

**Vom Lehren und Lernen des Geistes
- eine Erinnerung philosophischer Lerntheorien**

**Psychische Kausalität
Skizzen einer Debatte im Umfeld der Herbartschule**

**Norbert Henschik
Dresden
2012**

1. Die Lehre von der psychischen Kausalität bis auf Herbart

1.1 Eingangsbemerkungen

1.2. Stand der Frage vor Kant

1.2.1. Descartes

1.2.2. Leibniz

1.2.2.1. Metaphysischer Realismus

1.2.2.2. Leibniz` Monadenlehre

1.2.2.3. Die Monaden in ihrem realen Verkehr

1.2.2.4. Die Monade als Kraft in sich selbst

1.3. Kant

1.3.1. Vorüberlegungen

1.3.2. Der transzendente oder kritische Idealismus

1.3.3. Existenz und Selbstbewusstsein

2. Lehre von der psychischen Kausalität bei Herbart

2.1 Metaphysischer Realismus

2.1.1. Vom Sein oder der Realität und Wirklichkeit

2.1.2. Die Lehre vom wirklichen Geschehen oder von der wahren Kausalität

2.2. Psychologie

2.2.1. Die Seele als Kraft in sich selbst

2.2.1.1 Seele und Vorstellungsleben Eigenschaften und Bewegung der Vorstellungen

2.2.2. Die Seele in ihrem realen Verkehr

2.2.2.1. Naturanlagen - Physiologische Zwischenbemerkung

2.2.2.2. Zweite Naturanlage

2.2.2.3. Ichbestimmende Regungen jenseits der Setzung objektiver Gehalte

2.2.2.4. Das Gemüt

3. Lehre von der psychischen Kausalität bis auf Strümpell

3.1. Beneke

3.1.1. Vorüberlegungen

3.1.2. Die Wendung zum Subjekt

3.1.2.1. Der Beitrag des Denkens zum Aufbau der Philosophie

3.1.2.2. Die Lehre von der einfachen Empfindung

3.1.3. Das Vorgegebene

3.1.3.1. Die Lehre von der Prädetermination

3.1.3.2. Die Lehre von den Urvermögen

3.1.4. Reiz und Reizungsverhältnisse

3.2. Lotze

3.2.1. Ist der Gedanke unvermeidlich: Willkürhandlung sei nichts anderes als eine umwegig verzögerte Reflexbewegung?

3.2.2. Wie wird aus einer Konstellation materieller Körper ein Organismus?

3.2.3. Wie kommt das Leben zu Bewusstsein., wie entsteht in und aus dem Organischen, so etwas, wie Verstand, Intellekt, Geist

4. Lehre von der psychischen Kausalität bei Strümpell

4.1. Physiologische und psychisch mechanische Kausalität

4.1.1. Gesetze des psychischen Mechanismus bei Strümpell

4.2. Begriff „frei wirkender“ psychischer Kausalität und Übergang vom „rein psychischen“ (mechanischen) zum normierten Gedankenablauf

4.3. Die frei wirkenden psychischen Kausalitäten und der normierte Gedankenablauf - Die logische frei wirkende Kausalität - die ästhetische frei wirkende Kausalität - die ethische frei wirkende Kausalität, das Selbstbewusstsein

Literaturverzeichnis

1. Die Lehre von der psychischen Kausalität bis auf Herbart

1.1. Eingangsbemerkungen

Hinter dem Begriff der Kausalität verbergen sich mehrere der ältesten, inhaltsschwersten und am meisten umstrittenen Fragen der Philosophie. Zunächst: Welches ist der innerste Zusammenhang der Erscheinungen? So lautet von Anfang an die Frage, die die tieferen Denker sich immer aufs Neue vorlegen. Plato war es, der das Wesen der Beziehungen, die die Prozesse des Werdens und Vergehens innerhalb des Makrokosmos verknüpfen, erkannte. Die Kausalität sei also das innerste Band zwischen den Erscheinungen in der Welt außer uns.

Natürlich gingen zwei Jahrhunderte eifrigsten philosophischen Bemühens der platonischen Setzung voraus, aber es hatte im Laufe der Zeit die vielseitigsten Betrachtungen des Seins und Geschehens und das regeste Interesse an der Erklärung desselben nicht zu dieser Einsicht einer kausalen Verknüpfung der Erscheinungen und zur Bildung dieses Begriffes geführt. Die Frage nach dem Zusammenhange der Erscheinungen enthält aber weiterhin noch schwerer zu beantwortende Teilfragen:

Was im Besonderen ist der Mensch und in welchem Verhältnisse steht er zum Weltganzen?

Und endlich noch einen Schritt weiter – zum Psychologischen, zum „Innerlichen“ – führend:

Welcher Art sind die Beziehungen der im Menschen an sich zur Erscheinung kommenden Geschehnisse, Tätigkeiten und Kräfte? Mit dieser Auffassung der Frage verschiebt sich der Schwerpunkt des Interesses von der Welt im Großen in die Welt im Kleinen, den Menschen. Kann man davon ausgehen, dass die Frage nach dem Welträtsel in diesem Sinne ebenso früh gestellt worden ist? Vielleicht (...)

Bei der Beantwortung freilich häufen sich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten, nicht etwa, weil man die Zweiteilung des Menschen in ein Leibliches, sinnlich wahrnehmbares und in ein geistiges unsinnlich Höheres übersehen hätte, als vielmehr, weil man sich lange Zeit die Kluft zwischen beiden Seinsweisen zu tief dachte.

Freilich, das Nachdenken wendet seine Aufmerksamkeit von jeher mehr der äußern Welt zu als der inneren. Zudem glaubt der Mensch, in sich selbst ein tatsächliches Beispiel dafür zu besitzen, dass es neben den – einem durchgängigen Zwange unterworfenen – Naturdingen doch auch Wesen gäbe, die in den Naturgang von sich aus unwillkürlich einzugreifen befähigt seien.

Zudem bestärken in späterer Zeit religiöse Einflüsse gerade diese Auffassungsart, und so kommt es, dass man sich fast ängstlich hütet, das für die Erscheinungen der äußeren Natur und des menschlichen Körpers erkannte Prinzip der Kausalität auch auf das psychische Leben zu übertragen.

Erst durch Herbart findet der Begriff als terminus technicus Eingang in die Psychologie, was freilich keineswegs heißt, dass man nicht schon vor ihm das menschliche Seelenleben in seinen kausalen Verknüpfungen zu erfassen begonnen hätte.

Offenbar ist der Ursachebegriff doppelt zu bestimmen. Einmal muss unter dem Kausalbegriff formelhaft die Menge vergleichbarer und beobachtbarer Tatsachen verkürzt zusammengefasst werden, zum andern ist mit Ursache ein wirkliches und konkret Wirksames, aber dem Wesen nach Unbekanntes zu bezeichnen:

causa force (innerleiblich erfahren)

Im Weltgeschehen bedeutet Ursache-Sein nichts anders als eine abstrakte Regel. Bei der Selbstwahrnehmung bezeichnet dies Ursache-Sein jedoch keine Schemata und keine unfassbaren Abstrakta, sondern durchaus beschreibbare und nachvollziehbare Phänomene wie Anstrengung, Anspannung, Aufmerksamkeit etc.

Von dem allgemeinen Begriff der psychischen Kausalität ist nun zu unterscheiden der engere Begriff der „freiwirkenden Kausalität“. Er ist noch jüngeren Datums und führt zurück auf den 1812 geborenen Philosophen und Pädagogen Ludwig von Strümpell¹, der ihn geprägt und ihm einen eigenartigen Inhalt gegeben hat. Was nun den Begriff der psychischen Kausalität in allgemeinen wissenschaftlichen

¹ Psychologie, Philosophie wie auch Pädagogik haben dem diesjährigen 200. Jubiläum des Geburtstages von Ludwig von Strümpell kaum ein Interesse gewidmet. Der vorliegende Aufsatz versucht auf ein geistiges Erbe aufmerksam zu machen, welches vergessen scheint.

Anschauungen betrifft, so lässt sich die Geschichte derselben wenigstens mit einiger Geschlossenheit bis zu Leibniz zurückverfolgen. Bereits in der Antike wird vereinzelt nach Ursachen und Zusammenhängen, nach ursächlicher Begründung der geistigen Wirksamkeit gesucht. Auch in der Folgezeit wird diese Frage immer wieder in Betracht gezogen trotz der Schwierigkeit ihrer Behandlung. Das ist allerdings richtig, dass es erst Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts gelingt, das Seelenleben als eine vollkommen geschlossene Kette von Ursachen und Wirkungen zu erklären.

Wenn Herbart und später Strümpell für sich das Urheberrecht dieser Erkenntnis reklamieren, so kann man dem nicht zustimmen. Wendet sich das Augenmerk dem Begriff der „freiwirkenden“ psychischen Kausalität zu, so wird das Bild der historischen Entwicklung ein doch anderes. Hier ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass die Anfänge dieser Lehre allein auf Herbart zurückführen seien – denn die derselben zu Grunde liegende Anschauung setzt das psychische Leben in seinen höheren Stufen in einen ausgesprochen Gegensatz zu den nach den Gesetzen des psychische Mechanismus sich vollziehenden Lebensäußerungen – während ja Herbart sein ganzes psychologisches System auf die Mechanik und Statik der Vorstellungen gründet.

Vielleicht kam es nicht von ungefähr, dass etwas zu derselben Zeit, als im gewerblichen Leben die Maschine ihre große und ungeahnte Rolle zu spielen begann, mancher Herbartianer auch den Menscheng Geist als einen komplizierten Mechanismus, als eine wunderbare Maschine, auffassen lehrte. Auf einige Vorläufer konnte man dann ja bereits verweisen. So hatte sich Descartes beeindruckt gezeigt von den Uhrwerkfiguren, die aus dem Kasten hüpfen und Passanten erschrecken. Leibniz träumte den Computer vorweg und versuchte, ein logisches Rechensystem zu beschreiben, das Antworten auf Denkaufgaben zu berechnen vermochte.

Diese Vorstellungen vom Mechanismus der Seele ist jünger als diejenige, die für qualitativ verschiedene Arten psychischer Tätigkeiten auch neue Kräfte bzw. Vermögen voraussetzte – Kräfte, die mit relativ großer oder beschränkter Freiheit – oder, wie man bisweilen anzunehmen geneigt war – mit absoluter Freiheit wirken.

Eine Maschine nützt sich gewisslich ab, aber sie entwickelt und verwandelt sich nicht; dagegen ist menschliches Seelenleben niemals fertig, sondern immer im Werden begriffen.

Und jene Spuren der Nutzung, des Verschleißes, die die Maschine an sich trägt? Sicherlich, aber die Vergangenheit der Maschine lässt sich weitgehend durch äußeren Eingriff tilgen, indem man Kolben und Zylinder neu einpasst, Lager und Riemen wechselt etc. Die Vergangenheit psychischer Gebilde bleibt aber untrennbar mit ihrer Gegenwart verbunden. Man kann die Stufen geistiger Entwicklung nicht rückgängig machen.

Bei der Maschine ist die Vergangenheit der Gegenwart äußerlich, sie wird lediglich von der Zeit berührt. Bei der Psyche dagegen ist die Vergangenheit der Gegenwart innerlich.

Aber sie ist nicht nur Gewordenes, nicht in jedem Augenblick nur gelebte Vergangenheit, sondern immer zugleich auch werdende Zukunft.

„Die Wirklichkeit des Seelischen manifestiert sich darin, dass es sich zeitigt; es besteht in einem rastlosen Fortrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart ... Diese fortrückende Erfüllung mit Realität in der Linie der Zeit ist es, die den Charakter der Gegenwart ausmacht. Ist beständiges Versinken des Gegenwärtigen in Vergangenes und ein Zur-Gegenwart-Werden dessen, was wir eben noch erwartet, gewollt, gefürchtet haben.“²

Eine Seele lässt sich nicht bauen. Eine Simulation ist nie vollständig und eine Simulation enthält nie alle Verhaltensmerkmale des Originals. Die mechanischen Apparate, die das Spiel der Mücken simulieren und dabei Räder benutzen, so dass sie rollen statt zu fliegen, sind dem Tier adäquat bis auf die Umwandlungsart der Bewegung.

Niemand erwartet von der Maschine ein Verhalten per se, sondern nur, dass sie die Aufzeichnungen des Psychologen simuliere.

Und wie wird diese Aufgabe gelöst? Im Sinne des technologisch günstigsten und einfachsten oder so nah der menschlichen oder tierischen Lösung wie möglich?

Darf man Reiz und Reaktion aus ihrer existenziellen Differenz lösen, sie teleologisch als unterschieden in ihrer Rolle im Zusammenhang mit der Erreichung oder Erhaltung eines Zweckes betrachten?

Gewiss, auch die Frage nach Wert und Vorsatz geht hier parallel. Zudem, *müssen* Welt und Mensch überhaupt besser werden?

² vgl. Dilthey, Der Aufbau der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, VII, S. 72

Bei der Maschine ist alles Geschehen als solches, durch die Quelle, aus der es hervor fließt, aufs Genaueste bestimmt, und es ist nur ein Zeichen dafür, dass man den Zusammenhang zwischen ihm und seiner Quelle noch nicht kennt, wenn man irgendeine Frage der Gestalt wie nach dem Müssen und Nicht-Müssen desselben auch nur aufwirft. Denn ansonsten würde man völlig an dem Gedanken genug haben: es geschieht. Schlechthin.

Wohl aber kann das, was nicht ursprünglich in Etwas liegt, zu diesem hinzukommen, und dann, wenn es dabei ist, vielleicht dieselbe Bedeutung annehmen, als ob es stets dabei gewesen wäre.

In der sachlichen Zweckmäßigkeit und Verständigkeit der Konstruktion einer Maschine liegt für das sie erkennende Denken ein Wert, der zwar zurückweist auf eine Beherrschung oder einen Zweck, aber von demselben ganz unabhängig und rein intelligibler Natur ist.

So verhält es sich mit derjenigen Klasse von Wesen, welche Intelligenzen sind; in dem Geschehen, das in ihrem Inneren vorliegt, ist ursprünglich weder Gut noch Böse, weder die Wahrheit noch die Unwahrheit enthalten.

Wie die Ereignisse in der materiellen Natur haben die Erscheinungen in der geistigen Welt weder irgendeinen Wert noch einen Unwert, solange man sie nur als ein Geschehen betrachtet.

Bei einer Kette von Handlungen, die ohne eine innere Vorstellung eines kompletten Handlungsablaufes beginnt, sind die nachfolgenden und späteren Teile desselben nicht berücksichtigt. Wird jedoch mit Plan begonnen, so ist der Vorsatz klar vorhanden, auch die späteren Teile durchzuführen.

Menschen müssen planen, so lange sie leben und handeln. Wird ein Plan aus dem toten Vorrat geholt (Vorsätze), wird er in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit gerückt und das Subjekt übernimmt eine Reihe untergeordneter, aber nötiger Aufgaben, wie Datensammlung oder ständiges Erinnern, wie weit es im gegebenen Augenblick im Plan vorangekommen ist. Vermutlich revidiert das Subjekt seine Pläne ununterbrochen, nachdem es einmal mit der Ausführung begonnen hat und darin zeigen sich bewertende Aspekte. Die Intelligenz kann sich nun auch darin als denkendes Wesen zeigen, dass sie das neu Entstandene in neuem Denken auffasst und es entweder als Regulativ oder als Wahrzeichen für jeden ihrer Zustände stabilisiert, je nachdem sie es als Wertvolles erkannte oder nicht.

Der vom Subjekt gebaute Automat besitzt in sich keinen Mittelpunkt, sondern außer sich in den Gedanken seines Verfertigers. Ohne diesen würde selbst der Schein einer Einheit nicht möglich sein, der sich zeigt, wenn die Maschine in Gang gesetzt wird.

Dass z.B. der tierische Organismus seine Einheit nicht außer sich, sondern in sich habe, sollten die psychischen Erscheinungen beweisen. In diesem Falle müsste zugegeben werden, dass die Einheit des Organismus noch durch etwa anders bedingt sei als durch das bloße räumliche Zusammensein und Zusammenwirken der Atome des wahrnehmbaren Leibes und es muss in dieser Beziehung vom Gehirn dasselbe gelten, was vom ganzen Körper gilt.

Die Psyche des Tieres ist aber nicht wirklich zugänglich. Die Wesen, zu denen auch das Tier gerechnet werden kann, begegnen einem in ihrem Verhalten uns gegenüber.

Das Tier und ich: „Wir sind“, denn es ist mir bekannt, dass das Tier auf eine Handlung, die ich mit ihm vornehme, mir „antworten“ wird“. Mir tritt also ein Ding gegenüber, das nicht nur für mich existiert, sondern für das ICH auch existiert, das folglich mit mir koexistiert. Es tut mir auf seine Art Bescheid. Dieser Art sind allerdings enge Grenzen gesetzt und gar mancher – wie etwa Descartes – hält das Tier deshalb für eine Art Steinbrocken, nur etwas komplizierter. Wer volle Koexistenz will, wem Dressur oder Verdummung nicht gefallen, findet sich auf den Menschen verwiesen. Hier scheint man hinter die Abdeckungen, die das Innere verdecken, gelangen zu können. Das, was ich meinen Körper nenne, ähnelt jedoch nur sehr wenig dem Körper des Anderen. Der Körper ist vor allem deshalb mein, weil er für mich das direkte Werk-Zeug ist, das ICH zu Hilfe nehme, um mit den übrigen Dingen umzugehen.

Die Schmerzen, die der Umgang mit den Dingen uns bereitet, befinden sich in uns, sind innig mit uns verbunden. Der Körper des Anderen ist für mich doch nur durch mein Sehen, mein Berühren, meine Widerstandsempfindung hindurch vorhanden. *Mein* Körper dagegen ist mein Inwendiges, mein Innenleib, während ich von dem Körper des Anderen nur das Äußere wahrnehme, seine Außenseite.

Andererseits sehe ich wohl meine Hand und meine Arme und kann wohl mit der Hand mein Bein berühren: Prüft man genauer, wie viel von der Äußerlichkeit des eigenen Körpers, wie viel von der des Anderen einem gegenwärtig ist, zeigt sich ein erhebliches Ungleichgewicht: Ob der Körper des Anderen nicht doch ein Tier verbirgt? Man kann also nicht behaupten, dass ich meinen Körper in den des anderen hineinversetze und hierbei in ihm eine Innenwelt gleich der meinen erkenne, sondern das andere Ich verrät sich mir nicht so sehr in Gestalt des Körpers, sondern durch dessen Gesten und

Gebärden. Den Ausdruck des Weinens oder Erbitterung oder Traurigkeit habe ich dann nicht bei mir, sondern zuerst beim Anderen entdeckt und sogleich bedeutet er mir Inwendiges.

1.2. Stand der Frage vor Kant

1.2.1. Descartes

Bei René Descartes, den man getrost neben Leibniz als Stammvater der Idee psychischer Kausalität in Anspruch nehmen kann, verfügt nur der Mensch mit der Seele (Entelechie) über ein zwecksetzendes Moment. Bezüglich dieses Momentes wird seit Descartes die *cogitatio* als das eine und wesentliche, dauerhafte Attribut ausgesagt. Ein Attribut, welches die Natur desselben ausmacht und auf das alles Andere, was als Besonderes zu Bewusstsein kommt, auch eigentümlich benannt wird, als eine bloße Modifikation oder als ein Modus desselben zurückgeführt wird.

Daneben behauptet sich nur die Vorstellung der Ausdehnung, des Ausgedehntseins, als dasjenige, was klar und bestimmt gedacht und als ein Eigenes von jedem anderen unterschieden werden kann, und mithin für etwas Existierendes, Substantielles gehalten werden muss.^{3 u. 4}

Descartes geht davon aus, dass Körper und Geist aufs engste miteinander verbunden seien und deshalb interagieren können. Freilich die Berührungsfläche wird gering gehalten – Nervenreizungen im Körper, die an die Zirbeldrüse weitergeleitet werden, verursachen Ideen im Geist und umgekehrt wirken Ideen auf die Zirbeldrüse ein und verursachen dadurch körperliche Bewegungen.

Den beweglichsten und kleinsten Teile des von der Herzwärme verdünnten Blutes den „Lebensgeister“ ist bevorzugt die Zirbeldrüse zugänglich. Gleichzeitig ist diese Drüse auch Sitz der substantiellen Seele gedacht⁵. Letztere vermag die Schwingungsrichtung der Drüse, welche hängend gedacht wird, zu ändern. Andererseits wirkt die regellose Wechselwirkung der Lebensgeister durchaus auch auf die Seele in der Drüse.⁶

„Dass aber der Geist, der unkörperlich ist, den Körper in Bewegung setzen kann, zeigt uns nicht eine Überlegung, sondern die sicherste und evidenteste tägliche Erfahrung. Sie ist eine jener selbst evidenten Angelegenheiten, die wir unklarer machen, wenn wir sie durch andere erklären wollen.“⁷

Dennoch – wie soll die Seele, eine hylemorphistische Einheit mit einer bloßen Ansammlung von Materieteilchen, die nur eine bestimmte Anordnung und bestimmte Bewegung aufzeigt, bestenfalls geneigt Lichtstrahlen zu reflektieren⁸, wie soll die Seele mit diesem Körper eine Einheit bilden?

Bei Descartes bedarf die Realunion Mensch aus an sich von jeder körperlichen Eigentümlichkeit freier Seele (*substantia cogitans*) und Summe von Körpern (*substantiae extensae*) der göttlichen Stiftung, die garantiert, dass die letzteren eine für die Seele passende Maschine bilden⁹. Der Geist ist das Organisationsprinzip für den Körper, so dass der Körper mehr ist, als eine bloße Ausdehnung.

³ « So macht die Ausdehnung von Länge, Breite, Tiefe die Natur der körperlichen Substanz aus und das Denken das Wesen der denkenden Substanz. Denn alles andere, was dem Körper zugesprochen werden kann, setzt Ausdehnung voraus und ist überhaupt nur ein bestimmter Zustand eines ausgedehnten Dinges, wie ebenso alles, was wir im Geiste antreffen, nur verschiedene geistige Zustände sind. » (vgl. Prinzipien der Phil. phil., §53)

⁴ Was davon abzusondern ist, sind teils die sinnlichen Empfindungen teils gewisse Vorstellungen, die nur ebenso zu der Ausdehnung habenden Substanz als modi dazu gehören, wie das Empfinden, Vorstellen und Wollen zur denkenden. Solche Modi sind z.B. Dauer, Ordnung, Zählbarkeit, Bewegung, Ruhe, Figur. (vgl. Prinzipien der Phil. phil. §54-65)

⁵ „Die Seele hat ihren Hauptsitz in der Zirbeldrüse inmitten des Gehirns; von dort strahlt sie nach dem ganzen Körper vermittels des spiritus, der Nerven und selbst des Blutes, das für die Einflüsse des spiritus empfänglich ist, sie durch die Arterien überall hinbringen kann.“

⁶ Scheinbar sind die der Seele eingeborenen Vorstellungen, und die Bewegungen des Körpers derartig miteinander verbunden, dass die Wiederkehr derselben Vorstellung auch die Wiederkehr derselben Bewegung und umgekehrt zur Folge hat.

⁷ vgl. Descartes, Correspondence. Bd. V, S. 222, Brief vom 29.7.1648

⁸ Descartes, Meditat. resp VI

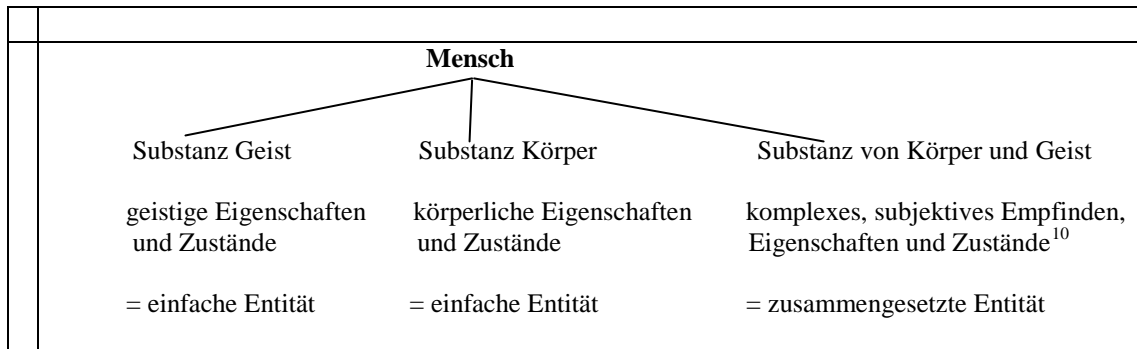
⁹ „Ja, ebenso, wie eine aus Rädern und Gewichten zusammengesetzte Uhr nicht weniger genau alle Naturgesetze beobachtet, wenn sie schlecht angefertigt ist und die Stunden nicht richtig anzeigt, als wenn sie in jeder Hin-

Im Rahmen ontologischer Fragestellung ist diese Einheit allerdings nichts anderes als eine Verbindung zwischen von zwei Substanzen, keineswegs aber eine dritte, von den beiden anderen real distinkte Substanz mit eigenen Modi.

Nicht genug, um die Wirklichkeit korrekt zu erfassen und zu beschreiben. Beabsichtigt man solches, benötigt man mindestens drei Grundbegriffe (Körper, Geist und die Verbindung zwischen beiden).

Subjekt wird man nur dann, wenn man sich als eine Einheit von Körper und Geist begreift, d.h. als Lebewesen, das auf Grund bestimmter Nervenreizungen bestimmte – nicht ausschließlich objektiv beschreibbare – Empfindungen besitzt.

Der Mensch besteht also aus zwei Substanzen, ist aber nicht ein bloßes Aggregat, sondern eine zusammengesetzte Entität und hat als solche gleichzeitig zwei Attribute.



Die Einheit von Körper und Geist ist mithin nichts anders als die Verbindung zweier Substanzen.

Wenn man jedoch diese Einheit als Träger bestimmter komplexer Eigenschaften und Zustände betrachtet, vermag man sie nicht mehr einfach auf die beiden Substanzen zu reduzieren. Die beiden Modi koexistieren in der Körper-Geist-Einheit, einer zusammengesetzten Entität.

Einzig Beschäftigung der Seele ist das Denken. Es sondert sich in die tätigen und leidenden Zustände der Seele. Die tätigen sind der Wille. Dieser stammt aus der Seele. Die leidenden sind die Vorstellungen, die nicht nur aus ihr kommen und von ihr abhängig sind.

Indem die Seele ihrem Willen Geltung zu verschaffen vermag, übt sie Einfluss auf den Körper aus.¹¹

Der Wille kennt zwei Arten, die erste endet in der Seele selbst¹², die andere sind Handlungen, die ein körperliches Geschehen zur Folge haben

Auch die Vorstellungen kommen einerseits von der Seele, andererseits vom Körper. Nicht bei allen Vorstellungen zeigt sich die Seele passiv, sie kann eigenmächtige Vorstellungsbilder in sich wach-

sicht dem Wunsche des Konstruktors genügt, so steht es auch mit dem menschlichen Körper, wenn ich ihn als eine Art von Maschine betrachte, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass, wenn auch gar kein Geist in ihr existierte, sie doch genau dieselben Bewegungen ausführte, die mein Körper jetzt unwillkürlich ausführt und die also nicht vom Bewusstsein ausgehen.“ (Meditationes VI, 17)

„Nun bemerke ich hier erstlich, dass ein großer Unterschied zwischen Geist und Körper insofern vorhanden ist, als der Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist hingegen stets unteilbar ist. Denn in der Tat, wenn ich diesen betrachte, d.h. mich selbst, insofern ich nur ein denkendes Ding bin, so vermag ich in mir keine Teile zu unterscheiden, sondern erkenne mich als ein durchaus einheitliches und ganzes Ding.

Und wenn gleich der ganze Geist mit dem ganzen Körper verbunden scheint, so erkenne ich doch, dass, wenn man den Fuß oder Arm oder irgendeinen anderen Teil des Körpers abschneidet, darum vom Geiste weggenommen ist. Auch darf man nicht die Fähigkeiten des Wollens, Empfindens, Erkennens als seine Teile bezeichnen, ist es doch ein und derselbe Geist, der will, empfindet und erkennt.

Im Gegenteil aber, ich kann mir kein körperliches, d.h. ausgedehntes Ding denken, das ICH nicht in Gedanken unschwer in Teile teilen und eben dadurch als teilbar erkennen könnte, und das allein würde hinreichen, mich zu lehren, dass der Geist vom Körper gänzlich verschieden ist, wenn ich es noch nicht anders woher zur Genüge wüsste.“ (Meditationes VI, 36)

¹⁰ Schmerz, Hunger

¹¹ Physischer Ausdruck dafür ist das Tun der Seele in der Zirbeldrüse.

¹² etwa die Gottesliebe

rufen. Zu den leidenden Zuständen der Seele sind nur solche Vorstellungen zu rechnen, die von äußeren Dingen veranlasst und durch die Sinne und Nerven der Seele zugeführt werden.

Auch gehören Affekte und Leidenschaften zur denkenden Substanz. Glücklicherweise sind nicht alle leidenden Zustände Leidenschaften; gewöhnliche Sinnesvorstellungen kommen als solche nicht ins Bewusstsein. Den vorgestellten Dingen gegenüber ist die Seele objektiv, der Wille frei. Anders aber ist es bei Vorstellungen, die obwohl von den äußeren Dingen geweckt, nicht auf diese, sondern auf die Seele bezogen werden.

„Obgleich nun alle unsere Vorstellungen sowohl von äußeren Gegenständen wie von den Zuständen unseres Körpers in Wahrheit leidende Zustände unserer Seele sind, wenn man dieses Wort im allgemeinsten Sinne nimmt, so versteht man darunter doch meist nur diejenigen, welche sich auf die Seele selbst beziehen, und nur diese bilden unter dem Namen „Leidenschaften der Seele“ den Gegenstand dieses Werkes“.¹³

Es wird der Seele unmöglich, objektiv zu bleiben, und der Wille wird in die Passivität hineingezogen. Leidenschaften entsprechen also Vorstellungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die man ganz besonders auf sich selbst bezieht und die durch irgendeine Bewegung der spiritus unterhalten und verstärkt wird.¹⁴

Den Bewegungen der Zirbeldrüse entsprechen gleichzeitige körperliche Begleitbewegungen, ebenfalls durch die spiritus ausgelöst. Die Hauptwirkung der Leidenschaften besteht darin, dass sie in der Seele den Willen zu dem erwecken, wozu sie ihren Körper vorbereiten. So weckt das Gefühl der Furcht den Willen, zu fliehen, dagegen das der Kühnheit den Willen, zu kämpfen.“¹⁵

Obwohl der Wille frei ist, kann er auf Hindernisse stoßen, die durch die Leidenschaften bedingt sind. Ist die Zirbeldrüse von Leidenschaften bewegt, ergeben sich gegensätzliche Richtungen, die Drüse verliert ihr Bewegungsgleichgewicht und dies kann die Seele als peinlich empfinden. Alle Kämpfe, die entstehen, sind solche zwischen Willen und Leidenschaften, nicht zwischen höheren und niederen Seelenteilen.

1.2.2 Leibniz

1.2.2.1. Metaphysischer Realismus

Neben Größe, Figur und Bewegung muss den Körpern möglicherweise noch etwas anderes zuerkannt werden.¹⁶ Das Prinzip der natürlichen Trägheit lässt für dieses Andere an den Begriff der Kraft, der Aktion, der substanziellen Realität oder der Substanz denken.

Sind die substanziellen Formen nämlich in Analogie zur menschlichen Seele, zum menschlichen Geiste verstanden und angesetzt, so folgt, dass diese oder das ICH nicht nur eine Substanz oder substanzielle Form unter anderem ist, sondern der Prototyp von Substanz.

Auf die innere Erfahrung von uns selbst, unser Wahrnehmen, Denken, Wollen und Handeln beruft sich Leibniz sowohl für seinen Pluralismus der Substanzen und für die Realität einer jeden individuellen Substanz, ebenso wie für die Abweisung okkasioneller These¹⁷, nach der den Kreaturen jede Fähigkeit zu echter Handlung und Wechselwirkung abzusprechen ist.

Jeder Körper, er mag sich als rohe oder als organisierte Masse oder als eine künstliche Maschine darstellen, lasse sich unter dem Bilde einer Armee oder einer Herde oder eines mit Fischen angefüllten Teiches oder einer aus Rädern und Federn zusammengefassten Uhr auffassen.

Anders aber ist es in Betreff der in uns stattfindenden Vielheit. Hier tritt einem das entgegen, was man Ich nennt. Wir erfahren uns als tätig und spontan, indem wir unsere Gedanken und Willensakte erzeugen.

¹³ Descartes, Die Leidenschaften der Seele, Teil I, Art. 25

¹⁴ Descartes, lc. Art. 36

¹⁵ lc. Art. 40

¹⁶ Leibniz, Erdmann, S. 113

¹⁷ Die Empfindung erklärt sich dadurch, dass ein körperlicher Vorgang (Gehirnvorgang) für Gott zum Anlass (=occasio) wird, in der Seele eine Empfindung, wie andererseits beim Willensvorgang eine Bewegung, im Körper hervorzurufen. Die so genannten körperlichen und geistigen Substanzen, sowie das etwaige Geschehen in ihnen oder zwischen ihnen sind Taten oder Ereignisse in Gott oder durch Gott selbst.

In dem Ich gibt sich eine Einheit zu erkennen, welcher nur eine wirkliche reale Einheit, d.h. ein einfaches teilloses Wesen, eine Seele, entsprechen kann.¹⁸ „Par le moyen de l'âme il y a une verité' unite qui re'pond a ce qu' on apelle Moi en nous.“¹⁹ Was man in sich vorfindet, darf man anderen Wesen nicht versagen. Man muss es ihnen vielmehr – wenn auch in einer modifizierten Form – zugestehen. Zwischen dem menschlichen Geiste und anderen Entelechien besteht also kein Unterschied der Gattung nach.

1.2.2.2. Leibniz Monadenlehre

Die Tatsachen der Körperlichkeit und des Ich-Bewusstseins verlangen also nach realen Einheiten, die Leibniz Monaden nennt. Die Monaden sind Wesen, nicht bloße Gedanken. Als Wesen hat jede Monade ihre bestimmte Qualität, d.h. einen realen, ihre Natur ausmachenden Inhalt, durch den sie sich von jeder anderen Monade unterscheidet; es gibt nicht zwei Monaden, die einander absolut gleich sind, wie es auch unter den komponierten sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht zwei völlig gleiche gibt. Ohne Verschiedenheit „würde jedes Mittel fehlen, irgend einen Wechsel an den Dingen gewahr zu werden, weil dasjenige, was am Zusammengesetzten erscheint, nur von den einfachen Bestandteilen (ingrediens) derselben herrühren kann.

Zugleich muss aber auch angenommen werden, dass jede Monade Kraft ist. Einmal, weil jede Monade sich ihre Existenz und Natur als etwas Unzerstörbares und Widerstand leistendes gegen jede andere behauptet; und des Weiteren in dem Sinne, dass sie in sich und aus sich selbst eine Reihe innerer Veränderungen, innerer Ereignisse und Zustände hervorbringt

„Ich nahm wahr, dass die bloße Betrachtung einer ausgedehnten Masse nicht hinreiche, und dass man hier noch eine Kraft anzunehmen genötigt sei, deren Begriff, obgleich Triebfeder der Metaphysik, doch leicht verständlich ist.

Es ist nämlich unmöglich, das Prinzip der wahren Einheit in der Materie allein oder in demjenigen zu finden, was durchaus passiv ist, weil es nichts Anderes ist, als eine Anhäufung und Ansammlung von Teilen bis ins Unendliche.

Eine Menge kann ihre Realität nur in den wahren Einheiten haben, die ganz anderswoher kommen und etwas ganz Anderes sind, als bloße Punkte, aus welchen unmöglich das Stetige zusammengesetzt sein kann.

Um zu diesen Einheiten zu gelangen, sah ich mich gezwungen, zu formellen Atomen meine Zuflucht zu nehmen, weil ein materielles Wesen nicht zur selben Zeit materiell und doch vollkommen unteilbar oder wahrhaft eins sein kann, sobald das Wort „materiell“ immer im Sinne eines ausgedehnten Zusammengesetzten genommen wird.

Ich fand nun, dass deren²⁰ innere Natur in der Kraft bestehe, und sie folglich etwas den Vorstellungen und Begehungen Analoges besitzen, also auch unter den Begriff: Seele (âme) gefasst werden müssen. Aristoteles nennt sie Entelechien. Ich nenne sie vielleicht passender primitive Kräfte, die nicht bloß das Sein (l'acte), das Komplement der Possibilität, sondern außerdem noch eine ursprüngliche Tätigkeit (l'action) besitzen.“ [...]

„Die Atome der Materie widersprechen der Vernunft, außerdem dass sie ja selbst noch aus Teilen zusammengesetzt sind. Denn dadurch, dass die Teile aneinanderhängen, hört noch nicht ihre Verschiedenheit als Teile auf. Es gibt nichts als substantielle Atome, d.i. reelle und vollkommen teillose Einheiten, die die Quellen der Tätigkeit und als letzte Elemente der Substanzenanalyse die absoluten Grundprinzipie der Zusammensetzung der Dinge sind. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen.“²¹

¹⁸ Man kann auch argumentieren, dass die Ausdehnung auf etwas Prädikativisches verweist und daher ein Subjekt verlangt, von dem es ausgesagt wird. Diese Aussage bedeutet aber nichts anderes als das eine Vervielfältigung, ein Zusammenhang, eine Koexistenz von Teilen da sei, wobei also der Begriff Desjenigen vorausgesetzt wird, von dessen Wiederholung oder Vielfachheit oder Zusammenhang die Rede ist. Die Ausdehnung genügt also nicht, um die Natur des Dinges, von dem sie ausgesagt wird zu erklären.

¹⁹ Leibniz, Erdmann, S. 126

²⁰ der substantiellen Formen

²¹ Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II (Nouveau systeme) S. 259 f., Erdmann, S. 124

Eine jede Monade folgt ihrer eingepflanzten Naturkraft (*vim insitam*) und ihren der Außenwelt angepassten Gesetzen, worin die Einheit der Seele und des Körpers besteht.²²

Naheliegender wäre, die Summe aller äußeren Veränderungen der Summe aller inneren Veränderungen gegenüberzustellen, und – wenn man für die letzteren auch eine im Monaden die Seelenmonade einführt – dann ein zwischen Seelenmonade und äußeren Monaden bestehendes Kausalverhältnis anzunehmen. Dies geschieht aber nicht.

„Kein Körper hat ein eigentliches Sein; dieses kommt nur den unteilbaren, anfangslosen und unvergänglichen Substanzen zu, die ihn ausmachen und die den Seelen ähnlich sind. Diese Substanzen sind und bleiben immer, wenn auch unter verschiedenen Formen an die Körper gebunden. Jede von ihnen enthält in ihrer eigenen Natur ein Gesetz der Reihenfolge ihrer Tätigkeiten, als ihrer erfahrenen und jemals zu erfahrenden Begriffe. Daher kommen alle ihre Tätigkeiten unbeschadet ihrer Abhängigkeit von dem eigenen Wesen der Substanz her. Jede Substanz drückt das ganze Universum aus, aber die eine deutlicher als die andere, jede in Bezug auf gewisse Dinge, und von einem eigentümlichen Gesichtspunkte aus. Die Einheit des Körpers und der Seele, ja selbst die Einwirkung einer Substanz überhaupt auf die andere, besteht nur in der vollkommenen wechselseitigen Übereinstimmung (*accord mutuel*), die sich ausdrücklich angeordnet von dem ursprünglichen Schöpfungsakte beider her schreibt, und kraft welcher in jeder Substanz in Folge des ihr von Anbeginn innewohnenden Veränderungsgesetzes in jedem Augenblick gerade diejenigen Zustände stattfinden, welche von den übrigen Substanzen gefordert werden, also die Tätigkeiten der einen Veränderung und der anderen regelmäßig und unabhängig voneinander begleiten.“²³

Da nun unser eigenes Bewusstsein sich als eine Reihe einzelner Vorgänge darstellt, so bleibt also nichts anderes übrig, als dass dafür die Seelenmonade als spontan wirkende Kraft gedacht wird. Sind die inneren Kräfte fortwährend tätig, so erzeugen sie auch fortwährend Veränderungen in derselben, so dass der Zustand des Wechsels in der Monade ein kontinuierlicher wird.²⁴ Dann müssen aber zwei Reihen parallel laufen. Die eine stellt dasjenige von der Monadenkraft fest, was, wenn die Ausdehnung nicht mehr für das Wesen des Körpers, sondern für eine abgeleitete Modifikation, für eine Erscheinung erklärt ist, sonst noch für den Begriff des Körpers oder der Materie übrig bleibt. Die Monaden als Widerstand leistende und Bewegung hervorbringende Kräfte sind die Prinzipien der Körperlichkeit oder der Materie: die Monade ist Körperkraft. Die andere Reihe stellt dasjenige dar, was in der Monade aus deren eigener Natur, insofern sie spontane Kraft ist, hervorgebracht wird und worin sie sich selbst entwickelt. Die Monade in diesem Sinne ist eine in sich vorstellende und in ihren Vorstellungen weiter strebende Kraft, also eine geistige Kraft. Letztere Definition wird aber auch auf die Körpermonaden übertragen, allerdings so, dass sie nicht in gleicher Weise und nicht in gleichem Grade von jeder Monade gilt, sondern so, dass hierin Gründe für die Unterscheidung der Monaden in Klassen gefunden werden.

1.2.2.3. Die Monaden in ihrem realen Verkehr

Wie ist nun das Verhältnis zu denken, bei dem die Monaden untereinander und aufeinander als wirkende Kräfte in einem realen Verkehre stehen? Was sich in der idealen Welt wie Grund und Folge verhält, müsste sich in der realen wie Ursache und Wirkung verhalten. Da die Monaden aber raum- und zeitlos gedacht werden ist die Koexistenz von logischem Widerspruch möglich – und für Lebendiges sogar typisch²⁵. Hier kann man zugleich sagen: „ich werde“ und „ich vergehe“, denn Beides ist wahr. „Der Zeitpunkt des Übergangs, der Zeitpunkt der Grenze sind unausgedehnt, sie sind abstrakt unendlich klein. Beides ist gleichzeitig: Leben und Tod im Übergang von Sein zu Nichtsein, Krankwerden zu Gesundwerden als Zeitgestalt der Gleichzeitigkeit.“²⁶ Leibniz spricht von „der Unvollkommenheit der Geschöpfe“²⁷, von der „Mannigfaltigkeit voller Zufälle“²⁸, von dem Geschöpf,

²² *De ipsa natura*, S. 179

²³ Erdmann, 107-108

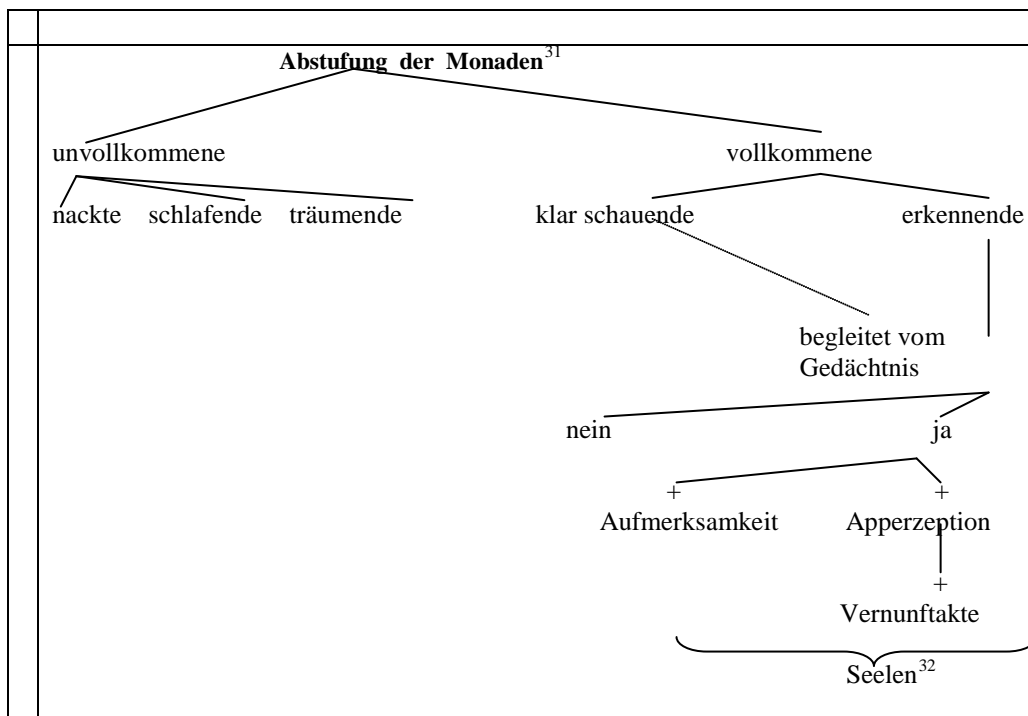
²⁴ Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II (Monadologie)*, S. 437

²⁵ „Die Vernunftwahrheiten sind notwendig und ihr Gegenteil ist unmöglich, die Tatsachenwahrheiten sind zufällig und ihr Gegenteil ist möglich.“ (*Monadologie*, § 33)

²⁶ von Weizsäcker, *Anonyma*, § 3

²⁷ Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II (Monadologie)*, § 42

dem es wesentlich ist, begrenzt zu sein, in seiner Aufnahmefähigkeit der Aufblitzungen (Fulgurationen) der Gottheit.²⁹ Das moralische Gefüge des existierenden leibhaftigen Menschen ist in ständiger Bewegung und Veränderung zwischen Klarheit und Undeutlichkeit, zwischen Anschaulichkeit und Verborgtheit der Vorstellungen. Das Wirken aber ist ein bloßes Wort, eine Redensart, ein gedachtes Wirken, denn als ein Reales soll es ja unmöglich sein. Das, was sich an der Seelenmonade von der Art findet, dass es die Ursache eines Zustandes an den Körper abgeben zu können scheint, ist nur eine reale Folge des inneren Gesetzes dieser ersten Monade – eine ihrer inneren wirklichen Veränderungen, ein Teil ihres immanenten realen Geschehens selbst. Der Einfluss aber unter den Substanzen ist bloß ein idealer und dieser gelange zu seiner Wirkung nicht anders, als durch die Dazwischenkunft Gottes selbst, indem im Kreise seiner Ideen jede Monade verlangen darf, dass er bei Anordnung und Regelung des Weltgebäudes auch auf sie und ihre jetzigen und künftigen Veränderungen Rücksicht nehme. „[...] da keine geschaffene Monade einen Einfluss auf das Innere einer andern nehmen kann, so bleibt dies als einziges Mittel übrig, die Eine in Abhängigkeit von der Andern zu erhalten ... Daher sind auch zwischen den geschaffenen Substanzen Tätigkeit und Leben wechselseitig. Denn Gott findet, sobald er zwei Substanzen vergleicht, an jeder derselben Gründe, welche ihn bestimmen, die Eine in gewissen Beziehungen der Andern anzupassen, woraus folgt, dass dieselbe, die uns von einem gewissen Gesichtspunkt aus als tätig erschien, von einem anderen aus uns als leidend erscheinen kann; und zwar tätig, insofern dasjenige, was man an ihr mit Deutlichkeit wahrzunehmen im Stande ist, dazu dient, den Grund dessen anzugeben, was an der Andern vor sich geht; leidend aber, insofern der Grund dessen, was so eben an ihr geschieht, in demjenigen anzutreffen ist, was an einer andern Monade mit Deutlichkeit unterschieden werden kann.“³⁰ Die Gottheit als *Weltbaumeister* erscheint hier unter dem Bilde eines *Mosaikkünstlers*, der aus den einzelnen Monaden, wie aus Steinchen das ganze Weltgebäude zusammensetzt, und dabei wohl im Sinne haben muss, welche Stellung jedes so oder anders gefärbte Steinchen einnehmen müsse, um den gewünschten Effekt hervorzubringen. Jedes Steinchen oder Stiftchen befindet sich gegen jedes andere in einem bestimmten Verhältnis der Lage und zwar gegen jedes in einer anderen. Diese Verhältnisse aber überblickt nur der ordnende Künstler.



²⁸ lc. § 37

²⁹ lc. § 47

³⁰ lc. S. 438

³¹ Einteilung nach den Graden der Perzeption

³² nur solche Monade, deren Perzeptionen distinkt und wenigstens von der Erinnerung begleitet sind
Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II (Monadologie, S. 438)

Zum Seelischen gehört auf der einen Seite die als Repräsentation einer Mannigfaltigkeit in einem Einfachen verstandene Perzeption, auf der andern Seite der „appetit“³³

Mit anderen Worten: Leibniz bezeichnet mit Perzeption denjenigen Zustand der Monade, worin sie ihre repräsentative Natur ausdrückt, d. h. die Eigentümlichkeit, nach welcher sie befähigt ist, das, was außer ihr ist, durch einen ihr entsprechenden inneren Zustand zu repräsentieren. Sie muss also einen gewissen Grad von Distinktheit aufweisen, damit die Perzeption den Charakter von Wahrnehmung gewinnt und zum Sentiment wird. Die Monadenkraft hat mithin ihre Grade und zwar unendlich viele. Diese Unterschiede sind es, nach denen sich auch die Perzeptionen nach Helligkeit, Dunkelheit, Verworrenheit voneinander unterscheiden. Allerdings ist *jede* Monade gewissermaßen ein Spiegel der Welt, da sie eine unendliche Summe von Perzeptionen in sich hat, die das, was die Welt außer ihr ist, repräsentieren; aber nicht jede tut dies mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit. Sind also schon die Monaden nach den Graden ihrer Perzeption als relativ vollkommene und relativ unvollkommene zu unterscheiden, so kommen noch andere Unterschiede hinzu. Es ist nämlich ferner Aufmerksamkeit und vor allem Gedächtnis (memoire) erforderlich, auf dass ein Zustand nicht einfach von einem folgenden abgelöst wird, sondern ein Echo hinterlässt, welches eine gewisse Zeit anhält und sich bei Gelegenheit bemerkbar macht. Ein Wesen, dem „perceptions accompagne de memoire“ zugeschrieben werden, heißt „Tier“ und die ihm entsprechende Monade eine „Seele“ (âme)³⁴. Wesen aber, die der Apperzeption fähig sind, werden „animaux raisonnables“ genannt. Und ihre Seelen heißen Geister (esprit). Zwischen menschlichem Geist und anderen Entelechien bestehe demnach kein Unterschied der Gattung nach.

1.2.2.4. Die Monade als Kraft in sich selbst

Da bei der Wahrnehmung Gedächtnis im Spiele ist, werden Wesen, die auf dem Niveau der Perzeption verharren, auf natürliche Weise zu der Erwartung gebracht, dass der Lauf der Dinge in Zukunft dem in der Vergangenheit gleich komme.³⁵ Ein derartiges empirisches Denken bewegt sich nicht in Konsequenzen, sondern in Konsekutionen, also von Vorstellungsverbindungen und im Übergang von Vorstellung zu Vorstellung. Solche Konsekutionen können das Ergebnis langer Gewohnheit wie auch der Eindringlichkeit der fraglichen Erfahrungen sein.³⁶ In jedem Falle liegt ihnen das Gedächtnis und nur dieses zu Grunde. Die Tiere bleiben in ihrem Verhalten dem Niveau der Perzeption verhaftet. Der Mensch handelt wie die Tiere, insoweit die Verkettungen seiner Perzeptionen lediglich nach dem Prinzip des Gedächtnisses erfolgen. Was den Tieren abzusprechen ist und eine Vorzugstellung des

³³ Das, was neben der Perzeption noch in ihr, als einem Tätigkeitsprinzip in Wirksamkeit tritt, nennt Leibniz Appetition, das Streben, die Tendenz, den Trieb, wodurch sie in einem immerwährenden Wechsel der Perzeptionen begriffen ist (Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II, Monadologie, S. 438)

³⁴ Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, Monadologie, §19, S. 440

³⁵ Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, Monadologie, §26 ff., S. 441

³⁶ vgl. Hume, der nachweist, dass diese Denkformen nur in der Erfahrung ihren Grund haben, das heißt, dass einem Urteil welches eine Tatsache, ein Empirisches betrifft, schlechterdings keine Erkenntnis, kein Wissen apriori, aus bloßen Verstandesgründen vorausgehe, sondern dass über irgendeinen Erfahrungsgegenstand irgendein Prädikat in der Art, dass dadurch eine Ursächlichkeit oder Wirkung gedacht werde, nur dann etwas ausgesprochen werden kann, wenn dabei eine bestimmte in der Erfahrung selbst gegebene Sukzession der einen Tatsache auf die andere zu Grunde liegt. Adam jedenfalls konnte durch bloßes Nachdenken, selbst wenn es auch schon sehr perfekt gewesen wäre, weder aus der Flüssigkeit und Durchsichtigkeit des Wassers erkennen, dass es ihn ersticken, noch aus der Hitze und dem Glanze des Feuers, dass es ihn verzehren werde. Wenn nun aber Adam der Erfahrung gemäß, nachdem ihm einmal die bedrohlichen Momente von Wasser bekannt geworden sind, stets da, wo ihm ein mit der früheren Wahrnehmung Wasser übereinstimmender Gegenstand gegeben wird, von diesem gleichfalls dieselben Wirkungen erwartet, so fragt es sich, woher es kommt, dass Adam dessen Erkenntnis sich nur auf eine auf einen bestimmten einzelnen Gegenstand und nur auf die Zeit der stattgehabten Wahrnehmung stützt, diese einfach auf andere Gegenstände und künftige Zeiten zu übertragen geneigt ist. Ein solches Prinzip findet Hume in der Gewohnheit. Die Gewohnheit ist zugleich mit einem nicht weiter zu begreifenden Glauben oder mit einem gewissen Instinkte oder Glauben verbunden, wodurch der Verstand auf Anregung sinnlicher Tatsachen bewogen wird, mit den letzteren in bestimmter Abfolge. Heut bezeichnet man dies mitunter als Deutungsmuster des Menschen. andere Vorstellungen zu verbinden.

Menschen begründet, ist mit dem Selbstbewusstsein die Fähigkeit der Reflexion³⁷. Die auf der höchsten Stufe stehenden Monaden (animaux raisonnables³⁸) aber begreifen die Welt in ihrem Kausalzusammenhange und gelangen durch den Akt der Apperzeption zum Selbstbewusstsein. Geister, die reflexiver Akte – also eines Selbstbewusstseins – fähig sind, sind die notwendigen und ewigen Wahrheiten, sowie die – diesen Wahrheiten eingeborenen und ewigen – Ideen zugänglich. Dadurch gelangt der Mensch zum ICH, zur Person.

„Durch die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten und durch ihre Abstraktionen werden wir auch zu den reflexiven Akten erhoben, die uns den Gedanken „ICH“ fassen und Betrachtungen darüber anstellen lassen, dass dieses oder jenes „in uns“ ist. Indem wir unsere Gedanken auf uns selbst richten, richten wir sie auch auf das „Sein“, auf die „Substanz“, auf „Einfaches“ und „Zusammengesetztes“, auf „Unstoffliches“, und selbst auf „Gott“, insofern wir das, was in uns beschränkt ist, in ihm unbeschränkt begreifen. Jene reflexiven Akte liefern somit die Hauptgegenstände unsres Vernunftgebrauches.“³⁹

Dieses „in uns“ bedeutet das innere Prinzip der Monade, die alles aus sich schöpft. Leibniz kritisiert Locke, der trotz Verwerfung angeborener Erkenntnisse gesteht, dass diejenigen Vorstellungen, „welche in der sinnlichen Empfindung ihren Ursprung haben, aus der Reflexion stammen.“ [...] „Nun ist aber die Reflexion nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns vorgeht [...] Ist dies so, wie kann man dann leugnen, dass es in unserem Geiste viel Angeborenes gebe, da wir sozusagen uns selbst angeboren sind?“ Diese angeborenen Vorstellungen aber sind unentwickelt, und so sind uns die Vorstellungen und Wahrheiten als Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten oder natürliche Kräfte angeboren, nicht aber als Tätigkeiten.“⁴⁰ Es gibt zweierlei Arten von angeborenen Wahrheiten, die der Mensch auf zwei Arten sich findet: „Durch das Licht der Vernunft und durch den Instinkt“. Die Instinkte leiten den Menschen sofort und ohne Umstände auf das Vernunftgemäße hin.

So wie die konkreten Lebewesen die Monaden repräsentieren, so könne man umgekehrt sagen, dass die Lebewesen Urbilder der Monaden sind. Es wird dadurch erkennbar, was wesentlich und was unwesentlich sei. Das Wesentliche wäre das Monadische an ihnen, eben das Lebendige an ihnen.

Wenn man zugibt, dass es in der Welt mehr als ein Lebewesen gibt, dann muss man einräumen, dass diesen verschiedenen Wesen auch Verschiedenes begegnet; denn wenn dies für alle identisch wäre, dann wären sie eben keine verschiedenen Wesen. Wenn andererseits beide nicht derselben Welt angehörten, würden sie einander nicht begegnen und nichts voneinander wissen. Die Tatsache zweier Lebewesen in *einer* Welt beweist also sowohl die Gleichheit wie die Verschiedenheit des Verhältnisses der Wesen zur Welt. Es ist ferner notwendig, dass einem Wesen, welches sich verändert, dieselbe Welt verschieden erscheint.⁴¹

Man kann ferner nicht sagen, die Existenzweise des ICH bzw. Du sei die passive; sie ist zugleich ebenso die aktive, und es hängt nur von der Beleuchtung ab, ob wir diese Existenzweise jetzt eben passiv oder aktiv nennen.

Denn letzten Endes ist das Cogito nur ein Ausdruck der schlechthinigen Abhängigkeit alles Lebendigen von einem Grunde (Ur-Sache), der selbst nicht Gegenstand werden könne (Gott).

Der tiefere Grund der Unruhe des ICH und des Du ist der, dass ein Lebewesen nicht in sich ruht, sondern zugleich dasselbe und doch ein sich änderndes, also ein werdendes Wesen ist.

Diese widerspruchsvolle Unruhe erscheint nun bei jeder Begegnung, jedem Umgang von Lebendem mit Lebendem – Empfänglichkeit ist immer auch Tätigsein. Es sieht zwar so aus, als könne man jeweils nur entweder nur etwas fühlen oder etwas tun, entweder wahrnehmen oder handeln, entweder

³⁷ also die Möglichkeit, Wahrnehmungen und Vorstellungen nicht nur zu haben, sondern sich ihrer auch zu versichern. Reflexion heißt, dass das Denken *sich selbst* zum Gegenstand zu machen vermag.

³⁸ Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, Monadologie, § 29)

³⁹ lc. §30, §18

⁴⁰ Leibniz, Philosophische Schriften, III (Einleitung zu „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ XVII).

⁴¹ „Und wie eine und dieselbe Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet immer wieder anders und gleichsam perspektivisch vervielfältigt erscheint, so geschieht es auch, dass es wegen der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gleichsam unendlich viele Welten gibt, die gleichwohl nichts anderes sind als die perspektivischen Ansichten des einzigen Universums [...] je nach den Gesichtspunkten jeder einzelnen Monade.“ (vgl. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II, Monadologie, §57)

denken oder wirken, entweder schlagen oder geschlagen werden. Aber leben würde man nie, wenn man nur das eine und nicht auch wieder das andere täte.

Im Leben ist eine unglaubliche Unruhe für einen Augenblick zu einer Ruhe gebracht, als ob man dem Flusse des Geschehens zurief: „Stehe still!“ oder „Sei Ereignis!“

Noch kürzer ausgedrückt wird dies, wenn man einen Satz mit dem Worte „ich“ oder dem Worte „du“ beginnt. Denn damit setzt sich mit einem Schlag die Subjektivität zur Wehr gegen die Mannigfaltigkeit der Veränderung, als ob das Gleichbleiben die Veränderung besiegen könnte, als ob es aus dem forteilenden Flusse der Veränderung in jedem Augenblicke zu sich selbst zurückkehren könne.

In Wirklichkeit ist es aber so, dass man einmal mindestens die Blickrichtung so drehen muss, dass das vorher Sichtbare jetzt das Unsichtbare wird. Und umgekehrt. Wie meine Bewegung, also in der Umkehr sich selbst entgegen wirkt, so schließt meine Sehrichtung jeweils die Wahrnehmung in der Gegenrichtung aus. Der Grund für beides – den Widerspruch und die Unruhe – ist die gegenseitige Verborgenheit unserer Existenzen.

Auf welcher Grundlage kann man aber dann stehen, um zu schreiten? Gibt es eine Grundlage? Die systematisch betriebene Rückbesinnung auf sich selbst führt zu einem merkwürdigen Augenblickserlebnis – der absolute Augenblick, der weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft ist. Das Plötzliche ist – als neutrale Empfindung oder mystisches Ereignis – eine herkunftsfreie oder ziellose Fulguration, das Impersonale „*Es blitzt*“.

„Man muss daher sagen, dass wir keine Grundlage, aber durch den „Blitz“ eine Ordnung und damit eine Richtung gefunden haben; diese Richtung also ist, wie aus den Vorsokratikern abzulesen ist, nicht von einer festen Grundlage ableitbar, sondern aus der Ordnung eines „Gerichts“ entstehend zu begreifen.“⁴²

Die Hauptsache beim Verhältnis von Seele und Leib besteht nicht darin, dass sie zwei Dinge sind, welche nebeneinander da sind und aufeinander wirken, sondern dass sie einander wechselseitig erläutern. Durch die Seele wird man hellichtig für die unbewusste Vernunft und Leidenschaft des Körpers, durch den Körper wird man über die natürlichen Notwendigkeiten der Seele belehrt. Diese wechselseitige Erläuterung kann auf die verschiedensten Arten erfolgen: Erklärung, Deutung, Phantasie ... Erklärende Wissenschaft steht dabei an dem einen, die Poesie an dem anderen Ende der Reihe, die man vielleicht nicht zerreißen sollte.

Das ICH ist nicht allein da, sondern erfährt Begegnung, indem es auf ein Du trifft. Ebenso: Das Du begegnet mir, dem ICH.

Andererseits zeigt der Mensch Vorgänge, in denen aus einem Akte eine körperliche Veränderung und Urteil, Aussage oder Gedanke entsteht. Was da gebildet wird, entsteht doppelt oder in zweierlei Sinn: a) als materielles Faktum und b) als Objekt für ein Subjekt. Die Entstehung eines Objektes und die einer Objektivität sind nur zwei Seiten desselben Vorganges.

Intelligenz entsteht aus dem vitalen Untergrund und Intelligenz, indem die Vitalität gestört wird.

Leibniz sagt, die Empfindung sei „die Mutter des Denkens“. Soll nun das letztere den Charakter der Ursprünglichkeit an sich tragen, nicht den des völlig, qualitativ und quantitativ durch die Empfindung Bestimmten und von außen her Erworbenen, so muss die Empfindung zuerst den Rang des unbewussten Denkens haben⁴³, sodann selbst den Rang des Ursprünglichen und Spontanen erhalten.

Die Wahrnehmung ist „erstes Vermögen der mit unseren Vorstellungen beschäftigten Seele“. Wahrnehmung und Bewusstsein müssen unterschieden werden, So ist die Wahrnehmung des Lichts oder der Farbe, deren man *bewusst* wird, aus einer Menge kleiner Vorstellungen zusammengesetzt, deren man sich *nicht* bewusst ist.

Die Seele ist keine tabula rasa, kein unbeschriebenes Blatt, sondern sie gleicht, wenn man ein Bild haben will, einem Marmor, den ein Geflecht von Adern durchzieht, welche das Bild des Herkules oder eines anderen Gegenstandes andeuten, so dass dieser dem Marmor gewissermaßen eingeboren wäre, obwohl erst Arbeit dazu kommen muss, ihn herauszuarbeiten.

Bei den *unbewussten* Repräsentationen spricht Leibniz von kleinen Perzeptionen – eine unendliche Anzahl kleiner Vorstellungen, die entweder zu schwach, in zu großer Anzahl oder zu wenig

⁴² von Weizsäcker, Anonyma, § 9, S. 22; vgl. Anaximandros: „Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Notwendigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße für ihr Unrecht, gemäß der Ordnung der Zeit.“ (Die Vorsokratiker, S. 82)

⁴³ Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II (Monadologie, §§ 22-24)

geschieden für das Bewusstsein sind. Sie einzeln hört man nicht, aber ihre Gesamtwirkung als Rauschen – vergleichbar dem der Meereswellen⁴⁴. Sie bilden das Band, durch welches jedes Wesen mit dem übrigen Universum verknüpft ist.

Ja, man kann behaupten, dass in folge dieser kleinen Perzeptionen die Gegenwart schon mit der Zukunft erfüllt, und noch mit der Vergangenheit beladen ist, und dass Augen, die so scharfsichtig wären, wie das Auge Gottes, vermittelt dieser Perzeptionen und ihrer gesetzlichen Entwicklung im Stande sein würden, die Zukunft des Universums schon aus der kleinsten, das heißt, relativ unvollkommenen Monade zu lesen.⁴⁵

Ohne die *petites perceptions* gibt es weder die Kontinuität des geistigen Lebens, noch einen Weltzusammenhang. Sie schließen das Ganze in sich. Je nach dem Grad der geistigen Erkenntnis des Individuums vermag dieses Ganze erkannt zu werden. Die Tätigkeit des inneren Prinzips der Monade, das den Übergang von einer Perzeption zur anderen vollzieht, heißt bei Leibniz Begehren, „allerdings vermag das Begehren nicht immer vollständig zu der ganzen Vorstellung zu gelangen, nach der es strebt; aber es erreicht doch allezeit etwas davon und kommt zu neuen Vorstellungen“⁴⁶.

Je nach Vorstellung, von der das Streben bestimmt wird, erscheint es anders.

Grade	Vorstellungen	Erscheinungsform
1	bewusstlose Naturform	blinde Kraft
2	empfundene Vorstellung	Trieb, Instinkt
	verworrene, dunkle Vorstellung	Trieb, Gestaltungsdrang
3	erkannte Vorstellung	Wille

Im Menschen bestehen alle drei Grade. Dieses Streben als Ausdruck der Spontaneität der Seele kann nur zweckbestimmt sein, denn die Seele war sich Ursache und Zweck zugleich. Ihr Ziel war die Vergeistigung. So ist der Wille in dieser Richtung determiniert, d. h die ganze Individualität muss sich zu immer größerer Bewusstmachung hinauf entwickeln

Ebenso wenig, wie die Seele aufhören kann vorzustellen, ebenso wenig kann der Wille aufhören zu streben. Dieser Wille ist von außen nicht bestimmbar, wohl aber von innen. Hier wird der Wille von Neigungen geleitet. Diese bedeuten Individualität.

1.3 Kant

1.3.1. Vorüberlegungen

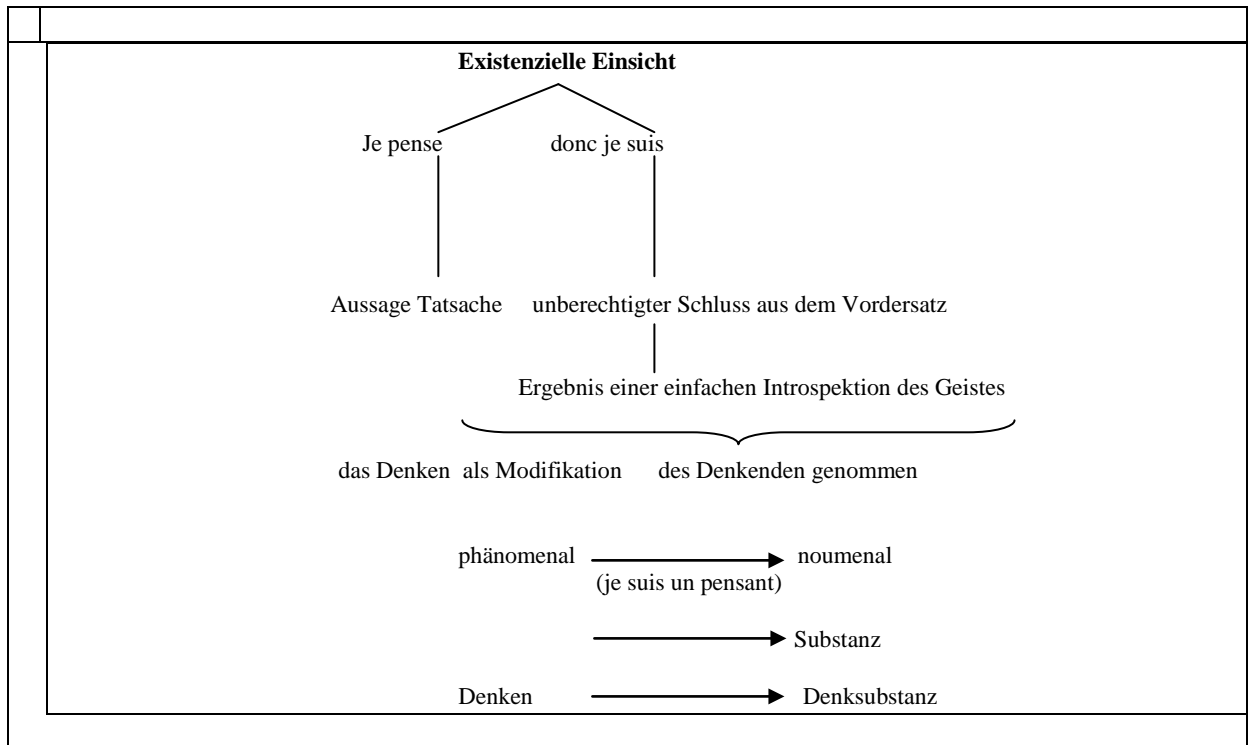
Wie angedeutet, ist das *cogitare* durch eine Enumeration verstandesmäßiger Funktionen zu verstehen. Es begreift Zweifeln, Bejahen, Verneinen, Begreifen wollen, Verabscheuen, Einbilden, Empfinden und Urteilen unter sich⁴⁷. Auf jeden Fall vermitteln diese Begriffe im aktuellen Vollzug eine unmittelbare Einsicht in die Existenz des Menschen und zwar im Zuge der Verwirklichung des Grundsatzes „*De omnibus dubitandum*“. Allerdings ist damit, dass sich das ICH im Akte unmittelbarer Erfahrung selbst findet, noch gar nichts über die ständige Eigenschaft der Seele ausgesagt. Dass eine Seele in ihrer Wirksamkeit durch einen Denkakte erfahren werden kann, soll nicht bestritten werden. Wenn aber Seele und Denken in eins gesetzt werden, ergibt sich neben diesem ersten Paralogismus des unberechtigten Schließens vom Dasein des ICH auf Daseinsweise noch ein zweiter, nicht minder gefährlicher Paralogismus.

⁴⁴ Leibniz, Erdmann, S. 233

⁴⁵ Leibniz, Erdmann, S. 236

⁴⁶ Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, Monadologie, §315

⁴⁷ „Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Wesen! Was heißt das? Nun – ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das auch etwas bildlich vorstellt und empfindet“ (Descartes, *Meditatio* II, 8)



Da das Denken nicht in ununterbrochener Aktion ist, da es kommt und geht, müsste – bei einem vorausgesetzten Schluss vom Denken auf die Natur der Seele – dieser nicht ein Kommen und Gehen, d.h. ein Sterben und Wiedergeborenwerden zuzuschreiben sein? Man hat also gewissermaßen zwei Positionen.

A	B
Das Wesen, dessen Existenz mir unmittelbar einleuchtet, bin ich selbst.	Das Wesen, dessen Existenz mir unmittelbar einleuchtet, bin ich selbst.
Das Wesen, an dessen intellektueller Herrlichkeit ich ganz irre geworden bin, bin ich selbst.	Das Wesen, das noch nicht einmal ohne Kraftanstrengung seiner eigenen Existenz ein Ende setzen kann – das noch nicht einmal ohne Kraftentfaltung sein oder auch nicht sein kann, bin ich selbst.

Gibt es eine Ordnung der Dinge, die aus der naturalistisch-materialistischen Einstellung heraus und mit der empirisch-sensualistischen Methode nicht erforschbar ist, ja, bei der die Anwendung dieser Methode als völlig verfehlt erkannt werden muss?

Wenn es für diese Ordnung nichtsinnlicher Fakten eine allgemeine Methode gibt, ist diese dann geeignet, neben der zu fordernden exakten Beschreibung und Darstellung nichtsinnlicher Phänomene auch eine Wesenserkenntnis dieses neuen Erfahrungsbereiches zu liefern?

Ursprünglich soll ja der Beweis dafür angetreten werden, dass bei der Anwendung der mechanistisch-modernen Methoden jede vorschnelle Hypothesenbildung ausgeschlossen und jede Erklärung eine bloße Worterklärung ist.

Die nominalistische Einstellung geht mit den verbalistischen Erklärungen parallel. Klassifizierungen, Beschreibungen, Zusammenfassungen von Ähnlichkeiten sind schließlich das letzte Ergebnis. Das Ideal ist die durch Versuche zu erzielende messbare und verifizierbare Erfahrung.

Für diese wissenschaftliche Einstellung war immer wieder Selbstbescheidung nötig.

Aber nicht jeder erweist sich als psychologisch in der Lage, sich mit der Erkenntnis der Erscheinungswelt zu begnügen und vor der Erfahrung des Absoluten zu resignieren.

Aus der Tatsache, dass trotz aller ersten Anstrengungen der meisten naturwissenschaftlich orientierten Forscher sich doch irgendwie mit Wesen und Existenz der realen Ursache befassten und sich in mehr oder minder vager Form das Wirken einer geheimen Kraft vorstellten, kann man schließen, dass die wissenschaftliche Forschung auch die legitimen Möglichkeiten zu dieser Ausweitung des ursprünglich enger umgrenzten Wirkungsbereiches mit besitze. Die Tatsache, dass Nicht-Naturwissenschaft-

ler sich im Grunde von den Ergebnissen der menschlichen Wissenschaften nicht immer voll befriedigt fühlen, erlaubt vielleicht die Folgerung, dass man die Fähigkeit zu einem anderen, wenn auch vielleicht nicht immer wissenschaftlich gesicherten weiten Vorstoß haben könnte.⁴⁸

Die wirkliche empirische Arbeit und die experimentelle Methode warten nicht immer rein passiv, ob sich in der Welt nun hinlänglich ähnliche Fälle wiederholen und gleiche Wirkungen hervorrufen würden, die den erwarteten entsprechen. Auch der Experimentierende greift stets den Wahrnehmungen vor und arbeitet mit der *anticipatio mentis*. Diese ordnet erst die Fälle richtig ein, um sie für die zu beobachtende Folge geeignet zu machen. Sie allein ermöglicht auch, aus einer geringen Anzahl wirklich beobachteter Fälle doch stringente Schlüsse zu ziehen, wenn das Nachdenken vor dem Versuch auf indirekte Weise die sonst gewohnheitsmäßig notwendigen Wiederholungen und Reihenbeobachtungen ersetzt – d.h., die experimentelle Anordnung nimmt sowohl die für die empirische Erfahrung unbedingt benötigten Ketten gleicher und ähnlicher Erfahrung voraus, wie sie die gewohnheitsmäßige Erfahrung überflüssig macht. Das theoretisch *deduzierende* Verfahren auf Grund einer Annahme wird damit grundlegend. Die induzierende Bestätigung findet sich erst am Schluss einer selbst veranlassten Erfahrungsreihe, deren Ergebnis deutlicher und klarer sein kann, als die durch reine Empirie ohne Experimente gewonnenen Resultate.

1.3.2. Der transzendente oder Kritische Idealismus

Kant überlegt, „ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, ähnlich wie es Kopernikus machte, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sterneneer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“⁴⁹ Anders ausgedrückt: Wie muss man sich nach der Einrichtung *unseres Geistes* die Welt vorstellen? Wie muss unser Geist eingerichtet sein, damit die Erfahrungswelt ihn vorstellt?

Bürgschaft und Gewissheit in betreff des Tatbestandes der Erfahrungswelt verschieben sich somit in die besonderen Vermögen des Geistes, welche die ihren inneren Verfahrensweisen zukommende Notwendigkeit und allgemeine Gültigkeit auch dem von ihnen in der Wahrnehmung Vorgestellten aufdrücken und eben hierdurch erst die Erfahrung im eigentlichen Sinne möglich machen.

Kant unterscheidet somit bekanntlich zwei Arten der Erkenntnis.

Im Denken haben alle Sätze ihren Ursprung, die man überhaupt nur zu verstehen braucht, um ihre Gültigkeit anzuerkennen. Ein Gegenteil ist undenkbar. Solche Sätze bedürfen nicht erst der Bestätigung durch die Erfahrung, sie gelten als unabhängig⁵⁰ von der Erfahrung, als *a priori* (*verites de la raison*). Die zweite Art der Urteile hat ihren Ursprung in der Erfahrung. Wir erkennen sie an, da wir Wahrnehmungen gemacht haben, die unsere Gesetze bestätigen, sie gelten also auf Grund der Erfahrung *a posteriori* (*verites de la fait*).

In Mathematik und Logik gelten die Sätze im strengen Sinne *a priori*, sie haben ihren Ursprung im reinen Denken. In den Realwissenschaften gelten sie *a posteriori*. Dennoch sind auch in solchen Erfahrungswissenschaften apriorische Faktoren vorhanden. Hier wird mit *a priori* das bezeichnet, was als notwendige Bedingung vorausgesetzt werden muss.

Das *a priori* wäre mithin eine Bedingung möglicher Erfahrung. Zu diesen Bedingungen „möglicher Erfahrung“ zählt auch der Kausalsatz. Aber: Ist dieser Satz nun denknötwendig oder kann er aus der Erfahrung entnommen werden?

Der angegebene Unterschied der Urteile und der Erkenntnisse hat noch einen zweiten neben sich, der sich mit dem ersten verbindet und ihn durchkreuzt. Entweder nämlich gehört das Prädikat P zum Subjekt S als Etwas, das in diesem Begriffe S offen oder versteckt schon enthalten ist (analytisches Urteil), oder aber P liegt ganz außer dem Begriffe S und steht doch mit demselben in Verbindung (synthetisches Urteil).

⁴⁸Herbart, Psychologie als Wissenschaft §11

⁴⁹ Kant, Werkausgabe III, KrV, Vorrede S. 25

⁵⁰ „Alle Sätze der Mathematik sind reine Urteile *a priori* (...) der Satz: Eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ist ein Satz *a priori*.“ (Kant III, KrV, Sachregister: „*a priori*“)

Es leuchtet ein, dass durch die analytischen Urteile unsere Erkenntnis in keiner Weise erweitert und vermehrt, sondern nur klarer wird – wohl aber durch die synthetischen Urteile, bei denen der Verstand sich auf etwas Anderes stützen muss, als auf den bloßen Subjektbegriff, um ein Prädikat als ihm zugehörig zu erkennen.

Man erkennt leicht, dass alle analytischen Sätze Urteile *a priori* sind, egal ob empirischen Ursprunges oder nicht. Synthetischen Urteilen aber entsprechen entweder Sätze *a posteriori*, deren Ursprung also empirisch ist oder Sätze *a priori*.

Sucht man im ersteren Falle nach dem Grunde der Synthese, so wird man finden, dass in der Folge einer neuen Erfahrung zudem bis dahin schon gebildeten Subjektbegriff noch ein Erfahrungselement hinzutritt und sich mit ihm verknüpft. Bei den synthetischen Urteilen *a priori* aber ist der Grund der Synthese schwieriger einzusehen, da derselbe aus dem Gebiete der Erfahrung nicht entlehnt werden darf. Kant fragt nun: Sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? Alle menschliche Erkenntnis teilt sich gleichsam in zwei Stämme, für die es vielleicht eine gemeinschaftliche Wurzel gibt, die aber bis jetzt unbekannt ist, und da diese beiden Stämme den Unterschieden zwischen der Erkenntnis *a posteriori* und der Erkenntnis *a priori* entsprechen, zerfällt auch die Untersuchung dieser Frage in zwei Teile. Durch Anreize von außen wird die Seele geweckt (Sinnlichkeit), um zu Vorstellungen zu gelangen. Von innen heraus aber bearbeitet sie das in der Sinnenwelt Gegebene nach den ihr innewohnenden Formen und Kräften (Verstand). Dabei aber schreitet der Mensch in gesetzmäßiger Weise von Stufe zu Stufe fort. Darf man annehmen dass es innerhalb der sinnlichen Anschauung selbst schon etwas Apriorisches gibt und das Vermögen der Sinnlichkeit selbst schon Vorstellungen *a priori* enthält, in deren Gebrauch die apriorischen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis liegen? Gibt es, wenn man dies bejaht, Vergleichbares bei Verstand und Vernunft?

Wo Anschauung sein soll, da muss der Gegenstand gegeben werden, was wiederum nur dadurch möglich ist, dass er einen auf gewisse Weise affiziert. Diesen Affektionen steht auf subjektiver Seite ein Vermögen der Rezeptivität gegenüber, welches – insofern es die Fähigkeit ist, Vorstellungen durch die Art zu empfangen, wie es von den Gegenständen affiziert wird – allgemein Sinnlichkeit heißt.

Kant bezeichnet dies sinngemäß als Gegen-Stand, von dem das Affizieren ausgeht. Der in der Anschauung aber vorgestellte Gegenstand ist die Erscheinung.

Jede Erscheinung setzt sich aus zwei Faktoren zusammen. Der eine ist eben die Empfindung selbst (Quale). Kant setzt die Empfindung der Materie oder dem Material der Erscheinung gleich.

Der andere Faktor ist die Form, das heißt, alles Dasjenige, welches macht, dass der mannigfaltige Inhalt oder die Materie der Erscheinung in gewissen formalen Unterschieden und Verhältnissen angeschaut wird.

In Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung wird der Sinnlichkeit keinerlei Produktivität und Spontaneität zugebilligt. Man findet nur bloße Empfänglichkeit für den herkommenden Eindruck. Die Empfindung entsteht zwar in dem Vermögen der Sinnlichkeit, wird aber nicht durch dasselbe hervorgebracht und ist auch nicht schon fertig vor der Anschauung.

Dasjenige, was die Empfindungen in gewisse Formen bringt, kann nicht selbst wieder Empfindung sein, und wird deshalb von aller Empfindung unterschieden und abgesondert betrachtet werden müssen.

Bei der weiteren Untersuchung desselben Vermögens findet Kant, dass es nur zwei Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis *a priori* – das heißt, nur zweierlei Arten sich zu äußern – in ihm gibt.

Dasselbe äußert sich einerseits dadurch, dass es die Empfindungen als Gegenstände außer uns gibt, uns diese insgesamt als im Raume befindlich und nach ihrer Gestalt und Größe gegeneinander bestimmt oder bestimmbar zur Vorstellung bringt (äußerer Sinn). Zum anderen sind aber alle Vorstellungen, sie mögen nun Äußeres zum Gegenstände haben oder nicht, immer zugleich innere Zustände. Sie fallen deshalb auch in diejenige Anschauung durch welche ihr Zugleichsein oder ihre Aufeinanderfolge zum Bewusstsein kommt (innerer Sinn).

Was aber ist in dem Erfahrungsurteil dasjenige, wozu es die Beihilfe des Verstandes benötige? Nicht alle empirischen Urteile sind ja Erfahrungsurteile. Damit ein Erfahrungsurteil entsteht, muss das Urteil hinzukommen, welches dem bloßen Verstande angehört.

Das Urteil kann jedoch zweifach sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und sie in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder aber sie in meinem Bewusstsein überhaupt verbinde.

Das erste Urteil ist lediglich ein Wahrnehmungsurteil, welches nur subjektive Gültigkeit hat, das heißt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beanspruchen kann.

Dasselbe bekommt aber seine Eigenheiten dadurch, dass noch ein ganz anderes Urteil vorausgeht, welches dadurch entspringt, dass die gegebene Anschauung, also auch das im Wahrnehmungsurteil Vorgestellte, unter einen Begriff subsumiert wird, der ursprünglich im Verstande erzeugt ist und diejenige Form des Urteilens bestimmt, wodurch das empirische Bewusstsein aufhört und das Urteil *a priori* wird.

Derjenige Begriff, der dies tut, ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher der Anschauung die Art und Weise vorschreibt, wie sie zu Urteilen dienen kann⁵¹.

Hieraus kann man entnehmen, dass, da alle Handlungen und Funktionen des Verstandes sich auf Urteile zurückführen lassen, das heißt auf eine Handlung, welche verschiedene Vorstellungen unter eine Verknüpfung bringt, dieselbe Funktion welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, auch der Synthesis der Vorstellungen anschaulicher Gegenstände Einheit geben wird, welche Einheit eben der reine Verstandesbegriff heißt

Die Funktionen des Verstandes in der Form seiner apriorischen Begriffe können insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann.

Der Verstand kann aber nie mehr leisten, als die Form einer möglichen Erfahrung zu antizipieren.

Er bleibt immer in der Schranke der Sinnlichkeit, das heißt in der Erscheinungswelt, die es allein ermöglicht, dass unsere an sich leeren Begriffe einen denkbaren und empirisch sicheren Inhalt bekommen.

	Urteile	Kategorien	
	<i>der Quantität nach</i> Allgemeine Besondere Einzelne	<i>der Relation nach</i> Kategorische Hypothetische Disjunktive	<i>der Quantität</i> Einheit Vielheit Allheit
	<i>der Qualität nach</i> Bejahende Verneinende Unendliche	<i>der Modalität nach</i> Problematische Assertorische Apodiktische	<i>der Qualität</i> Realität Negation Limitation
	Relation	Modalität	
	Inhärenz – Subsistenz oder Substanz – Akzidenz Kausalität – Dependenz oder Ursache – Wirkung Gemeinschaft oder Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden	Möglichkeit – Unmöglichkeit Dasein – Nichtsein Notwendigkeit – Zufälligkeit	

Erscheinungen nun – insofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden – heißen *Phänomena*, im Unterschiede von solchen Dingen, die nur Gegenstände des Verstandes, des Denkens sind und deshalb *Noumena* (intelligibilia) genannt werden.

Es ist allerdings richtig, dass aus dem Begriffe der Erscheinung überhaupt folgt, dass diese an sich nicht mehr Erscheinung ist, da eine Erscheinung gar nichts für sich selbst sein kann, und hieraus entspringt der Begriff des Noumenon oder des Dinges an sich mit logischer Notwendigkeit. Allein Kant weist darauf hin, dass wir mit diesem Begriffe weiter nichts haben oder wissen, als eben jene Beziehung der Erscheinung auf Etwas, das nicht bloße Empfindung ist, ohne im geringsten zu wissen, was dieses Etwas ist. Der Begriff des Noumenon ist also nur ein „Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken“ (KrV, Elementarlehre II, 1. Abt., 2. Buch, 3. Hauptstück).

Der Verstand bekommt ihn durch eine negative Erweiterung, das heißt, er wird durch ihn, nicht aber durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, die er vielmehr umgekehrt selbst dadurch einschränkt, dass er die Dinge, die an sich selbst, nicht aber als Erscheinungen betrachtet werden, Noumena nennt.

⁵¹ Kant, Werkausgabe V, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, § 18

Sich selbst setzt er aber sofort als Grenze, als er weiß, dergleichen Noumena nicht durch seine Kategorien erkennen zu können, sondern sie bloß unter dem Namen eines unbekanntes Etwas denken zu müssen⁵².

1.3.3. Existenz und Selbstbewusstsein

Mit der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) wird 1781 von Kant die Konzeption einer anschaulichen Vorstellung unserer Selbst als Gegenstand des inneren Sinnes aufgegeben. Was wir im inneren Sinn anschauen, ist nicht das denkende Subjekt als solches, sondern allein die Vorstellungen, die uns zuvor durch den äußeren Sinn gegeben worden sind. Es gibt im inneren Sinn danach auch keine Vorstellungen, die auf einer Affektion durch ein noumenales Subjekt beruhen. Sind die Kategorien die *reinen* Formen der Erfahrung, so haben sie nur dann objektive Gültigkeit der Realität, wenn sie auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit angewandt werden. Dies bedeutet zugleich, dass man das denkende Subjekt als Gegenstand des inneren Sinnes immer nur als Erscheinung erkennen kann, sind doch die Vorstellungen, die einem gegeben werden, Erscheinungen und nicht Dinge an sich selbst. Dieselben epistemischen Bedingungen, die bei der Erkenntnis äußerer Objekte vorliegen, liegen auch bei der Erkenntnis des Objektes des inneren Sinnes vor. Das bedeutet insofern auch, dass das Gebiet des inneren Sinnes, der Naturkausalität mit all ihren Problemen unterworfen ist. Man muss indes zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis unterscheiden. Für Vorliegen von Selbstbewusstsein ist essentiell das Gegebenheit von Vorstellungen nötig, die begleitet werden können durch die einfache Vorstellung „Ich denke“. Erst auf der Ebene der Erkenntnis eines Gegebenen werden die Kategorien von Bedeutung, die das Mannigfaltige in einer bestimmten Bedeutung verknüpfen. Wohl haben wir ein Bewusstsein davon, Subjekt z.B. eines Tagtraumes zu sein. Der Tagtraum als solcher stellt jedoch keine Erkenntnis dar.

„Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin.“⁵³

„Das Bewusstsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objekts überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperzeption ausmachen.“⁵⁴

Die Anschauung der Zustände, die ein Subjekt hat im inneren Sinne, bleibt allein übrig, nachdem Kant die Konzeption einer anschauenden Erkenntnis des denkenden Subjekts aufgegeben hat.

„Der innere Sinn vermittelt dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als eines Objekts; allein es ist eine bestimmte Form unter der die Anschauung ihrer inneren Zustände allein möglich ist, so dass allein, was zur inneren Bestimmung gehört, in Verhältnissen der Zeit dargestellt wird.“⁵⁵

Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis weisen eine reflexive Struktur auf. Bei der empirischen wie bei der vermeintlichen rationalen Selbsterkenntnis bin ICH meiner selbst *zugleich* als Subjekt und Objekt bewusst.

„Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein *zweifaches* ICH enthält, das ICH als Subjekt, und das ICH als Objekt. Wie es möglich sei, dass ICH, der ich denke mir selbst ein Gegenstand sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könnte, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifelbares Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnesanschauungen weit erhabenes Vermögen an, dass es als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes die gänzliche Absonderung von allem (...), dem wir das Vermögen zu sich selbst ICH zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbst gemachten Vorstellungen und Begriffen hineinzieht. Es wird dadurch, aber nicht eine doppelte Persönlichkeit genannt, sondern nur das ICH, das ICH denke und anschauet, ist die Person, das ICH aber das Objekt, was von mir mit anschauend wird, ist gleich anderen Gegenständen außer mir, die Sache.“⁵⁶

⁵² das § 46 ff, S. 206-213

⁵³ Kant III, KrV § 25, S. 152

⁵⁴ Kant III, KrV § 25, S. 153

⁵⁵ Kant III (transzendentaler Ästhetik, erster Abschnitt § 2, S. 71)

⁵⁶ Kant XX, Entwurf zur Preisschrift „Fortschritte der Metaphysik“, S. 270

Die Rede vom *doppelten* ICH drückt sich zudem in der Unterscheidung von einem *logischen* ICH als Subjekt der Apperzeption und einem *psychologischen* ICH, als empirischem Bewusstsein aus.

Nur indem ICH mich als empirisches Objekt bestimme, begreife ich mich als ein bestimmtes Objekt des inneren Sinnes. Spontaneität steht im Gegensatz zur Rezeptivität der Sinnlichkeit (reine Apperzeption⁵⁷). Ursprünglich ist diese Apperzeption, „weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was in dem es die Vorstellung „ICH denke“ hervorbringt, die allein alle anderen muss begleiten können und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“⁵⁸

Das ICH ist also etwas, was sich seine Aktivität verdankt, die sich im urteilenden Denken aufweist. Es scheint, dass das Selbstbewusstsein im Sinne ursprünglicher Apperzeption sich überhaupt kein Dasein einschließt.⁵⁹ In welchem Verhältnis steht nun die bloße Spontaneität des Denkens, in der das bloße Dasein mit enthalten ist, zur ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption?

Es ist für einen möglich, sich nur in seiner Spontaneität der bloßen logischen Funktion des Denkens bewusst zu werden ohne dabei irgendeine synthetische Einheit von Vorstellungen zu denken. Das logische Subjekt ist nirgendwo und in keiner Zeit, weil es keine Synthesis des Mannigfaltigen ausübt.⁶⁰

„Also nur dadurch, dass ich eine Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische der Apperzeption ist nur unter Voraussetzung einer synthetischen möglich. Der Verstand ist ein Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zubringen, welcher Grundsatz der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntnis ist.“⁶¹

Streng genommen ist eine theoretische Selbsterkenntnis im Rahmen rationaler Psychologie⁶² unmöglich. Zugleich werden aber andere Möglichkeiten ins Spiel gebracht.

„Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen a priori feststehenden, unsere Erkenntnis betreffenden Gesetzen des reinen Verstandesgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins, als gesetzgebend und diese Existenz auch selbstbestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere eigene Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bestimmung der empirischen Anschauung zu bedürfen.“⁶³

In der Tat findet sich mit der Vernunft ein Vermögen, unser Dasein völlig a priori zu bestimmen. Dieses Vermögen zeigt sich z.B. im Bewusstsein der moralischen Gesetze.⁶⁴ Die Spontaneität der praktischen Vernunft ist keine, die auf die sinnlichen Bedingungen angewiesen ist, die aber auch keine Bestimmung meiner selbst als Objekt des inneren Sinnes meint.

„Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Als eine solche muss er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge [...] Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich durch die Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft.“⁶⁵

Die Kausalität der Vernunft zeigt sich z.B. an den moralischen Imperativen.⁶⁶ Gleich dem Verstande hat man es bei der Vernunft auch mit einem aktiven Vermögen zu tun, aber diese teilt nicht jene

⁵⁷ Kant III, KrV, § 16

⁵⁸ Kant III, KrV, S. 136

⁵⁹ Kant III, KrV, S. 354

⁶⁰ Kant XXIII, Reflexion CLX

⁶¹ Kant III, S. 137: „Das erste reine Verstandeserkenntnis also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welche zugleich auch von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nur der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption.“ (ebd. S. 139)

⁶² Deren Verfahren besteht darin, die reinen Kategorien auf das „Ich denke“ anzuwenden, um eine noumenale Selbsterkenntnis zu stiften.

⁶³ Kant III, KrV, S. 360

⁶⁴ Kant III, KrV, S. 360

⁶⁵ Kant III, KrV, S. 497f.

⁶⁶ „Dieses Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, wozu der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist.“

Eigenschaft, durch die Sinnenwelt in Tätigkeit veranlasst werden zu können, denn ihre Wirkungen sind nur Ideen, denen keine Gegenstände entsprechen, die also nicht durch Gelegenheitsursachen aus der Sinnenwelt hervorgerufen werden können.⁶⁷

Diese Eigentümlichkeit der Vernunft hat jedoch nur den Erfolg, dass sie das bloße Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes vorführt. Dieses Blendwerk nennt Kant den transzendentalen Schein. Derselbe besteht darin, dass die Vernunftideen zu regulativen *Urbildern* des Verstandes, zur systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen werden.

Das kommt daher, weil die in der Vernunft liegenden Begriffe (Ideen) und die ihr zugehörigen Maximen ganz das Absehen haben, als ob sie konstitutive Grundsätze wären, das heißt, als ob die ihnen subjektiv zukommende Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung zu Urteilen, Schlüssen und Folgerungen auch eine objektive Erkenntnisgültigkeit besäße und zu realen Bestimmungen und Entscheidungen über Dinge an sich dienen könnte.

Wenn nun der Gebrauch der Vernunft als theoretischem Vermögen nur ein sehr beschränkter ist, so muss sie wohl für eine andere Welt bestimmt sein. Sie soll des Menschen Wollen und Handeln bestimmen, damit sein Wille ein guter werde.

„Weil das Sittliche der Tat den inneren Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicherweise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister, die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, dass die Seele des Menschen schon in diesem Leben dem sittliche Zustand zufolge ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universums einnehmen müsste.“⁶⁸

Der empirische Charakter ist die zeitlich auseinander gezogene Erscheinung des intelligiblen Charakters. „So würde denn Freiheit und Natur, jedes seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensibeln Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“⁶⁹

In Ansehung des intelligiblen Charakters sind wir also für unser Handlungen verantwortlich; in der naturwissenschaftlichen Erklärung des Menschen gibt es weder Freiheit noch Verantwortlichkeit, also keine Moral, die allererst möglich ist, wenn man ein transzendentales Subjekt annimmt.

Denn der sinnliche Mensch lässt sich leiten von den Gefühlen der Lust und Unlust, von den tierischen Trieben, Neigungen und Leidenschaften, und er erscheint so als ein eigennütziges und selbstsüchtiges Wesen, welches ihn nicht nur mit sich, sondern auch mit allen übrigen Geschöpfen der Erde entzweit.

„Wenn nun der Mensch eine andere Welt annimmt, so muss er auch seine Handlungen danach einrichten, sonst handelt er wie ein Bösewicht. Nimmt er aber die andere Welt nicht an, so würde er wie ein Tor handeln, wenn er seine Handlungen dem Gesetze, das er durch die Vernunft einsieht, konform einrichten wollte; denn als dann wäre der ärgste Bösewicht der Beste und Klügste, in dem er nur hier sein Glück zu fördern sucht, weil er doch kein Künftiges hoffen kann.“⁷⁰

2. Lehre von der psychischen Kausalität bei Herbart

2.1. Metaphysischer Realismus

2.1.1. Vom Sein oder der Realität und Wirklichkeit

Die Frage nach der psychischen Kausalität führt direkt hinein in Herbarts Philosophie. Die „Metaphysik“ teilt sich demnach in folgende Gebiete:

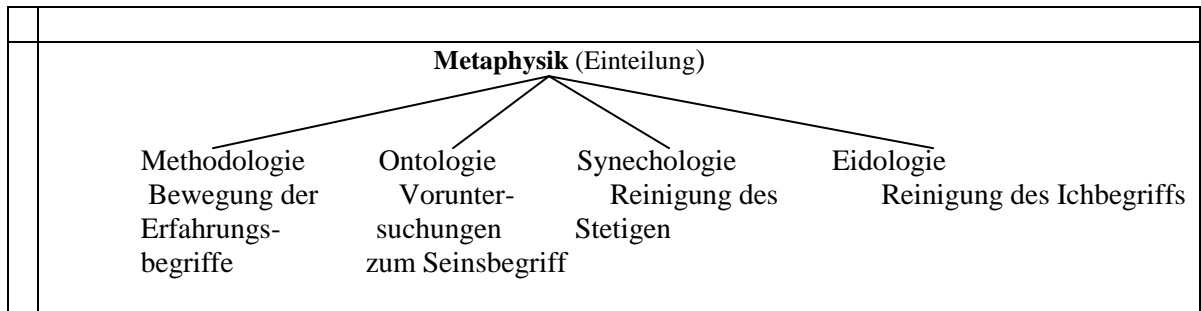
(ebd. S. 498)

⁶⁷ „Wenn also dieser unser Verstand ohne diese seine Außendinge nichts, wenigstens nicht dieser Verstand sein würde, so bliebe Vernunft und freier Wille dieselben, ihr Wirkungskreis sei, welcher er wolle.“ (vgl. Kant, VII, Streit der Fakultäten, S. 389)

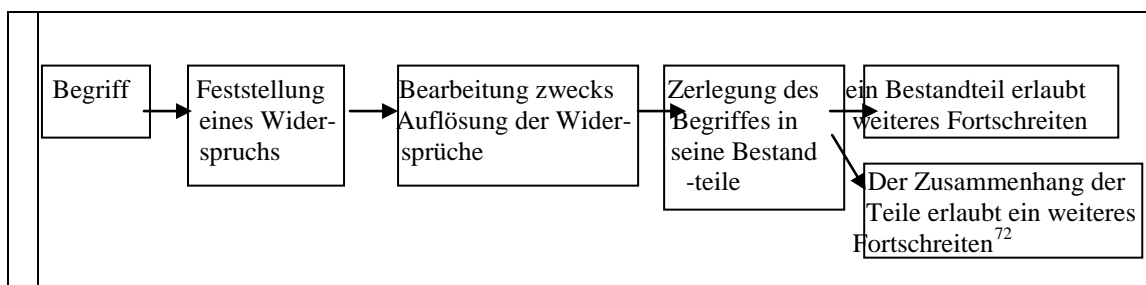
⁶⁸ Kant II, Träume eines Geistersehers, 2. Hauptstück, S. 944f.

⁶⁹ Kant III, KrV, S. 494

⁷⁰ Kant, Psychologie, S. 138



Herbart stellt der Philosophie drei Aufgaben: Sie hat erstens die Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe sich zum Ziele zu setzen, das tut die Logik als propädeutische Wissenschaft. Sie hat zweitens die Widersprüche die alle Begriffe in sich enthalten, aufzulösen, das tut die Metaphysik als die Wissenschaft vom widerspruchslosen Denken. Sie untersucht drittens die Verhältnisse gegebener Begriffe zueinander und bestimmt die Urteile über die Begriffsverhältnisse näher, das tut die Ästhetik. Das Thema verweist auf die Metaphysik. Sie sucht die in allen Begriffen enthaltenen Widersprüche aufzulösen, durch eine fortgesetzte, immer gleichartige Analyse des Inhalts der Begriffe.⁷¹ Dieselbe wird vorgenommen mit Rücksicht auf den Zweck, den sie verfolgt. Es handelt sich darum, einmal die Beziehungen der Begriffe zueinander, sodann die Beziehung der die Begriffe aufbauenden einzelnen Vorstellungen festzustellen („Methode der Beziehungen“). Der Zweck, den diese Methode verfolgt, nämlich die in allen Begriffen enthaltenen.



Widersprüche aufzulösen, setzt allerdings voraus, dass diese Widersprüche überhaupt vorhanden sind. Widersprüche finden sich in den Erfahrungsbegriffen, nicht in der Natur selbst, sondern in den Begriffen, so wie man gewöhnt ist, sie aufzufassen. Und Herbart beharrt darauf, dass der Begriff des ICH, der des Dinges – ebenso wie auch jeder andere Begriff und sei er noch so einfach – durch und durch widerspruchsvoll seien. Sie sind es deshalb, weil wir das ICH, das Ding etc. als ein Einheitliches wahrnehmen und auffassen, während wir ihnen doch eine Mehrheit von Merkmalen zuschreiben; gleichzeitige Einheit und Vielheit eines Dinges ist allerdings ein Widerspruch (Inhärenz). Die logische Unmöglichkeit dieses Gedankens nötigt aber keineswegs zu seiner Verwerfung, sondern zur Annahme seines Gegenteils. Man hat sich eingebildet, dass die vielen Merkmale in dem einen Realen, auf welches sie hinweisen, ursprünglich als qualitative Bestimmungen enthalten sind oder dass dieses Wesen von vornherein und ursprünglich Substanz und seiner Natur nach eben das ist, was die Attribute sind.

⁷¹ „Metaphysik ist die Wissenschaft der Begreiflichkeit der Erfahrung. Metaphysik hat keine andere Bestimmung, als die nämlichen Begriffe denkbar zu machen.“ (Lehrbuch zur Einleitung in die Phil., § 149) Metaphysik unterscheidet sich von einer gewöhnlichen Erfahrungswissenschaft nicht dadurch, dass sie es mit Gegenständen zu tun hat, die unabhängig von der Erfahrung erkannt werden können, oder deren Kenntnis ihrerseits für die des empirisch Gegebenen entbehrlich ist, sondern lediglich dadurch, dass sie in der Zergliederung und Erklärung des Gegebenen einen Schritt weiter geht als jene, das Begriffe und Sätze, die sie einfach voraussetzen, von ihr auf ihre Herkunft und Geltung geprüft werden, für die Ursachen, aus denen sie die Erscheinung erklären, wieder eine Ursache gesucht wird.

⁷² Der Begriff wird in seine Elemente zerlegt und diese Zerlegung solange fortgesetzt, bis der Widerspruch von Vielheit und Einheit verschwindet. Das würde beispielsweise der Fall sein, wenn sich, nachdem für das Ding M, dessen Merkmale $n + m$ vorstellen sollen, zerlegt worden ist in $m' + m'' + m'''$ und $n' + n'' + n'''$ etc., für $m + n$ ein gemeinsamer Ausgangspunkt ergäbe, etwa M^0 . Jetzt ergibt sich aus der Gemeinsamkeit von M^0 die Einheit des Dinges (vgl. Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 214).

Offensichtlich ist dies aber falsch. Kein wirkliches Ding, kein Reales ist an sich Substanz, und es gibt gar keine Attribute als Korrelate der Substanz.

Zweitens darf aber auch kein wirkliches Ding – insofern es Substanz sein soll, auf welches ein oder mehrere Attribute, Merkmale, Eigenschaften als Erscheinungen in ihrer Einheit sich beziehen – so gedacht werden, als ob es allein und an und für sich für das Dasein der Erscheinung verantwortlich gemacht werden könnte. Vielmehr ist eine notwendige Folgerung, dass jedes der inhärierenden Merkmale nicht bloß auf ein einziges, wie zuerst im Begriffe des Dinges gedacht, sondern auf wenigstens noch auf zwei oder mehrere Reale hindeutet. Die Ursache der Inhärenz liegt also im Zusammensein mehrerer Reale. Und Substantialität oder der Grund, weshalb man ein in der Folge der Erfahrung angenommenes reales Wesen mit dem Namen Substanz belegt, wird erst denkbar unter Herbeiziehung des Begriffes der Kausalität. „Keine Substantialität ohne Kausalität“⁷³ oder anders ausgedrückt: Jedes Reale kann Substanz werden, sobald es mehreren Reihen von Realen zum gemeinschaftlichen Anfangsgliede dient, und mit diesen zusammen Ursache gewisser verschiedener Arten des Scheins ist.

Herbart verwirft die Annahme Kants, dass das wirkliche Wesen der Dinge, das „Ding an sich“ unerkennbar sei. Hinter all dem Schein der Erfahrungswelt steht für Herbart ein wirkliches Seiendes – soviel Schein, soviel Hindeutung auf das Seiende.⁷⁴

Gewiss, nicht selten entsteht eine Dunkelheit durch die Frage, ob denn das Seiende nicht sei, bevor es absolut gesetzt, überhaupt gedacht wird, und ob es nicht dann auch sei, wenn es auch gar nicht gedacht werde. Bei einiger Besinnung erkennt man, dass diese Frage so gestellt, sich selbst widerspricht, in dem auch in dem Gedanken, das Seiende werde nicht gedacht, es doch auch stets schon gedacht ist.

Doch hat die Frage auch einen richtigen Sinn, in dem sie die Wahrheit fühlbar macht, dass die Trennung des Seienden in zwei Begriffe, den des Seins und den der Qualität nur ein Akt des Denkens ist und dass die dem Denken zugehörige Trennung durchaus ein Ausdruck des Realen selbst sei.⁷⁵

Die Erfahrungswelt würde zu einem nichtssagenden, unfassbaren, wertlosen Trugbild herabsinken, wenn man nicht ein hinter derselben stehendes erkennbares Reales annimmt.

Wenn uns auch schon in aller Erfahrung entgegentritt, dass es ein Seiendes gibt, so sagt uns doch die bloße Erfahrung nicht, wie dasselbe beschaffen ist, denn die Erscheinungen können die Qualität des letzteren nicht ausmachen, da sie nur relativ, niemals aber absolut gesetzt oder gedacht werden.

Ob das Seiende sich aber auch in seiner Qualität in den Erscheinungen darbiete, bleibt zweifelhaft. Es kommt also auch nach dem zweiten Bestandteile im Begriffe des Seienden zunächst darauf an, dass das Denken diejenigen logischen Bestimmungen aufsucht, unter denen allein es eine Verbindung des Begriffes vom Sein mit dem Begriffe einer solchen Qualität, die absolut soll gesetzt werden können, richtig vollzieht, eine Verbindung, die selbst nur aus einem logischen Bedürfnis war aufgelöst worden. Diese Bedingungen findet Herbart selbstverständlich nur darin, dass die Absolutheit der Setzung gewahrt und auch nicht im Geringsten einer bloß relativen Setzung gleich oder ähnlich wird.

Bedingungen:	
1.	Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv und affirmativ.
2.	Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.
3.	Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen von Quantität schlechthin unzugänglich.
4.	Wie Viele es sei, bleibt jedoch durch den Begriff des Seienden gänzlich unbestimmt, weil, wenn auch die absolute Setzung allerdings jede Vielheit im Seienden verbietet, dadurch doch eine Vielheit von Seienden, das heißt einzelner realer Wesen, nicht ausgeschlossen ist, vielmehr umgekehrt wegen der Vielheit der diversen Hinweisungen der Erscheinungen auf dazu gehöriges Reales angenommen werden muss.

⁷³ Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 220, S. 83

⁷⁴ Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 169; ferner: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 90

⁷⁵ „[...] es fällt uns durchaus nicht ein, den Umstand, dass wir das Seiende jedes Mal durch zwei Begriffe denken müssen, für eine wirkliche Zweiheit in den Realen zu halten; der Begriff des Seins, d.h. der Gedanke der absoluten Position, dient nur dazu, um das Setzen der Qualität gegen den Vorbehalt des Zurücknehmens zu schützen.“ (Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 232, S. 100)

2.1.2. Die Lehre vom wirklichen Geschehen oder von der wahren Kausalität

Aus diesen Ergebnissen seiner Ontologie konstruiert Herbart nun Naturphilosophie und Psychologie. Ganz in diesem Sinne löst er die Frage nach der psychischen Kausalität. Und hierbei weicht er deutlich von Kant ab. Die Ontologie hat ihn zu der Überzeugung geführt, dass eine Vorstellung psychisch notwendig und logisch und realiter zugleich dennoch falsch sein kann. In der Anwendung dieses Gedankens auf den Begriff der Kausalität entdeckt Herbart zunächst, dass alle seitherigen Annahmen über die Ursache der an den Dingen eintretenden Veränderungen, die als psychisch notwendig gelten müssen, falsch sind.

Es ist irrig zu glauben, ein Ding sei die Ursache seiner Veränderung, ebenso irrig ist es, anzunehmen, dass von einem Dinge der Erfolg seiner Wirkungen auf ein anderes übergehe. Irrig endlich, Kausalität mit einem inneren Trieb zu identifizieren und so zu meinen, auf eine Erklärung verzichten zu müssen, es gibt weder in der Natur ein absolutes Werden, noch im Geiste eine absolute Freiheit.

Bei der Frage, wie zu dem, was ist, Etwas, das geschieht, ein Ereignis, welches eine Wirkung ist, hinzukomme oder wie aus den Ursachen die Veränderung hervorgehe, handelt es sich nicht darum, an die Stelle eines in der Wahrnehmung, überhaupt in der Erfahrungswelt gegebenen Vorganges einen anderen gleichfalls der Wahrnehmung zugänglichen Vorgang zu setzen, der mit dem ersten in zeitlicher Abfolge zusammenhängt.

„Stehen wir vor einer Maschine, deren kunstreicher Teil verborgen ist, so suchen wir das Geheimnis ihrer Bewegungen in dem zugänglichen Inneren. Wird nun eine Hülle weggenommen, so erblicken wir eine Mechanismus, der nach den bekannten Bewegungsgesetzen begreiflich ist, und unsere Neugierde findet sich befriedigt. Denn die Ursachen sind nun entdeckt: ein Teil der Sinnenwelt enthielt den Schlüssel zu den Rätseln, die in einem anderen Teile der nämlichen Sinnenwelt lagen.“⁷⁶

Dies ist nun der Sinn der gestellten Aufgabe nicht. Alles, was in der Sinnenwelt geschieht, ist nur scheinbares – auf räumlichen und zeitlichen Differenzen beruhendes – Geschehen.

Herbart begnügt sich also, der Erfahrung gegenüber mit Hartnäckigkeit darauf zu bestehen, dass man von allen sinnlichen Vorstellungen und Einbildungen zu abstrahieren und sich an den inhalts- und bildlosen Begriff des „wirklichen, mit dem Sein inkommensurablen Geschehens“ zu halten habe.

Es ist dies weder ein Qualitätswechsel, ein Verändern, noch verdient es mit Recht den Namen des Wirklichen, denn es hat weder substanzielles noch akzidentielles Sein. Es ist eine Art Notbrücke, um die starren, einander unzugänglichen, im Innern wechsellosen Seienden mit den psychologischen Tatsachen inneren Wechsels und innerer Vielheit wenigstens in Gedanken in Harmonie zu bringen.

Denn die Realen sind an sich, aber nicht füreinander; und es ist absolut undenkbar, dass eines auf das andere im gewöhnlichen Sinne: mittels übergreifender Kräfte wirke⁷⁷.

Zugleich müssen sie aber auch füreinander sein, denn das Eine soll das Andere vorstellen; eines soll durch sein Zusammen mit anderen Ursache werden, dass in ihm selbst Vorstellungen von diesem anderen aufkommen und die Möglichkeit einer innerlichen Entwicklung und Fortbildung der Monade geebnet werde.

Die Frage lautet also nicht: Wie geht es zu, dass wenn in A etwas geschieht, dann auch in B etwas geschieht; sondern sie lautet jetzt: Wie kommt in irgendeinem A, das als reales Wesen gedacht wird, oder in irgendeinem B der Art ein wirkliches Ereignis zu Stande, das heißt: Wie geht ein Wesen über in einen qualitativen Zustand?

Das Mittel, welches nun Herbart gebraucht, um einen für das Denken fassbaren Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was geschieht, herzustellen, das heißt, die Vorstellung des

⁷⁶ Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 231, S. 98

⁷⁷ „Die realen Wesen, jedes für sich und alle insgesamt, sind, was sie sind, und daran ist nichts zu rühren und zu rücken. Weder kann ein Reales sich von selbst aufmachen, um das vom Sein verschiedene Geschehen hervorzubringen, wodurch es eben von sich abweichen würde, noch kann es sich äußern, wodurch es außer sich gesetzt wäre; noch kann es sich in der Erscheinung offenbaren, wodurch es vielmehr eine fremde Gestalt annehmen würde: im wirklichen Geschehen kann das Seiende weder von sich abweichen noch sich äußern, noch erscheinen; dies Alles wäre nichts als Entfremdung seiner selbst von innen heraus. Und doch muss irgend Etwas geschehen, denn gar Vieles erscheint und derselbe Schein, welcher uns zwingt, anzunehmen, dass Etwas ist, eben dieser treibt uns noch weiter vom Sein zum Geschehen.“ (Herbart, Psychologie als Wissenschaft, S. 163)

Geschehens für die ein Inhalt noch gesucht wird, in Verbindung zu bringen mit dem Seienden, liegt in dem, was er eine zufällige Ansicht nennt.

Mit diesem Ausdruck bezeichnet er solche Vorstellungen, die aus der Vergleichung oder überhaupt aus der Denkverknüpfung zweier Gegenstände entstehen, von denen zwar jeder für sich betrachtet, einfach, einheitlich oder ungegliedert ist, die aber in der Vergleichung und Denkverknüpfung einander gegenüber durch die dadurch entspringende Vorstellung als nicht mehr einfach, sondern als zerlegbar und gegliedert vorstellbar werden.

Herbart kommt hierauf bei der Untersuchung des Zusammenhanges von Grund und Folge, und findet damit ein Mittel, aus bekannten Vorstellungen durch eine formaliter neue, aber den Inhalt der einzelnen nicht abändernde Auffassung derselben Folgerungen zu ziehen, die sonst nicht möglich wären.

So etwas geschieht etwa bei der Umformung von Zahlengrößen, bei der gegenseitigen Richtung diverser Zahlengrößen, bei der Beziehung diverser Richtungen aufeinander, bei der Vergleichung der an sich einfachen Töne oder anderer Empfindungen untereinander.

Analog ist nun durchaus keine Unmöglichkeit vorhanden, dass die zufälligen Ansichten mehrerer Realer gemeinschaftliche, dass sie entgegen gesetzte, gleiche oder disparate Bestandteile besitzen und dadurch andeuten, dass auch in den einfachen Qualitäten, deren Ausdrücke sie sind, sich etwas wie und neu verhalte. Vielmehr kann „ein solches Verhältnis der Begriffe hier eben so gut angenommen werden als es faktisch stattfindet in den einfachen Empfindungen Rot und Blau oder cis und gis“. Jede dieser Empfindungen ist so gut unabhängig und indifferent gegen die andere, wie jede Qualität gegen die andere; keine derselben hat Teile, so wenig wie irgendeine Qualität, und doch steht jede in einem anderen Verhältnis gegen jede andere. Rot ist dem Blau mehr entgegengesetzt als dem Violett, dem Gelb mehr als dem Orange, und doch hat die Empfindung: Orange keine Teile, deren etwa mehrere dem Rot gleichartiger sein könnten, als dem Gelb. „Wasserstoff ist dem Sauerstoff, aber auch dem Chlor und dem Stickstoff entgegen; diese Gegensätze können sowohl nach Beschaffenheit als Größe verschieden sein.“⁷⁸ In Zeichen ausgedrückt, kann man sagen: das Wesen A, verglichen seiner Qualität nach mit dem Wesen B, lässt sich so denken wie wenn $A = \alpha + \beta + \gamma$ und $B = m + n - \gamma$. Hiermit soll ausgedrückt werden, dass die an sich einfachen Wesen im Denken sich in fingierte Teile des Gleichen und Ungleichen zerlegen lassen. Die dadurch gemachte Ansicht ist für A zufällig, wie in jedem anderen Falle für das dabei betreffende Wesen selbst. Allein sie ist andererseits erforderlich für das Denken, wenn es einen Übergang aus dem, was ist, zudem, was geschieht, vermitteln will.

Gesetzt nun, jene beiden Wesen A und B werden im Zusammen gedacht und gleichzeitig wird berücksichtigt, dass zwischen ihnen nicht bloß ein formaler, sondern ein durch ihre realen Qualitäten gebotener Gegensatz stattfindet, so kann ein solches Zusammen zweier im Gegensatze zueinander stehender Wesen nicht ohne Erfolg bleiben. Welcher Erfolg muss aber eintreten?

Das Wesen A trifft im Zusammenhang mit B etwas ihm selbst Gleiches, aber auch Entgegengesetztes an, und ebenso das Wesen B etwas ihm selbst Gleiches und Entgegengesetztes in A.

Wären nun das Gleiche und das Entgegengesetzte wirkliche Teile des einen oder anderen Wesens, die sich als solche trennen oder getrennt denken ließen, oder wäre der Gegensatz zwischen beiden nur formal, so geschähe im ersten Falle nichts, und im zweiten Falle müsste das Entgegengesetzte, wie es bei jedem formalen Gegensatze auftritt, sich gegenseitig aufheben.

Nun sind aber die fingierten, d.h. nur durch die Vergleichung denkbar gewordenen Teile in Wirklichkeit nicht Teile, sondern das in den beiden Wesen als das Gleiche gedachte ist auch dasselbe, was das Entgegengesetzte ist, und dass in ihnen als das entgegengesetzt Gedachte ist dasselbe, was in ihnen das Gleiche ist. Mithin findet zwischen den Wesen eine wirkliche, reale Opposition statt, die als solche nur den Erfolg haben kann, dass sie für jedes Wesen ein Grund der Störung seiner Natur oder Qualität durch das andere ist, mit dem es sich im Zusammen befindet

Wie notwendig aber eine solche Forderung auch ist, so tritt ihr doch sogleich der auch von der Natur des Wesens gebotene Gedanke zur Seite, dass eine solche Störung seiner Natur des wirklichen Gegensatzes wegen zwar erfolgen sollte, doch wegen der absoluten Qualität derselben, die schlechterdings keinerlei Abänderung fähig ist, nicht erfolgen kann, vielmehr von jedem der Wesen durch ein Verhalten oder einen Zustand, der Widerstand ist, zurückgewiesen wird.

⁷⁸ Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 231

Leibniz	Herbart
Die Monade	Das Reale
Im Inneren sind mannigfache Kräfte tätig. Jede gilt für einen Spiegel des Universums, besitzt zahllose Beschaffenheiten und Merkmale.	hat weder, noch ist es eine Kraft. Keine Mehrheit von Beschaffenheiten. Spiegelt weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinne etwas wider.
Jede Monade weist eine reiche Innenwelt auf, eine Fülle und Mannigfaltigkeit psychischer Bildung.	Bildung fällt mit Zulässigkeit der Selbsterhaltung „als eines mannigfachen wirklichen Geschehens in der einfachen Qualität der Seele.“
In den einzelnen Monaden treten gleichzeitig Veränderungen ein, welche sich wie die Monaden zu Körpern, so zu komplizierten Veränderungen zusammensetzend, uns diejenigen Wechsel erklären helfen, welche wir an den sinnlichen Gegenständen wahrzunehmen glauben.	
Ungeachtet der Unmöglichkeit, dass eine Monade auf die andere wirke, existiert ein idealer, durch die Verknüpfung der Gesetze, welche die inneren Veränderungen der Monaden begründen, gesetzter Zusammenhang, dessen Träger und Urheber die Ur-Monade ist, zwischen den Monaden.	Das Geschehen beruht auf dem Zusammen-denken der Wesen nach den Regeln des objektiven Scheines. Welche Wesen zusammen sind, welche nicht zusammen sind, welche zusammengedacht werden sollen, welche nicht: dies zu bestimmen liegt außerhalb der Grenzen der Metaphysik, welche vom Gegebenen nur bis zur Annahme eines mehrfachen Zusammen des im Allgemeinen zurückgeht.

„Durch das, was von der Negation nicht getroffen wird in jedem Wesen, bleibt das Wesen selbst; also auch dasjenige, was die zufällige Ansicht von ihr getroffen darstellen würde. Dies mag man den Akt der Selbsterhaltung jedes Wesens nennen. Eine reinere Tat als diese kann es überall nicht geben. Ihre Voraussetzung ist die Störung, welche in Rücksicht des Was der Wesen die Möglichkeit zufälliger Ansichten von der beschriebenen Art; in Rücksicht des Seins aber noch das Zusammen selbst erfordert.“⁷⁹ (...) „Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dass sie gar nicht eintritt.“⁸⁰

2.2. Psychologie

2.2.1. Die Seele als Kraft in sich selbst

2.2.1.1. Seele und Vorstellungsleben

Seele ist offenbar dasjenige Reale, welches sich ergibt, wenn man den Begriff des geistigen ICH⁸¹ als eines Einheitlichen und doch eine Fülle von Bewusstseinszuständen und -qualitäten Enthaltenden, mit hin Widerspruchsvollen nach Herbart's Methode analysiert. Die vielen Bewusstseinsbestimmungen bilden Reihen, und deren Zusammenhang kann durch die Methode der Beziehungen gefunden werden, wenn man voraussetzt, dass diese Reihen ein gemeinsames Ausgangsglied haben. Diese Zerlegung fordert schließlich als Träger der Bewusstseinsphänomene eine einfache Zentralsubstanz, die im immanenten Zusammenhange mit den Bewusstseinsvorgängen steht.

„Die Substanz, welche wegen des Ich muss gesetzt werden, heißt nach gemeinem und unverwerflichen Sprachgebrauche die Seele. In ihr gibt es keine Attribute; denn es gibt überhaupt keine solchen. Sondern wie viele Merkmale, so viele Ursachen. D.h. hier: die Seele ist nicht ursprünglich eine Reflexionskraft, ein Trieb und dergl. Sie ist auch nicht zusammengesetzt aus realer und idealer Tätigkeit, wie Fichte wollte. Vielmehr muss ihre ganze geistige Mannigfaltigkeit, eine hinreichende Menge und Bestimmung eines vielfältigen Zusammen mit anderen und wieder anderen Wesen gesetzt werden.

⁷⁹ Herbart, Kleine Schriften Hartenstein I (Hauptpunkt der Metaphysik, S. 225)

⁸⁰ Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 234, S. 102

⁸¹ Der reine Begriff des Ich = „...ein bloßes Wissen, dass keinen Gegenstand mehr hat; und statt des Vernehmens und Auffassens der äußeren Tätigkeit ein Vernehmen jenes Wissens, welches letztere sich demnach in Gewusstes verwandelt (vgl. Herbart, Psychologie als Wissenschaft §138, S. 182)

Diese ist nunmehr vollständig bewiesen und diese Lehre der Eidologie ist die erste metaphysische Grundlehre der Psychologie“⁸² [...] „Die Seele an sich, in ihrer einfachen, übrigens unbekanntem Qualität – die nicht vorstellende – kann nicht Subjekt noch Objekt des Bewusstseins werden. Aber die Seele in Hinsicht auf alle ihre Selbsterhaltungen, welche Vorstellungen sind, ist das wahre Subjekt, das Eine, ungeteilte, aber höchst mannigfaltig tätige des gesamten Bewusstseins. Wie dieses Subjekt sich betrachten lässt als Vorstellendes zu jedem Vorgestellten, so auch in dem besonderen Falle, da das Vorgestellte ihm selbst (im Ich) identisch sein soll. Was die Objekte anlangt, so hängt deren Mannigfaltigkeit ab von den äußeren Störungen; dennoch empfängt zu ihnen die Seele keinen Stoff von außen; vielmehr sind sie nur vervielfachte Ausdrücke für die innere, eigne Qualität der Seele; in ihrem Beisammensein ist die Seele mit sich selbst zusammen, daher auch ohne weitere Vermittlung das gleichartige und gleichzeitige Vorstellen eine Totalkraft ergibt, das Entgegengesetzte aber sich ausschließt oder hemmt. Die näheren Bestimmungen dies Zusammen dieser Verschmelzungen und Hemmungen entfalten die vorgestellte Welt; in der Mitte der Welt aber das vorgestellte eigne Selbst. Durchlaufend die Stufen der menschlichen Ausbildung kommt die Seele bis zur Wissenschaft; einem Werke, wozu der Stoff sowohl als die erzeugende Kraft herrührt von den Vorstellungen in ihrem Zusammen. Die Wissenschaft redet von der Seele, als dem Grunde der vorgestellten Welt und des eigenen Selbst. In der Wissenschaft ist das Wissende die Seele. Hier ist Wissendes und Gewusstes Ein und dasselbe, die Seele in dem System ihrer Selbsterhaltungen. So weiß Ich von Mir; nicht mit angeborener, aber mit auf immer erworbener Kenntnis.“⁸³

Eigenschaften und Bewegung der Vorstellungen

Vorstellungen entsprechen der durch das Zusammensein der Seele mit den entgegengesetzten Realen des Körpers entstandenen „Repulsionen und Attraktionen“ Störungen und Hemmungen beziehenden „selbsterhaltenden“ Tätigkeit der Seele⁸⁴. Vorstellungen, die einander gleichartig oder auch disparat sind, verschmelzen miteinander zu einem Gesamtakt, Vorstellungen aber, die einander partiell oder total entgegengesetzt sind, hemmen einander nach dem Maße ihres Gegensatzes.

Die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen lassen sich der Rechnung unterwerfen, obschon einzelne Intensitäten nicht messbar sind. Die Rechnung dient dazu, die Gesetze des Vorstellungslaufes auf ihren exakten Ausdruck zu bringen. Sie ist Statik, sofern sie auf den Endzustand geht, Mechanik, sofern sie die jedesmalige Stärke einer Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkt zu ermitteln sucht. Dass die Hemmung jedes Mal gegenseitig ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. Der Inbegriff des in den einzelnen Vorstellungen gehemmten Vorstellens, ist deren Hemmungssumme.

In der einfachsten Voraussetzung sind gleichzeitig zwei voll entgegengesetzte Vorstellungen gegeben, deren Quantität mit a und b bezeichnet und von denen b als die schwächere angenommen wird.

Wird nun b gehemmt, so entfällt damit für a jeder Widerstand und eine Vereinbarkeit beider Vorstellungen scheint hergestellt. Nun ist die Hemmung aber eine beidseitige Angelegenheit. Die Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes, lässt das Resultat unberührt: dass schon bei einem Hemmungsquantum von $=b$ die Vereinbarung der Einzelakte in einen Gesamtakt möglich wird, nötigt aber, dieses b als ein Hemmungsquantum aufzufassen, welches von beiden Vorstellungen gemeinschaftlich zu tragen und nicht einer allein aufzubürden ist.

Führt man an der Stelle des vollen Gegensatzgrades den partiellen m ($>, =1$) ein, so vermindert sich die Hemmungssumme in dem Verhältnis $m:1$ und wäre somit als eine Formel zu bezeichnen in der m als Koeffizient vor b zu treten hätte.

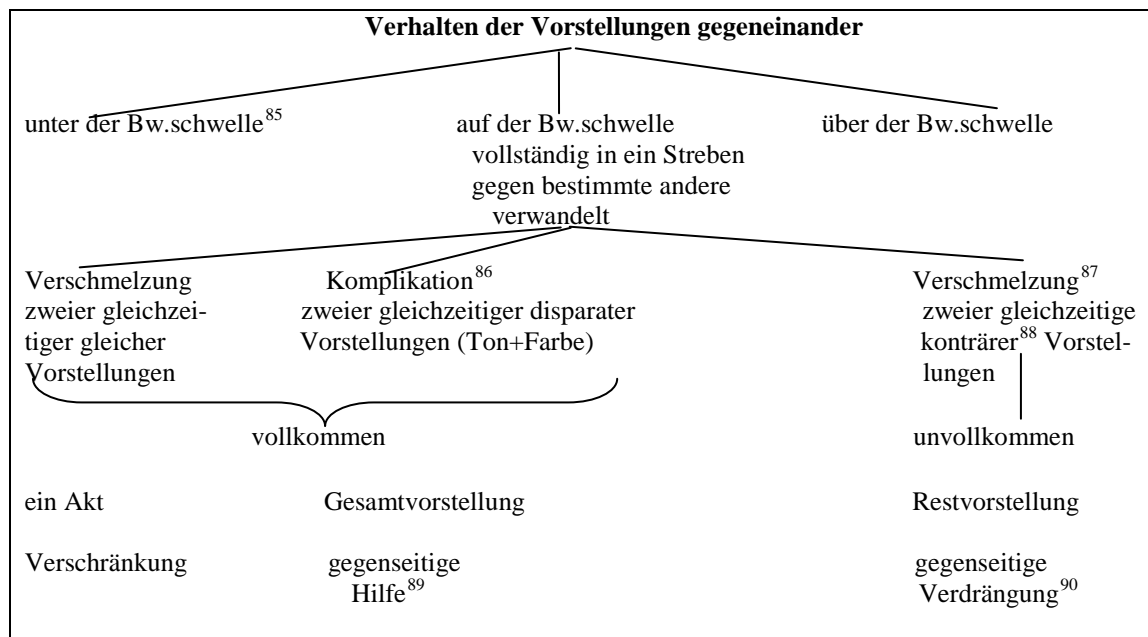
Angewendet auf die Vorstellung a, b, c ergibt diese Betrachtung als Hemmungssumme bei vollem Gegensatz: $b+c$, bei einem gemeinsamen Gegensatzgrade: $m \dots m(b+c)$. Herbart glaubt annehmen zu können, dass jede Vorstellung im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke an der Hemmungssumme partizipiert. „Gewiss widersteht jede Vorstellung dem zwischen den mehreren entstandenen Gegensatz

⁸² Herbart, Allgemeine Metaphysik, § 312; ferner: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 130

⁸³ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, S. 138,

⁸⁴ Die Vorstellungen sind nur vereinfachte Ausdrücke für die innere einfache Qualität der Seele; in ihren Bestimmungen ist die Seele mit sich selbst zusammen (vgl. Herbart, Psychologie als Wissenschaft, S. 260, das §138). „In den Vorstellungen empfängt die Seele keinen Stoff von außen her, vielmehr sind sie nur vervielfältigte Ausdrücke für die innere Qualität der Seele.“

umso besser je stärker sie ist“ (vgl. Psychologie als Wissenschaft, § 43) Die stärkere Vorstellung widersteht besser, d.h., aber nicht, dass sie absolut genommen, weniger einbüsst als die schwächere Vorstellung. Die Hemmungssumme ist also gleich der Summe aller Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten.



Sind mit einer Vorstellung mehrere andere verbunden, nicht vollkommen, sondern nach einer gewissen Abstufung durch größere oder kleinere Teile, so wird jene Vorstellung, falls sie nachdem sie gehemmt war, von dieser Hemmung befreit ins Bewusstsein zurück strebt, jene ändern mit emporzuheben streben, aber nicht gleichmäßig, sondern in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge. Teilvorstellungen derselben Gesamtvorstellung sind einander Hilfen, d. h unterstützen einander im Tragen der Hemmung. Wo die Teilvorstellungen sonach mit ihrem ganzen ungehemmten Vorstellen in das Gesamtvorstellen eintreten, wie dies bei der vollkommenen Gesamtvorstellung der Fall ist, umfasst ihre gegenseitige Hilfeleistung auch das ganze Vorstellen; bei unvollkommenen Gesamtvorstellungen beschränkt sich dies auf einen Bruchteil desselben. Dieser Bruchteil ist nach Herbart leicht zu bestimmen. Ist die Vorstellung a durch den Rest r mit dem Reste ρ der Vorstellung α verschmolzen und fragt man nach der Hilfe, die a von α empfängt, so muss geantwortet werden: erstens, dass α dem a nur das Quantum ρ darbietet, weil es nur durch dieses

⁸⁵ Die Bewusstseinschwelle ist die Grenze, mit deren Überschreitung die latente Vorstellung aktuell wird oder „aus dem völlig gehemmt Zustand zu einem Grade des wirklichen Vorstellens übergeht.“ (vgl. Psychologie als Wissenschaft §47 u. 48, ferner: Lehrbuch zur Psychologie, §16)

⁸⁶ Komplikation = Bei einer K. fehlt, von zufälligen Hemmungen abgesehen, jede gegenseitige Hemmung, die beiden Vorstellungen verbinden sich gänzlich.

⁸⁷ Verschmelzung = eine Verbindung findet nur statt, wenn es die Hemmung zulässt

⁸⁸ Zwischen disparaten Qualitäten (Tönen und Gerüchen, Farben und Geschmächen) findet überhaupt kein angebliches Verhältnis statt. Ein innerer Grund disparate Vorstellungen als füreinander unmittelbar behindernde zu betrachten, ist also nicht vorhanden.

„...dass das Hindernis, welches nicht gestattet auf zwei Empfindungen von disparater Beschaffenheit zugleich, die gleiche und ungeschmälerte Aufmerksamkeit zu richten, in Vorstellungen liegt, die, dem Inhalt der der einen Empfindung entgegengesetzt, sich bei früheren Wahrnehmungen mit dem anderen kompliziert haben, so dass das scheinbare Widerstreben des Disparaten auf das des damit verbundenen Entgegengesetzten zurückgeführt wird (vgl. Drobisch, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, §50, S. 128)

⁸⁹ unvollständige Komplikationen = zwei disparate Vorstellungen verbinden sich dennoch nicht ganz, weil sie gleichzeitig durch andere zufällige Vorstellungen gehemmt werden.

⁹⁰ Gegensatz zweier Vorstellungen m ($>$, $=1$): Summe der Hemmung = Quantum des Vorstellens, welches von den beiden einander entgegenwirkenden Vorstellungen (a , b) gehemmt werden muss. Man nimmt an, dass bei vollem Gegensatz die Hemmungssumme = a oder = b werden müsse.

Quantum mit a verschmolzen ist, und zweites, dass auch ρ nicht dem ganzen a , sondern nur dem Reste r zugute kommt, weil α nur mit r und nicht mit dem ganzen a verschmolzen ist, also an der Hemmung, welche das ganze a trifft, nur in dem Verhältnisse beteiligt ist, in welchem r zu a steht.

Es bezeichnet somit der Bruch $\frac{r\rho}{a}$ den Umfang, in welchem das ganze α mit dem ganzen a verschmolzen ist, und daher zugleich auch das Maß der Hilfeleistung, welche das ganze a von dem ganzen α erhält. Die Gesamtvorstellung a und α wird getragen von dem Gesamtvorstellen $r + \rho$; mit diesem Gesamtvorstellen hat es jede Hemmung zu tun, welche die Gesamtvorstellung trifft; dass dennoch die beiderseitigen Hilfeleistungen verschieden ausfallen, je nach dem der Angriff auf a oder α gerichtet ist, hat darin seinen Grund, dass trotz des gleichen Verschmelzungsgrades die helfenden Vorstellungen verschieden sind, und die Hilfeleistungen der Reste, ebenso wohl wie die Hemmung auf die ganze Vorstellung bezogen werden müssen.

Auf abgestuften Verschmelzungen beruht nicht nur der Mechanismus des so genannten Gedächtnisses, sondern es entstehen dabei auch die räumlichen und zeitlichen Formen des Vorstellens.

Das Fallen der Vorstellungen infolge Hemmung regelt sich nach dem Gesetze der Vorstellungsbewegung, in denen sich ausgedrückt findet, dass das Sinken der Vorstellungen wie jeder Wechsel der Gemütslagen nicht plötzlich geschieht, sondern Zeit verbraucht:

Die Notwendigkeit des Sinkens der Hemmungssumme ist so groß als das noch ungehemmte Quantum derselben. Die weitere Vermehrung der Hemmung im nächsten Zeitaugenblick der noch übrigen Nötigung zur Hemmung proportional ist $(S - \sigma)$; Geschwindigkeit $\sigma = S(1 - e^{-t})$ ⁹¹. Bei solchen intensiven Veränderungen findet das Trägheitsgesetz der Mechanik keine Anwendung⁹²: wenn durch eine Kraft ein intensiver Zustand verändert wird, so ändert dieser sich nicht weiter, sondern zur Hervorrufung einer neuen Änderung ist immer eine neue Wirkung der Kraft erforderlich. Herbart folgert, dass nicht nur die Hemmungssumme, sondern auch die einfache Vorstellung anfangs sehr rasch, danach aber sehr langsam sinke und niemals völlig zur Ruhe komme.⁹³ Ein endlicher Wert für das Sinken der einzelnen Vorstellung ergibt sich nur dann, wenn die Intensität der Vorstellungen kleiner ist als ihr Anteil an der Hemmungssumme, die Vorstellung sich also unter der statischen Schwelle befindet⁹⁴.

Die Wiedererinnerung folgt Reproduktionsgesetzen. Die verdunkelte Vorstellung kehrt ins Bewusstsein zurück, sobald und so weit ihr Gegensatz, d.h. der Inbegriff der ihr entgegengesetzten Vorstellungen weicht. Das Zurückweichen des Gegensatzes kann aber entweder die Folge des Eintritts einer neuen, der verdunkelten qualitativ gleichen Vorstellung sein (a), oder auch ohne diese Voraussetzung erfolgen (b), etwa wenn der Reiz fortfällt, der die Empfindung festhielt oder die willkürliche Konzentrierung der Hilfen nachlässt, welche den Vorstellungen bisher ihre bevorzugte Stellung sicherte.

Komplizierter ist der Fall dort, wo die Reproduktion ihren Weg durch verschmolzene Vorstellung derart nimmt, dass das durch a und b verdunkelte c infolge des Eintritts einer Vorstellung γ frei wird, in dem die Hemmung des γ mit α und β sich auf die mit den letzteren komplizierten Vorstellungen a und b fortsetzt und diese herabdrückt. Bei allen diesen Reproduktionen wird das Steigen der wiederkehrenden Vorstellungen lediglich durch die allgemeinen Gesetze der Bewegung der Vorstellungen bestimmt. Bei gänzlichem Wegfall des Gegensatzes ist die Anfangsgeschwindigkeit des Steigens gleich der Anfangsgeschwindigkeit des Sinkens, in dem Falle, wo der Hemmungsanteil der Vorstellung der Intensität derselben gleichkommt. Der im Maße der des Steigens sich verlangsamenden Geschwindigkeit wegen, erreicht die freisteigende Vorstellung niemals ihr Höhenmaximum vollständig; dass sie meistens unter diesem Maximum weit zurückbleibt, hat seinen Grund in den Hemmungen, denen sie sowohl von Seiten des noch fortbestehenden Gegensatzes, als der mit ihr gleichzeitig reproduzierten Vorstellungen ausgesetzt ist. Es steht somit jede freisteigende

⁹¹ vgl. die Korrekturen durch Drobisch (Erste Grundlehren der Mathematischen Psychologie, §104-109)

⁹² Herbart, Bemerkung über die Bildung und Entwicklung der Vorstellungsserien, S. 326

⁹³ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §76

⁹⁴ Herbart spricht von einem Zeitraum von mehr als einer Sekunde, aber deutlich unter einer Minute (vgl. Psychologie als Wissenschaft, §144).

Vorstellung in jedem Momente unter dem Einfluss zweier unter sich entgegengesetzter Tendenzen: der zum Steigen – gemessen durch den noch zurückzulegenden freien Raum und mit diesem abnehmend – und der zum Sinken – gemessen durch den Hemmungsanteil dieses Momentes und mit dessen Größe wachsend. Das Resultat geht offenbar dahin, dass das Steigen indem Maße an Geschwindigkeit abnimmt, als die Differenz beider Kräfte sich Null annähert, und in ein Sinken übergeht, sobald diese Differenz negativ wird. Bei zwei nebeneinander frei steigenden Vorstellungen (b) kann ein Umschlagen des Steigens in ein Sinken niemals eintreten, weil der Hemmungsanteil jedes Mal geringer als die zum Steigen notwendige Kraft – die volle Vorstellungsintensität – ausfallen muss. Da unter (a) die steigende Vorstellung bei ihrem Auftauchen im Bewusstsein eine ihr qualitativ gleiche vorfindet, verschmilzt sie mit dieser, und zwar in dem Maße sowohl ihrer konstanten Ähnlichkeit als ihrer veränderlichen Höhe, und gewinnt dadurch eine Hilfe gegen jede sie bedrohende Hemmung. Diese Komplizierung tritt klar hervor, wenn statt der einzelnen Vorstellung eine Mehrheit reproduzierter Vorstellungen gesetzt wird, weil dann zu den geschilderten Wechselbeziehungen der steigenden Vorstellungen untereinander noch die zu der reproduzierenden Vorstellung hinzukommen. Wie nämlich die steigenden Vorstellungen unter sich mannigfache abgestufte Gegensatzgrade enthalten, so besteht auch zwischen ihnen und der die Reproduktion veranlassenden Vorstellung eine Reihe verschiedener Gegensätze, in deren Folge neben der Verschmelzung auch eine gradweise Hemmung Platz greift. Die feststehende Vorstellung, von der die Reproduktion ausgeht, greift in die ihr entgegenströmenden reproduzierten ein, hebt die ihr qualitativ nächststehende empor und stößt die übrigen nach dem Maße ihrer Gegensätze zurück – sie sichtet sie und ordnet die unförmige Masse der empordrängenden Vorstellungen, sie spitzt deren Wölbung⁹⁵ zu.

2.2.2. Die Seele in ihrem realen Verkehr

2.2.2.1. Naturanlagen

Herbart spricht von einem einfachen, qualitativ bestimmten Seelenwesen, welches mit den einfachen Wesen (Realen), welche das Gehirn bilden, in Wechselwirkung begriffen ist. Es wird gesagt, dass das Bewusstsein nichts anderes sei als die Vorstellung selbst. Aber welche Vorstellung ist Bewusstsein? Nicht die früher gehabte, sofern man sie nicht eben wieder hat, sondern allein die gegenwärtige. Das Bewusstsein und die Vorstellung setzt eine bis auf den Punkt freie Wechselwirkung der Seele und des Körpers voraus. Die wirkliche Vorstellung muss auf den Körper wirken oder sie muss stets körperliche Zustände im Gefolge haben. Alles geistige Geschehen geschieht innerhalb des Vorstellens; dieses ist die eigentliche Energie des Seelenorgans und alle die verschiedenen geistigen Tatsachen, die man früher z. T. als verschiedene Vermögen bezeichnet hat, sind nur verschiedene Beziehungen des Vorstellens auf die Empfindung und Bewegung oder Resultate von Konflikten der Vorstellungen unter sich selbst. Alles scheint dafür zu sprechen, dass es – wenigstens das recht klare, deutliche Vorstellen – Sache des großen Gehirns ist. Und auch lässt sich mit Recht sagen, dass das Vorstellen ein den inneren sensorischen Vorgängen höchst nahe stehender, ja ihnen zuzuzählender Vorgang ist.

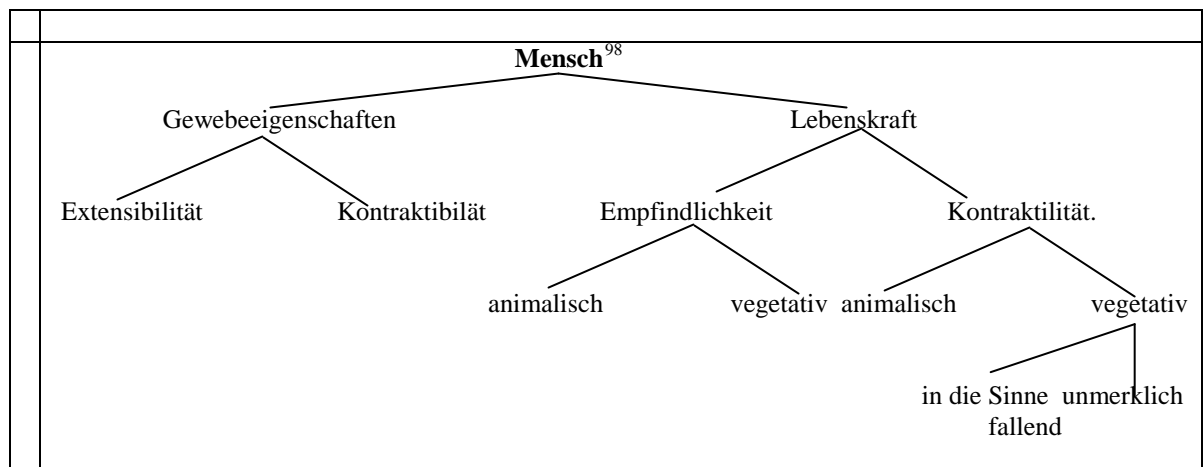
Es scheint beim Vorstellen wesentlich einesteils eine subjektive Erregung der sensorischen Zentren stattzufinden, andererseits eine Kombination mehrerer und vieler solcher Erregungen zu einem allgemeinen Bilde (abstrakten), von dem dann jene einzelnen Erregungen, aus denen es hervorging, immer wieder angeklungen werden. Das Empfinden ist ein solches Vorstellen, das durch die unmittelbare Zuleitung eines Reizes, der auf eine zentripetale Faser eingewirkt hat, zum Gehirn entstanden ist. Wie die eigentümliche Tätigkeit des großen Gehirns, das Vorstellen, in der innigsten Beziehung zur Sinnestätigkeit steht, so findet sich auch zwischen den Aktionen des motorischen Nervensystems, das seine Ursprünge auch in demselben hat, und dem Vorstellen eine innige Verknüpfung. Und diese Relation ist derjenigen sehr ähnlich, in welcher die Sinnesempfindung zum Vorstellen kommt. Wie nämlich in der Sinnesanschauung schwache, abgeblasste Reste übrig bleiben und in unsere Vorstellungen konstituierend eingehen, so lassen auch die motorischen Impulse in der Muskeltätigkeit abgeblasste Schemata zurück, welche als Bewegungsanschauungen sich mit unserem

⁹⁵ „Denn, was sich erhebt, dies Alles zusammengenommen bildet gleichsam eine Figur, wie ein Gewölbe sich erhebt (=Wölbung N.H.); beim Sinken aber steigt die Mitte fortdauernd empor, während rings herum die Nachbarn sich senken.“ (Herbart, Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik, 17. Brief).

Vorstellen mischen. Es gibt ferner vermutlich ein mittleres Gebiet zwischen dem Vorstellen und zwischen dem motorischen Nervenreiz, der die Muskeln unmittelbar zur Kontraktion veranlasst, ein Gebiet, für das es kein gehörig bezeichnendes Wort gibt, welches aber die Impulse zu den Reihen der einzelnen Muskelbewegungen schon in größeren Gruppen zusammengeordnet und präformiert enthält. Hier sind die zweckmäßigen Bewegungsimpulse in vielen Muskeln – die sich zu den einzelnen Muskelbewegungen wie umfassende ganze, zu unseren einzelnen Handlungen aber wie Bruchstücke verhalten – teils nach einer im Voraus prästabilisierten Harmonie, teils nach der durch Übung und Gewohnheit gegebenen Ordnung kombiniert. Dieser komplizierte Mechanismus, wird einerseits von der Masse der Empfindungsreize, welche ihn an allen jenen Orten treffen, in Bewegung gesetzt und präsidiert dann jene instinktiven Bewegungen und Handlungen, die dem geistigen Gebiet zum Teil ganz entzogen sind, zum Teil in verschiedenen Höhen dasselbe erreichen und damit seinem fördernden oder hemmenden Einfluss erliegen. Andererseits aber mischen sich Schemata dieser größeren Bewegungsimpulse, ideale Reproduktionen derselben, auch in unsere geistigen Prozesse in der Weise ein, dass sie als wesentliche Bestandteile in das einzelne Vorstellen eingehen. Dadurch aber nimmt das Vorstellen selbst eine motorische, auf die Muskelbewegungen tendierende Richtung an, und es wird dadurch zum Streben. Die Einmischung der Bewegungsanschauungen in das Vorstellen ist der vermittelnde Prozess, durch den jede Äußerung des geistigen Lebens hindurch muss. Das psychische Leben des Menschen, wie der Tiere, fängt in den Sinnesorganen an, und der stete Fluss, als den wir es wahrnehmen, tritt in den Bewegungsorganen wieder nach außen. Dem Übergang der sensitiven Erregung auf die motorische liegt das Schema der Reflexaktion, mit oder ohne sensitive Perzeption zu Grunde. Einfache Formen dieser einfachen psychischen Einnahme und Ausgabe sind in verschiedener Höhe der Ausbildung bei den Tieren und beim Kinde zu beobachten. Beim Erwachsenen mit seinen verschiedenen Höhen des psychischen Lebens sieht man verschiedene Erfolge aus dieser Richtung sich ergeben.

Physiologische Zwischenbemerkung

Die vegetativen Körperteile⁹⁶ bleiben ohne Unterbrechung in Funktion, die animalischen Organe⁹⁷ hingegen funktionieren nur periodisch. Der Tonus der Muskeln des Zellgewebes, der Gefäße, zeigt sich besonders weit vom Bewusstsein entfernt= dem Bewusstsein entzogene Spannung kontraktile Teile. Ein Teil der Zustände der sensitiven Fasern (von der Haut und den Sinnesorganen) wird in der Form der Empfindung bewusst, ein anderer gewiss eben so großer Teil (aus dem ganzen übrigen Körper) fällt gar nicht ins Bewusstsein. Der Tonus bildet sich offenbar nur von den zentripetalen Eindrücken der animalischen Fasern.



⁹⁶ wie z.B. Herz und Magen usw. unsymmetrisch angeordnet sind.

⁹⁷ Muskeln, Sinnesorgane u.a. – stets symmetrisch angeordnet sind.

⁹⁸ La Valette Monbrun, Maine de Biran – Essai historique et psychologique, S. 516

Den Drang, das Bedürfnis zur Muskelbewegung, zum Handeln in Folge solcher aus dem Organismus selbst kommender vegetativer Anstöße, begreift man unter dem Namen der (sinnlichen) Triebe⁹⁹; die einfachsten und verständlichsten sind der Nahrungstrieb und der Geschlechtstrieb, ganz dunkel und in ihren Ursprüngen unerforscht sind ferner die Kunsttriebe vieler Tiere.

Doch sind es immer, wenigstens beim Menschen, nicht allein die Empfindungen als solche, sondern auch dunkle, mit ihnen zusammenhängende, schon von ihnen geweckte Bewegungen im Vorstellen selbst, die die Grundlage der Triebe geben, Bewegungen, die man zum Teil als Gefühle bezeichnet, bei denen aber deutliche Vorstellungen der betreffenden Objekte ganz fehlen können.

Die Anregung gilt sowohl für den Tonus, wie für die Muskelbewegung. Ihre Stärke wie die Gewohnheit werden gleichfalls vom Zustand des Organismus als Ganzem reguliert; Empfindungen und Vorstellungen bestimmen aber die Besonderheit der Bewegung im konkreten Falle.

Einmal befriedigt, lassen *Triebe* freilich Erinnerungen zurück, sind dann aber nicht mehr bloße Triebe, sondern werden nun zu *Begierden*¹⁰⁰. In der Begierde und im Trieb streben, insofern sie nicht sogleich erfüllt werden¹⁰¹, gewisse Vorstellungsmassen (des zu erreichenden Zustandes) gegen die ihnen widerstrebenden Gegensätze an, wobei die Spannungsverhältnisse zwischen den Vorstellungen hiermit erheblich verändert werden. Daher werden durch die Triebe mit größter Leichtigkeit stärker oder schwächere, anhaltendere oder vorübergehendere Gemütsbewegungen gesetzt. Und in dem die Triebe und die von ihnen geweckten Gefühle sich dem Vorstellen beimischen, nimmt dieses schon ein bewegliches, nach außen drängendes Element in sich auf, bekommt zugleich etwas Warmes, Sinnliches, und es ergeben sich aus diesen Mischungen ganz neue Seelenzustände.

In den Trieben sind es nicht einzelne, distinkte, klare Vorstellungen, sondern es sind Empfindungen und Gefühle, die Bewegungsanschauungen erregen und damit das motorische Nervenages nach den Muskelgruppen determinieren. Wenn aber die bewussten deutlichen Vorstellungen selbst durch eine Einmischung von Bewegungsanschauungen eine Beziehung auf die Muskelbewegung erhalten, so nennt man diesen Vorgang – *das Wollen*. Die Bewegungsimpulse gehen hier nicht mehr aus Empfindungsreizen hervor, sondern aus Motiven, d.h. aus komplexen, dem Bewusstsein gegenwärtigen Vorstellungen, wobei aber die niederste Stufe das Motiv noch dem Reize nahe verwandt ist.¹⁰² Dem deutlichen sinnlichen Vorstellen gesellen sich jene Bewegungsanschauungen zu; aber auch in das Vorstellen – das nur in abstrakten Gesamteindrücken, die durch Worte bezeichnet werden, besteht – können Bewegungsbilder eingehen. Diese sind dann aber gleichfalls nur dunkle Gesamteindrücke aus großen Summen von Bewegungsanschauungen, die im einzelnen noch durchaus nicht geschieden, sondern wie zusammengewickelt darin enthalten sind; soll es zum Ausführen des begrifflichen Vorstellens kommen, so muss jener Gesamthalt in eine Menge einzelner, vorher noch gar nicht zu bestimmender Bewegungsbilder auseinander gehen.

2.2.2.2. Zweite Naturanlage

Wie Empfindungen und Gefühle, um so eher zu Trieben werden, je stärker sie sind, so entwickelt sich aus den einzelnen Vorstellungen um so eher ein Wollen, je stärker und anhaltender sie sich geltend machen; deswegen erzwingen die stärksten Vorstellungen am Ende ihren Übergang in Handlungen. Geistiges Leben sorgt dafür, dass nicht jede Vorstellung diesen Grad von Stärke erlangt.

⁹⁹ „Nicht das geistige Ich, sondern das handelnde, nach Außen hin wirkende Ich“ scheint „das Gegebene; [...] jene vorwärts gehende Richtung um derentwillen das ICH als ein Trieb gedacht wird, ist im

Allgemeinen

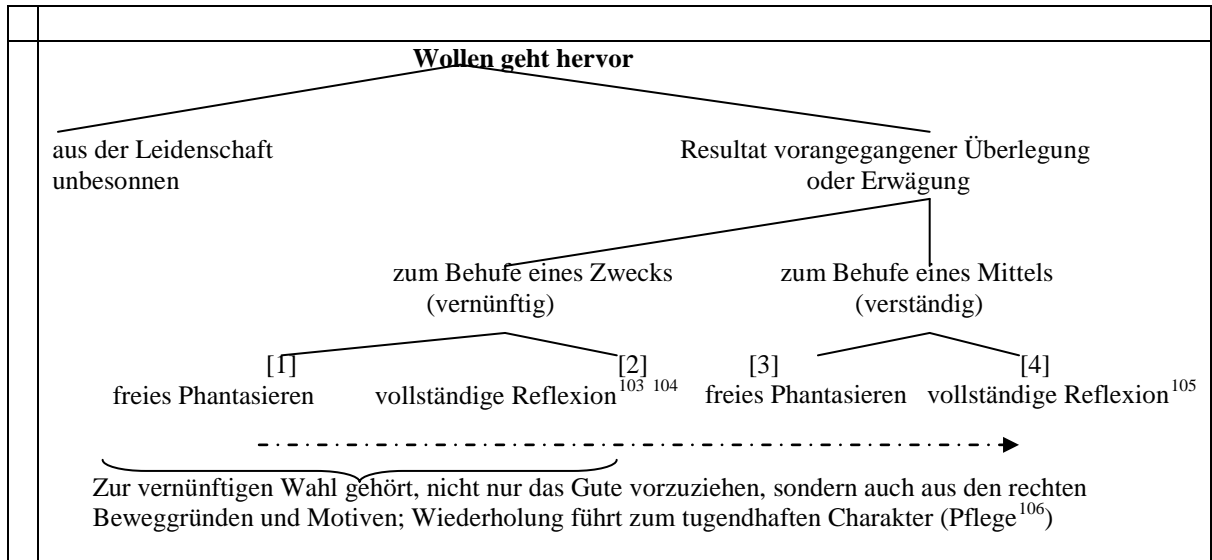
die vom Subjekt zum Objekt ...“ (Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §138). Dieses Fichte-Ich ist aber zu undifferenziert, um menschliches Handeln zu regulieren. Das praktische Ich zeigt entsprechende Differenzierung. „Wissend geht das ICH der Empfindung entgegen; und ebenfalls wissend empfängt es sie samt dem ihr anhängenden Wissen. So geschieht es, dass das ICH sich empfindet. Genießend gibt das ICH sich hin der Lust; leidend gibt es sich hin dem Schmerze. Mit der Lust und dem Schmerze empfängt es sich selbst wieder.“ (Ic.)

¹⁰⁰ Im Falle von Nahrung- und Geschlechtstrieb ist das Begehren ein ursprüngliches Streben, freilich aber auch mehr dem leiblichen als dem geistigen Leben angehörig.

¹⁰¹ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §108 und §150; ferner: Lehrbuch zur Psychologie, §96

¹⁰² vgl. Schopenhauer, Grundprobleme der Ethik (p 41).

Denn nach den Gesetzen der Ideenassoziation treten auch die kontrastierenden Vorstellungen auf, ziehen weitere, ihnen verwandte Vorstellungen nach und es entsteht im Bewusstsein ein Widerstreit. Die ganze Vorstellungsmasse, die eben das ICH repräsentiert, wird ins Spiel gezogen und gibt am Ende den Ausschlag, in dem sie jene erste Vorstellung zurückdrängt oder begünstigt.



Die Tatsache jenes Widerstreits im Bewusstsein, der am Ende durch das ICH entschieden wird, ist die Tatsache der menschlichen Freiheit. Die menschliche Freiheit ist stets eine relative und verschiedene Menschen sind in sehr verschiedenem Maße frei. Ursprünglich ist der Mensch gar nicht frei; er wird es erst, in dem er eine Masse wohlgeordneter, leicht voneinander hervorzurufender Vorstellungen bekommt, und indem sich aus diesen ein starker Kern – das ICH – bildet.

Wenn der Mensch sittliche Motive zur Richtschnur seines Handelns macht, so kann er dies also nur tun, indem er die Masse der auf sein Sittengesetz bezüglichen Vorstellungen durch Reproduktion und Übung so mit allem seinem Vorstellen verknüpft, dass sie bei jeder stärkeren Gedankenbewegung auch mit ins Bewusstsein heraufgezogen werden; sie bilden dann einen wesentlich konstituierenden Bestandteil der Vorstellungsmasse seines ICHs, und wenn ein Konflikt im Bewusstsein entsteht, so treten sie nicht nur sogleich hervor, sondern sie haben auch überall im ganzen Inhalte das ICH auf ihrer Seite.¹⁰⁷ Die Stärke der opponierenden, sittlichen Motive kann aber nie im Voraus geschätzt werden; es gibt keinen absoluten Bösewicht; wohlwollende Neigungen haben der Zeit nach die Priorität in der menschlichen Natur; sie werden in keinem Menschenleben ganz unterdrückt und die

¹⁰³ Richteramt

¹⁰⁴ unter Einbeziehung der unwillkürlich sich einfindenden Beurteilungen des sittlichen Wertes

¹⁰⁵ unter Einbeziehung der Tauglichkeit bzw. Zweckmäßigkeit:

„Nur wo dem Menschen die eigene Tat von seinem Können entweder unmittelbar die Versicherung, oder doch mittelbar die Einbildung gab, tritt ein Dreistes: ich will hervor. Wer da spricht: ich will hat sich des Künftigen im Gedanken bemächtigt, er sieht sich schon vollbringend, besitzend, genießend. Zeigt ihm, dass er nicht könne: er will schon nicht mehr, indem er Euch versteht. Die Begierde wird vielleicht bleiben und mit allem Ungestüm toben, oder sich mit aller Schlaueit versuchen. In diesen Versuchen liegt wieder ein neues Wollen, nicht mehr des Gegenstandes, sondern der Bewegungen, die man macht mit dem Wissen, man sei ihrer mächtig, und mit der Hoffnung man werde mittelst einer geschickten Kombination derselben seinen Zweck erreichen.“ (Herbart, Allgemeine Pädagogik, 3. Bd., 4. Kap. S. 99)

¹⁰⁶ „Bibel und Gesangbuch sind unendlich wichtige Stützen der Selbstbeherrschung. Manchem kommt auch Cicero und Horaz zu Hilfe. Gegen Abspannungen des Geistes wirkt Diät, Bewegung, das Bad und der Gesundbrunnen. Den gebildeten Klassen könnten die Künste, insbesondere das Theater, viel leisten; ginge nur nicht die Kunst nach Brod!“ (Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, § 234 Anm.)

¹⁰⁷ siehe Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des Menschen. Briefe; vgl. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 99ff.

Geschichte der Verbrechen zeigt, wie oft das kleinste Gewicht einer Jugenderinnerung, eines alten Spruchs oder Liederverses, der sich in den Gedankengang eindrängt, die unterdrückten sittlichen Vorstellungen mächtig heranzieht und damit die Schale des Guten sinken macht¹⁰⁸.

Bedingungen für freies Handeln:	
1	Eine ungehinderte Ideenassoziation, damit sich um die vorhandenen Vorstellungen, die eben zum Wollen werden, andere neu entstehende sammeln und ihnen gegenüber treten können
2	Ein gehörig starkes Ich, das den Ausschlag geben kann, indem sein Vorstellungskomplex die eine der streitenden Vorstellungen verstärkt und damit die andere zurückdrängt.

Wie aber aus der Zerstreung der zentripetalen Eindrücke¹⁰⁹ im Rückenmarke für dieses Organ als Ganzes ein Zustand hervorgeht, welcher die mittlere motorische Tätigkeit, den Tonus reguliert, gerade so bildet sich im Gehirn aus der ganzen Masse der zerstreuten und unter sich kombinierten Vorstellungen ein Zustand scheinbarer Ruhe, welcher die Kraft und die Gewohnheit der Richtung, der Bestrebung reguliert.

Das normale Aufeinanderwirken des Vorstellens, wobei durch die im Flusse befindlichen Vorstellungen andere kontrastierende oder überhaupt beschränkende geweckt werden und wobei alles in einem mittleren Grade von Stärke und Schnelligkeit vor sich geht, so dass im Bewusstsein überhaupt ein Streit entstehen kann, dass Denken und Reflexion und damit ein Übersehen von Vergangenheit und Zukunft möglich wird, bezeichnet man am besten als den Zustand der *Besonnenheit*¹¹⁰ – eine der wesentlichen Bedingungen der Freiheit.

Ohne alles Zutun setzen sich nun die Vorstellungen des möglichen Wollens mit ihren Gründen und Gegengründen in dasjenige Gleichgewicht, das durch die Natur der Sache, d. i. den Inhalt der Vorstellungen, das Vorgestellte bestimmt ist. Die Erwägung geht zu Ende, und das Gewichtvollere verdunkelt das Gehaltlosere, die Wahl fällt auf jenes. Nun erst wird der zurückgehaltenen Vorstellungsmasse der Anteil gegönnt, der entweder darin besteht, dass sie sich das Gewählte aneignet, es durch Grundsätze, Maximen, frühere Vorsätze unterstützt und zur Tat fördert, oder auch durch entgegen gesetztes Wollen es dennoch verwirft (Entscheidung des Subjekts).

Das Subjekt handelt entweder bestimmt durch den Ausgang jenes Streitiges (freies Handeln) oder gegen die bessere Überzeugung auf der Basis der Leidenschaften (willkürliches Handeln).

Die menschliche Freiheit	Eine Beeinflussung und Umgestaltung des jeweiligen Wollens, der (jeweiligen) in Reflexe drängenden Vorstellungsmassen durch andere Vorstellungen, vor allem durch den ganzen geschlossenen Vorstellungskomplex des ICH, in der Herrschaft des ICH über die gerade vorhandenen Bestrebungen, also in der Möglichkeit der Selbstbeherrschung.
	Die wahre Freiheit ruht in der Beschränkung.

Wir müssen also den Stimmen von Begierde und Gewissen lauschen. Beide sind innere Wahrnehmungen, zu deren Möglichkeit eine apperzipierende Vorstellungsmasse gehört, die das Subjekt repräsentiert.

¹⁰⁸ Mithin ergeben sich die beiden folgenden Syllogismen:

O) allgemeiner Obersatz;	O) festgewordene Strebungen	Herbart, Allgem. Päd., 3. Buch, 5. Kapitel
U) Variationen, die die Umstände verursachen	U) variable Gegenstände der Strebung	Herbart, Ethik (praktische Philosophie), S. 81f.
>S) Motiv	>S) Motiv	

„In der Gesinnung der Person muss Wohlwollen sich vorfinden, denn es lässt durch die Motive sich nicht schaffen“ (vgl. Analytische Behandlung des Naturrechts und der Moral, §135)

¹⁰⁹ Indem die zentripetalen Eindrücke teils direkt (Sinnesorgane), teils indirekt (Rückenmark) in das Gehirn geliefert werden, werden sie dort, durch eine weitere Veränderung, zur Quelle der Vorstellung (siehe auch Wilhelm Griesinger, Über psychische Reflexaktionen (1843) - In: Gesammelte Abhandlungen, I, S. 3-46)

¹¹⁰ „Besonnenheit ist die Gemütslage des Menschen in der Überlegung“ (Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, S. 83); vgl. die Definition der Vernunft: „... das Vernehmen von Gründen und Gegengründen“ (Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Phil., § 159) und „Vermögen der Überlegung“ (Herbart, Psychologie als Wissenschaft, § 117; vgl. ferner: Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 135)

„..Wohl sind die Vorstellungen die Basis für das Wollen. Nun aber liegt die Aktivität nicht in den Gegenständen, Sinnesorganen und Gliedmaßen, sondern ist rein geistig; und ebenso liegt die Aktivität des Wollens nicht darin, dass man dieses oder jenes vorstelle, sondern sie beginnt in der Mitte des Vorstellens als eine Aktivität von neuer und eigentümlicher Art. Damit sind wir noch lange nicht fertig, sondern in der Mitte des Wollens beginnt wieder eine neue Aktivität desjenigen Urteils, welches über das Wollen als einen vorgestellten Gegenstand, wie im Namen eines unparteiischen Zuschauers Lob und Tadel ausspricht. Noch immer sind wir nicht fertig, denn ehe von eigentlicher Sittlichkeit die Rede ist, muss das Urteil vielfältig lobend und tadelnd zusammenstoßend mit dem vielfältigen zur Allgemeinheit gelangenden Wollen selber ein Gegenstand – nicht bloß der Betrachtung, sondern einer höheren Wahl geworden sein – eines Willens, welcher dem Urteil entscheidende Kraft beilegt. Und alsdann endlich kann gefragt werden, welcher Wille, ob der niedere oder höhere den Charakter bestimme, so dass aus ihm eine Reihe von zusammenhängenden Handlungen hervorgehe, die man teils als freie teils als unfreie bezeichnen könne.“¹¹¹

Ist einmal das ICH zu einer Macht geworden, so kann es nach und nach den ganzen Gedankenlauf, die ganze geistige Entwicklung leiten. Was jetzt im bewussten Geistesleben geschieht, ist immer notwendige Folge seiner Ursachen, aber unter diesen Ursachen ist das ICH die vornehmste, die ausschlaggebende. So weit dies der Fall ist, das ICH also den psychischen Mechanismus leitet, ist der Mensch frei.

Das Vorstellen ist offenbar zunächst „ICH“ und bewusstlos; man gewinnt Ich-Bewusstsein durch das Losreißen vom Fluss der objektiven Vorstellungen; und da diese gar nicht das Werk der Freiheit sind, erklärt sich, warum diese Selbstfindung mit einem Gefühl der Unfreiwilligkeit durchsetzt ist. Diese Unfreiwilligkeit bedeutet nun aber nicht, dass die Selbstvorstellung nicht vom Flusse der Vorstellungen unterschieden sein muss.

Im Laufe unseres Lebens bilden sich – vermöge der fortschreitenden Verbindung der Vorstellungen – immer mehr zusammenhängende, große Vorstellungsmassen.

Ihre Eigentümlichkeit wird nicht nur von dem speziellen Inhalt der einzelnen, durch Sinneswahrnehmung und äußere Erlebnisse hervorgerufenen Vorstellungen, sondern auch von ihren habituellen Verhältnissen zu den Trieben und zum Wollen, und von den stehend gewordenen, hemmenden oder fördernden Einflüssen aus dem ganzen Organismus bestimmt. Man hebt sich heraus aus der „Befangenheit in den Objekten“ eigenen Vorstellens. Denn die Prädikate zwar, welche „man in den erwähnten Zuständen“, Schmerz, Elend, Selbstgefälligkeit und Stolz, sich selbst beilegt“, sind etwas Objektives; aber das Subjekt, dem man diese beilegt, wird als schon bekannt vorausgesetzt.“¹¹²

Schon das Kind kommt dazu, aus seinen verhältnismäßig noch einfachen Vorstellungsmassen einen Gesamteindruck zu erhalten, den es – sobald das Material gehörig gewachsen und erstarkt ist – anfängt, mit einem abstrakten Ausdrucke, dem ICH, zu bezeichnen.

Die Assimilation des neuen Vorstellens zu dem vorhandenen ICH geschieht nicht auf einmal, es wächst und erstarkt sehr allmählich, und das noch nicht assimilierte, tritt anfangs als ein Gegensatz zu dem ICH – als ein DU – im Menschen auf. Nach und nach bleibt es nicht mehr bei einem einzigen solchen Komplex von Vorstellen und Wollen, der das ICH vorstellt, sondern es bilden sich mehrere solche geschlossene, gegliederte und erstarkte Vorstellungsmassen; zwei (und nicht nur zwei) Seelen wohnen dann in des Menschen Brust, und je nach dem Vorherrschen der einen oder der anderen dieser Vorstellungsmassen, die nun alle das ICH repräsentieren können, wechselt dieses oder wird in sich gespalten. Hieraus kann sich ein Widerspruch oder Widerstreit im Innern ergeben, und solcher ergibt sich auch wirklich in jedem denkenden Menschen.

„...dass wir in demselben Individuum verschiedene psychologische Subjekte anerkennen, die gleichzeitig nebeneinander bestehen und bestehen können, weil sie sich disparat zueinander verhalten, also sich auf keine Weise durch Gegensätze unmittelbar zu stören brauchen, obwohl mittelbar allerdings nicht selten Kollisionen herbei geführt werden können.“¹¹³

Die Lösung desselben bringen glückliche, harmonische Naturen von selbst mit, in dem sich in allen diesen verschiedenen Vorstellungskomplexen einige allgemeine, in allen wiederkehrende, wenn auch nur dunkle und nicht deutlich sagbare Grundanschauungen gemeinsam entwickeln, wodurch auf allen

¹¹¹ Herbart, X, Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, 3. Brief

¹¹² Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §29, S. 251

¹¹³ Drobisch, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, § 56

Gebieten des Denkens und Wollens eine harmonisierende Grundrichtung – als Beispiel solcher Grundrichtungen mag der Glaube einerseits, der Empirismus andererseits, dienen – sich ergibt.

„Die Forderung, unser Vorgestelltes müsse uns über sich selbst hinausheben, damit wir zu Uns kommen, ist eine besondere, enthalten unter einer allgemeinen, welche so lautet: unser Vorgestelltes muss uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen seiner selbst heraus versetzen. Nun ist es ein Widerspruch, dass irgendein bestimmtes Vorgestelltes A, selbst den Aktus des Vorstellens von A zu verändern, oder zu vermindern geeignet sein sollte. Auf die Weise müsste A sich selbst entgegengesetzt sein. Da nun kein Vorstellen, für sich einzeln genommen, als das Vorstellen eines bestimmten A, oder B, oder C, und so weiter, uns aus sich selbst herausversetzen kann; so bleibt nichts übrig, als dass verschiedenes Vorstellen, so fern es durch seine verschiedenen Vorgestellten als ein solches und anderes bestimmt ist, sich gegenseitig vermindere; dass eins uns aus dem anderen herausversetze. Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen sich untereinander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll.“¹¹⁴

Es ist nun die höchste Aufgabe der Selbstbildung, nicht nur solche gemeinsame feste Grundrichtung zu gewinnen, sondern sie allmählich so viel als möglich durch Denken ins Bewusstsein zu erheben und so in den festen Besitz solcher, der individuellen Natur adäquater, durchdachter Obersätze alles Denkens und Wollens zu gelangen.

Wie das ICH zu seiner Entstehung einer Scheidung bedurfte, so bedarf es dieser auch ferner, und ist nur scheinbar beharrlich. Wie es stets bestimmt ist, so kann die Vorstellung ICH nicht sein ohne die Vorstellung seiner Bestimmtheit, die wiederum Vorstellungen dessen, was *nicht* zum ICH gehört, voraussetzen.

„Wir können [...] dem ICH nur unter der Voraussetzung ein Objekt leihen, dass es daraus wieder verschwinde.“ Dann aber entsteht neuem das Bedürfnis eines Objekts, „obgleich noch gerade des nämlichen, welches wir zuerst eingeschoben hatten“. So muss man das Selbstbewusstsein verstehen als sukzessives In-sich-Aufnehmen und Aus-sich-Ausstoßen von Vorstellungen, durch die mehrere und verschiedene Objekte abwechselnd repräsentiert werden¹¹⁵.

Wenn daher die Vorstellungen aus dem ICH entwichen sind, so müsste notwendig auch diese Vorstellung weichen. Also wird es in jedem Lebensmoment, in welchem es sich findet, neu erzeugt, immer im Gegensatz und namentlich im Gegensatz gegen die Vorstellungen von der Außenwelt.

Kann es daher eine Vertiefung geben, in welcher der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben wird – wie dies tatsächlich der Fall ist – so kann es auch einen Zustand des Bewusstseins ohne Selbstbewusstsein geben.

Werden die wirklichen Verhältnisse des Subjekts, wie sie in der Wahrnehmung und den daran haftenden Reproduktionen zusammenhängen gestört, so kann es geschehen, dass sich ein anderes ICH aus einer erträumten und an Lebhaftigkeit der Wahrnehmung und ihren Verhältnissen gleichenden Wirklichkeit herausbildet, so dass das ICH eine *mehrfache* Persönlichkeit besitzt.

Das Bewusstsein des Außeruns und die Vertiefung gibt dem Selbstbewusstsein, sofern es auch die Bestimmungen des ICH einschließt, ein gewöhnliches Maß oder einen mittleren Grad der Intensität.

Es kann aber dieses Maß überschreiten, wie in der Gefallsucht, der Affektation, in gewissen Leidenschaften, wenn sie eine unglückliche Wendung nehmen, und dadurch ein fortgehendes Zurückwerfen auf uns selbst hervorbringen, überhaupt in allen egoistischen Zuständen.

Es wächst ferner durch häufige Reproduktion des inneren Lebens, und die Auffassung seines Zusammenhanges, in welchem jedes Mal das Gegenwärtige aufgenommen wird, vorzüglich durch die Gegensätze gegen eigene Zustände und gegen andere. Extensiv wächst es durch philosophische Besinnung, sofern wir erkennen, dass die ganze Außenwelt nur unsre Vorstellung ist, und dass wir nicht von der Vorstellung durch den Gegenstand, sondern von dem Gegenstande durch die Vorstellung wissen. Wenn also das ICH anfangs in den Körper involviert und verkörpert war, später aber bei gestiegener Geistigkeit sich in der Besinnung ebenfalls vergeistiget, so umfasst es, wie die Besinnung auf das Geistige schärfer wird, zuletzt das ganze Vorstellungsgebiet in seiner Bestimmung.

„In den frühen Kinderjahren sind die höheren apperzipierenden Vorstellungsmassen noch gar nicht gebildet, darum bleibt hier der einfachste rohe Mechanismus der kaum gewonnenen Vorstellungen sich selbst überlassen, es ist kein Faden vorhanden, woran die zufälligen Aufregungen derselben könnten aufgereiht werden. Erleidet der Geist einen Druck durch Organisationsfehler, so werden die

¹¹⁴ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §29, S. 251

¹¹⁵ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §29

vorhandenen älteren und mächtigen Massen in ihrer Wirksamkeit gegen die jüngeren unaufhörlich gestört; dasselbe geschieht in den Zuständen der Berausung und entflammten Leidenschaften. Sind endlich diese Massen im eigentlichen Sinne bloße Massen, bloße Aufhäufungen ohne innerliche Ausbildung und Anordnung, wie bei rohen Menschen, so können sie unmöglich auf das ihnen im Bewusstsein Begegnende eine solche Wirkung äußern, wie dies bei dem gebildeten Manne sich ereignet. Übrigens ist nun klar, dass die innere Wirkung allemal geschieht, wann und wie weit sie geschehen kann, und dass sie nur dann ausbleibt, wenn sie aus irgendeinem Grunde verhindert oder durch gar keinen Grund (also überhaupt nicht) hervorgebracht war. Für die gesetzlosen Spiele der sogenannten transzendentalen (ursachlosen) Freiheit ist hier kein Platz; man kann aber schon ahnen, worauf dasjenige beruht, was man mit Recht Freiheit des Willens, der Aufmerksamkeit, der Besonnenheit nennen mag.“¹¹⁶

2.2.2.3 Ichbestimmende Regungen jenseits der Setzung objektiver Gehalte

Ein einfacher, jedem Bewusstsein bekannter Unterschied im Vorstellen besteht darin, dass dasselbe bald als ein ruhiges Phantasieren und Denken fortgeht, und dass es andere Male von einer stärkeren Schwankung – von einer allgemeinen psychischen Unruhe – begleitet wird.

Im ersten Falle verhalten sich die Vorstellungsmassen, die das ICH repräsentieren, zu dem eben im Bewusstsein befindlichen Vorstellen als ruhige Zuschauer; indem sie es apperzipieren, werden sie nur schwach und langsam von ihm verändert; und wenn sich dabei auch dunkle Urteile (Lust oder Unlust) über die Förderung oder Hemmung des Ich ergeben, so sind diese von geringer Intensität.¹¹⁷

Im zweiten Fall erregt ein lebhafter Vorgang im Bewusstsein, z. B. eine plötzlich gegebene Vorstellungsmasse oder ein Trieb, der sich heftig geltend macht, einen tumultuarischen Auftritt.

Durch jenen Vorgang nämlich werden einzelne ruhende Vorstellungshaufen schnell heraufgezogen, diese bringen andere mit sich, noch andere werden schnell, aber nicht ohne Widerstand zurückgetrieben, und das ICH muss dadurch notwendig in der Weise lebhafterer Förderung oder Hemmung, lebhafterer Lust oder Unlust affiziert werden. Jene dunklen Urteile, psychische Unlust oder Lust, geben den Grundinhalt der Gefühle.¹¹⁸

Gefühle	Die Gefühle haften ganz an Vorstellungen und in ihnen werden wir uns lediglich der Spannungs- und Bewegungsverhältnisse in gewissen Vorstellungen, des Grades von freier Bewegung und Förderung oder der Hemmung in ihnen und der Art ihres Gegeneinanderwirkens bewusst,
	weil in den Gefühlen nur die Spannungs- und Bewegungsverhältnisse in gewissen Vorstellungsmassen und die Art, wie das ICH von diesen Vorgänge erregt wird, zum Bewusstsein kommt, haben die Gefühle selbst keinen positiven, in Worte fassbaren Inhalt, aber sie rufen Begehungen hervor und werden von ihnen hervorgerufen.

Die Vorstellungen selbst, deren Bewegungsverhältnisse so bewusst werden, können vollkommen klar und stark, sie können aber auch sehr dunkel und ohne genugsam unterscheidbaren Inhalt sein – man kann oft, namentlich bei den körperlichen Einflüssen auf die Stimmung, den Grund der Lust- oder Unlustgefühle gar nicht angeben.

Derlei Gefühle ohne bestimmtes Vorgestelltes¹¹⁹ und derlei ganze, z. B. gedrückte, gereizte Stimmungen rufen sehr häufig lediglich ein Wechsel in den körperlichen Zuständen hervor; Kränklichkeit ändert habituell die ganze Gefühlsweise, sie setzt nicht gleich einen anderen Inhalt, aber andere Spannungs- und Bewegungsverhältnisse unserer Vorstellungen.

Umgekehrt setzen starke Gefühle, wenn sie auch von den Vorstellungen selbst ausgehen, sehr gewöhnlich auch wieder starke Umänderungen in den ruhenden Massen der körperlichen

¹¹⁶ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §127

¹¹⁷ Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, §99: Gefühle auf objektiver Grundlage, etwa der Gefühlslage
Schön – Hässlich oder Gut – Böse entsprechend

¹¹⁸ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, § 103

¹¹⁹ Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, §101

Empfindungen; manche heftigen Gefühle sind dadurch halb körperlich, halb geistig (Angst, Schrecken). Gefühle können das ruhige Vorstellen begleiten; so kann z.B. das wissenschaftliche Denken, wenn die adäquaten Vorstellungen sich förderlich treffen, von großer Lust, von dem Gefühle des Gelingens begleitet sein. Aber die Gefühle sind viel lebhafter, wenn durch eine plötzlich auftretende Veränderung im Bewusstsein die dem ICH angehörigen Vorstellungsmassen in heftige Schwankungen geraten und das ICH dadurch eine unruhige, rasche Förderung oder Hemmung erleidet. Dieses Affiziertwerden des ICH nennt man die Affekte¹²⁰; sie sind im ersten Falle freudiger, im zweiten trauriger Art.

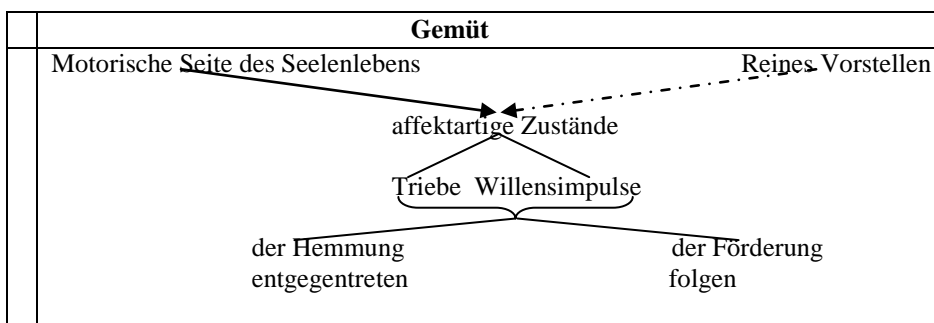
Affekt	= das Affiziertwerden des ICH durch plötzliche Veränderungen des Bewusstseins.
	In allen Affekten finden sich Gefühle als wesentliche Bestandteile, aber nicht alle Gefühle setzen uns in Affekt; es gibt vielmehr dauernde, stabile Gefühle ohne allen Affekt (Selbstgefühl, Vaterlands- oder Familiengefühl). ¹²¹

Die Affektion des ICH kann bis zu seiner momentanen Unterdrückung gehen, man kommt außer sich. Mit den Affekten sind natürlich immer Gefühle, wie rasche Veränderungen in den Spannungs- und Bewegungsverhältnissen der Vorstellungen, verbunden.

2.2.2.4 Das Gemüt

Das Gemüt, dem diese Vorgänge als seine Gemütsbewegungen zugeschrieben werden, hat nun eine ganze wesentliche Beziehung zur motorischen Seite des Seelenlebens, zu den Trieben und dem Wollen. Nicht nur werden durch alle affektartigen Zustände Triebe und Willkürimpulse geweckt, um entweder der Hemmung entgegen zu treten oder der Förderung zu folgen, sondern die Beobachtung zeigt auch, dass schon die Entstehung der Affekte leichter von der Seite der motorischen Seite des Seelenlebens; als von der Seite des reinen Vorstellens geschieht.

Gewolltes oder gefördertes Streben affiziert das ICH noch vielmehr als dieselben Zustände im reinen Vorstellen und die tiefsten Erschütterungen resultieren aus dem plötzlichen Zurückgeworfenwerden der eben flüssigen Strebungen.



Unser Vorstellen und Streben bewegt sich im steten Wechsel immer fort; von einer Gemütsbewegung ist aber nur da die Rede, wo die Vorstellungsmasse, die das ICH repräsentiert, stärker erschüttert wird und in Schwanken gerät, was niemals ohne Gefühle geschehen kann. Gestört wird hier die ruhige Art, wie sich unser Ich zum eben vorhandenen Vorstellen verhält, wie sich überhaupt mehrfache Massen von Strebungen und Vorstellungen, die wir in uns vorfinden, gegeneinander verhalten.

Dieses gewohnte ruhige Verhältnis ist aber keine absolute Ruhe oder Untätigkeit, sondern es ist das Resultat einer mäßigen mittleren Tätigkeit, welches zugleich das erworbene mittlere Maß psychischer Kraft und die gewohnte Richtung des psychischen Lebens repräsentiert; man kann sagen: es ist der psychische Tonus.

a) *Gemütlich* nennen wir denjenigen Menschen, dessen ICH nicht allzu schwer in Bewegung gerät, wo deshalb angenehme und unangenehme Gefühle, Teilnahme, Mitleid, Wohlwollen, Abneigung etc.

¹²⁰ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §106

¹²¹ Herbart, Lehrbuch zur Psychologie §54; vgl. Drobisch, Empirische Psychologie, p 205

leicht entstehen. So erfreulich dieser Zustand ist, so bringt er doch die Gefahr mit sich, dass es gerne bei diesen dunklen Regungen, den Gefühlen bleibt, dass diese nicht in ein klares Denken auseinander gehen, dass dieses sogar verlernt wird und der Mensch nach bloßen Gefühlen, aus denen er nicht mehr heraus will, sein Handeln ausrichtet und sein Leben einrichtet.

b) *Gemütlos* dagegen wird jener genannt, dessen ICH sehr schwer in der Weise der Lust oder des Schmerzes affiziert wird, entweder wegen großer Schwäche und Stumpfheit aller psychischen Prozesse (stumpfsinnige, sehr phlegmatische Menschen) oder weil sich beim Zusammenstoß mit dem jeweiligen Vorstellen sogleich deutliche Urteile in hellen Vorstellungen, statt der dunklen Gefühle ergeben (*Verstandesmenschen*).

c) *Gemütskräftig* schließlich ist jener Mensch, bei dem sich ein haltbarer psychischer Tonus gebildet hat, der durch jede psychische Erregung nicht sobald modifiziert wird; angenehme und unangenehme Erlebnisse fühlt ein solcher wohl, er begleitet sie mit dunklen Urteilen über die Förderung und Hemmung seines ICH, aber dieses wird nicht so leicht erschüttert, es kommt nicht gleich zu psychischer Unruhe, zu Ärger und Verstimmung und in Freude und Schmerz wird Maß gehalten.

d) *Gemütschwäche* dagegen ist da vorhanden, wo ausgebreitete, aber energielose Reaktionen des ICH leicht hervorgerufen sind; fast jede Vorstellung erregt hier ein Gefühl; Freude und Trauer wechseln ungemein leicht und Gemütsbewegungen werden zum Bedürfnis; die abnehmende Empfänglichkeit fordert dann oft neue, starke Reize (Lust am Schauerlichen, Pikant-Schrecklichen). Und das ICH kommt fast nur in Perioden von Erschöpfung und Erschlaffung zur Ruhe (siehe auch reizbare Schwäche).

Von der Art und Weise und von der Leichtigkeit, mit der das ICH in der Form der Gefühle und Gemütsbewegungen affiziert wird, hängt allerdings ein großer Teil der psychischen Reaktionsweisen des Menschen und damit der individuellen Eigentümlichkeit ab.

Insofern liegt in der inneren Welt des Gemüts ein großer Teil der psychischen Reaktionsweisen des Menschen bzw. ein großer Teil des charakteristischen Wesens des Einzelnen und dem steht die Wandelbarkeit der Gemütszustände nicht entgegen, denn charakteristisch ist die eigentümliche Art, wie dieser Wandel vor sich geht; diese Art gibt die *Grundfärbung* und den Grundton unseres Gemütslebens.¹²²

3.1. Beneke

3.1.1. Vorüberlegungen

Die Vorgänge in der Natur scheinen dem Verfahren des Experimentierenden und des Analytikers parallel zu sein. Ihm ist es ja möglich, in antizipierender Berechnung den Verlauf von Ereignissen und Vorgängen zusammen mit den Folgen ihres Eintreffens im Voraus zu bestimmen. Die *anticipatio* setzt ihn in den Stand, auf Grund von theoretischen Erwägungen und experimentellen Vorarbeiten zur Kenntnis sonst unerreichbarer Tatsachen zu kommen. Diese Vorarbeiten – und somit alle menschliche Erkenntnis – können aber nur soweit reichen, wie das menschliche Verständnis selbst. Der unbekanntem Reichweite und Wirksamkeit der Ursachen werden vom Menschen ständig die Gesetze gemäß der Reichweite des menschlichen Geistes substituiert.

Kann man nun behaupten, dass das hierbei benötigte Wissen und klare Verständnis ebenfalls nur vermöge des dauernd tätigen Wirkens der ganzen Person zustande kommt? Vorstellungen, Begriffe, Kenntnisse sind davon abhängig. Und müssen nicht die letzten grundlegenden Verknüpfungen von Ursache und Wirkung Verbindungen von Realitäten sein?

Bei allen Aufstellungen über die Gliederung und Eigenart der Erscheinungen bei jeder experimentellen Planung bleibt immer noch ein unreduzierbarer, unerklärbarer Rest, eben das Faktische im Gegensatz zum Ideellen. Und die Erkenntnis dieses Restes ist nun wirklich der reinen, nicht experimentellen Erfahrung überlassen. Sie weist sich im Zusammenstoß des ganzen Menschen mit der feindlichen Umwelt aus. Das Erlebnis dessen, was Wahrheit und Wirklichkeit ist, ergibt sich scheinbar nur aus dem Aktionismus.

Die eine Beobachtungsweise gibt die Erscheinungen von außen und zeigt die Ursache-Wirkung-Verknüpfung, die andere Erfahrung beruht auf Innenschau und basiert auf dem Gefühl für eine

¹²² vgl. Herbart, Allgemeine Pädagogik, Kap. 1, S. 31; vgl. Drbal, Psychologie, §142

wesensmäßig menschliche Kraftentfaltung. Manifestiert sich die Kausalität in der Welt als bloße Abfolge, so ist sie im persönlichen Erleben zugleich in Spannung und Ermüdung konkret greifbar.

Dann kann man sich fragen, wie es möglich ist, dass dasselbe Zentrum, dass dieser so und so bestimmte Mensch zu gleicher Zeit Subjekt, Handelnder, erleuchteter Zuschauer und ausführendes Organ bzw. passives Mittel ist? Dass die Termini „organisch“ und „animalisch“ nur klassifizierende Begriffe sind, kann man daraus ersehen, dass der reagierende mit dem spontan handelnden Menschen in einen unüberbrückbaren Zwist geraten muss, da sich der Wollende, den Instinkten gegenüber nicht immer durchsetzt.

Obwohl sich also hier im Menschen selbst ein Kampf abspielt und obwohl der Mensch immer Träger seiner eigenen Handlungen bleiben muss, kann doch in diesem Augenblick nicht entschieden werden, welcher denn nun im eigentlichen Sinne der Mensch selbst sei. Da nun einmal alle Willenshandlungen von einem Bewusstsein, einem Innesein, begleitet sind, bezeugen sie, dass sie etwas Besonders sind. Sie bleiben selbst immer Tatsachen der reinen Erfahrung und weisen gleichzeitig über die reine Tatsachenwelt hinaus.

Dem sucht man dadurch gerecht zu werden, dass jeder Anklang an physiologisch-wissenschaftliche Sprechgewohnheiten von vornherein ausgeblendet wird.

Durch die Unterscheidung von organischer und hyperorganischer Kraft, die doch beide am organischen Körper erlebt werden, öffnet sich der Weg zu einer neuen Metaphysik, die ihren Ausgang von der reinen Erfahrung nimmt und doch nicht bei ihr stehen bleibt.

Herbart lässt die metaphysische Auffassung der Seele parallel der Theorie einer naturwissenschaftlichen Konstruktion der Bewusstseinstatsachen laufen. Nur das Wissen darum, dass es sich hier um zwei ganz verschiedene Bereiche handelt, ist ihm mit vielen seiner Nachfolger gemein.

Es kommt nicht darauf an, aus einer sich gleich bleibenden Kraft die bestimmten Erscheinungen des wirklichen menschlichen Daseins in einer lückenlosen Kausalkette abzuleiten, sondern es soll sichtbar gemacht werden, dass in allen eigentümlich menschlichen Lebensaspekten, immer eine bestimmte Aktivität – wenn auch vielleicht in verschiedenen Formen – wirksam ist.

Das In-die-Welt-setzen oder das In-die-Welt-treten eines Dinges kann ja nicht unter den Begriff der Veränderung subsumiert werden, da zu einer Veränderung stets etwas gehört, was die Veränderung aushält.

Bei der ontischen Verknüpfung zweier Gegebenheiten, die man als Verknüpfung des Erschaffens bezeichnen könnte, liegt jedenfalls nichts Derartiges vor. Schaffen und Schöpfertum ist in diesem Sinne durch Kausalität nicht zu fassen, sie gilt streng genommen nur innerhalb der naturwissenschaftlichen Welt. Außerhalb dieser Welt liegt eine ganz anders gestaltete, aber trotzdem nicht weniger exakt erfahrbare und verstehbare Welt.

Der innere Sinn lässt den Menschen als frei erscheinen, er zeigt ihn im Vollzug selbst gewollter und selbst veranlasster Aktionen – damit kann man beweisen, dass der Einzelne nicht allein in der Lage ist, in dieser Welt Veränderungen aller Art hervorzurufen, sondern auch Neues in der Welt und aus sich heraus frei zu erschaffen.

Die Kausalität erfasst die Tatsächlichkeit des Geschehens selbst nicht. Sie besagt nur, wo in der Welt Vorgänge und Geschehnisse sind, da tritt dies oder jenes nach den Ablaufgesetzen ein.

Der sens intime hingegen sieht eine innerliche Kraft am Wirken, die in immer neuen Akten neue Geschehnisse in der Welt hervorruft. Er allein kann Zeugnis davon ablegen, wenn ein neues dynamisches Geschehen auftritt. Eine wichtige Einsicht dieser neuen Psychologie ist es, dass es nicht nur *eine* Art von Wirklichkeit geben kann, sondern eine ganze Mannigfaltigkeit.

Man will nun die psychischen Gegebenheiten, denen kein anderer Wirklichkeitsgrad eignet als den physischen, auf der Basis der selbst erlebten und unbestreitbaren Aktivität hinsichtlich ihren Ausgestaltungen in Willensäußerungen, Vorstellungen, Gefühlen, Empfindungen etc. darstellen.

Ganz im Gegensatz zu jedem metaphysischen Gebilde ist hier den physischen und den psychischen Gegebenheiten in gleichem Maße eine unübersteigbare Leibhaftigkeit eigen. Sie wirken kausal, unterliegen der Zeitlichkeit und besitzen je ihr ganz bestimmtes eigentümliches Sein.

3.1.2. Die Wendung zum Subjekt

Im Gegensatz zu Kant und Herbart bestreitet Beneke den antinomischen Charakter der Vernunft und die Gespaltenheit der Welt. Alle Widersprüche sind nur scheinbar und weil sie nicht in der Tiefe wurzeln, lösbar. Und er findet es unerhört, dass man den Widerspruch für das belebende Prinzip des Denkens wie des Seins erklärte und dass man die erste beste von einem einzelnen Forscher neu erdichtete oder erkünstelte Denkform als eine allen Menschen, ja als eine allen vernünftigen Wesen gemeinsame und ewige verkündigte¹²³ Das Gegebene kündigt sich zumeist in Gefühlen an. Begriff und Gesetz sind Endglieder einer Reihe von Zuständen, in denen uns das Gegebene bewusst wird.

„In der Wirklichkeit...findet sich ein sehr großer Abstand zwischen der Form des *Wollens* oder der Wertschätzung (einer praktischen Form) und der Form des allgemeinen *Urteils* (einer theoretischen und logischen Form).“¹²⁴

„So hat allmählich die Einsicht immer mehr Raum gewonnen, dass nicht nur unsere religiösen und ästhetischen Überzeugungen, sondern auch unsere Überzeugungen von Recht und Sittlichkeit ursprünglich in *Gefühlen* wurzeln; dass die Begriffe und Urteile, die wir dafür bilden, bis zu den höchsten Prinzipien hinauf nur sekundäre Entwicklungen, nur Reflexe dieser lebendig-frischen Gefühle oder Gefühlsbegriffe, Gefühlsurteile sind.“¹²⁵

Beneke sagt: Wir erfahren durch die Dinge um uns (das ist deren Wahrnehmung) eine Steigerung oder Herabstimmung des Bewusstseins, und nach diesen Gefühlsbedingungen schätzen wir sie.

Diese Steigerungen und Herabstimmungen kündigen sich für unser Bewusstsein an: 1. in ihrem Gewirktwerden, 2. in ihren Reproduktionen als Einbildungsvorstellungen: durch sie wird die Wertschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet, 3. in ihren Reproduktionen als Begehungen, Willensimpulsen, welche in ihrer Gesamtheit im Wesentlichen die Gesinnungen und die Grundlage seines Handelns bilden.

Diese Wertschätzung aber, insofern sie bei allen Menschen die gleiche ist, führt zur Ausbildung allgemeingültiger sittlicher – aber auch ästhetischer oder logischer – Normen.

Die Herbartianische Metaphysik lässt ja – wie gesehen – das Subjekt aus dem Objekt entspringen und verbietet, dass die Psychologie als Lehre vom psychischen Mechanismus mit den Wertprinzipien verquickt werde. Die kampflustigen Herbartianer fragen daher spitz, ob ein Wahn, der beglückt, einer Wahrheit vorzuziehen sei, die zu Boden drückt.¹²⁶ Sie unterstellen sodann, dass im empirischen Subjekt *Wertblindheit* herrsche und demgemäß in der Sicht Benekes der Weise, der Held und der Heilige unter das Fußvolk der Narren, Wichte und Schufte geraten.¹²⁷

Dies veranlasst Beneke, den Besitz des empirischen Subjektes durch Einzeichnung von Trennungslinien zu entwirren, zu ordnen, aufzugliedern. Dabei ersetzt er die transzendente Allgemeinheit durch die gattungsmäßige Allgemeinheit. Er vertuscht nicht, „dass alle menschliche Wissenschaft eben nur Wissenschaft von und für Menschen sei“¹²⁸, ihren Entstehungsgrund in der Seele habe und ihren Geltungsbereich über die Gesamtheit aller Subjekte hinaus nicht auszudehnen vermag. „Jede höhere Objektivität, die wir erstreben wollen, führt zu willkürlichen Dichtungen.“¹²⁹ Er rückt somit von denjenigen ab, „welche eine völlig objektive, eben unmenschliche“¹³⁰ Erkenntnis zu besitzen wähnen oder zu erringen hoffen und die eine „auch für höherer Wesen, ja für Gott selbst gültige Erkenntnis“ vortäuschen. Daher verbannt er den Begriff *objektive* Erkenntnis – als logisierend und überspannt – aus seiner Philosophie.

¹²³ Beneke, Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, IX/X

¹²⁴ Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S. 88

¹²⁵ Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S.127

¹²⁶ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, II, S. 241

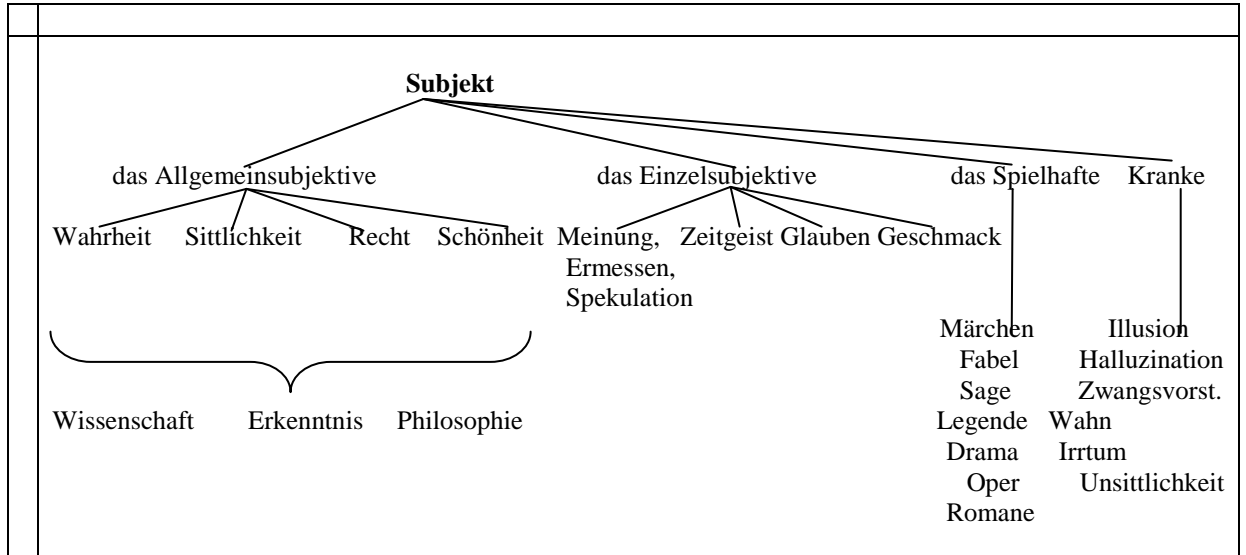
¹²⁷ Beneke, Die neue Psychologie, S. 94

¹²⁸ Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt, S. 5

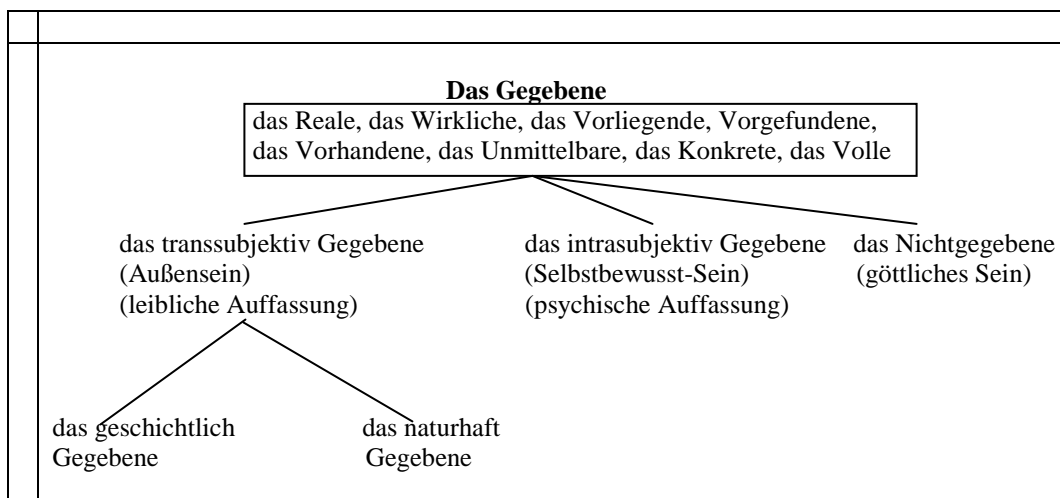
¹²⁹ ebd. S. 23

¹³⁰ ebd. S. 5

Was für alle Menschen und zu allen Zeiten gilt, heißt bei ihm „*allgemeinsubjektiv*.“¹³¹ Der Gegensatz zwischen *Nursubjektivem* und *Allgemeinsubjektivem* besteht – so hat es den Anschein – wesentlich in der Anzahl, aber er erschöpft sich nicht darin. Die Begriffspaare „wahr - unwahr“, „gut - böse“, „recht - unrecht“ und „schön - hässlich“ wurzeln bereits in der hypothetischen Schicht der Anlagen, so jedoch, dass sie in den Urgrund der Seele selbst nicht hineingetragen werden dürfen.



Was dem Subjekt gegenübersteht, heißt Gegenstand. Das Sein überragt den Gegenstand um einen Teil, der unerkennbar ist. In der Selbstauffassung gibt es zwar Unerkanntes, nicht aber *Unerkennbares*. Das grundsätzlich *Unerfahrbare* wird hier durch Hypothesenbildung gemeistert, d.h. rückwärts erschlossen. Die Welt ist insoweit Gegenstand, als sich ihr Sein dem Subjekt zukehrt oder darreicht und mit Mitteln der Erkenntnis gegenwärtig oder künftig einzufangen ist. Was jenseits der in Gedanken verlängerten Erfahrung lagert, brodeln, wallt, ist solches Sein, dem das Subjekt nicht angemessen ist, das sich der Erkenntnisrelation nicht fügt, ja: das nicht zum Gegenstande taugt. Beruft sich nun jemand, um ein scheinbar Gegebenes als Einzelsubjektives oder Eingebildetes zu entlarven, auf die Vernunft, so beruft er sich nicht auf etwas Gedankliches, sondern auf die Gesamtheit des Gegebenen. Bei auftauchenden Zweifeln wird aus der Totalität des Gegebenen über den Teil oder Einzelfall entschieden. Der widerspruchsfreie Zusammenhang des Gegebenen dient als Kriterium der Wahrheit, der Echtheit.



¹³¹ Beneke, Grundlegung zur Physik der Sitten, S. 246

Während sich die geschichtlichen Gegenstände und das Natursein im Subjekt repräsentieren, präsentiert sich das *intrasubjektiv Gegebene* im Bewusstsein. „Unmittelbar ist uns nur eine Existenz oder ein Sein gegeben unser eigenes, wie es sich im Selbstbewusstsein darstellt.“¹³² Die Eigenart und Enge des Inneseins überträgt sich auf die Selbsterkenntnis. „Die Vorstellungsfähigkeit eines jeden [...] ist notwendig in dem Maße beschränkt, wie seine Existenz eine beschränkte ist.“¹³³

3.1.2.1. Die Lehre von der einfachen Empfindung

Von Philosophen wird verlangt, „dass sie das Ganze ihrer inneren Erfahrung vor Augen haben“¹³⁴, sonst verfliegen sie sich. Der Philosoph, der immer wieder gespannt in sich hineinhorcht, um der Natur ihre Gesetze abzulauschen, vernimmt neben theoretischen Weisungen das gesamte Wertspektrum. Er entdeckt mit den Seinsprinzipien die Wertprinzipien.¹³⁵ Mit und in dem psychischen Sein sind gegeben und entwickeln sich die Werte. Der Mensch erfährt die verbindliche Wertschätzung und zwar in Lust und Steigerung die der Güter, in Unlust und Herabsetzung die der Übel. Das Maß seiner psychischen Realität bestimme zugleich den Grad der Idealität. Auf Grund der allgemeinen Wertgebung setze sich der Mensch in Umkehrung der Kausalreihen Zwecke, die entweder in ihm selbst oder in der Natur oder im gesellschaftlichen Raume liegen.

In der inneren Erfahrung sind „Wahrnehmung und Sein [...] gleichbedeutend“¹³⁶, decken sich Auffassendes und Aufgefasstes. In der Selbsterkenntnis „sind uns Vorstellen und vorgestelltes Sein zugleich gegeben“¹³⁷, sind wir das Zuerkennende selbst und innerlich.“¹³⁸

Weil sie das Sein erfasst und dieses ungekürzt und rein wieder gibt, komme deshalb der inneren Erfahrung hundertprozentige metaphysische Wahrheit zu. In dem die Philosophie, innere Erfahrung auswertend, „einen spezifischen ... Erkenntnisquell ausschöpft, erhält die Psychologie und erhalten die auf diese gegründeten oder die philosophischen Wissenschaften eine Wahrheit, wie sie die sonst so genannten empirischen Wissenschaften in keiner Weise zu erwerben imstande sind.“¹³⁹ Einzig in der Selbsterkenntnis verwirklicht sich das hohe Ideal absoluter oder adäquater Erkenntnis. „Vom der gesamten Natur ... vermögen wir nur ein Ding, nämlich uns selbst aufzufassen, wie es an sich oder in sich selber wahrhaft ist, nur von diesem einen Dinge die inneren Formen des Seins und Werdens, die inneren Entwicklungsgesetze zu erkennen; und in dieser Erkenntnis haben wir demnach die einzige Norm des höchsten Wahren gegen die alles andere gehalten und mit der alle andere Erkenntnis verglichen werden muss, um ihr den Grad ihrer Wahrheit zu bestimmen.“¹⁴⁰

Die Erkenntnisreihe weist allerdings verschiedene Leerstellen auf. Sie ist dadurch kürzer als die Seinsreihe und spannt gegen diese. Eine merkwürdige Inkongruenz zeigt sich auch innerhalb der inneren Erfahrung und zwar auf dem Felde der Ästhetik. Hier prägt sich „die innere Erfahrung [...] ihrer Natur nach bei verschiedenen Menschen verschieden ... aus.“

Annehmbar haftet dem ästhetischen Sein etwas Irrationales an; denn es wird langsam, mühsam, vage, unvollkommen erkannt, und der einzelsubjektive Zug lässt sich schwer austilgen. Daher denn jede neue Kunstrichtung mit der Verwerfung des bisherigen Stils beginnt.

Der Forscher begegnet vor und hinter der inneren Erfahrung noch anderen dunkeln Stellen, die wie Sonnenflecken „zwischen dem Hellen“ liegen, „so dass sie dessen Zusammenhang unterbrechen“.¹⁴¹

Beneke spielt hier auf die unerfahrbaren Anlagen und auf die Gotteserkenntnis, also auf das Anfangs- und auf das Schlussglied der Erkenntnisreihe an.

¹³² Beneke, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, S. 116

¹³³ l.c. S. 10

¹³⁴ Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt, S. 8

¹³⁵ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben (Archiv III, S. 40)

¹³⁶ Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt (1820, S. 31)

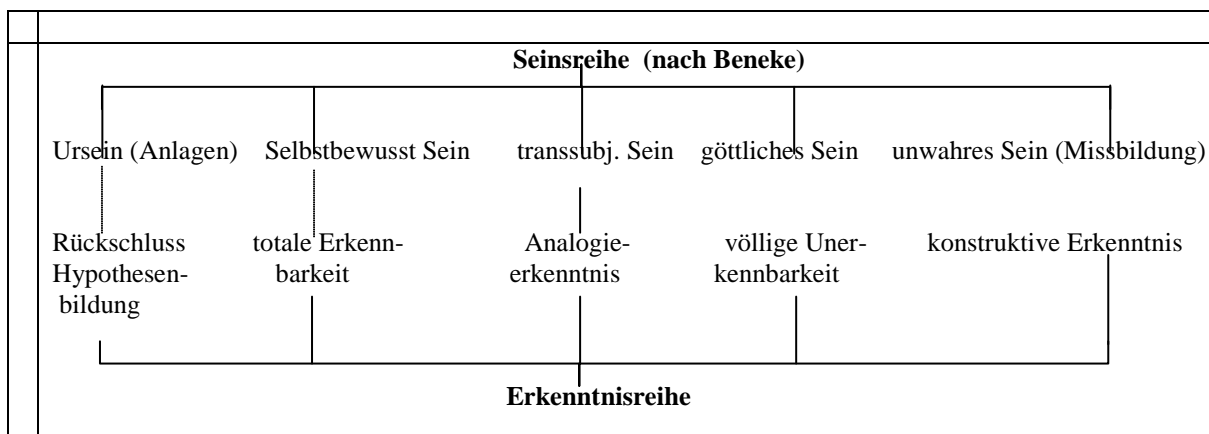
¹³⁷ Beneke, Das Verhältnis von Seele und Leib (1826, S. 44)

¹³⁸ Beneke, Archiv, II, S. 141

¹³⁹ Beneke, Die neue Psychologie (1845, S. 53)

¹⁴⁰ Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt (1833, S. 12)

¹⁴¹ Beneke spielt hier auf die unerfahrbaren Anlagen und auf die Gotteserkenntnis, also auf das Anfangs- und auf das Schlussglied der Erkenntnisreihe an (vgl. Beneke, Archiv II, S. 141)



Abstraktion lässt aus dem Boden des seelischen Seins oder Objekts jene Begriffe hervor wachsen, die die Rolle des inneren Sinns übernehmen. Nachdem die apperzipierenden Begriffe weit genug gediehen sind, neigen sie sich wie Augen und Hände dem Sein zu, dem sie entsprossen sind, um es aufzufangen und bewusst zu machen.

Von dem Objekt unterscheiden sich diese apperzipierenden Begriffe nur zahlenmäßig. Sie bemächtigen sich immer nur eines Teils des gesamten Seelenseins. Jeder Teil des Seelenseins benötigt eine besondere Apperzeptionsmasse. Im Laufe der Jahre geht dem Menschen allmählich „die Identität des Vorgestellten und des Vorstellenden auf“.¹⁴²

Durch diese Identität unterscheidet sich die Vorstellung unseres ICHs von allen Vorstellungen, die wir von irgendeinem anderen Wesen bilden mögen. Bei diesem – und wäre es die Vorstellung eines Zwillingsbruders, welcher uns äußerlich und innerlich bis zur Verwechslung ähnlich wäre – sind doch das Vorstellende und das Vorgestellte nicht ein und demselben Sein angehörig. Bei der Vorstellung unseres Seins haben wir diese Identität des Seins.¹⁴³

3.1.2.2. Der Beitrag des Denkens zum Aufbau der Philosophie

Das Denken entringt sich dem Schoße der inneren Erfahrung wie ein Organ, bestimmt und geeignet, die Erlebnisse zu sehen und zu verdeutlichen. Beneke zeigt, wie durch Verschmelzungen im Charakter der Gleichartigkeit sich Einzelvorstellungen zu Allgemeinvorstellungen erweitern, die als Begriffe wie apperzipierende Massen wirken.

„Die inneren Sinne [...] sind nicht wie die äußeren von Anfang an gegeben sondern müssen erst gebildet werden.“¹⁴⁴ Ein neuer Gegenstand, für den z.B. in der Seele des Kleinkindes oder des wilden keine Apperzeptionsmasse bereitliegt, wird nicht beachtet. Er lässt sich nicht annehmen, subsumieren, behalten, er bleibt unverstanden und wird rasch vergessen.

Die Bewusstmachung ist der erste Schritt in der logischen Ausformung der inneren Erfahrung. Die einzelnen Vorstellungen und Wertschätzungen sind weiterhin zu ordnen, schärfer auszuprägen, klarer hinzustellen, zu begrenzen, zu vergleichen, zu verknüpfen.

Ogleich das Denken, dem all diese Aufgaben aufgebürdet werden, keinerlei Instanz gegenüber der Erfahrung bedeutet¹⁴⁵ und nur Hilfsdienste verrichtet, „kommt doch alles auf die richtige Verarbeitung des allgemein vorliegenden Materials im Denken an“.¹⁴⁶

Wie der Chemiker die Welt der stofflichen Verbindungen und Gemische auf Grundstoffe zurückführt und dann zur Synthese schreitet, so obliegt es dem Denken, die komplexen Gebilde der inneren Erfahrung aufzuspalten in das ihnen „zum Grunde liegende einfache Sein und Geschehen; das

¹⁴² Beneke, Archiv I, S. 69

¹⁴³ Beneke, Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben (1850, S. 16)

¹⁴⁴ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben (Bd. III, S.113)

¹⁴⁵ = Das Denken ist ohne Seinsbezug.

¹⁴⁶ Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S.15

Zusammengesetzte gleichsam durchsichtig zu machen zum Elementarischen hin, so dass man nun jenes durch dieses hindurch anzuschauen und zu begreifen imstande sind.“¹⁴⁷

Innere Erfahrung ist nicht immer in ihrer Ganzheit gegenwärtig. Ihre Inhalte kommen und gehen, treten über die Schwelle des Bewusstseins und verblässen wieder. Das Bewusstsein wird überdies während des Schlafes, in Ohnmacht und Narkose unterbrochen. Jeder Beobachter, der über das Steigen und Sinken der Vorstellungen und Gefühle nachdenkt, fragt: Woher kam der Gedanke, der mich eben ausfüllte? Wohin wird er entschwinden, sobald er durch einen anderen verdrängt ist?

Hier schaltet Beneke das Denken ein, damit es Zwischenglieder finde und die abgerissene Reihe des Bewusstseins fortsetze.

Die Erzeugnisse übersteigenden Denkens bezeichnet Beneke als Hypothesen. Hypothesen solcher Art lassen sich nie vollständig verifizieren. Es genügt vollauf, dass sie sich bewähren.

So behauptet Beneke nun, dass Vorstellungen, Schätzungen und Gefühle, nachdem sie abgeklungen sind, latent werden, im Verborgenen ruhen. Er nennt die unbewussten Gebilde im Rückblick darauf, dass sie soeben noch bewusst waren, Spuren und im Ausblick darauf, dass sie jederzeit im Bewusstsein wieder auftauchen können, Anlagen 2. Grades oder Angelegtheiten.

Herbart meint, wenn seelische Gebilde nicht im Unbewussten verharren, zerfiele der Erlebnisstrom in lauter flüchtige Wellen und einzelne Tropfen. Es gäbe dann weder Gedächtnis noch auf Speicherung beruhenden Aufstieg. Die Seele begänne in jedem Augenblick völlig von vorn. Die Lehre von der inneren Erfahrung wird durch die Hypothese vom Unbewussten zwar gerettet, keineswegs aber abgerundet.

Er fragt: Jede Mitteilung braucht einen Empfänger. *Lehre* setzt einen Lehrling voraus. Erziehung hat auch den Sinn der Fremderziehung. Ohne eigenen Zögling wäre sie ein nichtiges Spiel. Denn die Selbsterziehung baut nur auf dem fort, was Fremderziehung begann. Wo aber findet sich dieses Du in der Selbsterfahrung? Beneke spannt wieder das entrechtete, ohnmächtige Denken vor und gründet die Gewissheit vom Wir und Nicht-ICH auf „einen Schluss nach der Analogie“.¹⁴⁸

Indem das Denken wie ein ausgeworfener Anker das Nicht-ICH ertastet oder sichert, befreit es das ICH von dem Alpdruck, *allein* zu sein und sich immer nur im Kreise zu drehen¹⁴⁹.

Ein und derselbe Glockenton wird von verschiedenen Menschen je nach der Schärfe des Ohres, nach der Entfernung der Schallquelle und nach dem Grade der Aufmerksamkeit in verschiedener Intensität wahrgenommen. Jedermann ordnet äußere Eindrücke wie die des Blitzes, des Donners und des Ozongeruches dem richtigen Sinnesgebiete zu. Wer in Selbstbeobachtung geübt ist, wird zweifelsfrei entscheiden können, ob eine soeben in ihm entstandene Empfindung mehr nach der Seite des Vorstellungsmäßigen oder mehr in die Richtung auf das Gefühls- und Willensmäßige verweist.

Da Beneke der Kategorie Qualität misstraut, vermag er sich bei qualitativ verschiedenen Empfindungen nicht ohne weiteres zu beruhigen. Daher bestreitet er in der Absicht, unerklärliche Rückstände aufzuschließen, den gleichen Weg, den die heutige Atomzertrümmerung einschlägt. Er setzt die Analyse ersten Grades fort in einer Analyse zweiten Grades und zerspaltet und zerfasert die einfache Empfindung in einen *erfahrbaren* Bestandteil und in eine *unerfahrbare* Komponente. Er deutet damit die Vielheit der Empfindungen aus der Tiefenschicht des Unbewussten – als dem ihnen vorausliegenden hypothetischen Einheitsgrunde. Er begreift die Empfindungen als Vorletztes aus einem Letzten, das weit verzweigte Spektrum des Gegebenen aus einem kernhaft im Voraus Gegebenen, aus einem Vorgegebenen, aus einem „a priori aller Entwicklung in uns Gegebenen“.¹⁵⁰

Der Keimzustand der inneren Erfahrung, „dieses a priori oder als ursprüngliches Besitztum im Sein unserer Seele Gegebene, kann [...] nur aus der inneren Erfahrung durch Zergliederung derselben erkannt werden.“¹⁵¹ Den keimhaften Anlagen des aus einfachen Empfindungen aufgebauten

¹⁴⁷ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben I, S. 10. Das Denken in der Funktion eines *Katalysators* wird von Steinthal aufgegriffen Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft §34-67 (Elementare psychische Prozesse)

¹⁴⁸ Beneke, Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, S. 142

¹⁴⁹ Das Denken erschließt nur, unterstützt durch sinnliche Erfahrung, das Daß oder Dasein von Du und Natur, nicht deren Sosein oder Beschaffenheit. Was die eigenen Kinder, der Freund, die Menschen eigener und anderer Zunge und Hautfarbe, die Tiere, Pflanzen, Einzeller, Steine und Gestirne ihrem Wesen nach sind, das bestimmt nicht das Denken, sondern allein die innere Erfahrung. Sie und niemand anders stellt Formen bereit zur Unterlegung. Sie und nur sie dient als Grundlage für die Deutung der Außenwelt.

¹⁵⁰ Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S. 38

¹⁵¹ Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S. 38

Selbstbewusstseins, gebührt die Beachtung, die den *prima fundamenta* allen Seins, jeden Wertes und der Erkenntnis immer geschenkt wurde.

3.1.3. Das Vorgegebene

Angeboren bei Herbart ist nur die Kraft einmal gebildeter Seelentätigkeiten, sich auch im Unbewusstsein zu erhalten. Die Annahme der Entstehung der Empfindung quasi aus dem Nichts, wird von Beneke aber nicht akzeptiert. Die Hypothese über das Vorgegebene ist „notwendig, wenn wir nicht unsere Seele – was als durchaus unzulässig zu verwerfen sein möchte – als rein passiv denken wollen bei der Bildung der Vorstellungen“.¹⁵²

Die Monade trage den zureichenden Grund aller ihrer Zustände und Wandlungen in sich, heißt für ihn: Nur der freitätige und sich selbst bestimmende Mensch existiere. Gliche die Seele einem Spiegel, einer unbeschriebenen Wachsplatte oder einem sonstigen Empfangsgerät, erränge der Mensch den eigentümlichen Schwebezustand der mystischen Gelassenheit, woher dann der gewaltige Auftrieb, der sich als Unternehmegerist, Wissenstrieb, Schaffensdrang oder Todesmut bekundet?

Zwar nimmt man „überall nur Tätigkeiten, Äußerungen der Vermögen oder Kräfte wahr“, aber es wird von diesem Befund auf die „Vermögen oder Kräfte unserer Seele selbst“¹⁵³ geschlossen.

Liegt der gedankliche Schritt von der durchgehenden Tätigkeit der Seele auf die Urtätigkeit der Seele wirklich so fern? – Beneke indes wählt einen Mittelweg.

3.1.3.1. Die Lehre von der Prädetermination

Die Anlagen der Vorherbestimmung wirken wie allgemeine Regeln¹⁵⁴. Die Seele tritt durch sie in Parallele mit der äußeren Natur. Sie entwickelt sich „nach bestimmten Gesetzen, welche von Gott in die geistige Natur ebenso hineingelegt sind, wie die Gesetze der Schwere, der Bewegung [...] in die körperliche“¹⁵⁵ Welt. „Es leuchtet aus allen Betätigungen unserer Seele eine innere Organisation hervor“.¹⁵⁶ Sie gibt sich als ruhender Pol, als beharrender Kern und als ein Band, das sich um alle Einzelregungen schlingt, so dass diese aufhören, beziehungslose Bestandteile, Brocken und Atome zu sein.

Prädetermination ist eine Kategorie die über das Psychische hinausgreift und alles Vitale beherrscht. „Im Allgemeinen möchte es keinem Zweifel unterliegen, dass sich durch dieselbe innere Organisation, wenn auch nicht mit derselben Vollkommenheit und Gesondertheit der Fortexistenz der früheren Lebensakte, bei allem Lebendigen findet. Hierdurch ist alles Wachstum bedingt, auch bei den Pflanzen; hierdurch bei den tierischen Körpern, was man eine gute oder eine schlechte Konstitution nennt“.¹⁵⁷ Keimartig angeboren sind alle Erkenntnisse nebst denjenigen Hypothesen, die sich bewahrheiten oder bewähren, daneben die breite Skala der Wertgebung für alle Güter wie Übel, in vager Weise ästhetische Auffassungen und religiöse Überzeugungen, endlich der Ansatz zur Metaphysik als Deutung der stofflichen Welt: mit einem Wort die Vernunft oder die Kultur.¹⁵⁸

¹⁵² Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S. 38

¹⁵³ Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S. 53

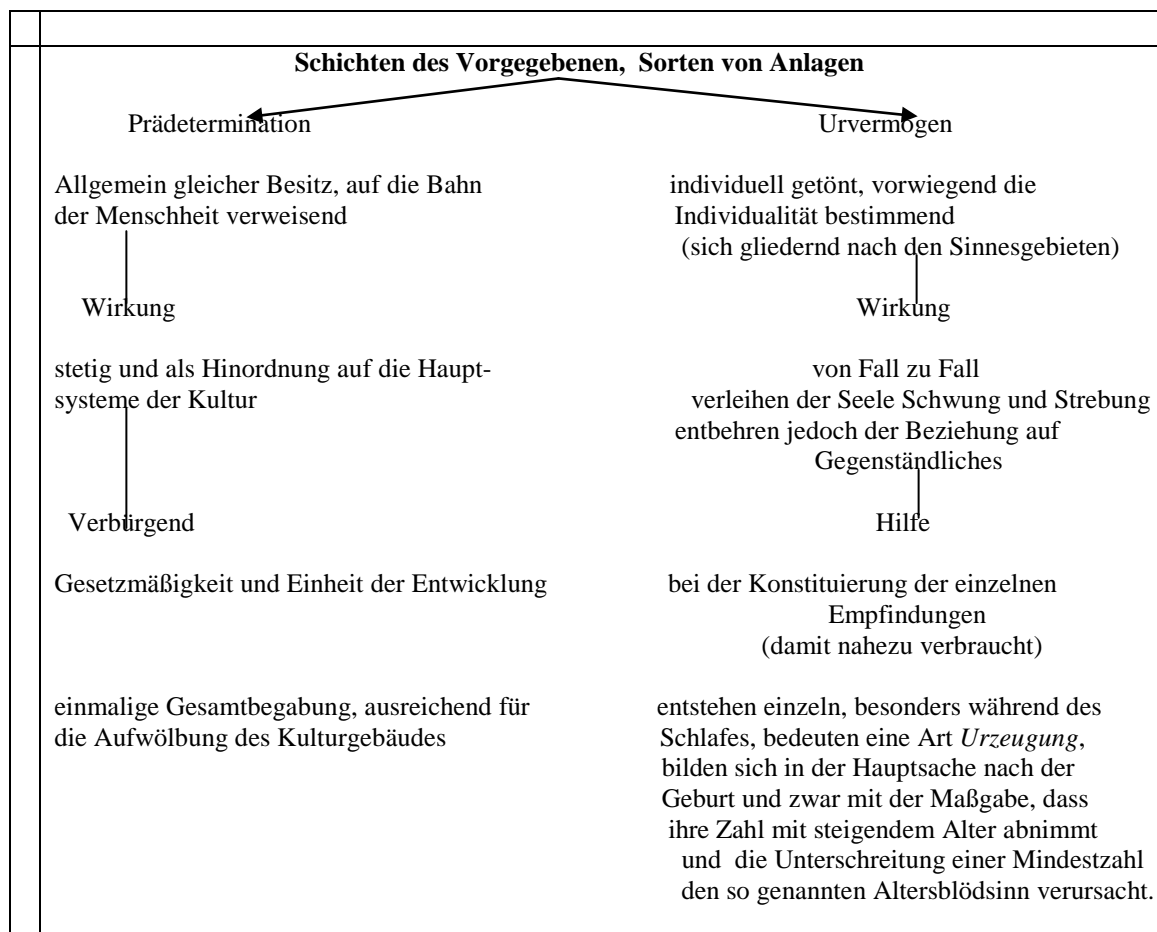
¹⁵⁴ Beneke, Grundlinien des Systems der praktischen Philosophie, II, Vorrede XVIII

¹⁵⁵ Beneke, Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, S. 17, ferner: Grundlinien des Systems der praktischen Philosophie, II, Vorrede XXI

¹⁵⁶ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, II, S. 391

¹⁵⁷ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, II, S. 392

¹⁵⁸ Beneke, Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, II, S. 157, 278



Das Vorgegebene verknüpft den Ablauf der Erlebnisse zur Einheit. Dank der Anlagen entwickelt sich die Seele mit Notwendigkeit und zwar selbst in den Akten, die ungerufen kommen oder willenslos erfahren werden. „Die Ausbildung des Menschen zu höhere Vollkommenheit ist keineswegs dem Zufall unterworfen. Wir sehen dieselbe geregelt durch [...] Prädetermination.“¹⁵⁹ Die Gesamtentwicklung oder Geschichte wird zum sinnvollen Zusammenhang. Dem Aufmerksamen entgehe nicht, „dass die geistige Entwicklung des menschlichen Geschlechts mit begründeter Notwendigkeit höheren Zielpunkten zustrebt.“¹⁶⁰ Die Prädetermination beharrt im Wandel der Zeiten. Sie sei eine Konstante.¹⁶¹ Alle Menschen werden von der einen Sonne beschienen und treten mit Anlagen in den Wettbewerb ein, „welche ziemlich dasselbe Kraftmaß bei allen haben“.¹⁶²

3.1.3.2. Die Lehre von den Urvermögen

Neben den „a priori aller Erfahrung gegebenen Entwicklungsgesetzen der menschlichen Seele“¹⁶³ wirken „die a priori aller Erfahrung gegebenen Anlagen“.¹⁶⁴ Sie heißen *Urvermögen*, weil wir

¹⁵⁹ Beneke, Lehrbuch der pragmatischen Psychologie oder der Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, S. 32

¹⁶⁰ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, III, S. 16

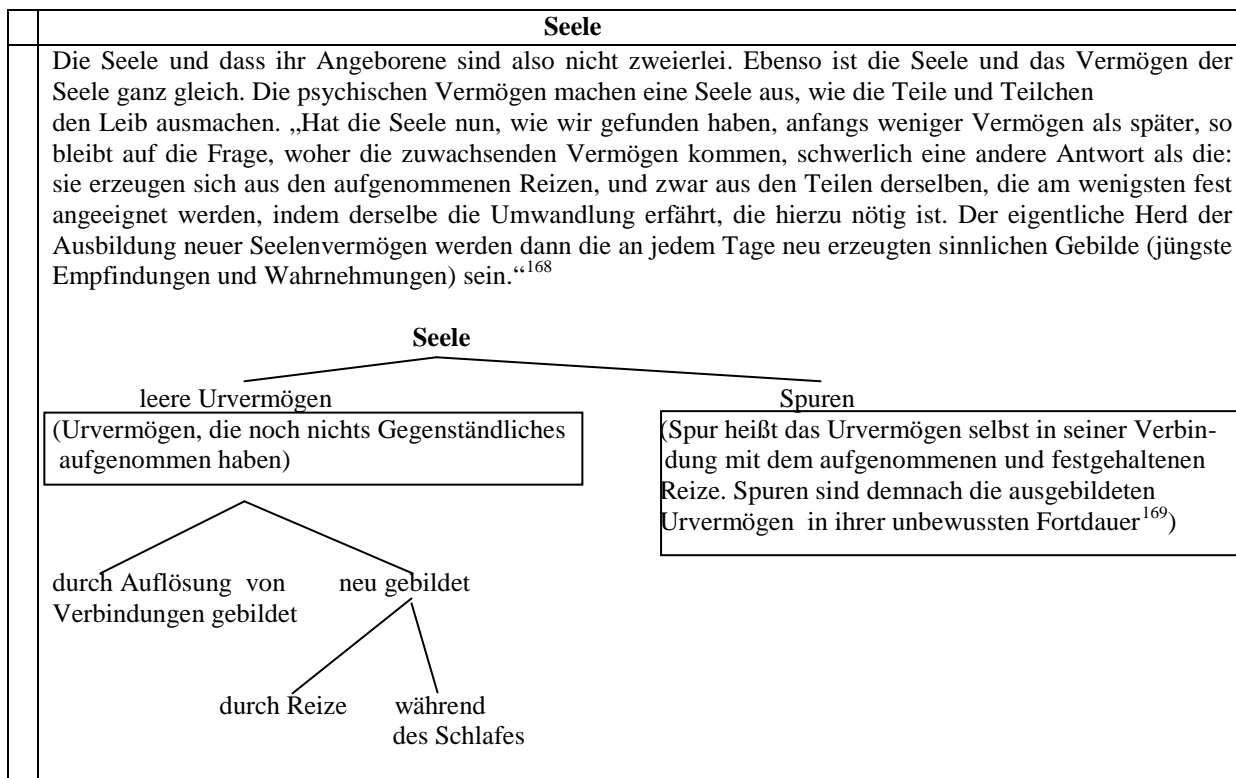
¹⁶¹ „Die Kinder sind [...] unstrittig vor zweitausend Jahren in unseren Landstrichen im Allgemeinen nicht anders geboren worden, als sie gegenwärtig geboren werden.“ (Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, III, S. 392).

¹⁶² Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt, S. 104

¹⁶³ Moltke, Psychologisch-pädagogische Abhandlungen und Aufsätze, S. 66

¹⁶⁴ 1c.

dieselben von nichts anderem abzuleiten imstande sind.¹⁶⁵ Die Seele besitzt die rätselhafte Eigenschaft, „gleichartige Urvermögen immer wieder von neuem sich anzubilden“.¹⁶⁶ Diese werden erzeugt „entweder nur oder doch überwiegend im Zustande des Schlafes“.¹⁶⁷



Häufen die triebhaften Kraftpunkte sich an, „... so entsteht eine Unruhe, welche in jedem Grade anwachsen und bei höheren Graden des Menschen [...] sogar zum Selbstmord treiben kann auch unter solchen Umständen, wo ihm außerdem nichts fehlt. Schon hierin liegt ein höchst wichtiges Moment vor für die pragmatische Psychologie: die Forderung, dass jeder bei sich selbst und bei anderen Menschen, welche seiner geistigen Pflege unterworfen sind, für eine genügende und geordnete Verwendung dieser *Urvermögen* Sorge trage.“¹⁷⁰

Jene *Urvermögen* gruppieren sich nach einzelnen Sinnesgebieten. Außerdem unterscheiden sie sich ursprünglich nach „dem Grade von Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit“.¹⁷¹ In dieser quantitativen Ungleichheit wurzelt die Individualität. Da „die Urvermögen der menschlichen Seele wesentlich aktiver Natur sind“¹⁷², fühlt sich der Mensch zum Schaffen aufgelegt. Infolge der Urvermögen „kann der Mensch mehr tun und produktiv sein, aber nach Maßgabe davon muss er auch mehr tun oder produktiv werden“.¹⁷³ Wie sie den Einzelmenschen beschwingen, so bewirken sie als dumpfer quellender Drange, dass die Geschichte „ununterbrochen in irgendeiner Richtung zum Höheren fortschreitet“.¹⁷⁴ In jede Empfindung geht ein Reiz ein, den die Außenwelt aussendet.

¹⁶⁵ Beneke, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, S. 18

¹⁶⁶ lc. S. 237

¹⁶⁷ lc.

¹⁶⁸ Dreßler/Raue, Dr. F. E. Benekes neue Seelenlehre, § 82

¹⁶⁹ Dreßler/Raue, Dr. F. E. Benekes neue Seelenlehre, S. 10

¹⁷⁰ Beneke, Lehrbuch der pragmatischen Psychologie oder der Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben (S. 14). Aus diesem Überschuss unverbrauchter *Urvermögen* erklärt sich Beneke insbesondere die kindliche Unruhe. „Im hohen Alter bieten sich die freien Urvermögen nicht nur in geringerer Anzahl, sondern auch einzeln schwächer dar.“ (vgl. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, S. 236)

¹⁷¹ Beneke, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, S. 28

¹⁷² Beneke, Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, S. 29

¹⁷³ lc. S. 163

¹⁷⁴ Beneke, Grundlinien des Systems der praktischen Philosophie, II, S. 519

Angenommen, der Reiz wirkte auf die Sinnesempfindung unmittelbar und allein, so würde die Seele, indem sie die sinnliche Empfindung bildet, vom Nicht-ICH bestimmt. Diese Konsequenz scheint untragbar. „Die äußeren Eindrücke oder Reize können sich nicht selber auf oder in der Seele beschreiben.“¹⁷⁵ Käme dem Reiz nicht etwas rein Innerliches verlangend entgegen, eben das psychische, d.h. aktive Urvermögen, so haftete namentlich allen Schmerzempfindungen das fatale Merkmal des Erleidens an. Es wäre als dann im Zahnschmerz oder in den Geburtswehen die Substantialität der Seele aufgehoben.

Die Urvermögenshypothese erlaubt Beneke zu behaupten: Alle psychischen Gebilde ohne Ausnahme haben „eine gewisse Aktivität in sich, selbst die leidentlichsten Empfindungen, wie die des Schmerzes. Aber es kommt darauf an, von welcher Seite her der Anstoß gegeben wird [...]; und nur, wenn auch dies von innen her geschieht, können wir von Selbsttätigkeit reden“.¹⁷⁶

3.1.4. Reiz und Reizungsverhältnisse

Indem Beneke die Entstehung einfacher Empfindungen von der Mitwirkung der Reizwelt abhängig macht, schreitet er über die Lehre von der Seele als einer „fensterlosen Monade“ hinweg. Den Urvermögen als innerem Faktor tritt die Außenwelt, Umgebung oder Gesamtheit der Reize gegenüber.

Die Differenz zu Kant oder Fichte ist jedoch nicht so groß, als es scheint. Kaum hat Beneke nämlich die Wichtigkeit der Reize anerkannt, schwächt er deren Bedeutung wieder ab durch den Gedanken der *Allbeseelung*. Die optischen, elektrischen und sonstigen Reize sind zwar zunächst der Gegenspieler der psychischen Anlagen, ein Außen gegenüber der Innerlichkeit, etwas *Transsubjektives* gegenüber dem *Intrasubjektiven* – aber sie sind keinesfalls das Andere im Vollsinn des Nichtpsychischen oder Stofflichen.¹⁷⁷

Zweifellos wandert in und mit dem Reize etwas von den Dingen in die Seele hinein. Allein diese Dinge sind entweder Seelisches oder Seelenähnliches. Geist wird also nur durch Geist befruchtet. Immerhin grenzt sich Beneke durch die Einbeziehung der Reizwelt nach rückwärts ab: Er begräbt „das angestammte philosophische Vorurteil, dass die Substanz der Seele, die leibnizsche Monade, das herbartsche einfache Wesen, nichts von außen her aufnehmen und sich innerlich machen könne.“¹⁷⁸

Entspricht der Prädetermination die Humanität, so gründet die Individualität in der Schicht der Einzelanlagen. Die Besonderheit der Menschen nach Temperament, Lebensalter, Geschlecht, Nationalität heischt Anerkennung und Aufhellung. Sie wird erkannt und aufgehellt durch die Hypothese über die *Urvermögen*. Die Prädetermination erstreckt sich wie eine Art Gegenstandsfunktion auf alle Wertgebiete. Sie gliedert zwar Kultur in die wesentlichen Systeme, nicht aber den Menschen a) in ein erkennendes und b) in ein begehrendes Subjekt. Um die Differenzierung in Vorstellung und Wille bewerkstelligen und erklären zu können, greift Beneke zur Hypothese über die *Urvermögen*. Er wendet sie so an, dass je nach dem Größenverhältnis zwischen *Urvermögen* und Reiz bald Empfindungen in der Vorform der Vorstellung, bald Empfindungen in der Vorform des Willens entstehen.

Vollreizung liegt vor, sobald sich *Urvermögen* und Reiz die Waage halten. In diesem Falle verbinden sich beide Komponenten fest und dauernd zu einer Empfindung in der Vorform der Vorstellung. In der Unter- und Überreizung bilden sich das Praktische und das Affektive, also das Emotionale. Das Gefühl entspringt aus dem Nebeneinander seelischer Vorgänge, etwa zweier Vorstellungen oder zweier Wünsche und ist deshalb eine sekundäre Bildung.

Die Überreizung gliedert Beneke weiter: Wenn der Reiz das ihm entgegenkommende *Urvermögen* an Stärke um ein Vielfaches übertrifft, sei es, dass er als schriller Pfiff sehr lange dauert, oder sei es, dass er als greller Funke plötzlich und heftig wirkt, so ergibt sich in jenem Falle eine Überdrussreizung, in diesem Falle eine Schmerzreizung.

Ist dagegen der Reiz nur wenig stärker als das durch ihn auszufüllende *Urvermögen*, so entsteht Lustreizung. Lustreizung und Vollreizung sind demnach die beiden häufigsten und die beiden

¹⁷⁵ Beneke, Die neue Psychologie, S. 140

¹⁷⁶ Beneke, Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, S. 155

¹⁷⁷ Beneke, Das Verhältnis von Seele und Leib, S. 216f.

¹⁷⁸ Beneke, Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben. III, S. 505

wichtigsten Reizungsverhältnisse. Da nun bei der Lustreizung der Reiz überwiegt und aus diesem Grunde bald entschwindet, wird das durch ihn gebundene *Urvermögen* zum Teil wieder frei.

Ein solches *Urvermögen* bekundet nach wiedererlangter Freiheit als Streben und zwar im Unterschied von ursprünglicher Gleichgültigkeit gegen den Gegenstand als „Streben nach etwas“¹⁷⁹, d.h. als *Begehren*. Verschmilzt weiterhin mit dem Begehren eine passende Vorstellungsreihe, so läutert sich das dumpfe Begehren zum *Wollen*.

„Ein Wollen also ist nichts anderes als ein Begehren, welchem sich eine Vorstellungsreihe anschließt, in der wir mit Überzeugung das Begehrte von diesem Begehren aus verwirklicht vorstellen.

Wo dagegen dieses Vorstellen entweder überhaupt nicht möglich ist oder doch aus irgendeinem Grunde nicht eintritt, bleibt das Begehren ein bloßer Wunsch.“¹⁸⁰ [...] „Wir wissen“, so schreibt er mit deutlicher Spitze gegen Schopenhauer, „dass das Wollen aus zwei Bestandteilen besteht, aus dem Begehren und der Vorstellungsreihe ... Ehe eine solche Verbindung entstanden ist, gibt es noch keinen Willen in uns.“¹⁸¹ und gegen Herbart: „Der Wille heißt es, könne nicht anders als durch Vorstellungen gereizt und bestimmt werden. Ein Beweggrund sei folglich eine den menschlichen Willen in Tätigkeit setzende Vorstellung.“¹⁸²

Die Reizungsverhältnisse

Der Empfindungsinhalt hängt hauptsächlich von der Qualität des Reizes ab. Ob sich die Empfindung als Vorstellung oder Begehren ausbildet, wird durch das Stärkeverhältnis zwischen Vermögen und Reiz bestimmt. Beneke dichtet einem Bruche *konstitutive* Bedeutung zu:

u = Stärke des Urvermögens, r = Stärke des Reizes (u, r positive ganze Zahlen $\frac{u}{r} = ><1$)

	A		B
1: u stärker als r	Unter- oder Halbreizung	1. u wenig schwächer als r	Lustreizung
2: u so stark wie	Vollreizung	2. u schwächer als dauerndes r...	Überdruss- reizung
3: u stärker als r	Überreizung	3. u viel schwächer als plötzliches	Schmerzreizung
	C		D
1. Vollreizung	{ a) Halbreizung b) Überdrussreizung c) Schmerzreizung	1. Vollreizung.	Vorstellungsleben
2. Lustreizung		2. Lust- u. Unlustreizung.....	affektives u. prakt. Verhalten
3. Unlustreizung			

Der Wille als Lustreizung kann niemals aus der Vorstellung als Vollreizung hergeleitet werden. Weil sich viele Vorstellungen gegen das Begehren und Widerstreben gleichgültig verhalten und den Willen nicht anfeuern oder -stacheln, so sind manche Psychologen auf den Gedanken verfallen, den Willen mit den Gefühlen in ursächlichen Zusammenhang zu bringen. „Da werden dann eben die Gefühle hinzugezogen [...] und so sollen denn die Vorstellungen dadurch zu Beweggründen werden und mit dem Willen in Berührung kommen, dass sie sich in Gefühle verwandeln.“¹⁸³ Allein das Gefühl gebiert den Willen so wenig, wie ihn die Vorstellung gebiert. Das Gefühl ist keine verworrene Vorstellung, überhaupt keine ursprüngliche Bildungsform, sondern ein Spannungsverhältnis oder eine Folgeerscheinung. Ohne Lustreizung gibt es weder Begehren noch Willen.

¹⁷⁹ Beneke, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft S. 123

¹⁸⁰ das S. 145

¹⁸¹ Beneke, Grundlinien des Systems der praktischen Philosophie II S. 123f.

¹⁸² das S. 456f.

¹⁸³ lc. S 457

3.2. Lotze

Der Philosoph und Psychologe Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), seit 1844 Professor an der Universität Göttingen, ab 1881 in Berlin, ist hier unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten. Zum einen insofern er es unternimmt, die Wechselbeziehung von Seele und Körper besser zu bestimmen, zum anderen in seinen Beziehungen zu Strümpell.

3.2.1. Ist der Gedanke unvermeidlich: Willkürhandlung sei nichts anderes als eine umwegig-verzögerte Reflexbewegung?

Herbart zeigte sich überzeugt, dass Menschen und Tiere an sich die gleiche Seele haben. Das Hindernis, welches die Tierseele zurückhält, der menschlichen gleich zu wirken, kann nicht in zufälligen Umständen liegen; denn solche können unmöglich seit der Schöpfung einen ununterbrochenen dauerhaften Einfluss geübt haben. Wenn aber dem tierischen Wesen, als solchem angehörende Verhältnisse als hemmend angeführt werden, so würde das niedere Wesen der Tierseele anerkannt. Nicht in der tierischen Seele als solcher aber liegt das Hindernis, sondern lediglich in dem tierischen Leibe; und nur durch die höhere Organisation des Leibes unterscheidet sich ursprünglich der Mensch von den Tieren, während die Seelen beider zu einer Art gehören würden.¹⁸⁴

Dem bloßen Bedürfnis kommt ein besonders angelegter Mechanismus zu Hilfe. Dies ist bekanntlich bei dem Menschen nicht (oder nur sehr gering) der Fall. „Die Gefühle desselben entladen sich in, sozusagen, kontemplativen, resultatlosen Äußerungen, die des Tieres fast durchaus in praktisch zugespitzten; wo der Mensch errötet, oder erblasst, lacht oder weint, schreitet das Tier zu ganz bestimmten Bewegungen. Die gegenseitige Anpassung von Gefühl und organischer Eigentümlichkeit eliminiert den psychischen Einfluss bis auf ein Minimum, und selbst dieses Minimum erscheint um so enger umgrenzt, je tiefer wir in der Entwicklungsreihe der Organismen hinabsteigen. Auf den niedrigsten Stufen des tierischen Seelenlebens begegnen Gefühl und organische Erregbarkeit einander in so fein zugespitzter Weise, dass der Seele fast nur die Aufgabe zufällt, den Reflex jenes auf diese zu besorgen [...] Die Zweckmäßigkeit in dem ganzen Prozesse kommt lediglich auf Rechnung der somatischen Präformation.“¹⁸⁵

Damit ist ein Verhinderungsgrund gegeben, so dass sich die Vorstellungen nicht nach ihren eigenen Gesetzen bewegen können, sondern zum großen Teile durch den körperlich bedingten Trieb bestimmt werden. Statt des Instinktes verfügt der Mensch über die Fähigkeit der Assoziation.

„Gleich nach der Geburt eines Menschen oder Tieres entstehen aus bloß organischen Gründen, unabhängig von der Seele gewisse Bewegungen in den Gelenken und jede solche Bewegung erregt in der Seele ein bestimmtes Gefühl. Im nämlichen Augenblicke wird durch den äußeren Sinn wahrgenommen, was für eine Veränderung sich zugetragen habe: nämlich jene Bewegung und teils die Gestalt des Gliedes, in welchem sie vorging, modifiziert, teils irgendwelche andere Folgen in der Umgebung und in der Sinnessphäre gebildet habe. In einer späteren Zeit erhebt sich ein Begehren nach einer Veränderung Damit reproduziert sich das zuvor mit dieser Beobachtung komplizierte Gefühl“¹⁸⁶

Lotze scheint es dagegen „unwahrscheinlich, dass bei dem stumpfen Unterscheidungsvermögen für Empfindungen und dem schwachen Gedächtnis in den ersten Lebenstagen, wohin doch die Begründung solcher Assoziationen größtenteils fallen müsste, gerade jene undeutlichen Perzeptionen, die aus der verschiedenen Lage der Gegenstände entstehen können, sich so fest und bestimmt zu erhalten sollten, um später auf eine so künstliche Weise durch den Zweck reproduziert, selbst wieder die Bewegung reproduzieren zu können. Es scheint mir gewiss, dass der Gebrauch viel bestimmter durch einen physiologischen Mechanismus determiniert ist, als man sonst annahm, und dass dieser

¹⁸⁴ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, § 130: „Wenn man den Hund bellen, das Pferd wiehern hört, so kann man wohl nicht auf den Gedanken kommen, dass diesen sonst klugen Tieren das Sprechen mechanisch unmöglich wäre; vielmehr liegt die Erwartung nahe, sie würden, wenn die Stimmritze nur einige Gelenkigkeit besäße, daraus etwas machen, das ihrem übrigen Betragen angemessen wäre, und hierin zwar das Hilfsmittel zwar nicht einer menschlichen, doch einer höheren Ausbildung finden, als sie jetzt besitzen.“

¹⁸⁵ Volkman von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie, II, S. 429 ff.

¹⁸⁶ Herbart, Psychologie als Wissenschaft, §155

schon lange stattfindet, ehe die Seele – in diesem Bezuge ganz nach Reils Ausdruck – der Parasit des Körpers, sich seiner bemächtigt, und ihn als gutes Hilfsmittel zu ihrem eigenen Zwecke benutzt“.¹⁸⁷

Die Natur muss im Gegenteil der Seele recht eigentlich die Hand führen, damit sie in dem ihrem eigentlichen Wesen fremden Lande der Räumlichkeit und Materialität sich orientiere, und was ihren eigentümlichen Beschäftigungen ganz disparat ist, die räumlichen Bewegungen dirigieren lerne.

Mit dem äußeren Reize, muss entweder eine bestimmte automatische Bewegung oder doch ein Trieb zu einer solchen bereits gegeben sein, und eben dies bildet eine bestimmte Assoziation von Vorgängen, welche die Seele zu ihren Zwecken zwar benutzen oder hemmen, zwar vielfach zweckmäßig weiter kombinieren, aber in ihren einfachsten Elementen weder erfinden noch konstruieren kann.

Lotze ist sich sicher, dass der zweckmäßige Gebrauch unserer Glieder nicht den unmittelbaren Dispositionen der wollenden Seele entstammt, nicht unabhängige Tat der Willkür ist, sondern nur Benutzung des vorhandenen Mechanismus, dessen Ablauf die Seele nur wollen oder nicht wollen, keineswegs aber selbst erst in seinen Einzelheiten einrichten kann. Reflexe verhalten sich „wie die Buchstaben des Alphabetes, die vernünftiger Sprache verwendet werden; neue Worte können ins Unendliche geschaffen werden, aber neue Buchstaben und einfache Worte können wir nicht erfinden, sondern nur benutzen, was die Natur uns suggeriert“.¹⁸⁸

Die vorhandenen bewegenden Kräfte wirken mit Notwendigkeit und jede Veränderung muss aus ihnen nach den Gesetzen oder Proportionen, nach denen die Kräfte wirken, erfolgen. Dabei wird keinerlei Einfluss eines Gedankens, einer Absicht, eines Willens in das Getriebe der Kräfte angenommen und die dadurch bewirkten Vorgänge zugelassen. Die Annahme, dass es Kräfte gibt, aus deren Wirken notwendige Folgen hervorgehen, ohne dass eine außer ihnen stehende Kraft daran etwas ändern könnte, gilt nun auch für die Veränderungen auf dem geistigen Gebiet, aber nur soweit, wie weit sie Ereignisse sind, in denen die Seele mit ihrem Körper und durch diesen mit der Natur zusammenhängt, oder auch in Vorgängen bestehen, welche sich unmittelbar an die Inhalte dieser Ereignisse anschließen und innerhalb derselben verlaufen.

Bis zu den mimischen Bewegungen und der Sprache ist der Einfluss der Seele offenbar nur zufällig, erst dann tritt ein psychischer Vorgang als Anfangspunkt der Bewegung auf. Er ist aber nur Veranlassung zu ihrem Auftreten, nicht aber Grund ihrer Qualität, die er nicht wählen oder bestimmen kann.

Und auch danach findet Lotze in dem individuellen Eigentum der Seele, wie bei allem wiederkehrenden Gleichartigen¹⁸⁹ gewisse Analogien zu dem in dem Instinkte der Tiere gegebenen Tatbestande. So sind vor allem die Formen unserer Erkenntnis, z.B die Gewohnheit zu allem Geschehen Ursachen zu suchen, ein uns eingeborenes Faktum – etwas, was gar nicht wir selbst sind, und was ebenfalls als ein Gegebenes und Anerschaffenes einen übermächtigen Einfluss auf unsere ganze Entwicklung ausübt. Mehr Analogie noch zu dem im tierischen Instinkt vorliegenden Tatbestande zeigen die den „Mittelpunkt der menschlichen Seelenentwicklung“ bildenden „moralischen Ideen“ in uns oder unsere „sittliche Bestimmung“; nur freilich „beziehe sie sich nicht auf ein bestimmtes Geschehen, ein bestimmtes Werk, sondern nur auf konstante Relationen zwischen sehr verschiedenen Handlungen“.¹⁹⁰ Dennoch, so wie im Menschen die Idee des Guten prädominiert, so ist es recht wohl möglich, dass in den Seelen der Tiere auf ganz ähnliche Weise andere, einzelner und spezialisiertere Determinationen zu bestimmten Handlungen vorhanden sind.¹⁹¹

Der Inhalt einer „determinierten Instinktidee – oder vielmehr der Keim zu ihr – liegt in dem ursprünglichen Wesen und bildet dessen Qualität, die dann, wenn dies Wesen die Form des psychischen Lebens annimmt, sich als Instinktvorstellung oder Idee äußern muss“.¹⁹²

So genannte angeborene Ideen, welche prädominierend die Seele erfüllen, würden somit ein mögliches Erklärungsprinzip der Instinkte darstellen.¹⁹³ In diesem Sinne glaubt er den von Cuvier herangezogenen Traumideen eine haltbare Deutung unterlegen zu können.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Lotze, Kleine Schriften I (Instinkt), S. 228

¹⁸⁸ das

¹⁸⁹ Lotze, Kleine Schriften I, S. 237

¹⁹⁰ lc.

¹⁹¹ lc. S. 242

¹⁹² lc.

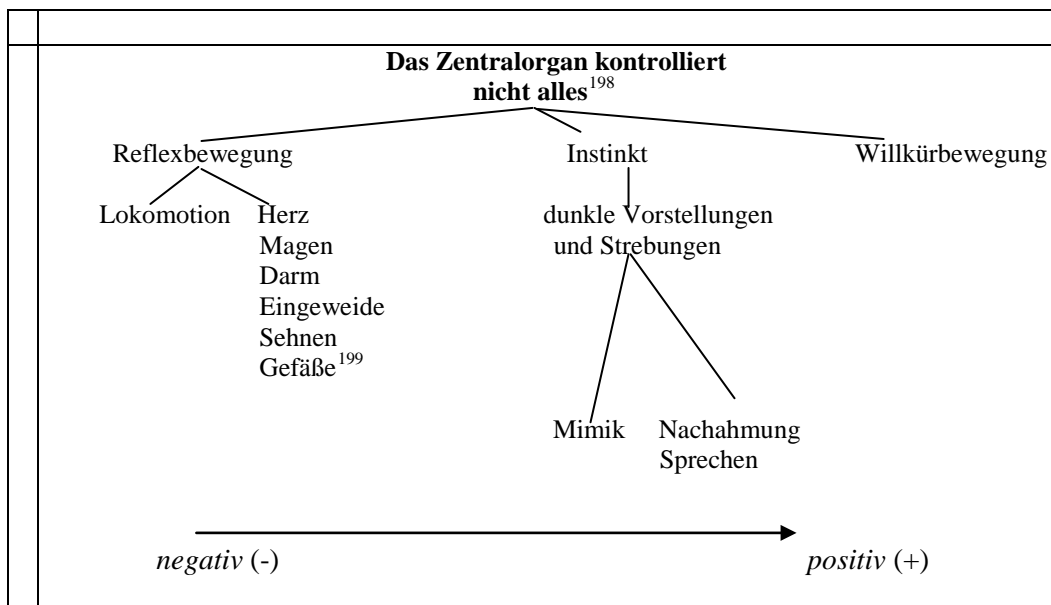
¹⁹³ lc. S. 243

¹⁹⁴ vgl.: „Cuvier sagt sehr schön und verständlich, dass die Tiere beim Instinkt gleichsam von einer angeborenen Idee, von einem Traum verfolgt werden. Allein dasjenige, was diesen Traum erregt, kann nur die nach vernünftigen Gesetzen wirkende organisierende Kraft, die Endursache des Geschöpfes selber sein.“

Die Verbindung des Körpers mit der Seele macht die Annahme einer höheren Zweckmäßigkeit für den Organismus notwendig, die darin liegt, „... dass er nicht bloß die durch die Kombination seiner Massen prädestinierten Zwecke verfolgt, sondern sich neue Zwecke setzen kann, und dass er selbst imstande ist, die zu deren Verwirklichung dienenden Mittel mit einem absolut neuen Anfange der mechanischen Bewegung herbeizuschaffen“.¹⁹⁵

Nur scheinbar aber gelingt es hier, abstrakten Bestimmungen (Ideen) eine massenbewegende Kraft zu äußern, eine Einwirkung auf die Körperzustände auszuüben, während ihnen doch sonst von Lotze überall jegliche Einwirkung abgesprochen wird. Allein es handelt es sich um Ideen als Gedanken der Seele, als Modifikationen also – oder Bewegungen eines Wirklichen, Substantziellen. „Alle Sätze über Ursachen und die Bewirkung durch sie gelten nämlich von allem Wirklichen, unangesehen, ob dies Körper oder Geist sei.“¹⁹⁶

Lotze nimmt dementsprechend einen „psycho-physischen Mechanismus“ an für den Verkehr zwischen Seele und Leib und er definiert diesen Mechanismus durch das Bestehen allgemeiner Gesetze, „welche befehlen, dass mit einer Modifikation a) der Seelensubstanz eine Modifikation und b) der Körpersubstanz verbunden sei.“¹⁹⁷



Die Frage aber, „wie es ein solcher Zustand der Seelensubstanz anfängt, um im Körper eine Bewegung hervorzubringen“, weist Lotze als ein Missverständnis zurück²⁰⁰, welches wir aufgrund der Erfahrungen begehen, die wir z.B. dem Maschinenbau entnehmen.

Müller, Handbuch der Physiologie I, S. 24)

¹⁹⁵ Lotze, Kleine Schriften (Leben, Lebenskraft) I, S. 189

¹⁹⁶ ebd. S. 190

¹⁹⁷ ebd. S. 193 „In einer Einheit des Wesens kann es nicht Teile geben mit Zuständen, in denen andere Teile sich nicht befinden, jeder Eindruck, welcher dem einen Punkte a eines solchen einheitlichen Volumens A zukäme, müsste sofort auch Zustand oder Eindruck des Ganzen sein, je dass ein Vorgang der Übertragung nötig wäre, durch welchen er von a an b oder andere Punkte des Volumens mitgeteilt würde. Ich sehe wenigstens nicht ein, worin dann, wenn eine solche Verschiedenheit übertragbarer Zustände von Teil zu Teil stattfände, der Anspruch des A noch bestehen könnte, eine wesentliche Einheit zu sein und sich von einem zusammengesetzten System diskreter Teile zu unterscheiden (vgl. Metaphysik 1879, S. 369).

¹⁹⁸ das S. 236

¹⁹⁹ zusätzlich große Teile des vegetativen Prozesses, insofern sie von Nerventätigkeit abhängig sind nicht

²⁰⁰ l.c. S. 194

3.2.2. Wie wird aus einer Konstellation materieller Körper ein Organismus?

Wie in der unorganischen, so gilt für Herbart auch in der organischen Natur das Gesetz, dass die Form ihren Grund in der Mischung hat, d.h. die äußeren Lagen- und Bewegungsverhältnisse der Atome müssen ihren inneren Reaktionszuständen genau entsprechen. Sind diese Zustände von besonderer Art, so werden demgemäß auch die äußeren Lagen und Bewegungsverhältnisse auf eine besondere Art sich gestalten. Dabei ist noch zu beachten, dass die inneren Tätigkeitszustände der Atome unvergleichbar sind mit den äußeren Zuständen der miteinander in Wechselwirkung begriffenen Atome. Gleichwohl besteht zwischen den inneren und äußeren Zuständen der Atome eine Wechselwirkung dergestalt, dass diese und jene Zustände sich gegenseitig bestimmen.

Demnach sind die vitalen Kräfte von den chemischen nicht wesentlich verschieden. Die vitale Aktion ist jedoch weit zusammengesetzter als die im Bereich der unorganischen Natur sich kundgebende Aktion. Jene kann erst hervortreten, nachdem sich eine Menge inner Reaktionszustände bestimmter Art in den Atomen der betreffende Stoff erzeugt hat. Man kann hier von einer inneren Bildung und einer verknüpften inneren Reizbarkeit, ja Lebenskraft jedes einzelnen Atoms der Materie sprechen.

Diese innere Bildung beruht eben auf einem System von inneren Reaktionszuständen, welche jene Atome der lebenden Materie allmählich in einer Reihe von Wechselwirkungen erfahren haben.

Darum spricht auch Herbart nicht von Lebenskraft, sondern von Lebenskräften. „Sie sind anzusehen als die innere Bildung der einfachen Wesen.“²⁰¹

„Die organische und vegetative Lebenskraft – wohl zu unterscheiden von der Seele – ist keine reale Einheit, sondern ein allgemeiner und noch sehr unbestimmter Begriff, welcher hindeutet auf die gesamte innere Bildung, das heißt, auf die gesamten Systeme von inneren Zuständen (Selbsterhaltungen) in allen Bestandteilen des Leibes.“²⁰²

Das Leben ist das Mittelglied zwischen Materie und Geist. Es muss als verminderter Geist in einer über ihre chemische Konstitution erhobenen Materie gedacht werden.²⁰³

Die Lebenskräfte erscheinen gewöhnlich als bewegende Kräfte; aber eben darum sind sie in ihren Bewegungen gar nicht allein durch chemische oder mechanische Gesetze zu verstehen. Bei den letzteren nämlich kommt keine innere Bildung in Betracht.²⁰⁴

Diese inneren Zustände sind natürlich ebenso strengen Naturgesetzen unterworfen, wie alle Naturvorgänge. Die Gesetze, welche Herbart mathematisch für die inneren Zustände der Seele entwickelt, gelten im Allgemeinen für die inneren Zustände eines jeden einfachen realen Wesens.

Weil in jedem Elemente eines organischen Gebildes ein ganzes System von inneren Zuständen sich in einem Gleichgewicht befindet, das nie statische Ruhe bedeutet, sondern leicht gestört werden kann, nämlich durch äußere Einflüsse, so kann man sagen: jedes organische Gebilde, also auch der Keim kann variieren, ja es neigt insofern zur Variation, als es nicht wahrscheinlich ist, dass so viele Ursachen, die hier Ereignisse bestimmen, alle sich in ganz gleicher Weise wieder zusammenfinden, verschiedene Ursachen also auch verschiedene Wirkungen haben müssen. Herbart setzt nicht nur auseinander, dass vermittelt der inneren Zustände der Wirkung nach in einem Organismus alle, auch die entferntesten Teile einander gegenwärtig sind, namentlich im Keim, dass mit den körperlichen Zuständen auch die geistigen Anlagen und Triebe vererbt werden, sondern meint auch, wie oben erwähnt, jedes Element der gebildeten Materie erinnere sich seiner früheren Geschichte, suche sie von neuem zu wiederholen und trage in sich das Bestreben nach der Erneuerung der alten Lebensverhältnisse.²⁰⁵

Lotze meint, es brauche in dem Keime keineswegs „ein wunderbares Detail“²⁰⁶ zu existieren, sondern einige wenige Teile mit einfachen bestimmten Verhältnissen würden bereits ein Prinzip darstellen, das der allermannigfaltigsten gesetzmäßigen Entwicklung fähig sei, zumal die Teile in dem Keime nicht alle gleichzeitig, sondern sukzessiv aufeinander wirkten.²⁰⁷

Zweckhaftigkeit nämlich macht im lebendigen Körper die Aufnahme eines Prinzips „immanenter Störungen“ erforderlich, die „durchaus keinem mathematischen Gesetze ihrer Stärke und Wiederkehr

²⁰¹ Herbart, V, Psychologie als Wissenschaft 111; ferner: Lehrbuch zur Psychologie, §157

²⁰² Herbart, VI, Psychologie als Wissenschaft, S. 372

²⁰³ Herbart, II, S. 411

²⁰⁴ Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, §160

²⁰⁵ Herbart, Enzyklopädie, N 132, Met II, § 376

²⁰⁶ in der Art der Lebenskraft

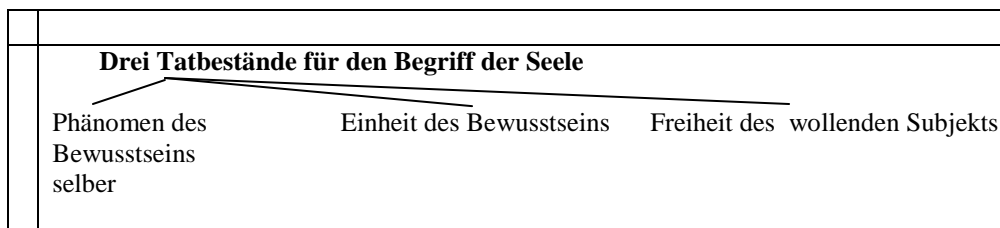
²⁰⁷ Lotze, Kleine Schriften I, S. 292

folgen“²⁰⁸. Dadurch unterscheidet er sich von allen Mechanismen. Die „fortwährende spontane Veränderung der wirkenden Massen“, wie der Stoffwechsel sie bedingt, bietet eine einfache Regulierung der Störungen, in dem in ihrer Bewegung die Störung verschwindet.

„Der Kunstgriff der Natur ist dieser, dass sie die Abwehr künftiger Störungen durch eine kontinuierlich fortgehende Tätigkeit vorbereitet und daher nicht genötigt ist, nach deren wirklichen Eintreten mit einem ganz neuen, oft unmöglichen Anfange der Bewegungen heilende Rückwirkung eintreten zu lassen.“²⁰⁹ Es ergibt sich dabei als Konsequenz, dass bei den Pflanzen, dem andersartigen Zweck entsprechend, den sie im Haushalt der Natur erfüllen, auch die Bedeutung des Stoffwechsels anders als für den tierischen Organismus bestimmt wird.²¹⁰

3.2.3. Wie kommt das Leben zu Bewusstsein - Wie entsteht in und aus dem Organischen so etwas wie Verstand, Intellekt, Geist

Das seelische Geschehen steht für Lotze im Gegensatz zu dem physischen Geschehen, den Naturprozessen.²¹¹ Der Begriff der Seele ist jedenfalls keineswegs auf dieselbe fehlerhafte Art gebildet wie der der „Lebenskraft“. Gerade der Satz vom „Parallelogramm der Kräfte“, der so oft missbraucht wird, das Seelenleben als eine Resultante der Tätigkeiten der einzelnen Hirnfasern zu erklären, weist vielmehr, exakt angewendet, auf eine substanzielle Einheit hin, die als Angriffspunkt jener vielen Tätigkeiten schon gegeben sein muss, wenn diese sich zu einer einheitlichen Resultante zusammensetzen sollen²¹². Das Recht, den Begriff der „Seele“ zu bilden, findet die gewöhnliche Meinung vor allem in drei Tatbeständen begründet²¹³.



In der Tat findet auch Lotze die Annahme der Seele als eines besonderen Prinzips neben dem des Körperlichen, „*Ausgedehnten*“ auf Grund der Eigenart des Bewusstseins und der dadurch bedingten völligen Unvergleichbarkeit physikalischer und psychischer Ereignisse ganz unerlässlich, wenn er auch die Möglichkeit einer gemeinsamen Wurzel der beiden Kreise von Ereignissen offen gelassen wissen will.²¹⁴

²⁰⁸ Ic. S. 204

²⁰⁹ Lotze, Kleine Schriften (I, S. 204f.)

²¹⁰ Ic. S. 206

²¹¹ „Die Physik ist vollendet, soweit es ihr gelingt, alle Naturprozesse auf bloße Bewegungen der Massen zu reduzieren. Die Gleichartigkeit des Geschehens lässt eine genaue Bestimmung des Resultats zu, welches aus dem gleichzeitigen Zusammenwirken verschiedener Kräfte an demselben Objekt entsteht. Die psychischen Zustände dagegen kann man auf kein solches gemeinsames Maß bringen. Wäre die Seele nur ein vorstellendes Wesen, so würde sie alle diese Tatsachen, selbst wenn sie ihr eigenes Verderben enthielten, nur genau und gleichgültig vorstellen. Dass sie ein Interesse daran nimmt, ist eine neue Tatsache, die aus einer anderen Eigentümlichkeit ihres Wesens fließen muss. Das Wollen kann nicht nur ein Aufsteigen einer Vorstellung im Kampfe mit hindernden Kräfte sein; ein wenn auch noch so dunkles Andere, das wir mit dem Ausdrucke „ich will“ meinen, dass im Gegensatz zu einem bloßen Geschehen hier eine Tat vorliege, kann niemand wegleugnen.“ (Lotze: Mikrokosmos II, S. 4) „Zum Verständnisse eines Satzes reicht nicht hin das Hören einer bloßen Reihenfolge von Wörtern, sondern ein Aufbewahren der früheren neben den späteren ist nötig. Ferner muss zur Ordnung und Abstufung der Beziehungen zwischen den einzelnen Vorstellungen ein Vorstellen ihres Zusammenhanges und ein Wissen ihres Wechsels in ein höheres Bewusstsein treten, welches die Einzelbeziehungen zusammenfasst und beurteilt. Dazu gehört wiederum keine bloß vorstellende Seelentätigkeit.“ (Ic. II, S. 263)

²¹² Lotze, Kleine Schriften, II (Seele, Seelenleben) S. 15

²¹³ Ic. S. 4

²¹⁴ ebd. S. 5ff.

Auch die Tatsache der Einheit des Bewusstseins erkennt er als einen Punkt an, „auf welchen sich die Annahme eines eigentümlichen Prinzips für die psychischen Erscheinungen mit Recht stützt“.²¹⁵ Anders dagegen stellt er sich zu dem dritten Begründungsversuch jener Annahme, dem Hinweis nämlich auf die der Seele zugeschriebene „eigentümliche freie Lebendigkeit“ als Fähigkeit, Bewegungen anzufangen, „zu denen sie durch keinen vollständig zwingenden Grund genötigt werde.“ Er findet darin keine Tatsache der Erfahrung, sondern eine Annahme²¹⁶ und sieht, dass die Schwierigkeiten, die dieser Begriff mit sich führt, zu groß seien, „als dass wir auf ihn unsere weiteren psychologischen Ansichten bauen möchten“.²¹⁷ Der Annahme einer selbständigen Seele und der scharfen Scheidung derselben von allem Körperlichen entspricht es, wenn Lotze es ablehnt, die Vorgänge im Sinnesnerven als „Empfindung“ zu bezeichnen²¹⁸, diese vielmehr ausschließlich der Seele vorbehalten wissen will, da solche Nervenempfindungen für die Erklärung der Empfindung völlig nutzlos bleiben würden. Und demgemäß gilt ihm die Empfindung als etwas von der Seele „auf Veranlassung eines Nervenzustandes Hervorgebrachtes“, das zwar mit diesem in einer „faktisch vorhandenen allgemeinen und gesetzlichen Verknüpfung steht, jedoch aus ihm in seiner Eigenart nicht ableitbar ist“.²¹⁹ Nicht einmal liefern einem die Empfindungen ähnliche Abbilder der äußeren Welt oder der eigenen körperlichen Zustände. Obschon sie aus diesen beiden Ursachen entstehen, „sagen sie doch nichts aus über den Weg, auf dem sie entstanden sind; sie schweben vielmehr der Seele zunächst nur als unmittelbare Erscheinungen vor, die keinerlei Zurückdeutungen auf ihre Ursachen enthalten.“²²⁰ Bedeutsamere Konsequenzen aber ergeben sich für Lotze aus der Verselbständigung der Seele gegenüber dem Materiellen nach zwei anderen Richtungen hin. Zuerst nämlich ist es die kritische Stellungnahme zu der Lehre von den „spezifischen Sinnesenergien“, die dadurch bedingt ist, sodann die Problemstellung, die schließlich zur Theorie der Lokalzeichen führt. Es scheint sehr unwahrscheinlich, dass den Sinnesnerven wirklich, wie jene Theorie behauptete, eine spezifische Energie in der Weise zukäme, dass ein solcher Sinnesnerv einen jeden auch den inadäquaten Reiz, nur mit einer bestimmten, auf geringen Spielraum beschränkten, in seiner eigenen Natur begründeten Reaktion zu beantworten imstande sei. Die Auffassung geht dahin, dass die Seele verschiedene Empfindungen nur produziert, weil die Nervenzustände durch sie geleitet werden, nicht weil die Nerven verschieden sind.²²¹ Denn da „alles Wissen der Seele zunächst durch die Sinnlichkeit und den Lauf der Erinnerungen vermittelt werden muss“, so werden verschiedene Qualitäten des Nervenzustandes das einzige sein, was unmittelbar von der Seele unterschieden werden kann; die Orte dagegen, von wo diese Zustände stammen, und die Richtung, welche sie nach innen streben, können nie unmittelbare Gegenstände der Anschauung für die Seele sein, sondern selbst nur aus Erfahrungen, die sich zuletzt wieder auf verschiedene Qualitäten stützen, beurteilt werden.²²² Das Entscheidende ist also für Lotze, dass die Seele – als geistiges Prinzip gefasst – durch bloße Verschiedenheiten der Lokalisation der einzelnen Nerven nicht wohl verschieden beeinflusst gedacht werden kann, dass dazu vielmehr irgendwelche qualitative Unterschiede erforderlich sind. Diese Auffassung der Seele als begabt zwar mit qualitativ bestimmten Empfindungen, aber an sich jeder „räumlichen Anordnung fremd und unkundig“, ist es nun auch, die Lotze zu der Problemstellung treibt, die später in der Lehre von den Lokalzeichen ihren Abschluss findet. Er knüpft hier seine Ausführungen an Herbart an, der mit Recht von dem Gedanken ausgeht, „dass auch dann, wenn wirklich die äußeren Dinge in einer räumlichen Ordnung befindlich sind, ihre Einflüsse auch auf uns doch zunächst nur eine Mannigfaltigkeit von an sich unräumlichen Empfindungen hervorrufen können, und dass die wahrgenommene räumliche Anordnung dieser gänzlich von neuem durch die Seele rekonstruiert werden muss“.²²³ Bezüglich der Fähigkeit, logische Denkformen aus sich hervorzubringen, wird von Lotze und seiner Schule argumentiert, dass diese Fähigkeit notwendigerweise in der Natur der Seele begründet sein müsse: „.... Dass in der ursprünglichen Natur des Geistes ein Zug liegt, der ihn nötigt,

²¹⁵ Lotze, Kleine Schriften (II, S. 13)

²¹⁶ ebd. S. 16

²¹⁷ ebd.

²¹⁸ das S. 27

²¹⁹ das S. 28f

²²⁰ lc. S. 29

²²¹ das S. 36

²²² lc. S. 31

²²³ Lotze, Kleine Schriften (II, S. 57)

unter den Anregungen und Erfahrungen unvermeidlich diese Auffassungsweisen des Erkennens auszubilden und dass andererseits nicht der Inhalt der Erfahrung allein sie ihm schon fertig zur bloßen Aufnahme überliefert, sondern dass es eben dieser Natur des Geistes bedurfte, um durch die Eindrücke der Erfahrung zu ihrer Bildung getrieben zu werden.“²²⁴ Das Denken ist dabei „eine Kritik [...], welche die durch die Wahrnehmung dargebotenen Verknüpfungen von Vorstellungen zu rechtfertigen sucht, in dem sie dieselben auf Begriffe zurückführt, die eine in dem Inhalte der Vorstellungen vorhandene objektive Notwendigkeit solcher Verknüpfung bedeuten“.²²⁵ Man muss unterscheiden zwischen dem psychologischen Akt des Denkens und dem Denkinhalte. Der erste ist ein zeitlich begrenztes Phänomen entsprechend der Sukzession geistiger Phänomene in ihrer Ein- oder Mehrreihigkeit, der Denkinhalt dagegen ist frei von dieser Art. Er existiert zwischen den Zeiten. Seine Existenz ist eine andere. Nach Lotze muss man also dem einheitlichen Wesen der Seele viel mehr zutrauen als die bloße Fähigkeit zum Vorstellen. Seine Anschauung – es ist dies für die Frage nach freier psychischer Kausalität höchst bedeutsam – dass sich nämlich aus diesen Selbsterhaltungen erster Ordnung, die infolge äußerer Reize als Vorstellungen entstanden sind, später neue innere Reize bilden können, durch welche die vorher nicht in Anspruch genommenen anderen Leistungsfähigkeiten der Seele zur Äußerung veranlasst werden. Aus obigen Ausführungen lässt sich entnehmen, dass Lotze außer der psychischen Kausalität Herbarts, nach welcher alle geistigen Kausalitäten entspringen aus einer einzigen Tätigkeit der Seele, weitere höhere Kausalitäten kennt. Sie sind die Entwicklungsfaktoren für die höheren Tätigkeiten des Geistes und bedeuten rein innerliche Entwicklungstribe, unmittelbar hervorgewachsen aus den Empfindungen und Vorstellungen, nicht aus dem Gefühl. Zum besseren Verständnis von Lotzes Vorstellungen scheint es angezeigt, darauf hinzuweisen, dass es nach ihm neue Tätigkeiten sind, die durch die inneren Reize hervorgehoben werden, dass aber nicht eine Entwicklung des Bewusstseins von einer niederen Stufe zu einer höheren im Sinne einer Weiterbildung eines schon Vorhandenen zu einem Höheren stattfindet. Hierin ist Lotze freilich Herbart ähnlicher als Strümpell. Dies betrifft auch bestimmte Anschauungen über das Wesen und die ursprünglichen Anlagen der Seele. Für Lotze besteht ein Dasein der Seele außerhalb ihrer Wirkungsweise – für Strümpell nicht. Lotze beschreibt zunächst Zustände der Seele – ohne Zutun der Seele selbst.

„Gegen die Reize, die von außen kommen, hat die Seele durch Erzeugung der einfachen Empfindungen sich behauptet, aber von da an ist sie (nach Herbart) passiv geworden und lässt ihre inneren Kräfte sich tatlos über den Kopf wachsen. Alles, was weiter geschieht, die Bildung ihrer Begriffe, die Entwicklung ihrer verschiedenen Vermögen, die Festsetzung der Grundsätze, nach den sie handelt; alles dies sind mechanische Resultate der Gegenwirkungen jener einmal erregten primären Selbsterhaltungen. Und niemals zeigt sich die Seele, der Boden, auf dem dies geschieht, vulkanisch und reizbar genug, um mit neuen Rückwirkungen in das Spiel der Zustände einzugreifen und ihnen eine Wendung zu geben, die nicht analytisch aus ihnen schon nach allgemeinen Gesetzen der Wechselwirkung hervorgingen.“²²⁶ Lotze trennt damit die Substanz von ihren Zuständen, die Seele von ihren Tätigkeiten. Unter Reizen 2. Ordnung werden die die Resultate der Wechselwirkungen der Empfindungen und Vorstellungen mit der erwachenden Seele verstanden.

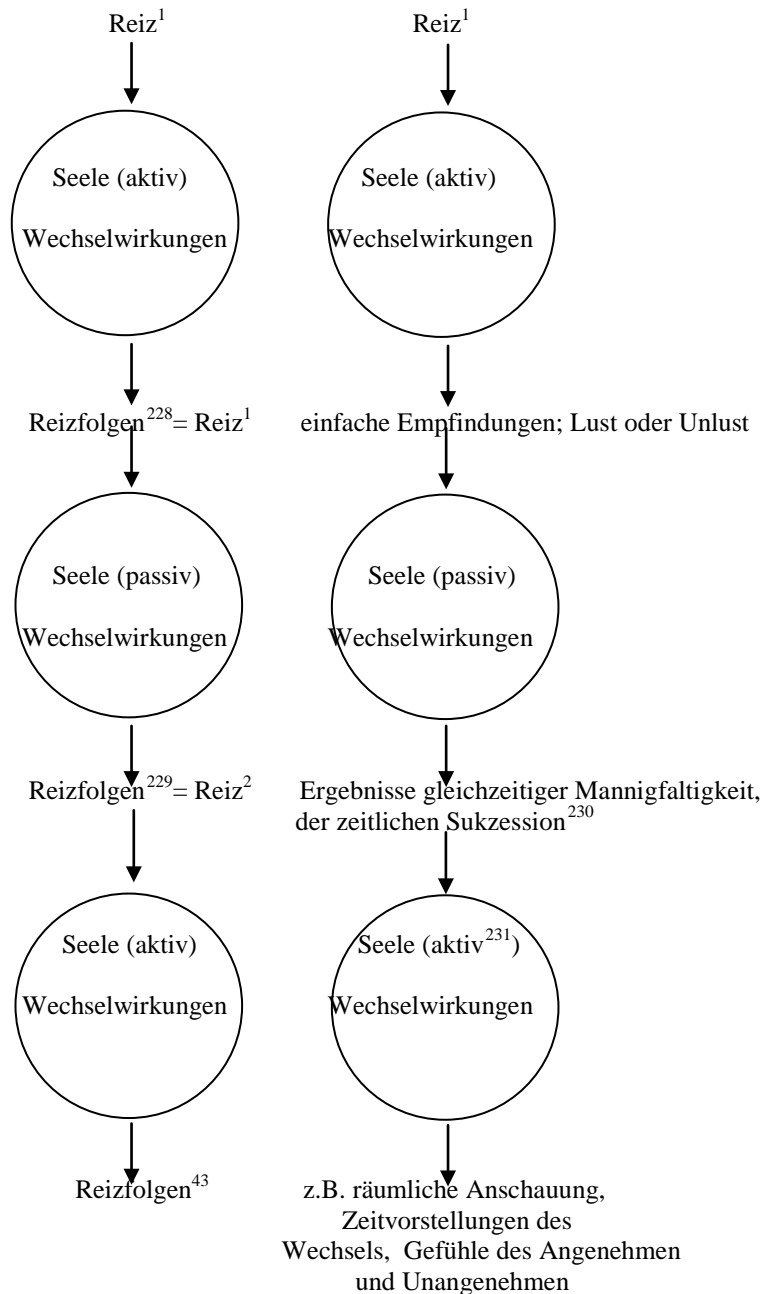
„Außer den Reizen erster Ordnung, d.h. den leiblichen Reizen, welche die Sinnesempfindungen erzeugen, gibt es noch Reize zweiter Ordnung. die verschiedenen Verhältnisse sowohl der gleichzeitigen Mannigfaltigkeit als der zeitlichen Sukzession, die zwischen den Empfindungen, oder von ihnen noch gebliebenen Erinnerungsbildern stattfinden, findet nicht bloß statt, sondern sie bilden neue Reize, auf welche die Seele mit neuen Rückwirkungen verschiedener Art antwortet entsprechend der Verschiedenheit dieser Anregungen und nicht aus ihnen selbst, sondern nur aus der unerschöpften Natur der Seele erklärbar, welcher diese zweiten Reize Veranlassung zu früher nicht motivierten Äußerungen gibt.“ Diese Reize (also rein innere Zustände der Seele) werden auf eine Stufe gestellt mit den Sinnesreizen; letztere gehören als physiologischer Nervenprozess nicht zum Wesen der Seele, sind etwas ganz anderes, von außen an sie Herantretendes.“²²⁷

²²⁴ Lotze, Metaphysik, S. 611

²²⁵ e. S. 131

²²⁶ Lotze, Metaphysik (1879) S. 535

²²⁷ ebd.



Nach Lotze ist z.B. das Schöne eine Antwort auf einen Reiz zweiter Ordnung. Dieser Reiz besteht aus mehreren zugleich gehörten Tönen, das Hören ist die Antwort auf den ersten Reiz. Die Position von Herbart war: „Das Gefühl liegt beim Schönen (und so überall) nirgends anders als in den Vorstellungen; es ist ein Zustand, worin sie einander gegenseitig und zusammengenommen versetzen. Freilich aber liegt es eben deshalb in der Seele, welche nur eine ist in ihrem ganzen Vorstellen.“²³² Und ganz ähnlich die Metaphorik von Lotze: „Das Gefühl ist das Licht, in welchem die objektive Vortrefflichkeit der Dinge für uns wirklich zu leuchten beginnt ... Von dem eigenen Wert der Dinge werden wir bezwungen; er wird durch die Lust nur anerkannt.“²³³ Die Entwicklung höherer Bewusstseinszustände wird zugleich veranschaulicht durch das Bild der Entwicklung des Keimes zur neuen Pflanze. Es liegt diesem Bilde der Gedanke zu Grunde, dass von Anfang an so und soviel

²²⁸ Ergebnisse der Wechselwirkungen;

²²⁹ Ergebnisse der Wechselwirkungen

²³⁰ zwischen Empfindungen und Erinnerungen

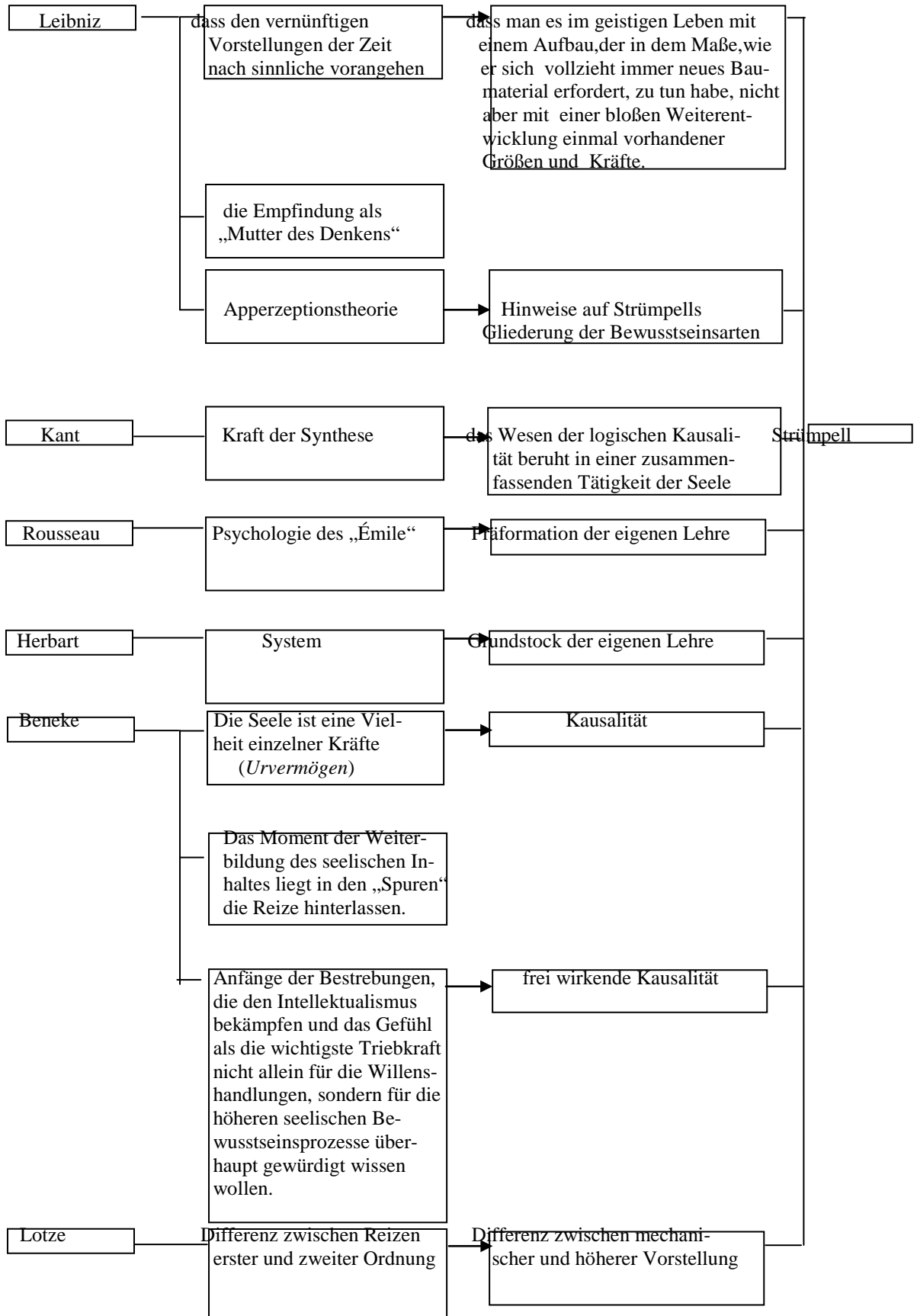
²³¹ Wirkung der noch unerschöpften Natur der Seele (vgl. Metaphysik (1879), § 271)

²³² Herbart, Enzyklopädie, Nr. 111

²³³ Lotze, Mikrokosmos (III, S. 44)

Grundkräfte, Fähigkeiten, Anlagen in der Seele liegen würden, durch deren innerliche Aktivität, die ihrem Wesen nach nicht näher charakterisiert wird, in Verbindung mit der äußeren Anstrengung eine Neubildung (Zellen- und Gefäßbildung der Pflanze) zustande kommt. Nicht von einer Weiterentwicklung der Anlagen selbst, nicht von deren Ausschiherausentwickeln ist die Rede.

Geistige Einflüsse auf Strümpell



4. Lehre von der psychischen Kausalität bei Strümpell

In seiner psychologischen Pädagogik fragt sich Strümpell nun, welche Fragen bleiben nach dieser Entwicklung noch zur Beantwortung übrig? Die Pädagogik solle sich auf ein exaktes Wissen über Vorgänge stützen können. Die Frage nun: Worin bestehen die Bildungsvorgänge? Nach welchen Gesetzen vollzieht sich die Entwicklung des Geistes, besonders in der Zeit des Ausreifens, in welchen Abstufungen und Verknüpfungen findet die Weiterbildung des Geistes statt? Hat er zwar jene Fragen formuliert, so harrt seine Meinung nach trotz vielfacher und gedeihlicher Ansätze noch immer einer Antwort. Eine praktisch verwertbare lückenlose Analyse des geistigen Entwicklungsganges existiere nach wie vor nicht.

Seiner Ansicht nach müsste die geistige Entwicklung tiefer versucht werden, um die Grenzen des psychischen Mechanismus zu bestimmen. Die Momente, welche die höheren Geistestätigkeiten gegenüber den sich rein mechanisch vollziehenden charakterisieren, sollten festgestellt, ihre Ursachen erforscht, Gliederung und Aufbau dieses Gebietes klargelegt werden. Festzulegen sei, wie sich der Übergang von der niederen zur höheren Sphäre des Geistigen gestaltet, ob und inwiefern im Gefühlsleben jene Triebkräfte für die Weiterentwicklung der einfachen seelischen Tätigkeit liegen. Die Entwicklung des geistigen Lebens beruht nach Strümpell darauf, dass mit zunehmendem Alter aus den schon gewonnenen Bewusstseinsinhalten und der dazu gehörigen Regeamkeit unter gewissen Bedingungen immer noch höhere, vollkommener Gebilde und Wirkungsweisen entstehen können. Alle psychischen Ereignisse müssen aus gewissen allgemeinen Voraussetzungen abgeleitet werden, in denen man die Ursachen denkt, aus welchen jene seelischen Tatsachen entspringen. Diese voraussetzenden Ursachen höherer wie niederer Bewusstseinsinhalte bezeichnet Strümpell – wie auch seine Vorgänger seit Herbart – als psychische Kausalitäten.

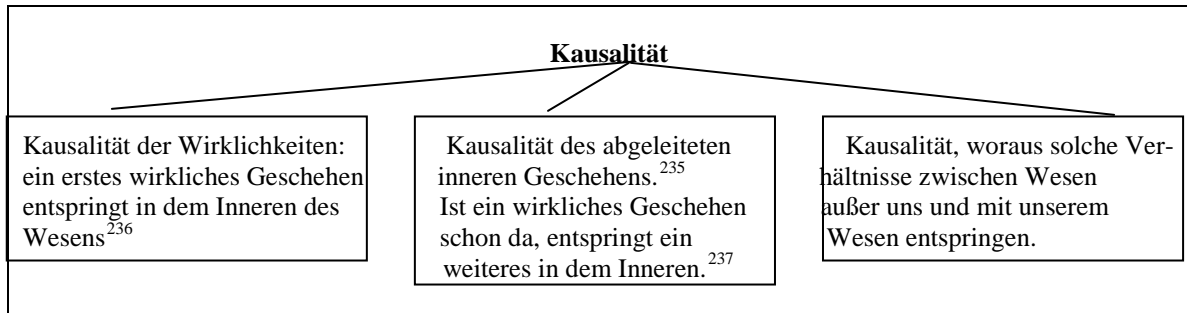
Verzichtet man zunächst auf Strümpells Untergliederung in physiologische, mechanische und frei wirkende Kausalitäten, so bietet der Name an sich keinen anderen Aufschluss über das Wesen dieser Beziehung als eben den, dass ein ursächliches Verhältnis zwischen zwei bestimmten seelischen Zuständen bestehe; Kausalität bei ihm enthält mithin eine formale, keine qualitative Bestimmung. Nun hat man, wie schon angedeutet wurde, den Begriff der Kausalität von der Erscheinungswelt außer uns auf das psychische Gebiet übertragen; es war dies ein Analogieverfahren.

Freilich der Begriff der Kausalität, den die moderne Naturforschung in allen Gestalten verfolgt, mit dem sich Kant nur mühevoll abfand und der Herbart als widersprüchlich galt, bot auf das Psychische übertragen, erst recht große Schwierigkeiten. Es war dies um so mehr der Fall, als sein Inhalt trotz der fortgesetzten Anwendung noch nicht einmal deutlich bestimmt war, sofern der Begriff auf die außerhalb des menschlichen Seelenlebens stehenden Objekte und Erscheinungen bezogen wurde.

Strümpell setzt eine Form von Kausalität als fertig und vorhanden voraus, die Herbart selbst eine Störung nennt. „Diese Störung folgert Herbart aber erst aus dem Gegensatze, während sie doch schon in der angenommenen Durchdringlichkeit oder in dem angenommenen gegenseitigen Durchdrungensein der Realen liegt, oder noch richtiger gesagt, ganz dasselbe, was durch das Wort Störung ausgedrückt wird.“ [...] „Zwei Wesen durchdringen einander“, heißt ursprünglich so viel wie „sie wirken aufeinander oder leiden voneinander“. Dies vorausgesetzte Wirken und Leiden ist es, was selbst erst einen Erfolg des Gegensatzes möglich macht.

Ganz ähnlich verhält es sich mit Herbarts Deduktion vom abgeleiteten Geschehen, sobald darunter der räumliche und zum Teil auch zeitliche Wechsel innerhalb der Wahrnehmungswelt, also die formalen Veränderungen verstanden werden, die von den inneren, wirklichen Zuständen und Wesen außer uns abhängen, welche dem Zuschauer wie äußere Erscheinungen gegenüberstehen. Strümpell hält die Ableitung für großteils misslungen, akzeptiert nur dass die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, so weit ihnen Objektivität zukommt, sich nach dem, was in den Wesen geschieht, richtet. Bezüglich der Fortbildung der inneren Zustände und insbesondere betreffs des Geschehens, welches nun mit den primitiven Selbsterhaltungen weiter werden soll, wird die Gleichsetzung letzterer mit den Empfindungen verworfen. Strümpell unterscheidet zunächst dreierlei Formen der Kausalität:²³⁴

²³⁴ 1c. S. 238



Nun ist aber damit der Begriff der Kausalität weder schon hinreichend definiert, noch in seinem Umfange schon erschöpft. Man muss vielmehr neben den genannten Arten derselben, bei denen das Ursachverhältnis, wie es in Wirklichkeit ist, unbekannt bleibt, auch noch diejenigen Fälle beachten, wo die Entwicklung des inneren, einem selbst zugehörigen wirklichen Geschehens eine Veränderung mit sich bringt, die zugleich von einem deutlichen Bewusstsein der Art und Weise des ihr zu Grunde liegenden Wirkens begleitet wird. Darin besteht ein wesentlicher Unterschied, ob in einem Kausalverhältnis ein unbewusstes oder bewusstes Wirken vorkommt, wie es andererseits auch von Wichtigkeit ist, dabei diejenige Kausalität in Anschlag zu bringen, welche nicht bloß das unbewusste Wirken mit dem bewussten Wirken verknüpft, sondern auch überhaupt das erste bewusst Erwirkte zu den höheren Inhalten und Formen des Bewusstseins, oder deutlicher gesagt: die Seele in ihrer bewussten Einwicklung vorwärts führt. Wie dachte sich also Strümpell ein Kausalitätsverhältnis zwischen zwei Erscheinungen?

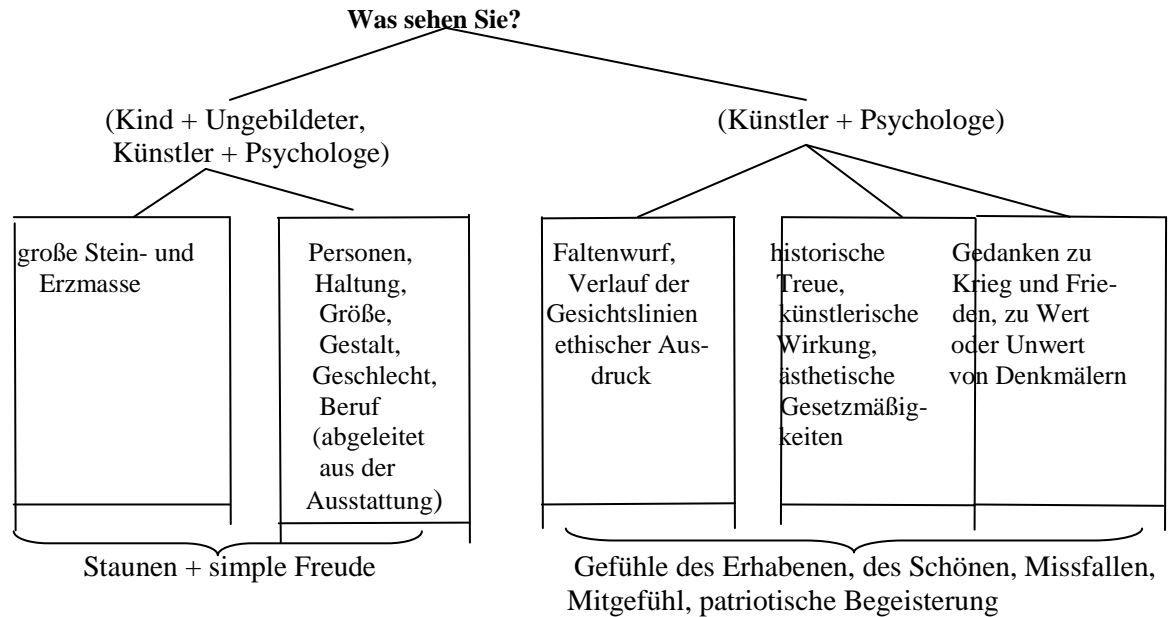
Physik	Psychologie
Luftschwingungen sind die Ursache allen Schalls bzw. Schall ist eine Wirkung von Luftschwingungen	Wir haben hier ein Wahrgenommenes, den Schall, und eine zweite zeitlich vorangehende Wahrnehmung, die der Luftwellen. Unser Denken bringt nun beide Wahrnehmungen in einen Zusammenhang und zwar so, dass die eine Vorstellung – jene Luftwellen – die Trägerin der Prämissen wird, aus denen die andere – Schall – als Konklusion resultiert.

Ein weiteres, fast alltägliches Beispiel, soll die Überlegungen zur Kausalität verdeutlichen. Nehmen wir an, ein Kind oder ein gänzlich Ungebildeter oder ein Künstler oder Psychologe stünden vor dem Siegesdenkmal in Leipzig. Jeder von ihnen sieht das selbe Denkmal – bei jedem jedoch löst der Anblick unterschiedliche Assoziationen aus. Wir meinen, dass die Unterschiedlichkeit der Assoziation ihre Ursache im Anblick des Denkmals haben müsse. Dies aber kann nicht sein, denn dann müssten alle Personen bei dem selben Anblick gleiche Gedanken haben. Der scheinbar einfache und alltägliche Sachverhalt erweist sich als weit komplizierter.

²³⁵ psychische Kausalität

²³⁶ das mehrere qualitativ entgegengesetzte Wesen sich im Zusammen zu inneren Zuständen oder Selbsterhaltungen bestimmen

²³⁷ die Wechselwirkung der inneren Zustände in einem und demselben realen Wesen (Vorstellungen untereinander)



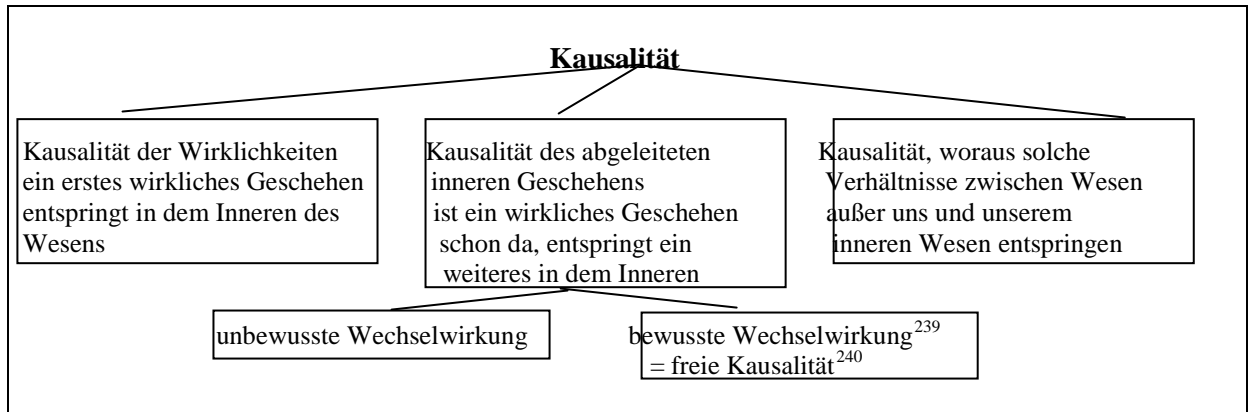
Diese letzteren Vorstellungs- und Gefühlsinhalte bezeichnet Strümpell nun als neue, höhere Bewusstseinsinhalte. Die Unterscheidung scheint ihm gerechtfertigt insofern, als in den äußeren Eindrücken nur ein bloßes Nebeneinander von Formen und Farben gegeben ist und daraus unmittelbar nur ein Wahrnehmungsbewusstsein resultieren kann, wie es nach dem obigen Beispiele den beiden ersten Personen eigen ist.²³⁸

Es bedarf also einer Weiterentwicklung des Begriffs des Psychischen, ehe wir zur Fähigkeit, logische, ethische oder ästhetische Denk- und Gefühlprozesse durchzumachen, gelangen können. Gibt man diesen Unterschied zu, so kann man, nach der Ursache des Vorhandenseins dieser qualitativ andersartigen Bewusstseinsvorgänge forschend – in Analogie zur Außenwelt – auf einen Entwicklungsprozess schließen, der im Gebiete des Psychischen, von inneren Triebkräften bedingt, stattgefunden hat, dessen einzelne Phasen in der oben angedeuteten Weise kausal verknüpft sind und bei denen sich als Konklusion schließlich jene höheren Phasen ergeben.

Mit der Wahrnehmung des Unterschiedes zwischen niederen und höheren Bewusstseinsinhalten verbindet sich zugleich die Wahrnehmung einer psychischen schöpferischen Lebenskraft. Diese Vorstellung „Kraft“ enthält quasi die Prämissen, aus ihnen ergibt sich aber als Konklusion als Konsequenz der „Übergang von den niederen zu den höheren Bewusstseinsinhalten“.

Man glaubt aus dem Beispiele zu erkennen, dass wir das Wahrgenommene, sobald wir in unseren Gedankenverbindungen über das bloße Wahrnehmungsbewusstsein hinaus schreiten, als Kern gebrauchen, an dem wir alle weiteren Vorstellungsverläufe anschließen. Jede aus den Wahrnehmungen sich entwickelnde Vorstellung ist also immer eine deduktiv gewonnene Konklusion, sofern sie aus dem vor ihr dagewesenen Inhalte resultiert, sie ist zugleich Prämisse, sofern in ihr Elemente liegen, die zu einer Weiterentwicklung treiben, oder die wenigstens die Bedingungen für eine solche darstellen. Das psychische Leben steht so gewissermaßen als eine Kette vor uns. Zugleich aber wird der logische Denkfortschritt gerade wegen dieser engen Beziehung von Denktätigkeit und Wahrnehmungsbewusstsein von der Überzeugung begleitet, dass er gewissermaßen – wie die Wahrnehmung – die Abbildung eines Dinges, die Abbildung eines realen Herganges sei.

²³⁸ Streng genommen, ist die prosaische Auffassung vermutlich eher ein ungeschiedenes Gemisch teils theoretischer, teils ästhetischer Vorstellungen.



4.1. Physiologische und psychisch mechanische Kausalität²⁴¹

Strümpell macht auf dem Gebiete des psychischen Lebens einen tiefgreifenden Einschnitt, durch den die Gliederung des seelischen Lebens in zwei große Gebiete bewirkt wird: das Reich des ausschließlichen Mechanismus und das Reich des höheren Bewusstseins. Ersteres umfasst alle Vorgänge, die ohne unser Wissen und Wollen mit unbedingter Notwendigkeit in unserem Geiste sich vollziehen, das letztere aber diejenigen über den Mechanismus, über das Unbewusste hinausführenden neuen vollkommeneren Formen geistiger Tätigkeit.

„Der psychische Mechanismus kann überhaupt keinen neuen Bewusstseinsinhalt²⁴² erwirken, das Alte nicht in Neues umwandeln; er kann nur, was schon vorhanden ist, verbinden und trennen, hemmen und reproduzieren. Der Mensch geht also durch den Gedanken der Wirklichkeit über das Wirkliche hinaus. Der Vogel fliegt, isst, trinkt und singt: in allen diesen Zuständen und Verrichtungen hat er ein angenehmes Dasein, aber die Wirklichkeit des Fliegens, Essens, Singens denkt er nicht, ebenso wenig wie er weiß, dass der Baum existiert, auf dessen Zweigen er sich lustig wiegt und dass der Ruf geschieht, den seine hungrigen Jungen ertönen lassen“²⁴³.

Laut Strümpell darf diese Zweiteilung aber nicht zu der Meinung führen, als ob dadurch die Einheitlichkeit und der durchgehende Zusammenhang des seelischen Geschehens aufgehoben seien. Die durchgehende Gesetzmäßigkeit ist an keiner Stelle durchbrochen.

Ebenso, wie der Mensch die Natur um sich her, ihre Grundstoffe und deren Erscheinungsformen, ihre Grundkräfte und deren Wirkungsform gebraucht, um in seinen Kunstschöpfungen und technischen Schöpfungen über sie hinaus zu gelangen, so braucht der Geist die als Naturprozesse in ihm vorgehenden Tatsachen, um über sie hinaus zu einem qualitativ höheren Dasein zu kommen. Die Naturgesetze sind in den Kunstschöpfungen nirgends aufgehoben, so auch im Seelenleben.

Kann sich nun aber das Leben auf einen, den Vorgängen der Welt außer uns vollkommen entsprechenden Naturprozess gründen? Strümpell meint, dies sei nur soweit möglich, als „sich die Tätigkeiten, die einen seelischen Bewusstseinsinhalt auslösen, vollkommen unbewusst, mechanisch vollziehen“, denn diese Art ist charakteristisch für alle Naturprozesse. Konsequenter wird nachfolgend der psychische Mechanismus weiter aufgeteilt:

²³⁹ „Wo die Entwicklung des inneren uns selbst zugehörigen wirklichen Geschehens eine Veränderung mit sich führte, die zugleich von einem deutlichen Bewusstsein der Art und Weise des ihr zu Grunde liegenden Wirkens begleitet ist.“ Wo also namentlich unser Ich eine mitwirkende oder gar ausschlaggebende Ursache wird.

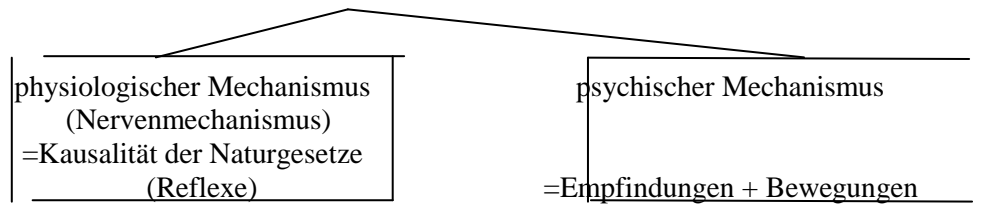
²⁴⁰ Strümpell, Einleitung in die Philosophie, S. 330

²⁴¹ Strümpell, Pädagogische Psychologie (1880, S. 121; vgl. ferner: Jahn, Psychologie, S. 101)

²⁴² jenseits von Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung

²⁴³ Strümpell, Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Tiere (S. 46)

Reich des ausschließlichen Mechanismus



Die Nervenprozesse, aus denen die Empfindungen hervorgehen, sind nun selbst durchaus noch keine psychischen Qualitäten, sondern rein physiologische Naturprozesse, zu deren Wesen Strümpell nur zu sagen weiß, dass sie irgendwie elektro-chemischer Natur seien.²⁴⁴

Wie nun die Nervenprozesse teils kausal bedingt, also Wirkung sind – veranlasst durch die Außenwelt und ihre Auswirkung auf uns – so werden sie weiterhin zugleich zur Ursache, in dem sich an sie ein bewusster psychischer Zustand anschließt. Eine Empfindung oder Bewegung ist die Folge.

Diese Zustände sind nun qualitativ vollständig verschieden von jenen Naturprozessen, es sind psychische gegenüber jenen physischen Erscheinungen. Zwar vollziehen sie sich als mechanische, die in ihnen wirksame Kausalität ist aber bereits nicht mehr als *Naturkausalität* zu bezeichnen, sondern hier ist eine *psychische Kausalität* wirksam. Und gleich hier tritt uns auch das Merkmal aller psychischen Kausalität entgegen, nämlich die stets mit dem Fortschritt von der Ursache zur Wirkung auf psychischem Gebiet neu eintretende qualitative Veränderung.

Nervenprozesse waren bekanntlich die verursachenden Bedingungen der psychischen Gebilde, aber die Wirkungen, Empfindungen, einfachen Gefühle, Bewegungen sind als psychische Größen keine bloßen Nervenenerregungen mehr, es bleibt vielmehr nach Ausscheidung derselben noch ein Rest, den auch die schärfste Analyse nicht auf physische Vorgänge zurückführen kann, ein undefinierbares psychisches Element.

Ist somit keine psychische Erscheinung, auch die elementarste nicht, identisch mit den physiologischen Begleiterscheinungen, so ist sie freilich andererseits auch nicht denkbar *ohne* jene Nervenvorgänge. Was nun die Wirkungsweise dieser beiden Mechanismen betrifft, so ist klar, dass sie von den Anfängen des Geisteslebens bis ans Ende desselben fortgesetzt sich äußern müssen. Nie im Leben hören die kausalen Beziehungen zwischen Außenwelt und Nerven auf, nie die Weiterentwicklung im Nervenprozess zum psychischen Akte.

Allerdings erfolgt das Auftreten beider Kausalitäten nicht gleich früh, sondern nacheinander, nämlich so, dass die Naturkausalität als einzig im Menschen wirksame Kraft zuerst – freilich nur in den ersten Lebenswochen – ausschließlich vorhanden ist. Das folgende Beispiel mag dies illustrieren.

Frage Alfred Spitzner ²⁴⁵	Antwort Strümpell
Ein Neugeborenes frei ins Badewasser gesenkt, sucht die Wannentränder zu fassen.	Hier sind angeborene Reflexzentren und Reflexverbindungen im Gehirn und in den Nerven tätig, von einem Erweckt-Werden einfacher Gefühle und Empfindungen kann hier noch nicht die Rede sein.

Anders wird dies späterhin. Dann schreitet die innere Entwicklung zu bewussten psychischen Zuständen weiter, mechanisch resultiert aus den mit der Abwärtsbewegung verbundenen Nervenenerregungen sodann die bewusste Empfindung des Senkens in der Badewanne, das Gefühl einer etwaigen Gefahr.

²⁴⁴ Strümpell, Pädagogische Psychologie (S. 124)

²⁴⁵ Spitzner, Jenaer Vorlesungen über das Studium des Kindes (1900, S. 42)

In diesen psychischen Erlebnissen offenbart sich die Wirksamkeit eines über die Naturmechanismen hinausführenden psychischen Mechanismus, dem zufolge es geschieht, dass die psychischen Akte ein gegenüber den physischen charakterisierendes Quale hervorrufen.

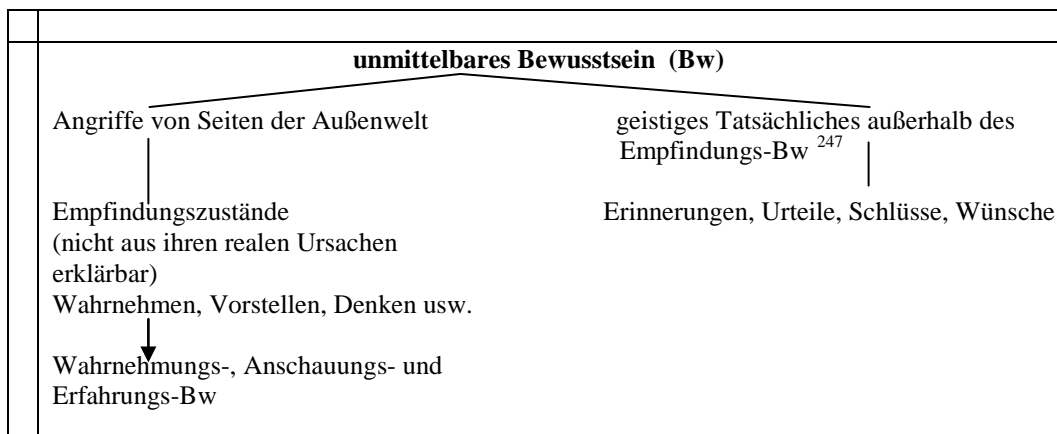
Als erster und elementarster dieser psychischen Akte muss natürlich die Empfindung gelten. Strümpell fasst sie zugleich als letztes Glied des Naturmechanismus und als erstes im psychischen Mechanismus auf. Sind nun die psychischen Auslösungen unabänderlich an die physischen Vorgänge gebunden, und sind wiederum diese an das Naturgesetz gebunden, das stets mechanisch wirkende, so ergibt sich daraus die Berechtigung, auch auf psychischem Gebiete von einem Mechanismus zu reden.

Diese Erkenntnis schränkt aber Strümpell – im Gegensatz zu Herbart – sogleich wesentlich ein, indem er darlegt, dass dieser unbedingte gesetzmäßige Zusammenhang von physischen Erregungen und seelischen Folgeerscheinungen in seiner Ausschließlichkeit bald aufhört. Nur die elementaren psychischen Geschehnisse sind so rein sklavisch an die physischen Erregungen gekettet, nur in ihrem Bereiche darf von dem unbedingten psychischen Mechanismus gesprochen werden.

Die in Frage kommenden Zustände und Vorgänge entstehen dadurch, dass ein inneres Wirken und Gegenwirken unter Verursachung und in Begleitung physiologischer Nervenprozesse hervorgerufen wird, und zwar in der Weise, dass die Seele gleichsam in den Bereich der Wirksamkeit der letzteren mit hineingezogen wird.

Das Ergebnis aller diesbezüglichen Tätigkeiten nennt Strümpell unmittelbares Bewusstsein.

„Ein Wissen von einem Etwas, welches in der Erfahrung gegeben sein soll, bedeutet immer so viel, dass man von demselben eine Vorstellung habe, welche nicht dasselbe von sich aus erst macht, sondern die es nimmt und auffasst, wie es sich ihr gibt. [...] damit ein solcher Inhalt ein Gewusstes werde, muss er schon ein Bewusstes sein. Wir nennen dieses lebendige Dasein des psychischen Zustandes oder Vorganges das ursprüngliche, unmittelbare Bewusstsein.“²⁴⁶



Wenn auch die dem Mechanismus unterworfenen, seelischen Zustände und Vorgänge elementarer, relativ einfacher Art sind, so sind dieselben doch sehr vielgestaltig. Und doch sind dies nur die allgemeinsten Erscheinungen auf dem Gebiete des Seelenlebens

4.1.1. Gesetze des psychischen Mechanismus bei Strümpell

Auf Herbart fußend, bemüht sich Strümpell nun, die auf dem Gebiete des psychischen Mechanismus tätigen Kräfte näher zu untersuchen und Gesetzmäßigkeiten ihres Wirkens festzustellen.²⁴⁸

Er behauptet somit, dass diesem Teile der seelischen Tätigkeit vier Gesetze zu Grunde liegen:

²⁴⁶ Strümpell, Grundriss der Psychologie oder Lehre von der Entwicklung des Seelenlebens des Menschen. S. 20f.

²⁴⁷ nachentstanden, sich über der Wahrnehmungswelt bewegend

²⁴⁸ Strümpell, Grundriss der Psychologie, S. 182-207, ferner: Jahn, Psychologie, S. 174-188

Gesetz der Beharrung	Jeder psychische Zustand bleibt als solcher in seiner Bewusstseinsweise nach Inhalt und Form derselbe und kann nur zeitweilig durch andere Zustände gehemmt oder in seiner Bewusstseinsweise modifiziert werden, kehrt aber, sobald die Ursache oder Hemmung wegfällt in das ursprüngliche Verhalten zurück.	Vermögen des Gedächtnisses
Gesetz der Kontinuität	Die reale Einheit und Einfachheit der Seele ist als solche der hinreichende Grund aller Zusammenhänge und Verbindungen ihrer Zustände, kurz aller Einheitlichkeit des Bw, welche mit Notwendigkeit aus der Natur der Seele folgt	eigene Kraft der Synthesis überflüssig
Gesetz der Ausschließung	Jeder Vorstellungsakt schließt durch seinen Inhalt jeden anderen von sich aus.	
Gesetz der Reihenbildung	dass die Abfolge der Vorstellungen nach einer bestimmten Regel und im Bewusstsein der Zusammengehörigkeit dieser Glieder stattfindet. Die Bedingungen für das Bewusstwerden liegen in den Verhältnissen der Gleichartigkeit und Verwandtschaft oder des Kontrastes und Gegensatzes der Vorstellungen.	Töne, Farben, Zahlen, Reihen der Über-/Unterordnung, durch Repetition eingeübte Abfolgen

Durch das Gesetz der Beharrung ist die Möglichkeit eines zusammenhängenden Fortschritts im Seelenleben garantiert. Da Strümpell für das gesamte Geistesleben als grundlegendes Entwicklungsgesetz aufstellt, dass jede höhere Stufe nur mittels der vorher erworbenen Inhalte unter Hinzutreten eines neuen qualitativ anderen psychischen Elements erreicht werden kann, so muss er voraussetzen, dass alle geistigen Zustände das Bestreben haben, zu beharren. Nur unter dieser Bedingung ist eine Emporbildung und Weiterentwicklung des geistigen Lebens möglich.

Das Gesetz der Kontinuität oder der Verbindung lehrt, dass dem Wesen unserer Seele zufolge die Einzelinhalte nach Verknüpfung und Verschmelzung drängen, dass alle Zustände unseres Geistes zufolge der Einheit desselben aufs engste untereinander zusammenhängen und so, trotz ihrer Vielheit nur einen, geschlossenen Bewusstseinsorganismus bilden. Das Gesetz bringt Ordnung, System ins Chaos der psychische Elemente und erhöht so zugleich deren Dauerhaftigkeit, denn zusammenhängende Seeleninhalte sind widerstandskräftiger gegenüber der Verdrängung durch andere, sie sind zugleich auch reproduktionsfähiger.

Das dritte Gesetz führt Strümpell zu der Grundaussage, dass im seelischen Leben alles seelische Geschehen sukzessiv vor sich geht. Nach dem Gesetze der Ausschließung kann „ein seelischer Akt nicht zugleich für einen anderen funktionieren, sondern er schließt jeden anderen Inhalt von sich aus.“ Entspricht jeder Vorstellung ein Vorstellungsakt, so muss jeder einzelne Vorstellungsakt durch seinen Inhalt jeden andern von sich fernhalten, so dass, wer z.B. (a) vorstellt, in diesem Vorstellen nicht zugleich (b) vorstellen kann. Daraus ergeben sich als Folgerungen:

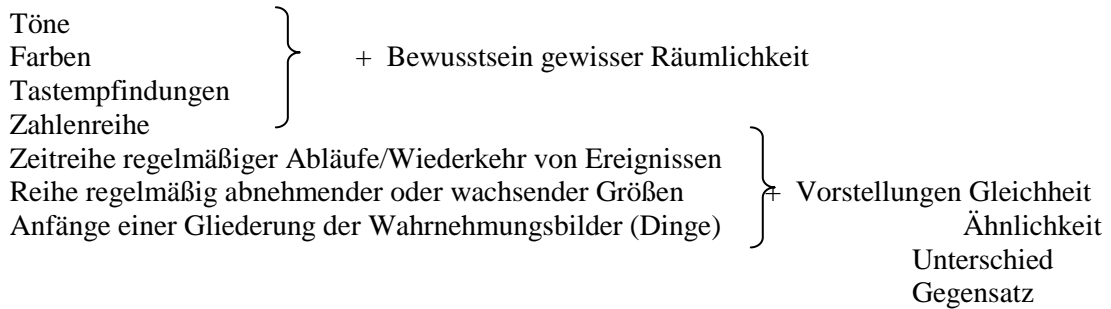
- 1) Ursache des Unbewussten
- 2) Insofern jeder Zustand(Vorstellung) unter dem gleichzeitigen Einflusse sowohl der Gesetze der Beharrung, als auch der Ausschließung steht, entspringt hieraus für jeden Zustand die doppelte Nötigung seines Inhaltes gegenüber dem anderen Zustande; er sollte nämlich beharren und muss auch dem anderen weichen.
Hierdurch wird jeder Zustand, der einem anderen weichen muss, weil für diesen ein anderer Vorstellungsakt eintritt, in eine zurückstrebende, sein Inhalt reproduzierende Kraft umgewandelt
→Urgrund der unmittelbaren Reproduktion
- 3) dass jede V sobald sie durch ihre eigene reproduzierende Kraft wieder bewusst (...) wird mit Notwendigkeit auch die andere mit sich führt→Grund mittelbarer Reproduktion
- 4) können die aus der Kontinuität und der Ausschließung entspringenden Kräfte auch den gleichzeitigen Ablauf zweier und sogar mehrerer Reihen von V bewirken:

{

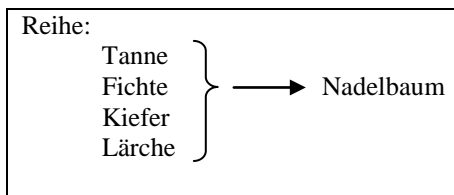
 Wortbilder
 Schriftbilder
 Gedanken

}

Das Gesetz der Reihenbildung endlich gründet sich auf die Tatsache, dass zusammengehörige Gebilde nach ihrer zeitlichen, räumlichen oder logischen Verwandtschaft in einen Zusammenhang gebracht werden. Diverse Inhalte reihen sich bei ihrer Sukzession in solcher Weise aneinander, dass dadurch dem Ablaufe eine bestimmte innere Ordnung, eine Regelmäßigkeit gegeben wird. Eine echte Reihe ist nämlich nur da vorhanden wo jedes Glied seine Stelle zwischen den Nachbarn nach einer konstanten Regelmäßigkeit besitzt, von welcher die Form des Ablaufes abhängt, und durch die Bewusstwerden auch das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der Glieder entspringt:



Die Bedeutung dieser Tatsache im psychischen Leben ist eine ähnliche, wie die der Verknüpfung und Verschmelzung der Einzelinhalte (= *Gesetz der Kontinuität*). Widerstandskraft und Reproduktionsfähigkeit werden gesteigert, als Neues aber kommt hinzu, dass durch die Reihenbildung neue Allgemeinvorstellungen entstehen.



Damit wird der Grund zu höheren Bewusstseinsweisen besonders zum logischen Denken gelegt. Überschaute man nun an Hand dieser vier Gesetze die gesamte Wirksamkeit des psychischen Mechanismus, so mag man Strümpell folgen, wenn er feststellt, dass demselben eine ganz feste Grenze gesetzt ist, die nirgends überschritten werden kann, die aber bei weitem nicht zusammenfällt mit der Grenze der geistigen Fähigkeiten des Menschen überhaupt.

Das soll nun aber nicht so verstanden werden, als ob über diese Grenze hinaus in der Wirklichkeit des seelischen Geschehens überhaupt keine mechanischen Vorgänge mehr existierten. Vielmehr werden, wo immer höhere (logische, ethische, ästhetische) Bewusstseinsinhalte auftreten, die mechanisch wirkten Gebilde die Grundlage bilden.

Eine zweite Aufgabe der letzteren liegt – nach Strümpell – darin, dass sie ein Mittel werden sollen, wodurch der Übergang von der mechanisch wirkenden zur frei wirkenden Kausalität ermöglicht wird. Um dies zu beweisen, fragen sich Strümpell und seine Schüler zunächst, was denn der Mensch eigentlich ist, wenn er nur unter den zwingenden Einwirkungen der mechanischen Kräfte steht.

„Alle Kinder erlangen eine Summe von räumlichen Bildern von Dingen und verkehren mittels derselben mit diesen sehr sicher, allein in keinem derselben entsteht von selbst, d.h. durch einen sich selbst überlassenen psychischen Naturprozess eine Geometrie.“ (Alfred Spitzner)²⁴⁹

Ein vielleicht ganz vollkommenes Wahrnehmungsbewusstsein würde in einem solchen Menschen entstehen – eine Welt der unmittelbaren Erfahrung und damit verknüpfter primitiver Gefühlszustände würde sich aufbauen; Körperbewegungen, Ausdrucksbewegungen würden möglich sein, Gedächtnis, Assoziationsfähigkeit, Gefühlsverläufe, Affekte, Triebhandlungen, vielleicht noch einzelne Wahlhandlungen: dies alles wäre vorhanden, und doch wäre ein solches Wesen noch nicht einmal gleich einem der höheren Tiere, dessen physiologischer und psychologischer Mechanismus, was

Entwicklung, Freiheit der Reaktion, Raschheit der Reproduktion, Reichtum des Trieblebens anbelangt,

²⁴⁹ Spitzner, Strümpell, S. 30

dem Menschen vielfach überlegen ist. Ist nicht in vielen Fällen die Meinung berechtigt, „dass nicht lediglich Triebe, sondern auch einfache Denkakte die Motive für einzelne tierische Handlungen abgegeben haben?“²⁵⁰ Solange der Mensch lediglich unter der Herrschaft des psychischen Mechanismus steht, kann er nach Meinung des Strümpellschen Pädagogiums nur gezogen und dressiert, nicht aber gebildet und erzogen werden, denn:

1. beginnt der mechanische Gedankenlauf im unmittelbaren Empfindungs- und Wahrnehmungs- bewusstsein und seine Ursachen wirken immer unbewusst,
2. ist er von den Naturgesetzen des Seelenlebens abhängig und enthält deshalb eine subjektive Notwendigkeit,
3. wird er fast durchgängig von Gefühlen und Begehungen, Affekten und mehr oder weniger erregten Stimmungen begleitet,
4. zieht er unwillkürliche Bewegungen nach sich, die entweder bloß im Innern verlaufen oder mittels der körperlichen Organe in sichtbaren Handlungen hervortreten.

Wie äußert sich also das höhere Seelenleben und wie vollzieht sich der Übergang von der niederen psychischen Sphäre zur höheren?

4.2. Begriff „frei wirkender“ psychischer Kausalität und Übergang vom „rein psychischen“ (mechanischen) zum normierten Gedankenablauf

Folgt man den Ansichten der Strümpellschule, so gibt der psychische Mechanismus den Anlass zur Entwicklung jener Gefühlswerte, die, wenn sie zu den vorhandenen mechanisch bewirkten Inhalten hinzutreten, die Ursache für die aus dem Innern der Seele sich entwickelnden Neubildungen werden. In diesen mit Hilfe des bewussten Gefühls entstandenen neuen psychischen Qualitäten äußert sich nun des Menschen eigenste, vom Tiere weit verschiedene psychische Natur – sie erst macht ihm ein freies, über die Naturgesetze sich erhebendes Wirken, möglich.

Logische Denkfähigkeit, Sittlichkeit, ästhetische Urteilskraft und Religiosität sind die Kennzeichen einer höheren Stufe des Bewusstseins. In je weiterem Maße sie vorhanden sind, desto weniger beeinflusst der psychische Mechanismus unsere Geistesäußerungen unmittelbar, desto näher auch sind wir dem Höhepunkte unseres geistigen Daseins.

Zu jeder dieser höheren Leistungen bedarf es aber stets neuer innerer Vorgänge; dieselben sind aufzufassen als Wirkungsweisen des jeweiligen elementar-mechanischen Seeleninhaltes in Verbindung mit der treibenden Kraft des Gefühlsbewusstseins.

Die auf diese Weise zustande gekommenen Seelenvorgänge bezeichnet Strümpell nun als höhere.

„Es ist zweierlei, ob ich eine Reihe von Tönen in unregelmäßiger Höhe, Stärke, Dauer und Ordnung aufeinander folgen lasse, oder ob ich sie als Melodie, in exaktem Rhythmus, mit Wohllaut und Ausdruck singe. Instinktiv nennt jeder das letztere die höhere Leistung und kennzeichnet damit schon ihre qualitative Verschiedenheit im Vergleich zur ersteren. Es ist aber logisch undenkbar, dass zwei qualitativ verschiedenen Ereignissen eine vollkommen gleiche Ursache zu Grunde liegt, die Erfahrung bestätigt das Gegenteil.“²⁵¹

Folglich liegt darin die Nötigung auf dem Gebiete des Geistigen für qualitativ andere Arten von Bewusstseinsinhalten auch speziellere psychische Ursachen, Kausalitäten, zu setzen. Solchen Kausalitäten gibt Strümpell den Namen „frei wirkende Kausalität“. Dahinter steht die Annahme, dass die Wahl, zu dieser oder jener höheren psychischen Form fortschreiten zu wollen, uns gehört, dass wir die Intensität derselben beeinflussen und direkt bestimmen können. Diese Arten der Kausalität bedingen ein Leben, welches, wie Strümpell meint, zwar im Zusammenhange mit der Außenwelt und den mechanisch zustande gekommenen Seelenvorgängen steht, aber sich diesen Mechanismus und seine Produkte dienstbar zu machen weiß.

„Wenn ich durch den Wald gehen, werde ich nicht darum gefragt, sobald ich nur die Augen auf tue, ob ich die Vorstellung grüner Blätter haben will, aber ob ich mich in die Farbenharmonie und Farbenabtönung, vertiefen will, inwieweit ich das tun will, das ist innerhalb der Grenzen, die hier jede

²⁵⁰ Jahn, Psychologie, S. 372

²⁵¹ Strümpell, Grundriss der Psychologie, S. 209

individuelle Natur steckt, im normalen Seelenzustande meiner Entscheidung anheimgegeben.“ Vollziehe ich nun einerseits jene geistige Tätigkeit mit „Freiheit“, so ist sie doch andererseits nicht denkbar, ohne dass mich der psychische Mechanismus auf Schritt und Tritt unterstützt.

Vorstellungen, rein mechanisch bewirkte, befinden sich im Bewusstsein. Mit diesen sind nun stets Gefühlszusätze, die im Zusammenhange mit ihnen mechanisch entstehen, verbunden. Als bloße mechanisch erwirkte Begleiterscheinungen der Vorstellungen aber sind diese Gefühle noch keine Triebfedern neuer Bewusstseinsinhalte, sie würden vielmehr wirkungslos ausklingen, sobald die Vorstellungen anderen Platz machen müssten. An diesem Punkt werden nun beide Gruppen psychischer Elemente, Gefühle und die entsprechenden Vorstellungen aufeinander bezogen. Durch diese innere beziehende Tätigkeit entsteht das, was Strümpell „Gefühlsbewusstsein“ nennt, ein Gefühlszustand dessen Genesis man empfindet und darzulegen vermag. Diese Beziehung muss man sich mit Strümpell entstanden denken durch: Sukzession und Simultaneität, Ablauf und Rücklauf, einreihigen und mehrreihigen Ablauf, Trennung, Verbindung, Vergleichung, Beziehung. Dies ergibt eine gewisse „geistige Regsamkeit“, so Strümpell. In diesem durch die genannten Tätigkeiten hervorgerufenen Gefühlszustande aber liegt ein Kraftmoment, dessen Wirksamkeit die Seele über den mechanischen Teil ihrer Tätigkeit hinausführt und eben als frei wirkende Kausalität bezeichnet wird. „Die frei wirkenden psychischen Kausalitäten entspringen aus dem Gefühlsbewusstsein“ Solche Kausalitäten gibt es nun fünf entsprechend den Qualitäten des höheren Seelenlebens:

frei wirkende Kausalität	des Gefühlslebens	}	Bewusstseinsinhalte
	*der logischen		
	*der ästhetischen		
	*der ethischen		
	*der Selbstbestimmung		

Eine ähnliche Polemik trifft auch Lotze, nämlich „... dass man sich die frei wirkende psychische Kausalität nicht als eine mythische, absolut willkürliche Kraft vorstellen darf, dass die Entwicklung und Fortbildung der Seele nicht darin besteht, dass sie beim Übergange vom Alten zum Neuen dieses Neue als ein anderswo Fertiges, als ein anderswoher geholtes Produkt zu ihren Vorstellungsinhalten durch neue nach veranlasst Tätigkeit hinzu trägt“, sondern darin, „dass die Seele in Verhältnisse gerät, durch die sie ihrer Natur wird, ihren Vorstellungsinhalt in einer höheren Bewusstseinsform zu durchleben.“²⁵²

Diese Verhältnisse scheinen nun bedingt durch den schon gewonnenen Seeleninhalt. Sie sind ihrem Wesen nach Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern des jeweiligen Seeleninhaltes, besonders zwischen Vorstellungen und Gefühlen oder auch zwischen den einzelnen Vorstellungen bzw. Gefühlen unter sich. Alle diese Akte, die innerhalb des bereits erworbenen Seeleninhaltes rein mechanisch sich vollziehen, setzen sämtliche Inhalte in jenes für die Weiterbildung des Bewusstseins günstige, sie bedingende Verhältnis, jenen „Bildungstrieb“, wie Strümpell es formuliert.

Strümpells Assistent Alfred Spitzner verweist nun darauf, dass vom praktisch-pädagogischen Standpunkte aus die Betrachtung der allmählichen psychischen Weiterentwicklung von größerem Interesse ist als die Sonderbetrachtung einzelner Bewusstseinsstufen ohne dieses Moment.

Kann man – fragt er – die einzeln Geschehnisse des Überganges von den tieferen zu den höheren Bewusstseinsstufen nicht mehr verdeutlichen? Wie äußert sich im Menschen im Gegensatz zu dem oben gekennzeichneten mechanisch sich vollziehenden das höhere Seelenleben?

Von Anfang an – so postuliert Spitzner – sind wesentliche Unterschiede bemerkbar zwischen der geistigen Entwicklung des Kindes und des Tieres. Das Kind nimmt ruhiger, verweilender, aufmerksamer wahr, es gelangt bald zu Nachahmungsversuchen, hat lebhaftere Erinnerungen, vollere Komplikationen und Verschmelzungen, vielseitigere, zahlreichere Verknüpfungen, schwächere sinnliche Triebe und Affekte, vor allem aber erwachen sehr früh die Phantasie und die Verstandesanlagen.

Von den ersten höheren Regungen aus geht es dann Stufe für Stufe weiter bis zur tieferen Erkenntnis,

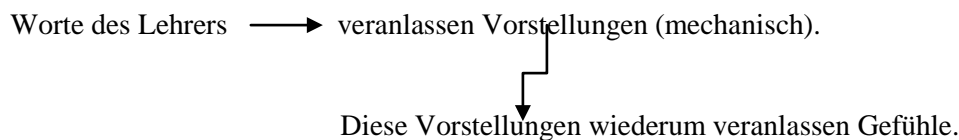
²⁵² Strümpell, Grundriss der Psychologie, S. 213

bis zur einheitlichen Weltanschauung, bis zur Sprachfähigkeit. Erst die Sprache, selbst ein Produkt des Menschengestes, ermöglicht jene tiefere Erkenntnis. In Parallele zu den vier Hauptmerkmalen der mechanisch erwirkten psychischen Produkte entwickeln nun Max Jahn und Alfred Spitzner vier Kennzeichen des höheren Bewusstseins.

*Kennzeichen höheren Bewusstseins (nach Jahn)*²⁵³

1. Höheres Bewusstsein ist durch einen Ablauf gekennzeichnet, der immer eine Apperzeptionstätigkeit voraussetzt, sich also stets auf einen bewussten Vorgang stützt.
2. Dieser Ablauf richtet sich nach gewissen von der Subjektivität unabhängigen Regeln des Urteilens, Schließens und Erkennens und nimmt deshalb den Charakter der Allgemeingültigkeit an.
3. Somit löst derselbe sich allmählich los von den Gefühlen, Begehungen und Affekten dadurch, dass er gewisse Werturteile über sich bildet, aus denen für ihn bestimmte Regeln plus Gesetze erwachsen.
4. Er lässt die aus ihm entstehenden Bewegungen, seien es bloß innerlich sich vollziehende oder auch äußerlich in die Erscheinung tretende, nach bestimmten Zwecken erfolgen. Diesen Gedankenablauf bezeichnet man als den normierten.

Spitzner sowie Jahn diskutieren ihre Vorstellungen unter anderem auch in Bezug auf Sievers. Man bleibt schließlich am Modell eines Geschichten erzählenden Lehrers hängen:



Was geschieht aber dann? Nun enthält nach Strümpells Lehre jede Empfindung schon als eine subjektive Zutat den Gefühlston und bei jeder Vorstellung haben wir es entsprechend bereits mit einem Komplex von Gefühlstönen zu tun. Innerhalb der Erzählung einer ganzen Geschichte laufen vermutlich eine Menge von Vorstellungen und Vorstellungsreihen ab.

Nach dem Gesetz der psychischen Resultanten²⁵⁴ (Wundt) wird nun die durch die Summe der Vorstellungen bedingte Gefühlsquantität stets größer sein als die bloße Summe der den einzelnen Vorstellungen anhaftenden Gefühlstöne²⁵⁵, so müsste die Erzählung der betreffenden Geschichte doch ein intensives gefühlsmäßige Erleben garantieren. Diese Gefühlszusätze aber sind mechanischer Art. Von ihnen beherrscht, sitzt das Kind dann wohl da mit instinktiv leuchtenden Augen, es nickt wohl auch bejahend mit dem Kopfe. Wer aber glaubt, diese Erscheinungen würden auf bewusste innere

²⁵³ Jahn, Psychologie, S. 312

²⁵⁴ Durch die mit Aufmerksamkeit vollzogene Verknüpfungen psychischer Assoziationsprodukte treten noch Resultanten zu der bloßen Summe von psychischen Elementen bzw. assoziativen Produkten hinzu, die ein für die apperzeptiven Verbindungen typische Veränderung der bloßen Wahrnehmungsinhalte bedingen (vgl. auch schöpferische Synthese): „Unter ihr verstehe ich die Tatsache, dass die psychischen Elemente durch ihre kausalen Wechselwirkungen und Folgewirkungen Verbindungen erzeugen, die zwar aus ihren Komponenten psychologisch erklärt werden können, gleichwohl aber neue qualitative Eigenschaften besitzen, die in den Elementen nicht enthalten waren, wobei namentlich auch an diese neue Eigenschaften eigentümliche, in den Elementen nicht vorgebildete Wertbestimmungen geknüpft werden. Insofern die psychologische Synthese in allen solchen Fällen ein Neues hervorbringt, nenne ich sie eine Schöpferische.“

²⁵⁵ Wundt legt ein besonderes Gewicht auf Wertbestimmungen, also Gefühle. Nur wenn ja und nein das Gefühl des Zweifels, wenn zwei Töne das Gefühl der Harmonie oder Disharmonie erzeugen, so könnte man auch von schöpferischer Synthese reden, denn hier entsteht etwas, nämlich Wertbestimmungen, die nicht den einzelnen Elementen des Verhältnisses innewohnen. „Im Gegensatz zu jenen Anschauungen, welche den Willen aus Gefühlen in Trieben entstehen lassen, müssen wir darum den Willen als die fundamentale Tatsache bezeichnen, von der zunächst die Gefühlszustände des Bewusstseins bedingt sind.“ (Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 1874, Bd. II, S. 562)

Vorgänge, auf ein Durchschauen und Erfassen des logisch-ethischen Zusammenhanges zurückführen zu müssen, der würde gelegentlich argen Enttäuschungen ausgesetzt sein.

Bleibt es also bei dieser Stimmung allein, dann ist sie so bald verrauscht wie sie gekommen ist, von einem Verständnis des betreffenden Stoffes aber kann keine Rede sein, der Erfolg bleibt aus. Mag auch dieses den Vorstellungen anhaftende Wohl und Wehe, Vergnügen oder Missvergnügen, diese Lust oder Unlust andauern bis zum letzten Worte der Erzählung, so bürgt auch das an sich noch keinen Erfolg, denn wie die Qualität dieser Stimmungen, so sind auch Intensität und Dauer derselben ganz unabhängig von den höheren Bewusstseinstätigkeiten entstanden. Andererseits sind diese keineswegs gleichgültig für den mit der Erzählung schließlich zu erzielenden Erfolg.

Sie sind nämlich zuerst die erste Bestätigung dafür, dass der Lehrarbeit die Möglichkeit des Gelingens anhaftet, sodann aber was wichtiger ist: Sie sind zudem auch unumgänglich notwendig, wenn überhaupt eine höhere Bewusstseinsstufe – was hier also in diesem Falle das Eindringen in den logischen Gedankenzusammenhang und den ethischen Gedankeninhalt der Erzählung bedeuten würde – eine höhere Bewusstseinsstufe erklommen werden soll. Sie sind bereits ein Teil – und zwar der mechanische Teil – der höheren Kausalität der *Stimmung* oder des *Gefühlslebens*.

Von der Dauer und Intensität dieser mechanisch erwirkten Gefühle vor allem hängt nun das Hervortreten des ersten nicht mehr mechanisch wirkenden Elementes der Kausalität der Stimmung ab. Es handelt sich um das Bewusstwerden jener Wohl- und Wehegefühle, um ein willkürliches Beziehen derselben auf die Vorstellungsinhalte und ein Verknüpfen derselben unter sich. Wenn dieser Zustand des Gefühlsbewusstseins eingetreten ist, dann vermag das Kind bewusst Rechenschaft zu geben über die Gefühle, die ihm die Geschichte bereitet hat, es kann dieselben entsprechend seiner geistigen Befähigung in Beziehung zu dem Vorstellungsinhalte setzen. Was da entsteht, die Beziehung, die das Kind so selbständig schafft, ist zunächst noch von sehr allgemeiner Natur. Es muss zunächst also genügen, wenn das Kind aus Überzeugung spricht: „Das war schön.“ oder bereits differenzierend: „Dieser Teil war besonders schön.“ So ist es sich doch immerhin bewusst geworden, dass ihm diese Geschichte Wohlgefühle erregt hat, dass gewisse Teile derselben ihm Freude bereiteten.

Von diesem Punkte aus schreitet alsdann die Differenzierung der Gefühlserlebnisse weiter fort.

In dem Gefühlsbewusstsein erfährt demnach die Seele zuerst, dass in den Vorstellungen, die es im Zusammenhange mit der erzählten Geschichte hatte, etwas für bzw. gegen dasselbe, etwas ihm freundlich oder feindlich Gesinntes, ihm angemessen oder zuwider ist. Als Folgeerscheinung dieser inneren Vorgänge stellt sich nun unmittelbar eine „*Wertschätzung*“ ein. Sie wird erst durch das Gefühlsbewusstsein möglich. So unterscheidet denn das Kind weiterhin die einzelnen Gefühle, die jeder Abschnitt, jeder Satz der Erzählung in ihm hervorruft, stellt fest, wie sie auf sein Inneres einwirken, stuft sie nach ihrer Wirksamkeit für sein Wohl und Wehe ab, gruppiert sie. Wahrscheinlich setzt es auch diese Wirkungen in Beziehung zu den Gefühlseindrücken, die frühere Geschichten bei ihm erzeugten, vergleicht diese mit jenen immer hinsichtlich des subjektiven Eindrucks, die sie auf sein Inneres machten. Der Wertmesser im Inneren hebt und senkt sich dabei ähnlich einer Waage – der Geist lernt, die Wertdifferenzen ermessen. Dies wäre die teleologische Bedeutung der Kausalität.

Aus dem Bewusstsein des Wertes entspringt nun weiterhin als Wirkung, dass das Kind je nach dem Grade des Wertes, den die Vorstellungen für dasselbe haben, sie mehr oder weniger begünstigt.

Das kommt darin zum Ausdruck, dass es sich gern mit dem gehörten Stoffe beschäftigt, ihn gern hört und sogleich bereit ist, ihn zu lernen, ganz unbeschadet dessen, dass ihm noch das tiefere Verständnis der Geschichte fehlt – dies also ein „zweiter nichtmechanischer Teil der Kausalität der Stimmung“. Er besteht darin, dass das Bewusstsein des Wohles der Vorstellungen, an denen dasselbe haftet, in Begehungen umgewandelt, das Bewusstsein des Wehes aber die entsprechenden Vorstellungen in Verabscheuungen umsetzt.

Danach weiß das Kind jetzt gefühlsbetont, warum es die Geschichte hören will. Es sei hier nochmals darauf hingewiesen, dass es sich keinesfalls um ein naturnotwendiges Sichgefallenlassen des Wohles, oder – wenn aus dem bloßen Gefühle heraus eine unsympathische Geschichte verschmäht wird – um ein mechanisch bedingtes Abweisen des Wehes handelt. Das Wohl könnte auch empfunden werden und gleichwohl die Vorstellungsmasse unberücksichtigt bleiben. Es kommt dies bei Kindern selten, bei Erwachsenen aber oft vor. Nun ist es zwar nicht ausgeschlossen, dass im Wohl- und Wehegefühle unmittelbar, instinktiv ein Begehren wurzelt, aber eine bewusstes, außerhalb des bloßen Mechanismus liegendes, ist daneben stets vorhanden und nicht mit dem ersteren zu verwechseln.

Hat einer nun eine Erzählung schon früher gehört, so wird innerhalb dieser Gefühlszustände der psychische Mechanismus wieder wirksam, indem Erinnerungsvorstellungen des Wohles und Wehes

sich bilden und durch ihr Aufsteigen im Bewusstsein Gegenwart und Vergangenheit verknüpfen. Es kann dies nur zur Folge haben, dass intensivere Begehungen entstehen können. Bei dem zwar klaren und bewussten, aber doch immerhin allgemeinen Wohl- und Wehegefühl bleibt die Seele nicht stehen. Das Gefühl spaltet sich vielmehr in verschiedene, qualitativ bestimmte Arten. Es muss aber hervorgehoben werden, dass es außerordentlich schwierig wird zu entscheiden, wie nun im letzten Grunde das Moment der qualitativen Verschiedenheit in die Gefühlszustände hineinkommt, und Strümpell und seine Schüler fühlen sich zur Annahme einer besonderen Seelenanlage gedrängt, deren Aufgabe die Unterscheidung dieser Qualitäten bzw. besonderer Denk- und Geistesformen sein soll. Durch die Spaltung des Gefühls in jene bestimmten Arten entstehen nun für die Seele die Bedingungen, in noch andern Weisen den Mechanismus zu überschreiten. Auch diese Seelenzustände und Seelenvorgänge entspringen stets aus dem Bewusstsein der betreffenden Gefühlswerte, sie führen aber über die bloßen Begehungen hinaus zu höheren Begriffen, Urteilen und Schlüssen. Diese Produkte sind es, welche sodann normierend alles Handeln bestimmen.

4.3. Die frei wirkenden psychischen Kausalitäten und der normierte Gedankenablauf

Stufen ²⁵⁶	Beispiele	Charakteristik
0		Zustände des Wechselverkehrs mit der Außenwelt oder mit dem Körper; Urtyp = Empfindungsbewusstsein gewächsartig, Druckempfinden, Schmerzerleben, Sitz primitiven Wahl- und Wertgefühls
1	Er weint vor Schmerz. Es regnet. Dort schwimmt ein Fisch.	Erfassung gegebener Tatsachen und ihrer Beziehungen ohne Beziehung auf das apperzipierende Subjekt
2	Ich sehe, höre, gehe, stelle vor, fühle, will ...	Die Beziehungen des Wahrnehmens oder Vorstellens auf das Subjekt des W. oder V. werden zum Ausdruck gebracht.
3	Ich weiß, dass ich bin. Ich weiß, dass ich existiere. Ich weiß, was ich bin.	Es werden gewisse Tätigkeiten als von mir getan anerkannt im Gegensatz zu anderen. In ihrer Eigenart erkenne ich meine Existenz.

Stufen: 0= unmittelbares Bewusstsein und Gefühlsbewusstsein, 1= Apperzeptionsbewusstsein, 2= Ichbewusstsein, 3= Selbstbewusstsein

Bewusstsein

```

graph TD
    B[Bewusstsein] --- UB[unmittelbares Bw]
    B --- AA[aus der Apperzeption entspringend]
    B --- IB[Ichbewusstsein]
    B --- SB[Selbstbewusstsein]
    IB --- IST[Ich sehe die Tatsache]
    IB --- ISM[Ich sehe mich, die Tatsache sehend.]
    subgraph Content
        IST --- IIV[Inhalt des Vorgestellten]
        ISM --- IAV[Ich als der Vorstellende]
        SB --- IVM[Ich, von mir wissend]
    end

```

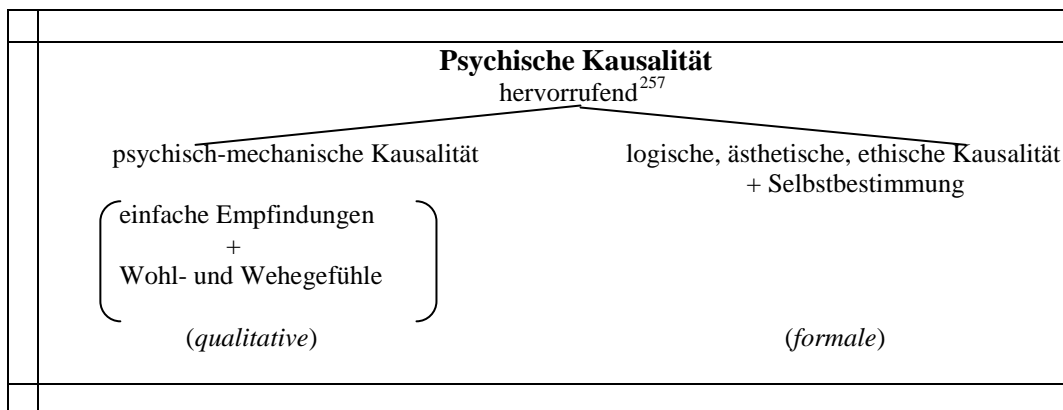
²⁵⁶ Strümpell, Grundriss der Psychologie oder Lehre von der Entwicklung des Seelenlebens des Menschen, S. 58

Fragt man, was Strümpell als das Charakteristische der Wirksamkeit der vier höheren Kausalitäten (logisch, ästhetisch, ethisch, Selbstgefühl) betrachtet, so sollte man sich vielleicht nochmals den charakteristischen Merkmalen zuwenden, die nach Strümpell die Bewusst-Sein-Stufen auszeichnen, die jeder Mensch in seiner geistigen Entwicklung durchläuft.

Nach Strümpell baut sich auf das unmittelbare Bewusstsein und das Gefühlsbewusstsein, die beide schon betrachtet wurden, zunächst das Apperzeptionsbewusstsein auf.

Diese Einteilung ist wichtig, denn sie gibt in systematischer Form und nach formalen Gesichtspunkten den ganzen Umfang des Seeleninhalte an, wie er durch das Wirken der freien Kausalitäten bedingt ist und zeigt deutlich, bis zu welcher Höhe die psychischen Produkte sich erheben, wie groß die Entfernung zwischen dem unmittelbaren Bewusstsein mit seiner physiologisch-mechanischen Reaktionsweise und den höchsten Stufen des Bewusstseins ist.

Als alleinige Einteilung für die Gliederung der psychischen Kausalitäten genügt sie allerdings nicht, vielmehr hat Strümpell hierfür materiale und formale Gesichtspunkte mit ins Spiel gebracht.



Der Einteilungsgrund ist somit freilich kein einfacher. Dieser Gliederung der Kräfte gemäß erhält man folgende Stufenfolge des Bewusstseins:

- | |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1) ein unmittelbares Bewusstsein, 2) (apperzeptives) assoziatives Bewusstsein 3) ein Gefühlsbewusstsein, 4) ein logisches, 5) ein ästhetisches, 6) ein ethisches 7) Selbstbewusstsein. <div style="text-align: right; margin-top: 10px;"> } Bewusstsein </div> |
|--|

Erst mit dem Momente der Rechtfertigung der Glieder, dessen Auftreten sich anfangs nur als ein Gefühlsbewusstsein von dem Unterschiede eines vorhandenen psychischen und eines denkbaren Inhaltes und Ablaufes bemerkbar macht, gewinnt der Gedanke oder Begriff der Kausalität seinen Ursprung. Bis dahin war alles nur zeitliche Abfolge teils unbewusster, teils unmittelbar bewusster Ereignisse, jetzt aber nicht mehr, da die logische Kausalität zu wirken begonnen hat.

„Fragte der Mensch nicht aus logischem Bedürfnis, das heißt, aus der eigenartigen Natur seines intelligiblen Wesens heraus, welcher ein bloßes Dasein, eine bloße Abfolge des Einen nach dem Andern oder neben dem Andern nicht genügt, nach dem Grunde und nach den Folgen der Gründe, das heißt nach dem logischen Rechte des Daseins und des Geschehens: so wäre auch das bewusste Seelenleben des Menschen weiter nichts, als ein gleichgültiges Accompagnement dessen, was außer ihm geschieht und in ihm geschieht, und den Gedanken einer Kausalität gäbe es nicht.“²⁵⁸

Deshalb sind auch die übrigen Kausalitäten, wie weit dieselben für das Bewusstsein da sind und etwas

²⁵⁷ Strümpell, Grundriss, S. 125

²⁵⁸ Strümpell, Einleitung in die Philosophie, S. 332

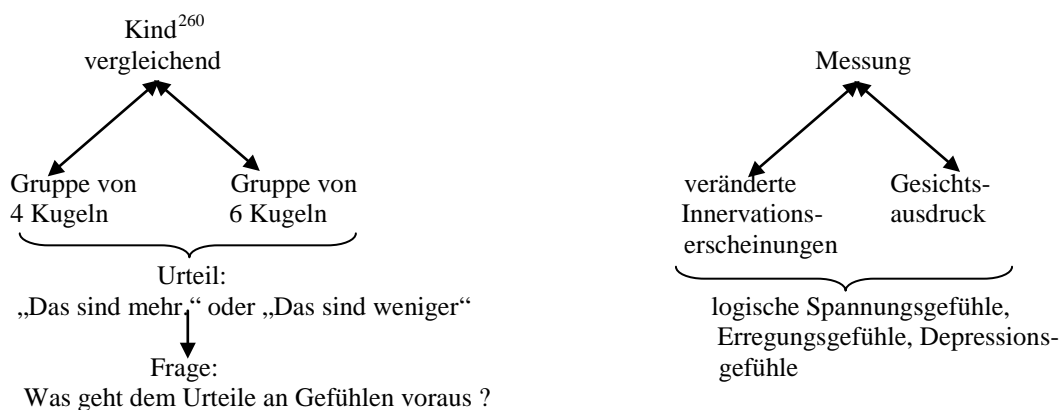
bedeuten, ihrem wahren Sinne nach gar nichts anderes, als Wirkungen von Begriffen, Urteilen, Schlüssen, die aus der logischen Kausalität entspringen sind.

a) Die logische, frei wirkende Kausalität

Das logische Bewusstsein tritt überall da zutage, wo der Mensch mit den logischen Zusammenhängen der Erscheinungen des Seelenlebens vertraut ist und also die Welt denkend erfasst, wo er weiß, was wahr, was wirklich ist oder nicht, was denkbar ist und was nicht.²⁵⁹ Die hier zum Ausdruck kommenden Fähigkeiten werden auch kurz als Verstand, populär als Vernunft bezeichnet.

Diese Bewusstseinstatsache erreicht die Seele mittels der logischen Kausalität. Die Entwicklung wissenschaftlichen Denkens erfährt hierbei eine Deutung, nach der die Tatsache, dass alle epochemachenden wissenschaftliche Wahrheiten erst *geahnt* wurden, um dann, in manchen Fällen erst nach Generationen, ihren adäquaten Ausdruck finden, als Hinweis auf ein primäres logisches Gefühl verstanden wird. Das neue logische Wissen, quasi noch in einem Eistadium, erfährt dann im Gefühlsbewusstsein eine Wertschätzung und daraus resultiert seine Weiterentwicklung, die sich vollzieht von den das Gefühl begleitenden allgemeinen und unklaren Vorstellungen zur logischen allseitigen Klarheit. Dies geht freilich nicht ohne Komplikationen. Aus vielen einzelnen Fällen mechanischer Vorstellungsverbindungen und -trennungen entstehen Gefühle des Widerstreites und der Übereinstimmung erst noch undifferenziert, dann immer bestimmter werdend, immer spezieller den Charakter logischer Wahrheitsgefühle annehmend.

Aus dem Gefühlsbewusstsein entspringt sodann der einzelne logische Denkakt.



Ist die Aufgabe lösbar, so ist der größte Teil der Gefühle willkürlich erregt und das Gefühlsbewusstsein in diesem Falle ein besonders reges und sind so die Beziehungen zwischen dem Vorstellungsinhalt der Aufgabe und jenen Gefühlen besonders deutlich ausgeprägt.

Aus diesem Gefühlsbewusstsein heraus gewinnt die Seele dann die Kraft zur Erfassung des logischen Zusammenhangs; und diese Tatsache spricht sich endlich in den erwähnten logischen Urteilen aus. Strümpell findet die logische Kausalität durch zwei Momente charakterisiert, durch das „logische Wahrheitsbewusstsein“ und durch die *logisch zwingende* „Nötigung zur Folge“.

Was das erstere anbetrifft, so legt Strümpell dar, dass die Seele zunächst erfährt, dass die durch den Mechanismus bewirkten Zusammenhänge etc. ihr eigenes – vom Mechanismus unabhängiges Wesen – bald befriedigen, bald empören, bald beunruhigen.

Die aufgrund dieser gefühlsmäßigen Erfahrungen hervortretende neue Kausalität beginnt mit dem Bewusstsein der Verschiedenheiten und Gegensätze, des Zusammenpassens und Ausschließens.

Damit ist die Stufe des logischen Wahrheitsbewusstseins erreicht.

In ihm sei ein innerer *Trieb* nach logischer Klarheit enthalten, deshalb erfolgt sofort, nachdem aus dem logischen Wahrheitsgefühl das logische Wahrheitsbewusstsein entstanden ist, der zweite Teil, der Wirksamkeit der logischen Kausalität, die Nötigung zur Folge.

²⁵⁹ Strümpell, Pädagogische Psychologie, S. 324

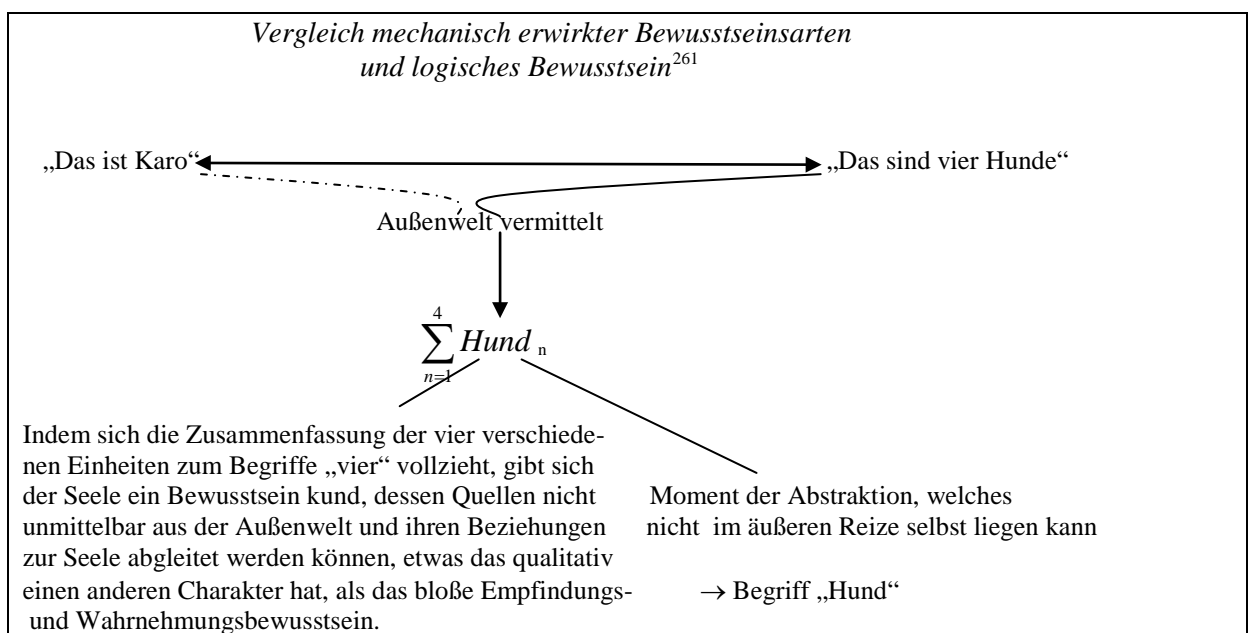
²⁶⁰ Jahn, Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik, S. 226

Wenn dies oder jenes mein logisches Gefühlsbewusstsein nicht befriedigt, so muss es logisch undenkbar, es muss falsch sein, wenn es aber Befriedigung hervorruft, dann muss es den Anforderungen der Logik entsprechen.

Einen absoluten Maßstab dafür, ob eine Gedankenverbindung als passend oder unpassend empfunden wird, gibt es natürlich nicht. Der relative Maßstab ist die geistige Regeamkeit, die bereits erworbenen, im Herbartischen Sinne apperzipierenden Vorstellungen und ihre Verbindungsprodukte und deren gefühlsmäßige Resultanten.

Sie begründen eben das Wahrheitsbewusstsein und von diesem wird es abhängen, ob der Mensch die logische Beziehung zwischen den in Frage kommenden realen Tatsachen erfasst.

Dieses logische Begreifen ist also das Schlussglied einer langen Kette von inneren Tätigkeiten. Die so gewonnenen Wahrheiten werden nun eine reiche Quelle intellektueller Gefühle, wie dies jeder nach gelungenen logischen Denkopoperationen erfährt und wie bei „Kindern die strahlenden Augen“ nach diesbezüglichen Antworten beweisen. Andererseits rufen misslungene und erfolglos gebliebene Bemühungen um die logische Erkenntnis Unlustgefühle hervor.



b) Die ästhetische, frei wirkende Kausalität

Gelangt nun die Seele durch das allmähliche Wirksamwerden der logischen Kausalität schließlich zur Erkenntnis ewiger Denkwahrheiten, wird durch die ebenfalls allmähliche Entwicklung der ästhetischen Kausalität das Erleben des Schönen ermöglicht. Die Natur dieser Freiheit drückt sich in begierdelosem Beifall, der dem Schönen in, und in dem verabscheuungslosen Missfallen, welches dem Hässlichen zuteil wird, ohne alle Nötigung und ohne allen Zwang aus.

Stellt man verschiedenen Formen des Schönen in Kunst und Natur gegenüber, dann machen sich mechanisch in einem Gefühle geltend, aus denen das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen Schönerm und Nichtschönerm, zwischen dem Erhabenen und Niederem, dem Kühnen und Beklommenen der Formen, Farben, Töne besonders scharf hervortritt.

Darauf folgt als zweiter Akt die eigentümliche Art des bewussten Vorziehens und Verwerfens, die sich von jeder andern Art des Vorziehens und Verwerfens, insbesondere von der logischen Zustimmung und Verneinung, Billigung und Missbilligung wesentlich unterscheidet. Erst hiernach kann das Vorstellen in Begehrung oder Verabscheuung übergehen, was aber nicht notwendig ist, weil im Beifall und streng genommen auch im Missfallen der hier stattfindende kausale Vorgang zunächst beendigt ist.

²⁶¹ Strümpell, Pädagogische Psychologie, S. 320

Diese Kausalität wird aufgefasst als vorzugsweise beruhend auf der Wirkung des Bewusstwerdens solcher Werte, welche die Seele mit begierdelosem Beifall erfüllen und deren Besitz und Ergebnis ihr ebenso das Gefühl eines beglückten Daseins wie eines Schmuckes gewähren. Strümpell charakterisiert sie durch zwei Momente: Erstlich geht sie innerhalb der Vorstellungen aus dem Gebiet der Ton, Farben- und Formenwelt in eine „produzierende Wirksamkeit“ über, während sie in anderen Fällen nur reproduzierend wirkt. Sodann ihr zweites Moment: Ihr Schlussglied ist eine ausgeprägte Beruhigung und Befriedigung der Seele, ein ästhetisches „Genießen“²⁶².

c) Die ethische, frei wirkende Kausalität

Die ethische Urteilskraft und die daraus resultierenden Vorsätze und Maximen beruhen auf der ethischen Kausalität. Nach Ursprung und Wirkungsweise ist ihr derselbe allgemeine Charakter zuzusprechen, wie den vorangegangenen Kausalitäten.

Für Strümpell als Herbartsschüler stand selbstverständlich die Bildung des sittlichen Charakters als Hauptziel der Erziehung stets im Vordergrund. Entsprechendes Gewicht wird auch der Erforschung der Entstehung des sittlichen Bewusstseins gegeben. Das ethische Bewusstsein umfasst die Forderungen des Gewissens. Es unterscheidet sittlich Erlaubtes und Unerlaubtes, Gebotenes, Lobenswertes, Schimpfliches, Pflichtgemäßes, Gutes und Böses. Es wägt je nach ihrer Bewertung die Gedanken und Handlungen gegeneinander ab – haarscharf – so dass oft die kleinste Unregelmäßigkeit ein lautes Herzklopfen, ein Rotwerden bis zur Haarwurzel zur Folge hat.

Diese Feinheit der Regungen ist freilich nicht von Anfang an da, unklar war vielmehr das Kind im ethischen Empfinden, im Erkennen wie im Handeln.

Die Seele hat auch auf diesem Gebiete erst – über das unklare gefühlsmäßige ethische Bewusstsein hinaus strebend – den Fortbildungsprozess durchmachen müssen.

Durch denselben gelangt sie in einer ganzen Reihe von inneren Tätigkeiten schließlich zur Erkenntnis der ewigen sittlichen Wahrheiten, von deren Besitz und deren Realisierung im Tun und Handeln die Würde des Menschen abhängt, zu allgemeingültigen sittlichen Ideen. Auch diese inneren Umwandlungen, wie sie durch die *ethische Kausalität* vollzogen werden, kommen in erster Linie durch eine eigene Art subjektiver, durch Gefühl beeinflusster Werturteile zustande.

Sie beruhen auf dem über das bloße allgemeine Wohl und Wehegefühl sich erhebenden Gefühl für Gutes und Böses. Dieses Gefühl bildet sich allmählich aus dem komplexen Wohl- und Wehegefühl heraus und kann – sofern es sich um sittliche verwerfliche Gedanken und Handlungen handelt – eine Unruhe in der Seele bringen, die bis zur Angst anzuwachsen fähig ist.

Strümpell glaubt nun, eine besonders starke Art und Weise der Reaktionen der Seele auf ethischem Gebiet zu bemerken.

*Im *Logischen* ist der Beifall soviel wie Zustimmung, Bejahung, Billigung;

*im *Ästhetischen* so viel wie begierdelose Anerkennung eines an sich Wohlgefälligen;

*im *Sittlichen* so viel wie Anerkennung eines der unbedingten Achtung Würdigen.

Strümpell hebt hervor, dass sich die Kausalität in einem Sollen des Guten und des Rechts, in einem Nichtsollen des Bösen und des Unrechts ausdrückt.

„Das Bewusstsein der unauflöselichen Beziehung zwischen der Person, dem Wollen und Handeln und den Werten der letzteren, welches bei keiner der vorherigen Kausalitäten vorkommt, wandelt jedes Werturteil dieser Art in eine Selbstbeurteilung, in eine Abschätzung des persönlichen Wertes und der persönlichen Würde um. Das sittliche und rechtliche Wollen und Handeln wird demnach nicht dem unsittlichen und unrechtlichen, nach dem Gegensatze zwischen Beifall und Missfallen bloß vorgezogen, sondern aus Schwankungen zwischen Beifall und Missfallen, die sämtlich auch die Persönlichkeit treffen, erhebt sich das Bewusstsein der Urheberschaft und der Verschuldung des Einen wie des Anderen. Hiermit geht diese Kausalität in eine Wirksamkeit über, die ähnlich wie die des zum Bewusstsein gekommenen Gegensatzes zwischen Wahrheit und Irrtum, auf Grund des zum Bewusstsein gekommenen Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem, Recht und Unrecht verläuft.“²⁶³

Wenn die logische Kausalität ein Streben nach Erkenntnis hervorruft und diesem nachzugeben nicht gewährt wird oder wenn es zu keinem Ziele führt, so endigt die Kette der in Verbindung mit diesem

²⁶² Strümpell, Psychologische Pädagogik, S. 75

²⁶³ das S. 79

Streben durchgemachten geistigen Tätigkeiten wohl mit Unbefriedigtsein und Missstimmung, nie aber mit einem zurückwirkenden Vorwurf, einem Schuldbewusstsein mit darauf folgender Reue, wie es bei der Kausalität des Gewissens der Fall ist. In dieser Weiterentwicklung über das bloße ethische Wissen liegt ihre gewaltige Macht.

Die Eigentümlichkeit des Menschen, dass die von außen kommenden Eindrücke meistens zugleich ein Wohl- und Wehegefühl in ihm erregen, hat im Verkehr und Umgange der Menschen untereinander in unzähligen Fällen den Erfolg, dass sie sich gegenseitig in dergleichen Gefühlszustände versetzen, das heißt, einander wohl oder wehe tun, einander ein Wohl oder Wehe zufügen. Hinter der Idee der Vergeltung verbirgt sich der Gedanke, dass weder dasjenige, was der Eine dem Anderen an Wohl, noch dasjenige, was er ihm an Wehe zufügt, so wie es geschehen ist, so fortauern darf, und zwar deshalb nicht, weil, wenn die dadurch hervorgebrachte Veränderung, der neue Zustand in demjenigen, der das Wohl oder das Wehe erlebte, so bleibt und fortduert, daraus ein Willen und Handlungen der Menschen treffendes sittliches Missfallen entspringt, und dass mithin auf das Eine wie auf das Andere noch Etwas folgen soll, wodurch dem sittlichen Urteil Genüge geschieht und das Missfallen aufhört.²⁶⁴ Wohl und Wehe knüpft sich somit an jede befriedigte oder gehinderte Begehrung. Aus dem immerwährenden Erleben des Gefühlsunterschiedes, das jeder Mensch in sich erfährt, zwischen Wohl und Wehe sind die verschiedensten Bilder von Glücklich- und von Unglücklichsein entstanden. Durch die Wirkung des allgemeinen Daseins der Gefühlsunterschiede und des Bewusstseins, dass dieselben von allen Menschen gefühlt werden, entstehen nun hauptsächlich drei besondere Entwicklungsformen der fortschreitenden Bildung, welche auch demjenigen Verhältnis zu Grunde liegen, aus dem sich allmählich die tiefbedeutungsvolle Idee der Menschenliebe und selbst die Idee der allumfassenden Liebe und Güte zum Bewusstsein gebracht hat.

Entwicklungsform (Kind) 1	Dass wegen der Gleichartigkeit der Natur der Menschen auch eine große Anzahl von Wohl- und Weheerlebnissen sich in Zeichen äußerlich zu erkennen gibt, welche allgemein verstanden werden und deren Verständnis schon früh – schon in der Kindheit – durch einen physiologische Vorgang allgemeiner Art unterstützt wird. Schmerz Vergnügen – Freude – Fröhlichkeit Missbehagen Übelbefinden Lust – Unlust	} Weinen und Lachen + heitere und trübe Gebärden
Entwicklungsform 2	Dass das an sich bloß in einem Menschen wirklich vorhandene Wohl oder Wehebefinden sich nunmehr auch in einem anderen Menschen als Nachbildung wiederholt. Man nennt diese Nachbildung des fremden Wohles oder Wehes das sympathische Gefühl oder das Nachbilden selbst die Sympathie. In den sympathischen Gefühlen liegt der psychische Keim, aus welchem unter gewissen Bedingungen die wahre sittliche Liebe und Güte werden, sich leider aber auch eine Richtung des Bewusstseins im Denken und Wollen zum Bösen anbahnen kann. eigenes Wohl und Wehe ... fremdes Wohl und Wehe → (fremdes Wohl) Gefühl der Entbehrung, Neid (fremdes Weh) Schadenfreude	
Entwicklungsform 3	wo Menschen der Natur nach geeinigt sind, wird ein günstiger Entwicklungsverlauf begünstigt, friedliche und freundschaftliche Genossenschaftlichkeit. Gemeinschaftliches Wohlsein erhöht in vielen Fällen auch das Wohlsein des Einzelnen, sowie gemeinschaftliches Wehe leichter ertragen wird → Abschwächung des Egoismus und feindlicher Tendenzen → Allgemeinwohl	

Aus dem psychischen Kampfe soll allmählich das Bewusstsein entstehen, dass unter Menschen auch ein solches Verhalten möglich ist, welches über alle egoistischen Motive und insbesondere über alle böswilligen Regungen siegt und die Menschen durch die *Schönheit* der sittlichen Gesinnung miteinander verbindet.²⁶⁵

²⁶⁴ Strümpell, Die sittlichen Ideen, Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, der Staatswissenschaft, der Ästhetik und der Theologie, Heft 3, S. 27

²⁶⁵ Strümpell, Die sittlichen Ideen, Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, der Staatswissenschaft, der Ästhetik und der Theologie, Heft 3, S. 40

d) Das Selbstbewusstsein

In der Wirksamkeit der genannten Kausalitäten hat die Seele nach Strümpells Ansicht das volle Maß, der ihrer Natur nach möglichen Selbständigkeit noch nicht erreicht. Den gemeinsamen Abschluss für alle durch Wertschätzung wirksamen Kausalitäten bildet die Kausalität der Selbstbestimmung oder der Willensfreiheit. Die Kausalität der Selbstbestimmung ermöglicht es dem Menschen, sein Gesamtbewusstsein gemäß den von den übrigen Kausalitäten zum Bewusstsein gebrachten Werten zu einer sich selbst vervollkommnenden Persönlichkeit auszubilden. Sie ist nötig, denn jedes Bewusstsein enthält Gegensätze. Dem Vorsatze, einen Diebstahl auszuführen, kann man in Gedanken die Segnungen des Gebets gegenüberstellen, dem Gedanken über die Wohlgefälligkeit der Wahrheit unmittelbar diejenigen über die Zweckmäßigkeit der Lüge und den Vorsatz zu einer solchen folgen lassen. Das Bewusstsein hat also eine positive und eine negative Seite, zwischen denen seine Wirksamkeit schwankt. Ferner schließt bisweilen eine Kausalität die andere aus, verletzt sie sogar. Derartige Gegensätze sind nun nach Strümpells Auffassung der Anlass, dass die Entwicklung des Bewusstseins zu der erwähnten letzten und höchsten Stufe fortschreitet. Durch das Wirken der bezeichneten drei höheren Kausalitäten gelangt der Mensch noch nicht zum selbständigen Charakter. Von dem auf diesen Stufen erreichten Punkte aus vollzieht sich die Weiterentwicklung der Seele so, dass zunächst das Bewusstsein der eigenen Tätigkeit als einer von mir selbst geleisteten eintritt (1). Es folgt dann eine innerliche Besinnung, durch welche die bisher erlangten Erkenntnisse erfasst und dann bewertet werden (2)²⁶⁶.

Angenommen, es handele sich um sittliche Erkenntnisse, so führt weiterhin nun die Wertschätzung zu einem abschließenden sittlichen Urteil und zur Unterordnung unter eine sittliche Idee:

(1) Ist die betreffende Tatsache ein Muster für mich ? }
 (2) Nach welcher Seite neigt dieses Muster? } > Entscheidung (3)

Aber verbürgt dieses so gewonnene Bewusstsein schon, dass in dieser Richtung gehandelt werde? Offenbar bedarf es dafür weiterer treibender Motive. Dieselben wachsen unmittelbar aus der gewonnenen Erkenntnis hervor, indem aus denselben eine neue Gruppe von Gefühlen entspringt. (4) Diese mit der Erkenntnis verknüpfenden Gefühlsmassen könnte man das Selbstbewusstsein nennen, von der Stärke und qualitativen Beschaffenheit desselben hängt es ab, ob Willenshandlungen sich auslösen oder nicht. Ist dies der Fall, so fasst Strümpell diese Handlungen auf als aus freier Entscheidung, aus der Grundlage jener bewussten Gefühle entstanden.

In diesen intellektuell emotionellen Zuständen, die also aus dem logischen, ästhetischen oder ethischen Bewusstsein resultieren, liegen die Triebfedern für das zukünftige Handeln, darum betont Strümpell, dass sich hier die Aktivität der Seele, die bis dahin nur rückwärts auf den schon vorhandenen Bewusstseinsinhalt gewirkt hatte, sich in eine Aktivität verwandelt, welche nunmehr auch vorwärts in die künftigen Zustände und Vorgänge des Bewusstseins zu wirken hat.

So liegt in dem Worte *Selbstbestimmung* eigentlich das Mittelglied einer Kausalreihe ausgedrückt, deren eines Stück vor, deren anderes nach dem Zeitpunkte des Eintretens der Selbstbestimmung liegt. In ihrem Wirken in die Zukunft (5), soweit es zur Tat wird, dokumentiert sich erst die eigentliche aktuelle Leistungsfähigkeit der Selbstbestimmung. Wo sie vorhanden ist, vorhanden auf der Basis der Erkenntnis logischer, ethischer und ästhetischer Wahrheit, da ist das Ziel aller Erziehung, eine selbstständige Einsicht und Handlungsfähigkeit auf dem Gebiete des Wahren, Schönen und Guten – die charaktervolle Persönlichkeit – erreicht.

²⁶⁶ Die Wirksamkeit der drei anderen Kausalitäten wird quasi zum Stillstand gebracht

Literaturverzeichnis

Beneke, Friedrich Eduard	Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt. Ernst Eduard Mittler: Berlin 1820
Beneke, Friedrich Eduard	Das Verhältnis von Seele und Leib. Vandenhoeck und Rupprecht: Göttingen 1826
Beneke, Friedrich Eduard	Grundlegung zur Physik der Sitten. Ernst Eduard Mittler: Berlin 1822
Beneke, Friedrich Eduard	Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens. Ernst Eduard Mittler: Berlin (1832)
Beneke, Friedrich Eduard	Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, E. J. Bonset: Amsterdam 1964 (1833)
Beneke, Friedrich Eduard	Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt. 1833
Beneke, Friedrich Eduard	Grundlinien des Systems der praktischen Philosophie. 1837-1841
Beneke, Friedrich Eduard	System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. F. Dümmler: Berlin 1840
Beneke, Friedrich Eduard	Die neue Psychologie. F. Dümmler: Berlin 1840
Beneke, Friedrich Eduard	Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben. Berlin 1850
Beneke, Friedrich Eduard	Archiv für die pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben. 3 Bände, Ernst Eduard Mittler: Berlin 1851/53
Descartes, René	Meditationen. Über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen. Felix Meiner: Hamburg 1982
Descartes, René	Prinzipien der Philosophie. Felix Meiner: Hamburg 2005
Descartes, René	Die Leidenschaften der Seele. Felix Meiner: Hamburg 1996
Descartes, René	Correspondance publiée avec une introduction et des notes par Charles Adam et Gérard Milhaud, 8 Bde., Presses Universitaires de France, 1936-1963
Dilthey, Wilhelm	Gesammelte Schriften. B.G. Teubner: Stuttgart 1960
Drbal, Matthias	Lehrbuch der Psychologie. Wilhelm Braumüller: Wien 1882, 3. Auflage, (1869)
Drobisch, Moritz Wilhelm	Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Leopold Voss: Leipzig 1842
Drobisch, Moritz Wilhelm	Erste Grundlehren der Mathematischen Psychologie. E. Bonset: Zandvoort 1972
Griesinger, Wilhelm	Gesammelte Abhandlungen. 2 Bde., August Hirschwald: Berlin 1872
Herbart, Johann Friedrich	Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, herausgegeben von Karl Kehrbach und Otto Flügel, 19 Bde., Neudruck der Ausgabe Langensalza, Scientia: Aalen 1989

Herbart, Johann Friedrich	Allgemeine Pädagogik. a.a.O., Bd. 2, (1806)
Herbart, Johann Friedrich	Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. a.a.O., Bd. 4, (1813)
Herbart, Johann Friedrich	Psychologie als Wissenschaft. a.a.O., Bd. 5/6, (1825)
Herbart, Johann Friedrich	Allgemeine Metaphysik. a.a.O., Bd. 7/8, (1828/29)
Herbart, Johann Friedrich	Kurze Enzyklopädie der Philosophie. a.a.O., Bd. 9, (1831)
Herbart, Johann Friedrich	Zur Lehre von der Freiheit des Menschen. Briefe an Professor Griepenkerl. a.a.O., Bd. 9 (1833)
Herbart, Johann Friedrich	Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik. Bd. 9
Herbart, Johann Friedrich	Analytische Behandlung des Naturrechts und der Moral. Bd. 10, (1836)
Herbart, Johann Friedrich	Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Hartenstein, Leopold Voss: Leipzig 1860, Bemerkung über die Bildung und Entwicklung der Vorstellungsreihen, Bd. 7
Herbart, Johann Friedrich	Kleinere philosophische Schriften, hrsg. von Gustav Hartenstein, 3 Bde., F.A. Brockhaus: Leipzig 1842-43
Jahn, Max	Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. (1883), 2. Auflg. A. Dürr: Leipzig 1920
Kant, Immanuel	Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977
Kant, Immanuel	Träume eines Geistersehers. a.a.O. Bd. II (1766)
Kant, Immanuel	Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, a.a.O. Bd. V (1783)
Kant, Immanuel	Kritik der reinen Vernunft. a.a.O. Bd. III/IV (1781 - 1787)
Kant, Immanuel	Der Streit der Fakultäten. a.a.O. Bd. VII (1798)
Kant, Immanuel	Handschriftlicher Nachlass. Entwurf zur Preisschrift „Fortschritte der Metaphysik“. In: Akademieausgabe, Bd. XX, Walter de Gruyter: 1942 Berlin
Kant, Immanuel	Reflexionen. In: Akademieausgabe, Bd. XXIII, Walter de Gruyter: Berlin 1942
La Valette Monbrun, Jean Amable de	Maine de Biran – Essai historique et psychologique. Felix Alcan : Paris 1914
Leibniz, Gottfried Wilhelm	Opera philosophica. Instruxit Johann Eduard Erdmann, Scientia: Aalen 1974
Leibniz, Gottfried Wilhelm	De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturam. Schriften. Bd. 1, S.178-187). Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1956
Leibniz, Gottfried Wilhelm	Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie in 2 Bänden. Felix Meiner: Hamburg 1966
Leibniz, Gottfried Wilhelm	Philosophische Schriften in 6 Bänden. Inselverlag: Frankfurt Main 1986

Lotze, Hermann	Kleine Schriften. herausgegeben von David Peipers, 3 Bde., S. Hirzel: Leipzig 1885-1891, Bd. 1: Leben und Lebenskraft (1843), Instinkt (1844), Bd. 2: Seele und Seelenleben (1846)
Lotze, Hermann	Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Weidmann: Leipzig 1852
Lotze, Hermann	Mikrokosmos. (1856-58) Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. S. Hirzel: 5.Aufl., Leipzig 1905
Lotze, Hermann	Metaphysik. Felix Meiner: Leipzig 1912 (1879)
Lotze, Hermann	Grundzüge der praktischen Philosophie. Diktate aus den Vorlesungen. S. Hirzel: Leipzig 1899
Moltke, Max	Friedrich Ed. Beneke. Hrsg. Max Moltke, Psychologisch-pädagogische Abhandlungen, Albert Fritsch: Leipzig 1877
Müller, Johannes	Handbuch der Physiologie des Menschen, J. Hölscher: Koblenz 1838-1840
Raue, Charles Godlove; Dressler, Johann Gottlieb	Dr. Benekes neue Seelenlehre, für alle Freunde der Naturwahrheit in anschaulicher Weise dargestellt. F.H. Evler: Mainz 1865, 4. Aufl.
Schopenhauer, Arthur	Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften. F.A.Brockhaus: Leipzig 1860, 2. Aufl.
Steinthal, Heyman	Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, Ferdinand Dümmler: Berlin 1884, 2. Aufl.
Strümpell, Ludwig von	Vorschule der Ethik. G.A. Reyher: Mitau und Leipzig 1844
Strümpell, Ludwig von	Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Tiere. Veit & Comp.: Leipzig 1878
Strümpell, Ludwig von	Pädagogische Psychologie. Georg Böhme: Leipzig 1880
Strümpell, Ludwig von	Grundriss der Psychologie oder die Lehre von der Entwicklung des Menschen. Georg Böhme: Leipzig 1884
Strümpell, Ludwig von	Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie. Georg Böhme: Leipzig 1885
Strümpell, Ludwig von	Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie, Religionsphilosophie in Deutschland seit Leibniz. Abhandlung 2, A. Deichert: Leipzig 1896
Spitzner, Alfred	Das Studium des Kindes. Sechs orientierende Vorlesungen. E. Unger: Leipzig 1900
Weizsäcker, Victor von	Anonyma. A. Francke: Bern 1946
Volkman von, Volkmar Wilhelm	Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus 2 Bände, 3.Aufl., Otto Schulze: Köthen 1884 (1875-76)
Vorsokratiker	Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Wilhelm Capelle: Akademie Verlag, Berlin 1961, 2.Aufl.
Wundt, Wilhelm	Grundzüge der physiologischen Psychologie. Alfred Kröner: Leipzig 1874

--	--	--