

Wandlungen der Seelenauffassung im Laufe der Zeiten.

Von

J. S. Szymanski, Wien.

(Eingegangen am 9. März 1931.)

	Inhaltsverzeichnis.	Seite
Vorwort		561
I. Die Wurzel des Seelenbegriffes		563
II. Die Anschauungen über das Wesen der Seele		568
1. Die Homunkulusseele		568
2. Die Urstoffseele		580
3. Die Substanzseele		586
4. Die Non-Seele		595
5. Die Energie-Seele		602
6. Die Hirn-Seele		604
7. Die Leben-Seele		608
8. Der allgemeine Entwicklungsgang der Seelentheorien		611
III. Die Regel der Bestimmungsähnlichkeit des Seelen- und Gottesbegriffes (qualis deus, talis anima)		612
IV. Die Anschauungen über den Umfang des Seelenbegriffes		631
1. Die Mehrheit der Seelen		631
2. Die Lehre von der Vermögensmehrheit einer einheitlichen Seele		635
3. Die mystische Theorie des Vermögens des übernatürlichen Erkennens		656
4. Die Vereinigung der niederen und der höheren psychischen Funktionen im Bewußtseinsbegriff und die Abtrennung des Bewußtseins und des Lebens		665
V. Die neueren Versuche, die Annäherung zwischen dem Leben und dem Bewußtsein herbeizuführen		676
1. Die Wechselwirkungslehre		677
2. Der psychophysische Paralellismus		681
3. Der Spiritualismus		686
4. Der Materialismus		689
5. Der Evolutionismus		691
a) Die parallelistische Evolutionslehre		695
b) Die spiritualistische Evolutionslehre		698
c) Die materialistische Evolutionslehre		701
d) Die vitalistische Evolutionslehre		703
e) Rückblick		708
VI. Die Hauptgesetze, die die Wandlung der Seelenauffassung im Laufe der Zeit regierten		710

Vorwort.

Der Seelenbegriff, der nur vom geschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, richtig bewertet werden kann, gehört zu jenen Problemen, über die nachzudenken jeder philosophisch Interessierte — umso mehr noch der Psychologe — das lebhafteste Bedürfnis verspürt.

Dem gleichen Bedürfnis, das seine Auswirkung in vieljähriger Beschäftigung mit der geschichtlichen Entwicklung des Seelenbegriffes gefunden hat, ist diese Abhandlung entsprungen.

Es war nicht meine Absicht, alle Anschauungen sämtlicher Seelenforscher vom Wesen der Seele wiederzugeben, sondern vielmehr die allgemeinen Entwicklungslinien der Seelenlehre vorzuführen und die Wendepunkte hervorzuheben.

Außerdem habe ich mir angelegen sein lassen, einige besondere methodologische Gesichtspunkte, wo möglich, zu befolgen.

Zunächst habe ich mich, wo es erforderlich gewesen war, in die Menge der scheinbar abweichenden Meinungen einer Epoche einzufühlen versucht, um den gemeinsamen Kern herauszuschälen und aus dem Mannigfaltigen das einheitliche Bild zu integrieren (z. B. die Rekonstruktion der Homunkulus-Seele der Primitiven, die Herstellung des Seelenbildes der Mystiker usw.).

Fernerhin habe ich Sorge getragen, die Eigenschaften einer Seelentheorie überall aus den erkenntnistheoretischen Anschauungen der Epoche herauszubegreifen.

Gleichfalls habe ich, so gut es ging, versucht, die psychologischen Wurzeln einer Seelenlehre ausfindig zu machen (z. B. die psychologische Erklärung der Ideenlehre *Platos*, ebenso eine Erklärung der Ursprungssquelle der Lehre von den Seelenvermögen usw.).

Sodann habe ich, soweit es sich als durchführbar zeigte, Wert auf den Nachweis der Notwendigkeit einer Theorie als eines unerlässlichen Gliedes der ganzen Entwicklungskette gelegt (z. B. die Notwendigkeit der fortschreitenden Vermehrung der Anzahl der Seelenvermögen als Folge des sich stets vertiefenden Gegensatzes zwischen den niederen und den höheren Seelenprinzipien in der mittelalterlichen Seelenlehre; die Notwendigkeit des Begriffes der Leben-Seele als weitere Folge der Hirn-Seele, der wiederum notwendigerweise die Energie-Seele vorangegangen sein mußte usw.).

Schließlich habe ich mich an die Aufstellung einiger allgemeiner Regeln gewagt (z. B. die Regel der Bestimmungsgleichheit des Seelen- und Gottesbegriffes; die Regel der drei Entwicklungsstadien einer wissenschaftlichen Theorie usw.).

Die geschichtlichen Studien sind stets lehrreich; denn, ohne die historische Grundlage zu kennen, ist es kaum möglich, selbst die uns geläufigsten Begriffe wirklich tief und vielseitig zu erfassen. Das Studium der Geschichte läßt uns auch öfters die Quelle der festgewurzelten Irrtümer erkennen, ihre Entwicklung verfolgen und den Weg zu ihrer Überwindung finden; es zeigt uns auch öfters, daß viele Lehrsätze noch bis heute ihre Gültigkeit zu Unrecht bewahrt haben, obwohl ihre Beweisführung schon seit Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten inhaltslos geworden ist.

Diesen Nutzen (selbstredend außer der Erfahrung bezüglich des Tat-sachenbestandes) hat mir die Beschäftigung mit der Geschichte des Seelenproblems gebracht; ich würde mich glücklich schätzen, wenn diese Abhandlung sich als geeignet erwiesen hätte, auch anderen den nämlichen Dienst zu leisten.

Zum Schluß möchte ich noch meinen verbindlichsten Dank sowohl dem Herrn Geheimrat *Bumke* für die Aufnahme dieser Monographie in das „Archiv“ wie auch dem Herrn Verleger für sein mir erwiesenes großes Entgegenkommen bei der Herausgabe dieser Arbeit aussprechen.

I. Die Wurzel des Seelenbegriffes.

Solange der Mensch nur lebte, handelte und erkannte, ohne zu wissen, daß er lebt, handelt und erkennt, konnte er nicht zur Konzeption des Seelenbegriffes gelangen.

Das Wissen von der Seele war in demselben Momente aufgekommen, als das Subjekt innerlich wahrgenommen hatte, daß es lebt und erkennt, und als es seine inneren Zustände und die Lebenserscheinungen seitens des Leibes zum Gegenstand des Denkens erhoben hatte.

Die Geburt des Selbstbewußtseins, die Gegenüberstellung des inneren Selbst seiner äußeren Erscheinung, das erstmalige Erleben des Erlebens mußte zugleich das Wissen vom inneren Wesen, das den Leib leben und handeln läßt, im Subjekte aufdämmern lassen.

Das erste Aufleuchten des Seelenbegriffes war infolge der Beschaffenheit des psychischen Hauptvorganges, der zu dieser Erkenntnis führte, notwendigerweise mit dem Erfassen der Seele als der vom Körper verschiedenen Ursache des Lebens und des Erkennens verbunden.

Auf welchen Wegen, durch welche Erfahrungen ist der Mensch zu allen diesen Erkenntnissen gekommen? Wie ist sein Seelenbegriff entstanden?

Unter den möglichen Erfahrungen, die im Stande waren, die Entstehung des Seelenbegriffes herbeizuführen, kommen insbesondere die folgenden als die wichtigsten in Betracht:

1. Das Erlebnis der geistigen Aktivität.

Alle jenen geistigen Prozesse, die mit Willensanstrengung verlaufen (das Sichbesinnen, das Erlebnis der Aufmerksamkeitsspannung, das Sich-überwinden, der Willensentschluß nach einem langen Kampf der widerstreitenden Motive, das Handelnlassen des ermüdeten oder kranken Körpers u. s. f.), waren besonders geeignet, den Gedanken vom Selbst, vom inneren Wesen, das im Leibe lebt und diesen regiert, im Subjekte aufsteigen zu lassen.

Einem dazu prädisponierten Selbstbeobachter könnte sodann auffallen, daß sogar die Mehrzahl seiner psychischen Vorgänge, durch die er die Dinge der Außenwelt erkennt, aus zwei Akten bestehen: aus der

Erkenntnis des Inhaltes des betrachteten Dinges und aus dem Erleben des Ich als eines diesen Inhalt wahrnehmenden Subjektes.

Dieses Erleben des Erlebens, die innere Wahrnehmung der erkennenden Tätigkeit des Selbst unabhängig von dem gegenständlichen Inhalte der gerade gemachten objektiven Erkenntnis, mußte ebenfalls zum Glauben an das innere Wesen des Menschen, an sein Selbst als ein den Körper leitendes Prinzip verleiten.

Diese Wurzel des Seelenbegriffes wird unter anderem aus der häufigen Verwechslung des Seelen- und Ich-Begriffes, die geradezu als Wechselbegriffe angewendet werden, ersichtlich.

So faßt beispielsweise Matthäus die Grundlehre des Christentums in den Worten: „... (du sollst) deinen Nächsten lieben wie *dich selbst*“ (Matt. 22, 37) zusammen; hingegen lautet der gleiche Satz bei dem nicht kanonischen Evangelisten Barnaba: „Liebe deinen Nächsten mehr als *deine Seele*“ (Barnabas Brief)¹.

2. Das Erlebnis der Zwangsimpulse.

Zum Erfassen des Selbst als ein den Körper regierendes Prinzip konnte fernerhin das Erlebnis der Zwangsimpulse (in weitester Bedeutung des Wortes!), die das Subjekt zu den seinem sonstigen Verhalten widersprechenden Handlungen angetrieben haben, beitragen.

Das Fremdartige eines Zwangsimpulses bzw. einer Zwangshandlung die das Subjekt trotz seines Widerstrebens ausführen mußte, die im Zorne, in der Angst oder im beliebigen anderen Affekte vollzogenen, geschweige denn die pathologischen Zwangshandlungen, überraschten das Individuum und nötigten dasselbe zu einem mehr oder weniger bewußten Vergleich dieser Handlung mit seinem sonstigen „normalen“ Benehmen. Das Subjekt empfand diesen Impuls als eine Macht, die stärker als er selbst gewesen war und ihm die Herrschaft über seinen Körper entrissen hatte; — wodurch er auf den Gedanken des „normalen“ inneren Wesens, seines Selbst als Ursache seines Erkennens und Handelns gebracht werden konnte. Aber auch im Falle der erfolgreichen Unterdrückung einer Zwangshandlung konnte das Subjekt noch mehr den Eindruck hegen, daß sein Inneres eine Kraft sei, die sich gewaltiger als der als äußere Macht empfundene Zwangsimpuls erwiesen habe; — daß folglich sein Selbst die Herrschaft über seinen Körper führe.

3. Das Bedürfnis nach dem eigenen Fortbestehen nach dem Tode und nach dem Fortleben seiner verstorbenen Verwandten.

Die Erkenntnis des Selbst als ein den Körper regierendes Prinzip ist, meinem Dafürhalten nach, die wichtigste Wurzel des Seelenbegriffes².

¹ Neutestamentliche Apokryphen. Herausgeg. von E. Hennecke.

² Es ist nicht richtig, Descartes, Augustinus, Leibniz u. a. als Entdecker oder Mitentdecker des Selbstbewußtseins gelten zu lassen. Dieser Begriff wurde gewiß noch vor der Geburt der ältesten Philosophie „entdeckt“. Das Verdienst der vorgenannten Forscher besteht darin, daß sie die Bedeutung des Selbstbewußtseins als methodisches Prinzip erkannt und bewertet haben.

Denn es ist schwer, sich vorzustellen, wie das Subjekt bei dem Fortfall dieser Erkenntnis und trotz der Fortwirkung aller anderen noch aufzuzählenden Quellen, aus denen der Seelenbegriff hervorgehen könnte, imstande wäre, diesen Begriff abzuleiten, weil der Mensch nur, nachdem er das Erkennende und Handelnde in sich selbst durch die innere, wenn auch nicht in Vorstellungen objektivierte Erfahrung vorgeahnt hatte, das gleiche Prinzip auch in andersartigen Phänomenen und in fremden Subjekten bemerken, nachempfinden und objektiv in Worten oder Bildern erfassen konnte.

Hingegen würde anscheinend selbst die mehr vorgefühlte als klar gedachte Erkenntnis des Selbst hinreichen, um den Seelenbegriff aus ihr allein auszubilden.

Dessenungeachtet darf nicht geleugnet werden, daß den anderen unten noch zu erwähnenden Ursprungsquellen des Seelenbegriffes keine geringe Bedeutung für dessen weiteren Ausbau, Klärung und Ergründung beigemessen werden muß. Unter diesen letzteren Wurzeln des Seelenbegriffes spielte anscheinend das Bedürfnis nach dem eigenen Fortbestehen nach dem Tode und nach dem Fortleben der verstorbenen Verwandten und Vorfahren eine nicht zu unterschätzende Rolle¹.

Wie die Erfahrung lehrt, zerfällt der Leib nach dem Tode. Der Selbsterhaltungstrieb, die Angst vor der Vernichtung erforderten jedoch kategorisch, trotz dieser evidenten Tatsachen, ihre Rechte. Das Subjekt konnte nun den Ausweg finden, daß es den Körper vergehen und den Toten als Geist weiter leben ließ, nachdem es das innere Wesen des Menschen als von seinen äußeren Erscheinungen verschieden stillschweigend vorausgesetzt hatte. Die den Primitiven angeborene Angst vor der Leiche konnte das Subjekt in dieser Annahme nur bestärken; indem es sich diese Angst dadurch erklärte, daß das, was in der Leiche hauste und wodurch eben der Mensch lebte, trotz des Todes seines Trägers weiter lebe und den Hinterbliebenen schaden könne. Zu der Erkenntnis des Weiterlebens des „Geistes“ nach dem Tode seines Körpers könnte der Mensch auf zweifachem Wege geleitet werden.

Zuerst durch die Selbsterfahrung. Wir wissen nämlich, daß ein Bedürfnis, ein Wunsch eine diesem Bedürfnis adäquate Erkenntnis bei den passenden Gelegenheiten im Subjekte entstehen lassen kann.

Bekenntnisse vieler Mystiker, Künstler usw., aber auch Beobachtungen an Geisteskranken legen dafür sichere Zeugnisse ab.

Es konnte folglich geschehen, daß der primitive Mensch, vom Bedürfnis nach der Selbsterhaltung, von der Angst vor der Vernichtung gequält, bei dem für ihn grauenhaften Anblick einer Leiche gefühlsgemäß die Abtrennbarkeit des Lebens- und Erkennungsprinzipes von dem Körper „erkannt“ haben mag.

¹ Insbesondere hat *Ankermann* die Bedeutung der Totenverehrung für die Ausbildung des Seelenbegriffes hervorgehoben.

Der andere Weg, auf dem der Primitive zur Ansicht gelangen konnte, daß der Tod des Körpers noch nicht die Vernichtung des Lebens- und Erkennungsprinzipes des Menschen bedeute, mag die Beobachtung der Rhythmisität des Lebens in der Natur gewesen sein: das Keimen der im Winter erstorbenen Gewächse und insbesondere, — wie dies *Frazer* besonders hervorgehoben hatte —, das Keimen im Frühjahr der in der Erde „bestatteten“ Getreidekörner. Nach Analogie schloß vielleicht daraus der Primitive, daß auch der Tod des Körpers noch keine Zerstörung seiner Lebens- und Erkennungskraft bedeuten müsse.

Außer dem Bedürfnis nach der Selbsterhaltung mag auch der Wunsch, seine Vorahnen und jüngst verstorbenen Verwandten weiter leben zu lassen, um ihren Schutz zu genießen, zu der Annahme der Überlebbarkeit des Geistes nach dem Tode des Körpers beigetragen haben (vgl. dazu insbesondere *Rhode*).

4. Die Traumerlebnisse.

Eine weitere Erfahrungsweise, die viel zur Ausbildung des Seelenbegriffes beitragen konnte, sind die Traumerlebnisse (und jene in der Ekstase und ähnlichen Zuständen).

Obwohl im Schlaf der Körper wie tot daliegt, kann der Mensch die wunderlichsten Abenteuer erleben. Da für den Primitiven der Traum einen vollen Wirklichkeitswert besitzt (*Frazer*, *Levy-Bruhl*), so erklärte er sich das Weiterwirken des Bewußtseins im Schlaf, bei der Erlähmung des Körpers als selbständiges Tätigsein seines Selbst außerhalb des Leibes.

Eine derartige Auslegung der Traumerfahrungen und das Nebeneinandersein zweier überleiblicher Prinzipien im Menschen, der Lebenskraft und des Vermögens des Erkennens, findet sich z. B. in der Seelenlehre des afrikanischen Bakongostamms. Die Bakongo erklären, der Mensch bestehe aus dem Körper (*nito*), dem Leben (*moyo*) und dem Geist oder der Seele (*mwanda*). Mwanda, also das erkennende Prinzip, verläßt den Menschen im Traume, während des Traumes jedoch lebt der Mensch, d. h. er hat *moyo* (die Lebenskraft). Die gleichen Vorstellungen herrschen bei anderen afrikanischen Völkern, und zwar bei den Tschivölkern. So unterscheiden z. B. die Ewe zwei Prinzipien im Menschen: *dsi*, was Herz heißt und das belebende Prinzip bedeutet, und *luwo* (Schatten), das das erkennende Prinzip im Menschen bildet. „Wenn *luwo* (das erkennende Prinzip) den Leib des Menschen verläßt, den es bewohnt, z. B. im Schlaf, so verspüre dieser keine nachteiligen Folgen davon; tue das aber das *dsi* (das Lebensprinzip), so liege der Körper kalt, ohne Atmung und ohne Pulsschlag wie tot da, und wenn es (das *dsi*) nicht bald zurückkehre, so sterbe er wirklich.“

Einige primitive Völker (Bewohner der Dangerinsel, gewisse westafrikanische Negerstämme, Malayen usw.) konstruieren sogar besondere Seelenfallen, um die Seelen der Schlafenden zu fangen (nach *Frazer*).

Wie tief der Glaube an das Entweichen der Seele während des Schlafes selbst bei den Kulturvölkern eingewurzelt war, zeigt, daß diese Meinung auch im Kulturreis der Upanishads wiederzufinden ist (*Chandogya-Up.* 8. 10. 1.); ferner soll *Heraklit* eine wissenschaftliche Theorie vom Entweichen des Geistes während des Schlafes aufgebaut haben, und schließlich fühlte sich noch *Tertullianus* verpflichtet,

mit den Menschen zu polemisieren, die behaupteten, die Seele verlasse während des Schlafes den Leib (Tertullianus, Von der Seele Nr. 44). Die Bauern in Siebenbürgen warnen, das Kind mit offenem Munde schlafen zu lassen; sonst könnte seine Seele in Gestalt einer Maus entschlüpfen und das Kind nicht mehr erwachen (nach *Frazer*) usw. Was speziell die Ekstase betrifft, soll *Hermotimus* von Clazomenä in Jonien im stande gewesen sein, seine Seele willkürlich von seinem Körper zu trennen; halb lebend, in schweren Schlaf versenkten, blieb sein Körper zurück, während die Seele weite Regionen durchstreifte. Nach der Rückkehr der Seele und dem Erwachen des Körpers erzählte *Hermotimus* seinen Landsleuten die wunderbarsten Dinge, welche er gesehen hatte¹. *Raymond*, der Beichtvater der Katharina von Sienna erzählt in seiner Biographie der Heiligen (Buch II, Kap. 30), daß ihr Herz sich einmal spaltete, der Geist sich vom Leibe trennte und bei Gott verweilte usw.

5. Die Erlebnisse während der Beobachtung der Leiche, der Ohnmacht fremder Individuen und des Vorganges des Sterbens.

Die letzte der wichtigsten Wurzeln des Seelenbegriffes sind die Erlebnisse des Subjektes, die die Beobachtung des Todes in ihm wacherufen hat.

Die frische Leiche zeigt die unveränderte Gestalt des Verstorbenen, der Körper bleibt noch unversehrt bestehen und dennoch lebt der Mensch nicht mehr. Diese Erfahrung konnte wohl im Primitiven den Gedanken auftauchen lassen, daß es Etwas geben müsse, das im Körper haust, denselben belebt und den Menschen erkennen und handeln läßt. Sobald dieses belebende Prinzip den Körper verlassen, lebt der Mensch trotz der noch fort dauernden Unversehrtheit des Leibes nicht mehr.

Diesen Gedankengang des Primitiven enthüllen uns einige Bräuche und Mythen der Primitiven und der Kulturvölker.

So töten z. B. einige primitive Völker bei den Einführungszерemonien des Knaben fiktiv den Kandidaten, um die individuelle Seele aus seinem Körper zu verjagen und an deren Stelle die Seele des Totemtieres einzuziehen zu lassen (nach *Frazer*).

Nach einer alten Sage hatte Feronia, die sabinische Göttin der Unterwelt, 3 Seelen ihrem Sohn Herilus verliehen; infolgedessen mußte der letztere dreimal von Euander, dem König in Pallanteum, getötet werden, um tatsächlich zu sterben².

Auf dem Prometheussarkophag (Kapitol) wird dargestellt, wie Athene den von Prometheus geschaffenen Menschen durch das Aufsetzen des Schmetterlings (= Psyche) auf sein Haupt belebt; eine zweite Szene daneben zeigt einen toten Menschen und seinen Schmetterling, der sich auf der Fackel eines Genius niedergelassen hat. Bei den Römern bestand die Sitte, daß der nächste Verwandte einen Kuß auf die Lippen des Sterbenden zu drücken pflegte gleichsam um den entfliehenden Atem aufzufangen³ usw.

Die Annahme eines belebenden Prinzips, das bei dem Tode den Leib verläßt, könnte auch durch einen solchen Sterbevorgang, bei dem einzelne Körperteile nicht auf einmal, sondern sukzessive absterben, noch tiefer ergründet werden: aus den gelähmten Organen sei die Seele bereits

¹ Nach *W. Vollmer*: Wörterbuch der Mythologie 1851, 615.

² Vergil. Aeneide 8, 563—567.

³ Vgl. dazu *Baumeister*: Denkmäler des klassischen Altertums 1, 308 und *Vergil*: Aeneide 4, 684.

entwischen; sie bleibe hingegen noch in jenen Körperteilen, die noch Lebenszeichen geben.

So glauben z. B. gewisse Hidatsa (Sioux-Indianer), daß der Mensch vier Seelen besitzt. „Sie geben sich mit deren Hilfe von den Erscheinungen des allmählichen Sterbens Rechenschaft — wenn die Extremitäten erkälten, ohne daß das Bewußtsein noch verschwunden ist — indem sie annehmen, daß die vier Seelen eine nach der anderen, in verschiedenen Augenblicken fortgehen. Wenn der Tod vollkommen ist, so sagen sie, die Seelen seien fortgegangen und hätten sich außerhalb des Körpers wieder vereinigt.“

Dem Tode ist die Ohnmacht ähnlich, die dem Primitiven als temporärer Tod erscheinen muß.

Um sich das für ihn rätselhafte Ohnmächtigwerden eines Individuums und das Erwachen aus dem Scheintode zu erklären, konnte der Primitive ebenfalls auf die Idee gebracht werden, daß diese Erscheinungen mit dem Entfliehen aus dem Leibe eines belebenden Prinzipes und seiner Rückkehr in den Körper zusammenhängen.

Schöne Anklänge an einen solchen Glauben finden wir noch bei Homer: *Laertes* wurde ohnmächtig, jedoch kehrte „dem Herzen das Leben“ wieder (Odysssee 24, 349—350); beim Anblick des toten Hektors „hauchte (Andromache) die Seele in Ohnmacht aus“, nach einer Zeit „kam (ihr) der Geist zum Herzen zurück“ (Ilias 22, 457) usw.

Auf Grund dieser und ähnlicher Erfahrung ist im Primitiven das Wissen von einem Prinzip entstanden, das im Körper haust und den Menschen bzw. seinen Leib, das Vehikel dieses Prinzipes, leben, erkennen und handeln läßt.

Es ist unsere nächste Aufgabe zu zeigen, welchen Ausdruck der primitive Denker seinem betreffenden Wissen verliehen hat¹.

II. Die Anschauungen über das Wesen der Seele.

1. Die Homunkulus-Seele.

Die Erkenntnis von einem belebenden und erkennenden Prinzip, das im Menschen innewohnt, sein Leben motiviert und ihn handeln läßt,

¹ Die in diesem und noch in den weiteren Kapiteln angeführten Tatsachen, die sich auf die primitive Denkungsart beziehen, wurden vornehmlich aus den folgenden Schriften entnommen: — *Lévy-Bruhl*: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1900 (auch in der Übersetzung von *Jerusalem*: Das Denken der Naturvölker 1921). — *R. Marett*: The threshold of religion 1914 (Kap. Praeanimistic Religion und The conception of mana); — *Preuß*, *K. Th.*: Die geistige Kultur der Naturvölker 1914. — *Ankermann*, *B.*: Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Z. Ethnologie 50 (1913). — *Lehmann*, *Ed.*: Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker (in „Kultur der Gegenwart“). — *Budge*, *Wallis E. A.*: The gods of the Egyptians 1904 (1, 39—40, 164; 2, 299—300). — *Flinders Patrie*, *W. M.*: Religion and Conscience in ancient Egypt. 1898 (30—32, 51, 179). — *Otto*, *W. F.*: Die Manen 1923; *Bastian*, *A.*: Beiträge für vergleichende Psychologie; die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie 1868. — *Frazer*, *J. G.*: Der goldene Zweig 1928. — *Rohde*, *E.*: Psyche, und anderen.

konnte der primitive Denker nicht anders als nur seiner Denkweise konform ausdrücken.

Insbesondere zwei Prinzipien des primitiven Denkers haben den Ausdruck des Seelenbegriffes der Naturvölker bestimmt.

Die eine dieser Denkregel war der Satz von der Gleichheit der Ursache und der Wirkung.

Deutlich hat *Homer* diesen Satz ausgesprochen, indem er meinte, daß „ein Gott stets Gleich und Gleich zu einander gesellt“ (*Odyssee* 17, 218).

Wie tief dieser Satz in der geistigen Struktur des Primitiven verankert ist, dafür erbringt einen Beweis der ungeheuer ausgedehnte Bereich der sympathetischen Magie, die sich auf diesem methodologischen Prinzip gründet.

Die andere hier in Betracht kommende Regel, die dem Denken des Primitiven die Bahn vorzeichnet, ist seine allgemeine Tendenz, die abstrakten Begriffe zu personalisieren, als menschenähnliche Wesen zu definieren.

Von diesen beiden Grundideen seiner Logik bewegt, konnte der primitive Philosoph sich das im Menschen wirkende, belebende und erkennende Prinzip, die Seele, nur in Gestalt eines menschenähnlichen Wesens unter der Körpergröße denken (die Homunkulus-Seele)¹.

Dieser Seelenvorstellung unterläuft natürlich ein logischer Fehler (idem per idem): das, was das menschliche Erkennen, Handeln und Leben bewirkt, wird wiederum als ein Mensch definiert.

Direkte Beweise für seine Auffassung der Seele als eines menschenähnlichen Wesens, eine Auffassung, deren entfernter Wiederhall noch die Aristotelische Definition der Seele als Form des Körpers ist (siehe unten), konnte der Primitive in Traumvorstellungen der fremden Individuen und in Spiegel- (Wasser-) bzw. Schattenbildern des eigenen oder auch des Körpers anderer Personen erblicken.

In beiden Fällen sieht er Etwas, das Mensch ist oder menschenähnliche Gestalt hat und dennoch sich als kein wirklicher greifbarer Mensch erweist! Er konnte leicht zum Schluß verleitet werden, daß dieses Abbild eines Menschen eben seine Seele sei.

Auf die Geltung dieser Beweise für die Primitiven führt uns die Definition des „Geistes“ bei den Grönländern: der „Geist“ sei nämlich „blaß und weich, so daß, wenn einer ihn zu ergreifen versucht, so erfaßt er nichts“. Und *Homer* vergleicht den Totengeist mit einem „Schatten“ und einem „Traumbild“ (*Odyssee* 11, 207).

¹ In einem eben erschienenen Vortrag (Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker 1930) behauptet Th. Preuß, der Primitive unterscheide nicht das Lebens- und Erkennungsprinzip vom Menschen selbst; nach seiner (d. h. des Primitiven) Meinung lebe der Mensch als solcher nach dem Tode weiter und nur sein Körper werde ätherischer, rauchartiger. Das Motiv, das diese Lehre hat entstehen lassen, wäre, nach Preuß, der primäre Glauben des Primitiven an die Unsterblichkeit. — Selbst wenn wir annehmen, daß Preuß Recht hat, müssen wir eine sich in der grauen Urzeit verlierende Epoche in der Entwicklung des menschlichen Denkens voraussetzen, in der schon ein vom „Menschen“ d. h. vom Körper verschiedenes Lebens- und Erkennungsprinzip postuliert wurde. Diese Behauptung gründet sich darauf, daß die Trennung von Leib und Seele schon in den ältesten Religionen auftritt und daß die älteste Philosophie von der als selbstverständlich geltenden Annahme der Verschiedenheit dieser Begriffe ausgeht.

Wenn wir uns nun nach den ethnographischen Beweisen für die Annahme umsehen, daß die primitive Grundvorstellung der Seele die eines Seelenmenschleins ist, so können wir zunächst eine Reihe von Völkern anführen, die die Seele geradezu als kleines Männlein, als den „Menschen im Menschen“ (*Frazer*), ansehen (die „Zwergseele“).

Nach den Anschauungen der Hurons hat die Seele einen Kopf, einen Körper, Arme und Beine; sie ist völlig einem kleinen Menschen ähnlich.

Die Eskimo glauben, die Seele zeige dieselbe Gestalt wie der Körper, dem sie gehöre.

Die Nutkos schreiben der Seele die Gestalt eines winzigen Menschen zu.

Nach der Meinung der Malayen ist die Seele ein Menschlein von der Größe eines Daumens und dem Menschen gleich, dessen Körper sie angehört.

Ebenfalls nehmen die Fidschiinsulaner und die Bewohner des Pandschab an, daß die Seele ein kleines Menschlein ist.

Die Indianer des Unteren — *Frazer* — Flusses legen den Menschen vier Seelen bei, von denen die wichtigste die Gestalt eines kleinen Menschen hat, und die anderen Schatten sind.

Die Bewohner von Nios fühlen sich sogar berechtigt, ein Verhältnis zwischen der Länge der Seele und jener des dazugehörigen Körpers feststellen zu können usw.

Unter den Kulturvölkern haben wir Belege hierfür bei den ältesten Indern, die sich die Seele als von „einer irgendwie beschaffenen leiblichen Form“ vorgestellt haben; bei dem gleichen Volk wird auch von der Seele nach dem Tode als von „einem Männlein von Daumengröße“ gesprochen; gleichfalls stellt sich der Jainismus die Seele zwar immateriell, jedoch „von der Größe des Körpers“ vor¹.

Möglicherweise stellen sich auch manchmal die Kinder die Seele als kleines Menschlein vor. Wenigstens erinnert sich der Verfasser einer Episode aus seiner frühen Kindheit (etwa im 6.—8. Lebensjahr), in der er sich die Seele als überaus kleines durchsichtiges (rauchförmiges?) Männlein vorstellte.

Die Vorstellung von der menschenähnlichen Gestalt der Seele geht ebenfalls aus der so weit verbreiteten Meinung hervor, daß der Schatten bzw. das Spiegelbild (oder gar die Photographie!) eines Menschen seine Seele sei.

Dieser Glaube herrscht z. B. bei dem Negervolk der Ewe, bei den Andamanesen, bei den Motumoto von Neu-Guinea, bei den Bewohnern Neu-Kaledoniens, bei den Basutos, bei den Bewohnern der Sattelinsel in Melanesien, bei den Eskimos der Beringstraße, bei den Bewohnern des unteren Laufes des Yukonflusses, bei den Tepehuanes von Mexiko, bei den Sikkim, bei den zentralafrikanischen Yoos, bei den Irokesen und den Abiponen und vielen anderen.

Die Annahme, die Seele sei Schatten bzw. Spiegelbild, leuchtet auch aus einigen Bräuchen und Aberglauben der Naturvölker heraus.

Die Mandans Nordamerikas — um einige Beispiele anzuführen — halten die Bildnisse für ebenso lebendig wie ihre Modelle; jene entziehen diesen sogar einen Teil ihrer Lebenskraft. Auch die Eingeborenen Zentralafrikas fürchten sich vor den Bildnissen, weil sie vermuten, daß im Bildnis *masoka*, die Seele, steckt. Nach dem Schatten erkennt der Schamane, ob der betreffende Jakute krank oder von einem Unheil bedroht ist.

Die Coraindianer glauben, daß der Schatten oder das Spiegelbild (nekemin) Einfluß auf das Gedeihen der Menschen hat usw.

¹ Vgl. dazu *H. Jacobi*: Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern 1923, 7, 21.

Viele Naturvölker (die Bewohner der Wetov-Insel, Nepals, der Banks-Insel, die Jakuten usw., aber auch einige Kulturvölker wie z. B. die Chinesen) gestatten nicht, den eigenen Schatten zu mißhandeln (zu schlagen, mit Steinen zu bewerfen, denselben zu nötigen, unzüchtige Bewegungen zu machen usw.) oder daß er auf ein Ding, das anerkannterweise Sitz der bösen Geister ist, falle.

Bekannt ist fernerhin die Vorstellung der Altägypter (ka ist Schatten!), der Griechen und der Römer von der Seele als Schatten (*Odyssee X*, 494—495; *XI*, 207, 476—477 usw.; *Aeneide IV*, 654; *Horaz*, *Oden IV*, 7 usw.). Die Ähnlichkeit der Schattenseele mit seinem Körper geht bei den Griechen so weit, daß die Lebenden die Schatten der Verstorbenen zu identifizieren vermögen. So erkennt z. B. *Odysseus* die Geister seiner Mutter, Agamemnons und vieler anderer in der Unterwelt (*Odyssee XI*); Achilleus erschien im Traum die Seele Patrokles' als ein „ihm selber gleichender Schatten“ (*Ilias XXIII*, 57f.).

Wie weit sich dieser Glaube an die Gestaltgleichheit der Seele und des Körpers erstreckte, bezeugt auch die Zeichnung des armlosen Schatten des Daiphobos (im vatikanischen Manuskript der Werke *Vergils*), der bei der Einnahme Trojas von den Griechen verstümmelt wurde.

Daß die Griechen die Seele des Menschen auch in seinem Spiegelbilde erblickt haben dürften, dafür spricht der Aberglaube der Griechen (und auch der Inder), daß, wer sich im Wasser widerspiegeln sehe, sterben müsse, weil der Wassergeist seine Seele ergreife (nach *Frazer*).

Schließlich finden wir die Spuren der Lehre von der Schattenseele selbst noch im christlichen Mittelalter und bei den modernen Kulturvölkern Europas. Sankt Gregorius lehrte beispielsweise, manche Seelen würden in einen Schatten bestraft¹. Hildegard von Bingen redet von den Seelen als von „leuchtenden und schattenhaften Geistern“². Die heutigen Griechen und die Rumänen in Siebenbürgen glauben, daß, wenn man auf der Stelle, wo der Schatten eines Menschen hingefallen ist, den Grundstein für einen Bau legt, der betreffende Mensch stirbt (nach *Frazer*) und ähnliches mehr.

Endlich können wir manche Bräuche der rezenten europäischen Völker anführen, die deutliche Spuren von der Menschenähnlichkeit der Seele tragen.

Insbesondere die Allerseelen- und Totenbräuche kommen hier in Betracht. Bereits die alten Griechen und Römer brachten dem Verstorbenen das Totenopfer in Form von Wasser, warmer Milch, Honig, Blut und Opftieren am 3., 9. und 30. Tage nach dem Tode. Gleichfalls wurden den „Schatten“ an den jährlichen Totenfesten Trank-, Speiseopfer und verschiedene Gebrauchsgegenstände dargegereicht; außerdem wurden die Toten durch Musik erfreut (nach *Guhl* und *Koner* und nach *Rhode*). Diese Bräuche, die unverkennbar auf das menschliche Wesen und die menschlichen Bedürfnisse der Seele anspielen, haben sich in veränderter, an die Dogmen der neuen Religion angepaßter Form bei den Urchristen und den rezenten europäischen Bauern erhalten.

Was zunächst die Urchristen anbelangt, so pflegten sie den Seelen Wein und Speise zu bringen (nach *Lippert*).

Desgleichen backen am Allerseelentage die Paznauner (Tirol) eine Schüssel Schmalzkrapfen für die Seelen und stellen einen Napf Milch dazu. Der ähnliche Brauch besteht in vielen anderen Gegenden (Pillersee, Pinzgau, usw.) in denen man am Allerseelentag besondere Kuchen für die Seelen über die Nacht auf den Tischen stehen läßt; in Prag heißt das betreffende Gebäck „Seelchen“.

¹ Zit. nach *Jacobus de Voragine*: *Legenda aurea*, übersetzt von *Benz*. II. Von aller gläubigen Seelen Gedächtnis.

² *Hildegard von Bingen*: *Der Weg der Welt*, übersetzt von *Loscar* 1929, I. 4. 1.

Im Alpacher Tale stellt man am Abend des Allerheiligenfestes ein „Seelenlichtlein“, eine mit Schmalz gefüllte und mit einem Dochte versehene Lampe auf den Tisch, damit die armen Seelen nachts hereinkommen und ihre schmerzenden Brandwunden mit dem Fett einschmieren können; zugleich macht man im Stubenofen Feuer, an dem auch jene Seelen, die die „kalte Pein“ leiden (eine Reminiszenz an den tiefsten Höllenkreis Dantes?), sich erwärmen können. Auch in Ostpreußen brennt man in der Weihnachts- und Neujahrsnacht im Hause Licht, damit die Seelen sich daran wärmen können; um den armen Seelen alle Bequemlichkeit zu verschaffen, macht man außerdem ein Bett zurecht, stellt einen Stuhl mit einem Handtuch hin usw.

Die alten Preußen pflegten beim Mahle auf die Erde gefallene Bissen nicht aufzuheben, sondern dieselben jenen Seelen zu spenden, die keine Blutsverwandten mehr haben, die für sie sorgen könnten.

Gleicherweise überlassen die Kinder im Böhmerwalde die beim Pflücken auf die Erde gefallenen Erdbeeren den armen Seelen; und auch die erste Erdbeere, die sie im Jahre am Busche finden, essen sie nicht, sondern lassen sie für die Seelen hängen usf.

In der gleichen Richtung der Befriedigung somatischer Bedürfnisse der abgeschiedenen, augenscheinlich als menschenähnlich gedachten Seele bewegen sich auch viele Totenbräuche.

So stellt man z. B. in Ostpreußen einen leeren Stuhl neben die Leiche, damit die Seele sich ausruhen kann; in einigen Ortschaften Savoyens streute man zum gleichen Zwecke Stroh auf das Feld, das an das Haus des Verstorbenen angrenzte, weil man glaubte, daß die Seele des Verblichenen sich in der Zeit zwischen dem Tode und dem Begräbnis auf dem nächsten Felde aufhalte (nach *Van Gennep*).

In Mecklenburg und Böhmen stellt man der abgeschiedenen Seele Wasser ans Bett und legt ein Handtuch dazu, damit sie sich waschen kann, bevor sie vor den göttlichen Richter tritt; der gleiche Brauch herrscht auch bei den Juden (nach *Haberlandt*).

In vielen Gegenden gibt man der Leiche verschiedene Gegenstände mit ins Grab: Getreidekörner und Würste (Galizien), Brot und Wein (Slowenien,) Schüssel und Löffel (Norddeutschland), Kerzen (Erzgebirge), Münzen, Gold- und Silbergegenstände (Preußen, Sachsen Thüringen, Brandenburg, Harz, Lausitz, Oberpfalz), ja selbst Regenschirm und Gummischuhe (Voigtland).

Schließlich glaubt man in Oldenburg geradezu, daß die Seele den Körper „in ihrer menschlichen Gestalt“ verlässe.

Diese und ähnliche Bräuche rechtfertigen tatsächlich die Schlußfolgerung, daß die Seele in der Anschauung der europäischen Völker „gleichsam als ein unsichtbarer Mensch“ fortlebt (*Lippert*)¹.

Neben der Vorstellung von der Seele als einem Menschlein begegnet man mitunter bei einigen Völkern dem Glauben, daß die Seele in der Gestalt eines Tieres, einer Blume oder gar eines leblosen Dinges erscheinen kann. Wir werden jedoch sogleich sehen, daß auch diese Anschauung nicht der allgemeinen Annahme der Menschenähnlichkeit der Seele widerspricht.

Als Beispiel der Lehre von der Erscheinungsweise der Seele als Tier, seien die Malayen angeführt, die sich die Seele als einen Vogel denken. Die Balongs in Kamerun nehmen an, jeder Mensch habe mehrere Seelen, von denen eine in einem

¹ Zu allen diesen Bräuchen der europäischen Völker vgl. insbesondere: *Lippert*, J.: Christentum, Volksglaube und Volksbrauch 1882. — *Wuttke*, A.: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart 1900. — *Hörmann*, L. v.: Tiroler Volksleben u.a. —

Tier wohne. Die Neger von Calabar an der Nigermündung glauben, jeder Mensch habe vier Seelen, von denen eine immer in der Gestalt eines Tieres im Walde lebe (die Buschseele der Miß Kingsley). Die Eket in Nord-Calabar behaupten, ihre Seelen wohnen in den Fischen eines heiligen Teiches.

Die Bewohner des Nigers zwischen Lokoja und dem Delta glauben, daß der Mensch einen Doppelgänger habe, der in einem Tier (Krokodil, Nilpferd usw.) lebe.

Die Mitglieder des Wotjobalukstamms in Südostaustralien sind der Ansicht, daß das Leben eines Mannes das der Fledermaus und jenes einer Frau das der Ziegenmelker sei usw.

Die Griechen haben sich die Seele als Schmetterling gedacht; sie soll sich, nach ihrer Meinung, manchmal in Schlangengestalt zeigen und die Ophiten (eine gnostische Sekte) lehrten, die Seele verlasse den Körper in Gestalt einer Schlange¹. Gleichfalls glaubt man in einigen deutschen Ländern, daß die Seele den Körper in Tiergestalt verlasse: als Schlange (Schwaben, Böhmen), als Maus (Hessen, Voigtland), als Wiesel (Hessen) als Käfer oder Spinne (Schwaben), als Fliege (Siebenbürgen) usf. (nach *Wuttke*).

Was die Fälle betrifft, in denen die Seele in der Gestalt einer Blume oder lebloser Gegenstände erscheint, so nennen z. B. die Huichelindianer die Lebenseele Suturi, was Blume bedeutet. Bei einigen von den Paquavern, bei den Maori und bei den Dumlaken auf Holländisch Borneo besteht der Glaube, daß das Leben eines Menschen bzw. eines Kindes mit einem bestimmten Baum am engsten verbunden ist. Auf den Keiinseln gilt eine leere Kokosnuß als vorübergehende Wohnung der Seele des Kindes. Beim Hlubistamm können Ochsenhörner der geopferten Tiere als Sitz der Seele aufgefaßt werden usf.

Die Vorstellung von dem Seelentier, der Seelenblume usf. widerspricht nicht unserer Behauptung, daß das Seelenmenschlein die Grundanschauung des Primitiven von der Seelengestalt ist.

Denn zuerst ist das Tier, die Blume bzw. das leblose Ding in vielen Fällen keine wirkliche Seelengestalt, sondern nur ein vorübergehender Wohnsitz der Seele. Und sodann ist dieses Seelentier selbst in den Fällen, in denen der Primitive sich die Seele tatsächlich als Tier vorstellen sollte, seinem Wesen nach menschenähnlich, weil der Naturmensch sich die Tiere als „mit Seelen und Vernunft ausgestattet wie er selbst“ (Frazer) vorstellt; ließ ja noch Empedokles alle Wesen Anteil am Denken haben (*Diels Fragmente* 106). Daß diese Seelentiere eigentlich Seelenmenschen sind, dafür erbringen uns einen direkten Beweis die Fälle, in denen die Seele als Halbtier und Halbmensch vorgestellt wird.

Die Altägypter stellten beispielsweise die Seele als einen Vogel mit dem Menschenkopf dar; in der griechischen Kunst wurde die Seele unter anderem als Mädchen mit Schmetterlingsflügeln veranschaulicht; in Oldenburg denkt man sich bis heute die Seele böser Menschen als Tier oder als Menschen mit Pferdefüßen (nach *Wuttke*) usf.

Die Substanz, aus der das Seelenmenschlein besteht, denkt sich der Primitive als feinen, rauch- bzw. luftartigen, ungreifbaren, manchmal auch als glänzenden Stoff.

So z. B. betrachten die Negervöker (Herero, Atonga, Watepe u. a.) die Seele als Hauch (die „Hauchseele“); ebenso denken sich die nordamerikanischen Indianer die Seele „stofflich“ und nennen sie unter anderem Atem; die Malayen stellen

¹ Nach *Leisegang*: Die Gnosis 1924, S. 111.

sich die Seele vor als Däumling, als nebel- oder schattenartiges Wesen, das dem Menschen ähnlich ist, in dem es wohnt; nach den Eskimos ist das Seelenmenschlein aus feinem, ätherischen Stoff aufgebaut; die Arier des Rigvedas und die Altagyptier dachten sich die Seele als Strahl des Lichtgottes¹, die Arier der Upanishaden und die Chaldäohebräer als Hauch Gottes¹; die Schattenseele Homers war „dem Rauche gleichend“ (*Ilias XXIII*, 57ff.) usw.².

Die Vorstellung von der Luftbeschaffenheit der Seele findet auch ihren bezeichnenden Ausdruck in den Seelenbenennungen der europäischen Völker, bei denen die Wörter, die die Seele bedeuten, mit dem Luftbegriff zusammenhängen: Geist, Ghost, Spiritus, Esprit, Anima, Ame, Duch, Dusza bedeuteten ursprünglich Atmen, Blasen, Windstoß, Atemluft; Seele, Soul bedeutete die auf- und niederwogende See = die atmende Brust; Psyche bedeutete Schmetterling = Luftwesen³.

Die luftartige Beschaffenheit des Seelenmenschleins wurde zunächst daraus deduziert, daß die Atemluft ein echter Lebensstoff ist, ohne dessen Zufuhr der Mensch unverzüglich stirbt.

Die andere Ursache der Anschauung von dem Luftwesen der Seele könnte auch darin liegen, daß die Seele, wie wir gesehen haben, von vornehmerein als vom Leibe verschieden, als unkörperlich und vom Leibe leichter aufgefaßt wurde; und der Primitive scheint die Luft als nicht körperhaft anzusehen.

Wenigstens wird die Luft in der Upanishaden-Literatur gerade als eine nicht körperhafte, jenseitige Erscheinungsform betrachtet (*Rhad-Aranyaka-Up*)⁴.

Und schließlich ist die Luft gleichsam von sich selbst beweglich; und alles, was „selbstbeweglich“ ist, wird vom Primitiven als lebend bzw. beseelt erachtet. Es lag also nahe, sich die Seele, das Lebens- und Erkennungsprinzip, als aus diesem „selbstbeweglichen“ Stoff bestehend vorzustellen.

Noch *Plato* unterscheidet zwei Arten von Bewegungen: eine, die von außen, durch eine äußere Ursache mitgeteilt wird, und eine andere, die von den sich bewegenden Wesen selbst autonom, durch eine innere Ursache erzeugt wird. Diese letztere Bewegung ist nur den beseelten Wesen eigen und ihnen von der Seele mitgeteilt (*Phädros*). Übrigens fassen auch die Kinder der modernen Völker den Rauch und das Feuer als lebend auf⁵.

Die Wirkung der Seele auf den Körper mag sich der Primitive vorgestellt haben als jene eines kleinen Zauberers, der den Leib in einer sympathetisch-magischen Weise beeinflußt.

¹ Siehe darüber Näheres weiter unten.

² Wie der erste Herausgeber des „Handbuches der Malerei vom Berge Athos“ bemerkt, werden „die Seelen nach der Weise des Morgenlandes unter der Gestalt kleiner, menschlicher Wesen abgebildet, nackt, geschlechtlos, mit einer schneeweißen Lichtaureole umflossen. Es ist dies gleichsam in Menschengestalt verkörpertes Licht“ (Anm. zur S. 358).

³ Vgl. hierzu Müller, Max: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache 1, 334 (1866). Siehe auch den Nachtrag.

⁴ 60 Upanishads des Veda übersetzt von Deussen 1921 und Aus Brahmanas und Upanishaden, übersetzt von A. Hillebrandt 1921.

⁵ Leuba, J.: La Psychologie des phénomènes religieux 1914, 102.

Diese Vermutung stützt sich hauptsächlich auf die allgemeine Gültigkeit der Manatheorie bei den Naturvölkern.

Der primitive Mensch stellt sich die ganze Welt als von einer magischen, unpersönlichen Kraft durchdrungen dar. Diese Macht, dieses magische Kraft-Fluidum wohnt allen Dingen inne; sie ist das wirkende Prinzip ebenso gut im Anorganischen wie auch im Organischen; sie waltet im Lebewesen und im Leichnam; sie ist die Ursache des beobachteten Wirkens der Götter, der Menschen und sämtlicher Naturobjekte. Für diese unpersönlich magische Kraft, die Ursache des Wirkens in der Welt, gebraucht die moderne Ethnologie den Gattungsnamen *mana*, in Erinnerung an die erste Entdeckung dieses Glaubens bei den Polynesiern, die die magische, in allem wirkende Macht bzw. den Zauberstoff mit diesen Worten benennen¹.

Gemäß dem Manabegriff wird jede Wirkung, gleichviel ob im unbelebten Gegenstand oder im Lebewesen, als außerindividuellen Ursprungs aufgefaßt.

Wir haben direkte Beweise, daß die Seele mit dem Mana identifiziert wird.

Die „Seele“ der Yaos „lisoka“ bedeutet gleichzeitig etwas Persönliches und Unpersönliches. *Lisoka* wird nämlich einerseits als die individuelle „Seele“ eines Menschen, die sich in den Träumen, im Delirium kundgibt, oder als sein Schatten betrachtet; andererseits ist dasselbe *lisoka* Gegenstand der Verehrung und des Kultus, indem es auch als *mulunga* (d. h. das in allem Mysteriösen wirkende Prinzip = *mana*) aufgefaßt wird. Als *mulunga* kennt das *lisoka* die Geschäfte dieses Lebens und bestimmt die Geschicke der Menschenrasse.

Bei den Cora, einem Indianerstamm Nordamerikas, fällt „der Gedanke“ (*mutsira*), den sie als Seele des Lebendigen auffassen und dessen Sitz sie in Kopf und Herz verlegen, mit der unpersönlichen, magischen, allwirkenden Macht (die dem *Mana* der Polynesier entspricht) zusammen. Die Annahme der Gleichheit „der Gedanken“ mit dem Manaprinzip fußt auf dem Glauben, daß der Gedanke oder das Denken den Hauptteil des magischen Handelns sowohl bei den Menschen wie auch bei den Göttern bildet.

Im besonderen dürfte sich der Primitive, — bei dem die Gleichheit der Ursache und der Wirkung als eine der Hauptregeln seines Denkens gilt und der infolgedessen von dem Glauben an die Wirksamkeit der sympathetischen Magie (Analogiezauber!) durchdrungen ist, — die Beeinflussbarkeit des Körpers durch die Seele derart vorstellen, daß das, was das Seelenmenschlein dem Leibe vormacht, der Leib ihm nachmachen muß; etwa ähnlich wie ein Mensch oder Tier die gleichen Wirkungen erleiden muß wie die, welche ein Medizinmann mit ihm in effigie ausgeführt hat. Da das Seelenmenschlein lebt und wie dasselbe lebt, so lebt auch der Mensch; was das Seelenmenschlein erkennt und wie dasselbe handelt, so erkenne und handle auch der Mensch.

Durch diese Annahme der magisch-sympathetischen Beeinflussbarkeit des Körpers durch die Seele läßt sich auch am besten die Fernwirkung der Seele auf ihren Leib erklären.

¹ Den Manabegriff fand man bei vielen anderen primitiven Völkern, so z. B. entsprechen dem *Mana* der Polynesier *manitu* der Alkonginstämme Nordamerikas, *wakonda* der Siouxstämme, *oremda* der Irokesen, *mulunga* der zentralafrikanischen Yaos, *sata* der Jakuten usf.

Wir kennen nämlich genug Fälle, in denen der Naturmensch sich die Seele kürzere oder längere Zeit oder gar beständig außerhalb des dazu gehörigen Körpers wohnen denkt, ohne daß der Mensch stirbt oder dadurch einen Schaden leidet; er lebt und erkennt normal, weil eben seine ferne Seele seinen Körper von weitem zu regieren vermag.

So glauben z. B. die Völker, die die „Bildseele“ postulieren, daß dieselbe ihren Sitz eher neben dem Menschen als im Menschen habe (*Ankermann*). Viele Primitive glauben, daß die Seele des Menschen auch außerhalb des Körpers (im Tier, in der Pflanze, im leblosen Ding) leben könne, ohne daß das Leben des Menschen dadurch gefährdet werde; und erst wenn das äußere Ding, in das die Seele übersiedelt ist, vernichtet oder beschädigt wird, stirbt oder wird in der analogen Weise der Mensch beschädigt (*Frazer*).

Viele Naturvölker verbergen ihre Seelen in Momenten der Gefahr in den durch die Feinde nur schwer zu eruierenden Objekten, weil sie eben annehmen, der Mensch könne leben und gedeihen, auch wenn seine Seele außerhalb des Körpers verweile (*Frazer*) und Ähnliches mehr.

Wenngleich die Seele sich auch außerhalb des Körpers aufhalten kann, ohne daß das Leben des Menschen dadurch gefährdet wird, so hat sie jedoch in der Regel einen bevorzugten Sitz in dem Körper, wo sie gewöhnlich verweilt und von wo sie den Körpers regiert. Der häufigste Seelensitz sind das Blut und das Herz, augenscheinlich wegen ihrer Wichtigkeit für das Leben und wegen der Herzsymptome der Affekte.

Was zunächst das Blut anbelangt, so verlegen beispielsweise die Papuas und die Negervölker Herero und Ovambo den Seelensitz in diesen „Lebenssaft“.

Nach der Bibel ist das Blut die „Seele des Fleisches“ (Levit. 17, 11); weshalb Gott, der Herr, Noe verbot, „das Fleisch mit Blut gemischt, das seine (d. h. des Fleisches) Seele ist, zu genießen¹.

Desgleichen sitzt die Lebensseele Homers im Blute (Odyssee XI, Ilias V, 338 bis 342); woraus Homer schließt, daß die Götter kein Blut, sondern „iehor“ in den Adern haben: wer sein Blut verliert, der stirbt; die Götter dürfen nicht sterben, sie können folglich kein Blut haben, auf daß sie dasselbe nicht verlieren usf.

Ebenso häufig wird das Herz zum Sitz der Seele auserkoren.

Unter den rezenten Naturvölkern vertreten diese Ansicht z. B. die Ewe-Neger.

Die Bibel weist der Denkseele das Herz zum Wohnsitz (Weisheit Salomos 2,2, Psalm 26 und 7) zu. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß einige Mitverfasser der Bibel auch die Lebensseele ins Herzen wohnen ließen; wenigstens heißt es im „Sprüche“ 4,23: „Behüte dein Herz mit allem Fleiß, denn daraus geht das Leben“ (das geistige ? das Körperleben ?).

Auch der ägyptische Ka hielt sich im Herzen auf²; und desgleichen haust der Atman der Arier der Upanishaden in der „kleinen Lotosblüte“ (Herz) (siehe darüber noch weiter unten).

Bei Homer ist das Herz der Sitz des Gefühles und des Gedankens (Ilias XI. 273, 400 und 407; XIII, 733—734; XXII, 475); anscheinend verlegte jedoch Homer mitunter auch die Lebensseele ins Herz: in Ilias XXII 475 heißt es z. B., daß der Andromache nach einem Ohnmachtsanfall „der Geist zum Herzen“ zurückkam.

Daß die Griechen überhaupt das Herz in eine besonders nahe Beziehung zur Seele als belebendes und erkennendes Prinzip gesetzt haben, darauf weist auch

¹ Wie *Prudentius* (laut *Marucchi*) bemerkt hat, hatten noch die alten Christen die Gewohnheit, das Blut der Märtyrer zu sammeln.

² *Budge, Wallis E. A.: The Gods of the Egyptians.* 1, 39 (1904).

der Mythus von Zagreus, nach dem Rhea (oder Demeter) aus dem von Athene geretteten Herzen des von den Titanen zerstückelten und aufgefressenen Zagreus (= Dionysos) den Gott wieder hergestellt hat.

Schließlich findet sich auch bei den rezenten Europäern manches Rudiment, das auf die ursprüngliche Bedeutung des Herzens als Sitz der Seele mahnt (das Sich-auf-die-Brust [= Herz] -Schlagen als Reuezeichen; das Aufheben des Herzens berühmter Verstorbener usf.).

Anhangsweise sei noch hinzugefügt, daß bei den Ägyptern das Herz als Kriterium der guten und bösen Taten des Menschen bei dem Seelengericht in der Unterwelt auf einer Waage geprüft wurde; und auch bei den Christen hat sich die Beziehung des Herzens zur Tugend (in der betreffenden Literatur und der Kunst) bis auf unsere Tage erhalten.

Neben dem Blute und dem Herzen können Eingeweide als Aufenthaltsort der Seele angesehen werden.

Die Bewohner von Darfur in Zentralafrika denken, die Leber sei der Sitz der Seele; manche Einwohner von Queensland bestimmen die Nieren als Wohnort der Seele (nach Westermarck) usf. Dieses letztere Organ bestimmte auch die Bibel zuweilen als Seelensitz (Psalm 7. 10; Psalm 26); und auch mitunter Homer (Ilias XI, 404f.) und die alten Japaner¹ verlegten den Wohnsitz der Seele in Eingeweide bzw. in den Unterleib.

Schließlich lebt nach der Meinung verschiedener Naturvölker ein Teil der Seele des Kindes in der Placenta.

Wegen seiner Beziehung zu den Sinnesorganen und vielleicht wegen der Anstrengung, die man bei dem Denken, der gespannten Aufmerksamkeit, dem somatischen Ausdruck der Affekte usf. in Gesichtsmuskeln verspürte, machte man öfters auch den Kopf schlechthin oder einen Teil des Kopfes zum Seelensitz.

So versetzen z. B. die Cora-Indianer die Seele in den Kopf und das Herz; nach dem Glauben der Maori-Stämme sitzt die Seele im linken Auge² usf.

Auch bei den primitiven Europäern war anscheinend der Kopf bevorzugter Seelensitz, wie dies wenigstens die folgende interessante Sitte des „Verstandsschüttelns“ bei den heutigen estländischen Bauern vermuten läßt: man nimmt das erst wenige Monate zählende Kind an beiden Füßen, schüttelt es tüchtig, indem es mit dem Kopfe nach unten baumelt, und gibt ihm einige Schläge mit dem Besen — und alles das geschieht zu dem Zwecke, allen Verstand, der bisher im Körper verteilt war, sich im Kopfe sammeln zu lassen³.

Wenn man schließlich annimmt, daß einige Seelen mit differenzierten Funktionen (bzw. eine Seele mit verschiedenen Vermögen) den Leib regieren, so weist man jeder einzelnen Seele den Sitz in jenem Körperteil an, dessen Tätigkeit sie bewirkt und regelt.

Die Joruba beispielsweise nehmen drei Schutzgeister im Menschen an: Olori (die geistigen Fähigkeiten) im Kopf, Ipin-i-jeun (Ernährungsvermögen) im Magen, Ipori (Bewegungsfähigkeit ?) in der großen Zehe.

¹ Nach Okakura: Die japanische Volksseele, übersetzt von E. v. Engerth, 1906 S. 104.

² Vgl. hierzu Westermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, S. 445.

³ Vergleichende Volksmedizin, herausgegeben von Hovorka und Kronfeld II. Aufsatz: Taufe und Namensgebung.

Der Lebenshauch der Upanishaden verteilt sich in 5 „Hauche“: Prana (das Prinzip des sinnlichen Wahrnehmens und des Atmens) im Auge, Ohr, Mund und in der Nase; Apana (die Funktion der Entleerung und des Zeugens im After und dem Schoß; Vyana (die Beziehung zur Rede?) in den Herzadern, mit der Ausnahme einer Ader, die zum Kopfe führt; Samana (Verdauungsfunktion) im Bauche und der Brust; Udana (Vehikel, auf dem die gesamte Seele ins Jenseits fährt) in jener Herzader, die zum Kopf führt. Außer diesen 5 Hauchen herrscht noch Atmen (das Selbst) im Herzen¹ usf.

Aus den Ausführungen über den Seelensitz bei den Primitiven erhellt, daß nicht nur die Meinungen verschiedener Völker über dieses Problem auseinandergehen, sondern daß auch häufig die Seele keinen eindeutig und ein für alle Male bestimmten Wohnsitz im Körper hat (die Bibel, Homer).

Noch unklarer gestalten sich die Anschauungen der Primitiven über das Schicksal der Seele nach dem Tode des Leibes.

Wenn wir Homer als Zeugen anrufen, so dürfte sich der Primitive den Unterschied zwischen der Seele der Lebenden und jener der Verstorbenen, dem Totengeist, derart denken, daß dem letzteren sowohl das Leben wie das Bewußtsein abgeht.

Daß die Totengeister kein Leben haben, daß sie „blutlos“ sind², geht daraus hervor, daß die „Schatten“ der Verstorbenen streben, Blut zu trinken, um sich wiederum — wenigstens vorübergehend — zu beleben (Odyssee XI).

Die Totengeister sind aber auch ohne „Erinnerungsvermögen“ und ohne Bewußtsein (Odyssee X, 494—495; XI, 476—477: überhaupt XI). Deshalb erkennen sie auch nicht die Lebenden; diese letztere Fähigkeit kehrt jedoch den „Schatten“ vorübergehend zurück, nach dem sie Blut (diesen Lebensstoff par excellence) getrunken haben (Odyssee XI).

Es ist wahrhaftig schwer, sich vorzustellen, welche Merkmale noch dem Totengeist außer der Menschenähnlichkeit seiner äußeren Erscheinung und der rauchähnlichen Beschaffenheit seiner Gestalt zuzusprechen sind.

Die Seele nach dem Glauben der Primitiven überlebt in der Regel den Körper; was indessen mit ihr nach dem Tode geschieht, wo sie hingeht, darüber bleiben die Antworten sehr unsicher. Nach dem Glauben einiger Naturvölker fliegt die Seele nach dem Tode des Körpers irgendwohin oder „nach Westen“ usw.

Nach der Meinung anderer Primitiver (einiger Negerstämme usw.) fährt sie in ein Tier hinein.

Dem Glauben an die Seelenwanderung huldigten auch, wie bekannt, die Altagypter und die älteren Griechen (Pythagoras³, Empedokles⁴ und selbst noch Plato).

¹ Vgl. die Upanishaden: Praena, Chandogya, Brahma, Satahatha, Sarvanishatsara, Amritabinda, Brihadaranyaka und Taittrilya in „60 Upanishads usw.“.

² Ovid: Metamorphosen, Orpheus und Eurydice, 41.

³ Diogenes Laertius: Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen, Pythagoras § 12.

⁴ Diels Fragmente.

„Auch sind die Ägypter die ersten, die den Satz aufgestellt (haben), daß des Menschen Seele unsterblich ist und, wenn der Leib vergeht, so fährt sie in ein anderes Tier, das immer gerade zu der Zeit entstünde, und wenn sie herum ist, durch alle Tiere des Landes und des Meeres und durch alle Vögel, so führe sie wiederum in einen Menschenleib, der gerade geboren würde und käme herum in 3000 Jahren¹.“

Diese letztere nach Herodotos angeführte Meinung der Altägypter von der Neuverleibung der Seele mag eine der Anschauungen der Primitiven von der Dauer der Seele nach dem Vergehen des Körpers wider-spiegeln: nach dieser Anschauung dauert die Seele unbestimmt lange, indem sie nur von Zeit zu Zeit ihren Wirt wechselt.

Nach der Meinung der anderen Völker lebt die Seele so lange, als die Leiche noch unversehrt bleibt oder sie vergeht mehr oder weniger bald nach dem Tode des Körpers.

Interessant in dieser letzteren Hinsicht ist die Lehre der Wadschagga-Neger, nach der die Seelen der Verstorbenen so lange leben, als die Überlebenden sie in Erinnerung behalten. Diese Neger teilen nämlich die Geister der Verstorbenen in 3 Klassen ein:

1. Die oberen bzw. bekannten Geister, sie sind die jüngst verstorbenen, denen man opfert.

2. „Die Geister der Umkehr“: ältere Geschlechter der Toten, die dem Gedächtnis der lebenden Generationen bereits entschwunden sind; sie werden als die schwächeren von den jüngeren Geistern an dem Mitgenuß der Opfer verhindert; sie gehen daher heimlich auf die Erde und schlagen die Menschen mit Krankheit.

3. „Die Zerstückelten“: sie haben keine Beziehung zu den Menschen und erhalten keine Opfer; man sagt von ihnen: „sie sind völlig verschwunden“, „ihr Leben ist aus“. (Vgl. *Ankermann* o. o. c. S. 130—131).

Die auf Grund des ethnologischen und sonstigen Materials versuchte Rekonstruktion des primitiven Seelenbildes ergab, daß der Naturmensch sich das belebende und erkennende Prinzip im Körper als menschen-ähnliche, luftartige Gestalt von geringerer Größe als der dazugehörige Leib dachte. Dieses Seelenmenschlein, über dessen Entstehung (schon vor dem Körper des Menschen bzw. vor dessen Empfängnis existierend? im Embryo oder bei der Geburt neu geschaffen? usw.) sich im allgemeinen kaum etwas Näheres ermitteln läßt, hat seinen Sitz im Blut, Herzen, Kopf oder Eingeweide. Die Seele kann aber auch zeitweise außerhalb des Körpers in einem anderen Ding verweilen, ohne daß der Mensch davon Schaden trägt. Diese letztere Möglichkeit steht damit im Zusammenhang, daß die Art, in der diese Seele der primitiven Denker den Leib regiert und belebt, als eine magisch-sympathetische Einwirkung eines Seelenzauberers auf den Leib angesehen wird.

Mit dem Tode des Körpers verliert die Seele, der nunmehrige Totengeist, das Leben und das Bewußtsein; dessenungeachtet überdauert die Seele in der Regel den Körper während einer mehr oder weniger langen Zeit.

¹ Die Geschichte des Herodotos II, 123.

Wie wir im folgenden sehen werden, ragt diese naiv-anthropomorphe, mythische Seelenvorstellung noch weit in die philosophisch-wissenschaftliche Seelenlehre hinein.

2. Die Urstoff-Seele.

Die philosophisch-wissenschaftliche Denkweise beginnt, wenn die Erkenntnisse, die im Mythus als Personen versinnbildlicht waren, auch in formaler Hinsicht als reine Begriffe erfaßt, definiert und behandelt werden.

Naturgemäß knüpft die älteste philosophische Weltbetrachtung an die mythisch-anthropomorphen Systeme an.

In der Seelenlehre beginnt die Periode, in der die Seelenforschung „das Geschäft der Philosophen“ (Plato) geworden ist, mit dem Ersatz des Seelenmenschleins durch den Seelenbegriff; wie wir gleich sehen werden, sind jedoch zunächst viele Merkmale der primitiven anthropomorphen Seelenauffassung in die älteste uns bekannte Seelenphilosophie übernommen worden, und nur die Menschengestalt der Seele und ihre magische Wirkungsweise hat man fallen lassen.

Auch die Methode ist vielfach gleich geblieben. Das im primitiven Denken eine so wichtige Rolle spielende Gesetz der Gleichheit der Ursache und der Wirkung beherrschte noch immer die Denkweise der ersten Philosophen.

Nach Sextus Empiricus soll Pythagoras als der erste unter den Philosophen dieses Gesetz wissenschaftlich formuliert haben.

Da die übersinnliche Ideenwelt noch nicht postuliert worden war, blieben die ersten Philosophen in ihrer erkenntnistheoretischen Methode Empiristen.

Als wichtigster Grundsatz ihrer Erkenntnistheorie galt die später von Protagoras formulierte Lehre, daß der Mensch das Maß aller Dinge, daß die Seele nichts anderes als die sinnlichen Kräfte sei und daß diese Kräfte wahr seien (nach Diogenes Laertius). Daß sie demnach die Sinneserfahrung als einzige Erkenntnisquelle betrachten, ergibt sich von selbst.

Wir haben übrigens noch weitere Beweise für diese Vermutung in den Aussagen eines späteren Vertreters dieser Richtung.

Epikur lehrte nämlich, daß „alle Vernunft von den Sinnen abhängt“; daß „alle Gedanken durch die Sinne kommen“; daß „es etwas Wirkliches ist, wenn wir sehen und hören“ usf. (nach Diogenes Laertius).

Von der Lehre von der Sinneserfahrung als einziger sicherer Erkenntnisquelle ausgehend, nahmen sie den Stoff als primordiale Grundlage aller Dinge an, woraus sie folgerichtig geschlossen haben, daß das Wahrnehmen und das Denken von „paßlich zusammengefügten Elementen“ abhängt (Empedokles, *Diels Fragmente* S. 107).

Wir besitzen auch ein diesbezügliches Zeugnis Aristoteles', der von den Hylozisten sagte, daß sie „im Denken wie im Wahrnehmen eben einen körperlichen Vorgang“ sahen (Über die Seele III. 3.).

Wenn die Weltgrundlage der Stoff und wenn das Denken ein körperlicher Vorgang ist, so konnte das Wesen der Seele bei diesen Philosophen auch nur der Urstoff sein.

Auf Grund welcher empirischen Tatsachen und theoretischer Überlegungen diese Seelenforscher zu dieser letzteren Auffassung kommen konnten, darüber vermögen wir uns vielleicht ein Bild zu machen, wenn wir die diesbezüglichen Beweise der spätantiken Vertreter dieser Richtung der Seelenlehre, der Stoiker, näher ansehen. Wir dürfen jedoch dabei niemals aus den Augen verlieren, daß solche Rekonstruktionsversuche stets einen nur relativen Wert haben müssen, weil eine primitive von den späteren Forschern übernommene und weitergebildete Lehre notwendigerweise die Spuren der Denkepochen, die die Epigonen von ihren philosophischen Vorfahren trennen, aufweisen muß.

Mit diesem Vorbehalt wollen wir nun die Beweise Kleanthes' (ält. Stoa), Zenons (ält. Stoa) und Poseidonios' (mittl. Stoa) für die Stofflichkeit der Seele anführen.

Der erste Beweis gründet sich auf die Erfahrungstatsache der nicht nur körperlichen, sondern auch geistigen Ähnlichkeit zwischen den Eltern und ihrer Nachkommenschaft. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit beruht jedoch auf körperlichen Anlagen, folglich ist die Seele ein Körper.

Der zweite Beweis basiert auf der Wechselwirkung zwischen der Seele und dem Leib. Nie kann etwas Unkörperliches von dem Körperlichen in Mitleidenschaft gezogen werden, sondern nur ein Körper von einem anderen. Die Seele wird aber vom Leib in Mitleidenschaft gezogen (z. B. bei einer Krankheit oder Verletzung des Körpers); und ebenso der Körper von der Seele (z. B. die Verlegenheit bewirkt das Erröten, der Schrecken Erbleichen). Also ist die Seele ein Körper (Kleanthes Nestle Fr. 32).

Als weiterer Beweis für die stoffliche Beschaffenheit der Seele diente die Betrachtung der physiologischen Atmungsfunktion und der Todesursache. Wir leben durch den Hauch, weil wir durch denselben atmen; wir leben aber auch durch die Seele; folglich ist die Seele Hauch (Kleanthes Nestle Fr. 46). Der Hauch ist jedoch ein Körper, denn das Ding, das den Tod bewirkt, muß ein Körper sein; und das Aufhören des Atmens bewirkt den Tod. Folglich ist die Seele, die mit dem Hauch identisch ist, ein Körper (Nestle Fr. 41).

Der letzte Beweis ist ein echter Beweis per analogiam. Wie aus einem kleinen Funken eine Feuersbrunst entstehen kann, so entwickelt sich auch die Wärme aus einem kleinen Keim, der im Lebewesen gewesen ist, zu vollem Leben. Und gerade so wie das Feuer aus einem noch übriggebliebenen Funken von neuem entstehen kann, so erholt sich ein sehr krankes Lebewesen wieder, vorausgesetzt nur, daß ein Rest der Wärme noch in ihm bleibt (Poseidonios Nestle Fr. 24).

Der Stoff, aus dem die Seele nach der Lehre der ältesten Griechen besteht, hat eine klare Beziehung zum Feuer bzw. zur warmen Luft.

In Abhängigkeit von dem Element, das die einzelnen Philosophen für den Urstoff der Welt annahmen, war die Seele Feuer, Luft oder Wasser¹, und wenn das Gemisch aller 4 Elemente als Grundlage der Welt gesetzt wurde, bestand auch die Seele aus allen diesen Stoffen.

Trotz des scheinbaren Gegensatzes zwischen dem Wasser und der Luft einerseits, und dem Feuer andererseits, scheint es jedoch, insofern wenigstens die zurückgebliebenen, äußerst lückenhaften Urkunden der ionischen Philosophen urteilen lassen, das Feuer gewesen zu sein, das unmittelbar oder mittelbar, in seiner umgewandelten Gestalt, als das Wesen der Seele gedacht wurde.

¹ Wie schon Aristoteles bemerkte, setzte niemand die Erde allein als Urstoff voraus.

Wenn ich mit der Lehre Heraklits: „Aus Wasser wird Seele“ (Fr. 36)¹, als einer Annahme beginne, die wegen der Verschiedenheit des Wassers und des Feuers der oben ausgesprochenen Meinung zu widersprechen scheint, so muß an Heraklits Ableitung der ganzen Welt aus dem Urfeuer erinnert werden. Heraklit sagte nämlich, daß „Feuer vernunftbegabt und Ursache aller Weltregierung ist“ (Fr. 64). Dieses Urfeuer schied aus sich alle anderen Elemente: „Feuers Wandlungen: erstens Meer, die Hälfte davon Erde, die andere Glutwind“ (Fr. 31); aus dem Wasser entstanden schließlich die Seelen: „...die Seelen dünsten aus dem Feuchten hervor“ (Fr. 12). Nach der Lehre von Heraklit entstand also der Seelenstoff durch „Ausdünstung“ aus dem zu Wasser gewordnen Feuer; somit liegt also die Beziehung des Seelenstoffes zum Feuer auf der Hand.

Die bei den Kultur- und Naturvölkern weit verbreitete Meinung, die Seele sei Hauch, d. h. Luft, findet sich bei Anaximenes und Diogenes von Apollonia wieder.

Anaximenes lehrte nämlich, daß „wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so auch die ganze Weltordnung Odem und Luft umspannt“ (Fr. 2).

Dessenungeachtet, daß Anaximenes sich die Seele als Luft vorstellte, steht auch diese Art des Seelenstoffes in gewissem Zusammenhang mit dem Feuer, wenn man berücksichtigt, daß es vor Empedokles üblich war, das Feuer mit der feinsten Luft zu identifizieren (vgl. *Überweg*).

Die luftartige Beschaffenheit der Seele soll auch Anaximander lehren, nach dem der weltbildende Urstoff *ἀπειρον*, eine unbestimmte, unbegrenzte, ewige Qualität gewesen ist. Feuer und Luft entstanden aus diesem Urstoff, bildeten Gestirne, d. h. Gottheiten (vgl. *Überweg*). Da jedoch, wie wir noch weiter sehen werden, eine überaus enge Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem geltenden Gottesbegriff und dem angenommenen Seelenwesen besteht, ging wohl etwas von diesen stofflichen Eigenschaften der Gottheit auf die Seele über; umso mehr als, wie dies oben hervorgehoben worden war, das Feuer als die feinste Luft aufgefaßt wurde.

Noch klarer liegt die Beziehung der Luft als Seelenstoff zum Feuer bei einem anderen wissenschaftlichen Vertreter von der Luftseele, bei Diogenes. Nach Diogenes „leben die Menschen und die übrigen Lebewesen durch Einatmen der Luft. Und dieser Sauerstoff ist ihnen Seele und Geisteskraft, ... und wenn er sich los trennt, dann sterben sie und die Geisteskraft erlischt“ (Fr. 4). Die Luft, die die Seele bildet, ist jedoch — und darin äußert sich ihr Zusammenhang mit dem Feuer, warm „und zwar wärmer ... als die äußere, in der wir uns befinden, jedoch viel kälter als die in der Nähe der Sonne ...“ (Fr. 5)².

Das methodologische Prinzip der Erkenntnis des Gleichen nur durch das Gleiche verleierte Empedokles zur Annahme aller 4 Elemente, also auch des Feuers, als Bestandteile des Seelenstoffes³.

Die Seele erkenne alle 4 Elemente; sie müsse also in ihrem Wesen alle diese Elemente einschließen. Wörtlich sagt Empedokles, daß wir „mit unserem Erdstoff die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer erblicken; mit unserer Liebe ferner die Liebe (der Welt) und ihren Haß mit unserem traurigen Haß“ (Fr. 109).

¹ Auch Hippo soll aus der Tatsache, daß der Samen feucht ist, die Seele für Wasser erklärt haben.

² Interessant ist der in dem gleichen Fragment befindliche Versuch, die Verschiedenheit der Menschen untereinander und der Tierarten durch die Verschiedenheit ihrer „Wärme“ zu erklären.

³ Nach der indischen Lehre Carvaka (auch Barhaspatya genannt) geht die Seele aus den 4 Elementen (Erde, Wasser, Feuer und Wind) hervor (nach Jacobi o. c. 40).

⁴ Die Seelenlehre Empedokles, mit den Ideen Demokritos verquickt, vertrat später Epikuros (vgl. Nestle Fr. 47—52).

Ebenso erklärte Demokritos, die Seele sei etwas Feuriges und Warmes; und da sein Urstoff, aus dem er die Welt entstehen ließ, eine nur gedankliche, unsichtbare Qualität, die unteilbaren Körperchen (Atome), war, so bestand die Seele aus kugelförmigen Atomen, weil solche Atome am leichtesten überall durchdringen und kraft eigener Bewegung alles zu bewegen vermögen (nach Aristoteles und Diogenes Laertius).

Unmittelbar als Feuer bzw. Licht betrachteten die Seele einige Pythagoräer, die die in der Luft schwebenden Sonnenstäubchen für die Seele hielten; übrigens behaupten die anderen unter ihnen, die Seele sei das, was die Sonnenstäubchen bewege (nach Aristoteles)¹. Pythagoras selbst faßte die Seele als ein von der kalten sowohl als auch von der warmen Luft abgesondertes Stück auf (Diogenes Laertius); eine ähnliche Seelenauffassung findet sich auch bei Zenon von Elea (Diogenes Laertius).

Desgleichen haben die späteren Vertreter der Lehre von der Urstoff-Seele das belebende und erkennende Prinzip im Menschen als Feuer oder feuerverwandt angesehen.

So faßte Epikur nach dem Vorbilde Demokritos die Seele als aus den zartesten, leichtesten, rundesten, unteilbaren Teilchen (Atomen) bestehend auf; diese Körperchen sind von den Teilchen des Feuers verschieden, jedoch sind sie „warm“.

Daß die Seele aus beweglichen, zartesten Körperchen bestehen müsse, das beweist die leichte Beweglichkeit der Gedanken und der Leidenschaften (nach Diogenes Laertius).

Die stoische Seele war schließlich auch „feuriger Hauch“ (Poseidonios [Nestle Fragm. 10], Cicero²).

Wenn wir nun fragen, warum der Seelenstoff so deutliche Beziehungen zur „warmen Luft“ bzw. zum „feurigen Hauch“ aufweist, so läßt sich, wie ich glaube, darauf zunächst antworten, daß das „Feuer“ die wichtigsten für das Leben notwendigen Eigenschaften besitzt: das Feuer ist leicht beweglich, so daß es laut dem methodologischen Prinzip der ältesten griechischen Philosophen, nach welchen nur das Bewegte Bewegendes sein kann, in hohem Grade befähigt ist, die Ursache der Bewegung der Lebewesen zu sein; es spendet die Wärme, ohne die das Leben nur kümmerlich gedeiht oder überhaupt vernichtet wird; das Feuer erzeugt das Licht, eine überaus wichtige Lebensbedingung; da die Luft als das feinste Feuer aufgefaßt wurde, so lieferte es ferner den Stoff zum Atmen, d. h. für eine Funktion, die, bei Gefahr eines augenblicklichen qualvollen Todes, nicht aussetzen durfte. Schließlich ist das Feuer, gleich wie die Luft etwas überaus Feines, weil es eben nach oben strebt, d. h. es verhält sich gerade entgegengesetzt allen Körpern, die auf die Erde fallen; außerdem zeigt es andere Merkmale des „Feinkörperlichen“, die auch den Gespenstern zukommen sollten; Flüchtigkeit, Ungreifbarkeit, Formveränderlichkeit usf. Dieses Geisterhafte, von allen anderen irdischen Körpern Abweichende des Feuers bedingte wahrscheinlich neben seiner Wichtigkeit für das Leben, daß man den Seelenstoff mit Vorliebe als „feurigen Hauch“ ansah.

¹ Ein kleines Mädchen aus meiner Bekanntschaft dachte, die Seele seien jene Lichtflecke, die durch den Druck auf die Augenäpfel bei geschlossenen Lidern entstehen (Phosphene).

² Gespräche im Tuskulum I. 43.

Wie erwähnt, mußte der Seelenstoff, laut der Regel der Ähnlichkeit der Ursache und der Wirkung, in steter Bewegung sein, um den Körper bewegen zu können.

Als Zeugen dieser Auffassung können wir z. B. die Pythagoreer, die lehrten, daß die Seele schwelende Sonnenstäubchen sind, Demokritos, laut dem die Seelenatome alles kraft eigener Bewegung bewegen, Alkmäon, der glaubte, die Seele bewege sich unaufhaltsam gleich der Sonne (nach Diogenes Laertius) u. a. anführen.

Da die Seele sich selbst bewegende Ursache der Körperbewegung und da das Denken körperlicher Vorgang sei, so schließen diese Weltweisen daraus folgerichtig, daß auch das Denken Bewegung sei (z. B. Epikur nach Diogenes Laertius).

Ebenso wie die Primitiven nahmen die ältesten Theoretiker der Urstoff-Seele deren Sitz vornehmlich entweder im Blut (z. B. Empedokles¹⁾ oder im Herz und Kopf (z. B. Pythagoras, nach Diogenes Laertius) an; der römische Anhänger dieser Richtung der Seelenlehre, Plinius, lokalisierte die Seele im Herzen²⁾.

Wenn sie die verschiedenen Seelenteile auseinanderhielten, so ließen sie diese Teile in jenen Körperorganen hausen, in die wir die durch die entsprechenden Körperteile ausgelösten Organempfindungen zu projizieren gewöhnt sind.

Beispielsweise verlegte Philolaos den Verstand ins Hirn, die (ernährende?) Seele und die Empfindung ins Herz, das Prinzip des geschlechtlichen Lebens in den Nabel (*Diels Fragm. 13*).

Was schließlich die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers betrifft, so postulierten die Theoretiker der Urstoff-Seele — je nach den individuell verschiedenen Forderungen ihrer Gefühlsstrukturen — entweder die Vergänglichkeit der Seele oder die Seelenwanderung oder ihre Unvergänglichkeit.

Die Vergänglichkeit der Seele lehrten z. B. Epikur (nach Diogenes Laertius), die spätantiken Vertreter der Stoffseele (Plinius³⁾ und einige Stoiker.

Unter diesen letzteren behauptete Kleanthes, daß der Seelenstoff nicht unvergänglich sei; obwohl er den Leib überdauert, wird er doch im Weltbrand, in dem die ganze Welt zugrundegeht, schließlich vernichtet (z. B. Kleanthes, *Nestle Fr. 34, 37*); und auch Zeno lehrte die Sterblichkeit der Seele⁴⁾.

Die Notwendigkeit des Seelentodes versuchte der andere Stoiker, Panaitios, durch die folgenden 2 Gründe näher zu beweisen.

Zunächst geht alles, was entstanden ist, zugrunde, die Seele ist aber entstanden, was ihre Ähnlichkeit mit denen, die sie erzeugten, beweist; folglich ist sie zerstörbar. Und ferner empfindet nichts Schmerz, ohne daß es krank ist; was aber krank werden kann, wird auch zugrundegehen. Die Seelen empfinden Schmerz, folglich gehen sie auch zugrunde (Fr. 20).

Der noch spätere Lucretius Carus, der sich im gleichen Gedankenkreis bezüglich der Stofflichkeit der Seele bewegte, setzte außer den oben erwähnten noch die folgenden Gründe zum Beweise der Vergänglichkeit der Seele:

¹ Nach Cicero: Gespräche in Tusculum I. 19.

² Plinius: Naturgeschichte XI, 63.

³ Plinius: Naturgeschichte VII, 56.

⁴ Nach Augustinus: 3 Bücher gegen die Akademiker III. 38.

1. Wenn der Körper allmählich abstirbt, stirbt auch die Seele allmählich, folglich ist das Leben der Seele an das der Körper gebunden.

2. Niemand hat noch im Sterben das Gefühl, daß die Seele als Ganzes sich dem Körper entringe (augenscheinlich stützte sich Lucretius auf die Zeugnisse solcher Menschen, die dem Tode nahe waren und doch wieder gesund geworden sind).

3. Der Sitz der Seele ist die Brust, also vergeht die Seele mit dem Vergehen der Brust.

4. Wenn die Seele unsterblich wäre, müßte sie Sinnesorgane haben (warum? Um die Wahrnehmungen zu machen und die Erinnerungsbilder als Denkstoff zu haben?); die Sinnesorgane sind aber ohne den Körper undenkbar.

5. Die Epilepsie und der Wein bringen Verwirrung in die Seele; wenn sich also die Kraft, die Verwirrung in die Seele bringt, noch steigert, stirbt die Seele¹.

Die uralte Lehre von der Seelenwanderung fand ihren Vertreter in Empedokles, der von sich selbst sagte, er sei bereits Knabe, Mädchen, Staude, Vogel und See-fisch gewesen (Diogenes Laertius); auch Pythagoras soll als der erste unter den Griechen die Metempsychose gelehrt haben (nach Diogenes Laertius).

Endlich dachten sich z. B. Thales, Pythagoras, Alkmäon die Seele als unvergänglich (nach Diogenes Laertius)².

Wie die Anhänger der Lehre vom Seelenstoff sich näher die Unsterblichkeit der Seele denken mochten, darüber wirft vielleicht die Lehre eines späteren Vertreters der Theorie der Stofflichkeit der Seele, Cicero, einen Lichtstreifen.

Die Unsterblichkeit der Seele leitet Cicero aus ihrer Selbstbeweglichkeit ab; was die Ursache seiner Bewegung in sich trägt, das kann niemals aufhören sich zu bewegen; d. h. muß unvergänglich sein (vgl. dazu weiter den 5. Beweis Platons).

Das Schicksal der Seele nach dem Tode stellte sich Cicero derart vor, daß die Seele, die aus dem gleichen Licht wie das der Himmelskörper besteht, leichter als alles Irdische sei; deshalb müsse sie nach dem Verlassen des Körpers so lange emporsteigen, bis endlich die Himmelsphäre, mit der sie als wesensverwandt das gleiche (sozusagen das gleiche spezifische!) Gewicht hat, erreicht habe. Wegen des er-rungenen Gleichgewichtes büße sie ihre emporstrebende Kraft ein und verbleibe ewig schwebend im Lichtäther³.

¹ Lucretius Carus: Von der Natur der Dinge III. — Es ist nicht ohne Interesse, daß auch Buddha die Vergänglichkeit des individuellen Bewußtseins und die ent-gegengesetzte Anschaung (von Sati) als eine Häresie verwarf: da das Bewußtsein durch Sinnesorgane, d. h. durch die Unterscheidung der Außendinge bedingt werde, so könne dasselbe kein wirklichen Wissen sein, weil es eben durch die Erkenntnis der Außenwelt „den Durst zum Leben“ bewirkt. Die durch die Sinne erkannten Dinge und das Leben sind jedoch vergänglich, folglich verfalle auch das Bewußtsein „dem Gesetze der Auflösung“. (Die Reden Gotamo Buddhas übersetzt von Neumann IV, 8; XI, 9, XV, 6.)

² Wie nicht anders zu erwarten ist, schwanken die Meinungen, wer zunächst die Unsterblichkeit der Seele lehrte. Nach Pausanias (Beschreibung von Griechenland IV, 32, 4) sollen die Chaldäer, nach Herodotos (Geschichte II, 123) die Ägypter zuerst die Seelenewigkeit angenommen haben; laut Cicero (Gespräche in Tusculum I, 38) soll „nach literarischer Überlieferung“ zunächst (unter den Griechen) der Lehrer Pythagoras' Pherekydes aus Syros ausgesprochen haben, die Seelen der Menschen seien ewig.

³ Vgl. dazu Cicero: Gespräche in Tusculum I, 43 und Traité de la republique VI, 21. Im Greisenalter hat Cicero einige außerordentlich feine, die psychologische Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens betreffende Bemerkungen gemacht: die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei von Greisen oder von Menschen, die ans Sterben dächten, aufgestellt; da er das Bedürfnis danach habe, glaube er an die Seelenewigkeit, selbst wenn seine Meinung irrtümlich sein sollte usw.

Rückblickend auf die älteste uns bekannte philosophische Seelenlehre, müssen wir uns die Seele dieser ersten wissenschaftlichen Forscher als aus feuriger Luft bestehend denken.

Sie ist von unbestimmter, nicht näher definierter Gestalt, amorph oder aus feinsten Partikelchen (Atomen) zusammengesetzt.

Kraft eigener unaufhaltsamer Bewegung bewegt sie den Körper und erzeugt das Denken, das nichts anderes als ebenfalls Bewegung ist.

Wie sich diese Weltweisen die Einwirkung der Seele auf den Körper in Einzelheiten vorgestellt haben, das ist nicht klar; vermutlich so, daß eine Art der Selbstbewegung des Seelenstoffes das Denken hervorbringt und eine andere Form der Seelenbewegung dem Körper mitgeteilt und dadurch der letztere belebt und bewegt wird.

Diese Vermutung wird durch die gelegentliche Zuordnung verschiedener „Sitze“ im Körper zu verschiedenen Seelenteilen — und zwar dem vegetativen und dem vernünftigen — erhärtet.

Als der häufigste Sitz der Seele bzw. als die häufigsten Seelensitze werden gewöhnlich Blut, Herz oder Kopf angenommen.

Da die Frage des Schicksals der Seele nach dem Tode durch die formal-logischen Beweisführungen unlösbar ist und deshalb je nach der Gefühlsanlage, je nach den Herzensbedürfnissen des Subjektes im verschiedenen Sinne beantwortet werden kann, so dachten sich auch die Theoretiker der Urstoff-Seele die Seele entweder vergänglich oder unvergänglich oder in einen anderen Leib übersiedelnd¹.

3. Die Substanz-Seele.

Auf die Lehre von der Urstoff-Seele folgte in der geschichtlichen Entwicklung die Theorie von dem übersinnlichen immateriellen Wesen der Seele.

Gleich wie die Lehre von der Stoff-Seele viele gemeinsame Merkmale mit der primitiven Auffassung von der Seele als Person aufweist, so zeigt auch der Seelenbegriff, der als eine notwendige Folge der Entdeckung der übersinnlichen Ideenwelt aufgestellt worden war, viel Ähnlichkeit mit der Stoff-Seele, mit dem Hauptunterschied, daß das Wesen der Seele kein sinnfälliger sozusagen „materieller“, sondern ein mit den Sinnen nicht mehr wahrnehmbarer Stoff bildete.

Um diese neue Auffassung des alten Seelenbegriffes zu verstehen, muß zunächst das Notwendigste von den psychologischen Voraussetzungen der Entdeckung der übersinnlichen Ideenwelt in aller Kürze mitgeteilt werden.

Die Existenz einer übersinnlichen Welt läßt sich weder durch die unmittelbare Erfahrung noch durch eine formal-logische Beweisführung ergründen, und nur auf

¹ Vgl. zu diesem Kapitel: Die Fragmente der Vorsokratiker, herausgegeben und übersetzt von Diels 1922; Die Vorsokratiker (1908) und die Nachsokratiker (1923), herausgegeben von Nestle, Aristoteles: Über die Seele I; Diogenes Laertius, Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen u. a.

Grund der Gefühlerlebnisse kann das Dasein der übersinnlichen Dinge postuliert und daran geglaubt werden.

Da die übersinnlichen Dinge infolge dieser Eigenschaften unseres Erkenntnisvermögens nur als in philosophischen Terminis objektivierte Gefühlszustände betrachtet werden müssen, so tut es not, zunächst das psychologische Wesen der ästhetischen und der religiösen, d. h. jener Gefühle, die in diesem Zusammenhange vornehmlich in Betracht kommen, kurz zu erörtern.

Was zunächst das ästhetische Erlebnis betrifft, so ist dasselbe in seinem innersten Kern, wie mich die hundertfach wiederholte Selbstbeobachtung belehrte, das Erlebnis des Nicht-von-dieser-Welt-Stammenden, das Erlebnis des Nicht-durch-die-Sinne-Erfäßbaren in der Sinneserscheinung.

Je nach individueller Anlage wird dieses Erlebnis als Begriffswort, als Bild usw. ausgedrückt.

Dieser Charakter des ästhetischen Erlebnisses kann am besten an der Hand der konkreten Beispiele begriffen werden.

Deshalb führe ich zwei Selbsterfahrungen an, aus denen das Wesen des ästhetischen Erlebnisses hervorleuchtet. Das erste dieser Erlebnisse ist das folgende:

Bei dem Anblick einer Landschaft, die im Zusammenhang mit einer früher anschaulich und gegenwärtig nur unanschaulich gewußten Volkssage von einer Fee stand, erlebte das Subjekt einen starken ästhetischen Eindruck und dieser Eindruck objektivierte sich plötzlich als eine überaus klare und deutliche Vorstellung einer märchenhaften (= nicht von dieser Welt stammenden) Frauengestalt (die eine Fee sein sollte!) mit einem gutmütig-feierlichen Gesichtsausdruck und wohlwollender Geste und Stellung einer Madonna della misericordia (= die Natur ist wohlwollend und bringt den Menschen Beruhigung); der goldene Mantel der Fee zerfloß allmählich und ohne merklichen Übergang in den blauen Dunst des gleichzeitig vorgestellten Fragmentes der vor einer Weile erblickten Waldlandschaft (= die Sagengestalten sind personifizierte Naturkräfte).

Die andere Selbsterfahrung hat einen mehr direkten Bezug auf die uns interessierende Frage der psychologischen Wurzeln der Annahme einer übersinnlichen Welt.

In einem verschneiten, totenstillen, dichten, in graues Licht getauchten Walde erlebte das Subjekt einen komplizierten Gefühlszustand mit der dominierenden ästhetischen Note, den es nach einem kurzen Zeitmoment in Worten als Erlebnis des unveränderten Seins der Natur veranschaulichte¹.

In diesen beiden Fällen objektivierte sich das ästhetische Erlebnis in den Vorstellungen, deren Inhalt das Märchenhafte ausdrückte.

Wenn dem, von dem erkennenden Subjekt in Form irgend einer Vorstellung objektivierten Ausdruck seines ästhetischen Gefühles nicht nur der Wert eines psychologisch-subjektiven Erlebnisses, sondern der objektive Realitätswert bei gelegt wird, so trägt solches innere Erlebnis das Gepräge der religiösen Erfahrung².

Solches ästhetisch-religiöse Erlebnis dürfte der Postulierung der Welt der übersinnlichen Seinsform durch ihren ersten wissenschaftlichen Entdecker, durch Plato, zugrundeliegen³.

Plato nennt den inneren Vorgang, durch den er die Ideenwelt erfaßte, „das Schauen“. Dieses „Schauen“ war aber wahrscheinlich nichts anderes

¹ Wer sich für diese Frage näher interessiert, den verweise ich auf meine Abhandlung „Zur Denkpsychologie“ 1929, wo er auch die Schilderung anderer derartiger Selbstbeobachtungen und deren Analyse findet.

² Vgl. dazu meine „Psychologie“ 1930 S. 26–27.

³ Vergessen wir nicht, daß Plato seine Tätigkeit als Dichter begonnen haben soll.

als eben ein solches oben beschriebenes ästhetisch-religiöses Erlebnis, dessen unanschaulichen gegenständlichen Inhalt er mit den Worten „die Ideen der Dinge“ belegt und diesen Ideen die wirkliche, wenn auch jenseits der Sinneswelt liegende Existenz zuerkannt hatte.

Auch die Tatsache, daß Plato seine Gedanken nicht nur in den philosophischen Begriffen, Worten, aber auch öfters in poetischen Metaphern ausdrückte (das Bild des Ideen-Empyreum über den Götterhimmel im Phaidros usw.), bezeugt den starken ästhetischen (und religiösen!) Einschlag in dem inneren Leben Platos.

Schließlich befindet sich in dem ersten Brief Platos an die Verwandten und Freunde Dions¹ eine Stelle, die vielleicht im gleichen Sinne interpretiert werden darf.

Er hat nämlich darin die Meinung geäußert, daß nur jene, die innerlich mit Gutem und Schönen verwandt sind, das Gute und das Schöne zu erfassen vermögen; was möglicherweise bedeutet, daß nur jenes, was gefühlt wird, auch erfaßt werden kann.

Das starke Gefühlsleben Platos mußte natürlich seine Meinung über das Kriterium des philosophischen Erkennens mitbestimmen; er mußte sich von Sinnesempirismus abwenden und die „Vernunft“ als höchste Richtschnur gelten lassen.

Tatsächlich behauptet er, daß die Sinneswahrnehmungen nicht nur nicht die Wahrheit gewähren, sondern im Gegenteil ihre Erkenntnis stören. Nur das „reine“ Denken, das von Sinneswahrnehmungen ganz heterogen wäre, vermöchte sich die Wahrheit zu offenbaren; und um so genauer, je weniger das Denken vom Leib durch Sinneswahrnehmungen und Affekte getrübt wird (Phädon 10).

Bereits Anaxagoras erkannte die Vernunft als höchste Kraft in der Welt (*Diels Fr. 12*); Demokritos teilte die Formen der Erkenntnis in unechte (Sinneswahrnehmungen) und echte („feineres Denken“) ein (Fr. 11), und der Eleate Parmenides setzte das Denken gleich dem Sein (Fr. 5) und lehrte, daß „Denken“ und Gedankenziel ein und dasselbe ist (Fr. 8).

Als Niederschlag seiner ästhetisch-religiösen Erlebnisse und methodologischen Überlegungen stellte Plato seinen Begriff der Idee auf.

Wenn wir viele Individuen einer Klasse von Sinnesdingen wahrnehmen, so ersehen wir, daß ihnen etwas gemeinsames zugrunde liegt, an dem sie Anteil haben, und das, von allen individuellen Unterschieden abgesehen, das Wesen der dieser Klasse angehörenden Dinge ausmacht.

Das Wesen einer Dingekategorie, das in der Vernunft aus vielen diesbezüglichen gleichnamigen Sinneswahrnehmungen zusammengefaßte Eine, das nur gedankliche Urbild dieser Dinge nennt Plato die Idee.

Die Idee, die immer dasselbe in allen gleichnamigen Dingen bleibt, ist die über der sinnlichen Welt stehende, im „Ideengefilde“ hausende Wesenheit dieser Dinge, ein realiter existierendes, jedoch sinnlich nicht

¹ Dieser Brief gehört zu jenen, deren Echtheit gesichert zu sein scheint.

wahrnehmbares und nur durch das Denken erfaßbares Vorbild, eine Vorlage, nach der die betreffenden Dinge im Stoff geformt wurden.

Infolgedessen sind die mannigfaltig variierenden Sinnesdinge nur Nachahmungen, Abbilder der unveränderlichen, sich selbst stets gleich bleibenden Ideen, nur Schatten und Spiegelbilder, nur Abglanz der ewigen, wahren Daseinsformen, aber keine wirklichen Gegenstände. Weil die Ideen das Unveränderbare in der Mannigfaltigkeit der gleichnamigen, durch Sinne wahrnehmbaren Einzeldinge sind und über diesen Dingen stehen, so dürfen sie auch keine, durch die sinnliche Erfahrung ermittelbaren Eigenschaften haben; sie müssen die reinen, nur gedanklichen Prinzipien, die eigenschaftslosen, also die farblosen, gestaltlosen, berührungslosen Wesenheiten sein, die weder eine Wirkung auf die Sinnesdinge ausüben noch eine Gegenwirkung seitens dieser Dinge erleiden können.

Die Ideen werden in Form von Begriffen durch das Denken erkannt, so daß die denkrichtig definierten Begriffe (wie bereits Sokrates lehrte!) mit den Ideen übereinstimmen, also der Wahrheit adäquat sein müssen¹.

Der Ideenlehre Platons wurde von Aristoteles die definitive Gestalt verliehen, in der sie bis zur Schwelle der Neuzeit lebendig geblieben war.

Der Ausgangspunkt Platons war das Allgemeine, die abstrakten, überirdischen Vorbilder der sinnlich wahrnehmbaren Dinge.

Aristoteles besaß mehr Vertrauen zu den Sinneswahrnehmungen, die er auf die erste Stufe seiner Erkenntnisleiter setzte. Der Glaube an die Wirklichkeit der Sinneswahrnehmungen bewirkte es, daß Aristoteles als Ausgangspunkt für seine Spekulationen Einzeldinge wählte.

Das Wesen der Einzeldinge suchte Aristoteles nicht außerhalb der Dinge, sondern in den Dingen selbst; er benannte das wesentliche Sein und die Form eines Dinges (für die er das Wort „Idee“ beibehalten hatte!) Substanz. Der Substanzbegriff läßt sich am besten so denken und seine Abhängigkeit vom Ideenbegriff Platons am klarsten derart ausdrücken, daß man die aristotelische Substanz als die platonische Idee, die jedoch nicht mehr außerhalb des betreffenden, „ihres“ Dinges in einer übersinnlichen Ideenwelt verweilt, sondern im Dinge selbst als dessen sinnlich unerkennbare und nur durch das Denken erfaßbare Wesenheit haust, betrachtet.

Gleich Plato ist auch für Aristoteles die Definition der Substanz ihr Begriff, so daß das Wesen eines Dinges durch den diesbezüglichen Begriff bestimmt wird.

Es gibt nur zwei Substanzarten: „sinnliche Substanzen“, die alle durch Materie ausgezeichnet sind und „begriffliche Substanzen“, die nicht mit der Materie verbunden sind, sondern ohne Materie bestehen und deren Begriff nur auf die Form geht.

¹ Zur Ideenlehre Platons vgl. insbesondere: Phaidros (§ 27, 29), Parmenides, Phädon und Staat (VI, 21; VII, 1; X, 1, 2).

Schließlich ist alles Seiende zweifach: potentiell (z. B. Stoff, aus dem alles werden kann) und aktuell oder wirklich (z. B. die Form, die erst die Materie zum Einzelding werden läßt¹).

Die mitgeteilten Anschauungen Platos und Aristoteles waren die methodologischen und philosophischen Voraussetzungen der Lehre von der Seele als übersinnlicher Wesenheit.

Ohne Widerspruch mit seiner Ideenlehre konnte Plato die Seele nicht mehr als Stoff betrachten: die Seele mußte, gemäß den neuen Kriterien der Wahrheit, eine „Idee“ sein, die sich dem forschenden Denken als „Seelenbegriff“ offenbart.

Bereits Sokrates lehrte, daß ein Ding erkannt ist, sobald es definiert ist; er hielt folglich auch die Seele genügend erklärt, nachdem er sie begrifflich als Lenkerin des Körpers bestimmt hatte².

Mit seiner Bestimmung der Seele als einer nicht körperhaften Idee hat Plato den Gipfel jener sich von jeher geltend machenden Bestrebungen erreicht, die Seele als womöglich am wenigsten materiell, als von einer von dem Stoff der soliden Naturkörper zum mindesten nach der Konsistenz abweichenden Materie bestehend (Luft, Feuer, Schatten, warmer Hauch, Atome usw.) aufzufassen.

Die Seelenidee, d. h. ein nur durch Denken erschlossenes, durch Sinneserfahrungen unmöglich erkennbares Prinzip, war der realiter existierende Träger des Lebens und des Erkennens.

Der Seele als einer Idee kämen die Eigenschaften dieser reinen, allein realen Seinsformen zu: die Gleichartigkeit, die Einfachheit, die Gestaltlosigkeit, die Unvergänglichkeit. Im besonderen führte Plato aus, die Seele als Idee, als reine Seinsform, müsse gleichartig, sich selbst stets gleichbleibend sein; das Gleichartige könne jedoch nur das Unzusammengesetzte sein; folglich ist die Seele einfach; sie sei auch gestaltlos, weil sie unsichtbar sei und weil Unsichtbares gestaltlos sei (Phädon 25, 26).

Der Seelenbegriff Platos entbehrt der Klarheit und Eindeutigkeit.

Nach seiner erkenntnistheoretischen Lehre hausen die Ideen in der jenseitigen Welt; so daß es unentschieden bleibt, wie die Seele, die die Merkmale einer Idee aufweist, im Körper wirkt. Steigt sie während der Lebenszeit des Menschen in seinen Leib herab, oder regiert sie den letzteren auf die Entfernung, von der Höhe des Jenseits? Wie ist aber in solchem Falle die Lehre Platos vom Seelensitz im Leibe mit dieser seiner Anschauung in Einklang zu bringen? Gleichfalls ist uns Plato die Antwort auf die Frage, ob jeder individuelle Leib seine individuelle Seele-Idee habe oder ob alle Seelen ein gemeinsames einheitliches Vorbild haben, schuldig geblieben.

¹ Zur Substanzlehre Aristoteles, vgl. insbesondere: Metaphysik V, 7, 8; VII, 1, 7–8, 10; VIII, 4; sodann Kategorien I und Über die Seele III, 3.

² Xenophon, Erinnerungen an Sokrates, Buch 1, Kapitel 4, § 9.

Immerhin spricht für die zweite Möglichkeit das Zeugnis Hesychios', laut dem Plato die Seele als eine Idee des überall ausgedehnten Geistes soll definiert haben¹.

Die eindeutigere, ihre Gültigkeit beinahe zwei Jahrtausende bewahrende Seelendefinition im Sinne der Lehre von den übersinnlichen Wesenheiten hat Aristoteles gegeben.

Seine Bestimmung des Seelenbegriffes fußt auf seiner Unterscheidung der Möglichkeit und der Wirklichkeit einerseits, und der sinnlichen und begrifflichen Substanzen andererseits.

Das Lebewesen ist eine aus dem Stoff (der Möglichkeit) und der Form (der Wirklichkeit) zusammengesetzte Substanz. Als Stoff ist das Lebewesen noch keine Wesensbestimmung, weil aus dem Stoff auch viele andere Naturkörper bestehen; also muß die Seele, welche diesen Stoff zum Lebewesen formt, die Wesenheit, die Wirklichkeit, das Formprinzip, die Ursache des lebenden Dinges sein. Als reine Form gehört die Seele zur Kategorie der begrifflichen Substanzen².

Demgemäß bestimmt auch Aristoteles die Seele als die Ursache des Seins eines Lebewesens (Met. V. 8), d. h. als die begriffliche Substanz, als die Form und das wesentliche Sein eines so und so beschaffenen Körpers (Met. VII. 10).

Da Plato in seinem Denken die uralte methodologische Regel der Ähnlichkeit der Ursache und der Wirkung noch befolgt hat (vgl. unter anderem den oben zitierten Brief an die Verwandten Dions), so mußte er sich die Seele, die den Körper bewegt, als sich selbst bewegend vorstellen (Phädon 24).

Wie wir auf Grund der Kritik der Lehre Platos durch Aristoteles (Über die Seele I, 2) schließen dürfen, nahm Platon an, daß „die Selbstbewegung der Seele ein Kreis ist, der nach harmonischen Zahlen eingestellt ist, damit sie den angeborenen Sinn für die Harmonie habe und damit die Bewegungen der Seele mit den Umläufen des Himmels übereinstimmen“³. Durch die Selbstbewegung bewegt die Seele den Leib.

Da die Idee, nach der Lehre Platos, keine Wirkung auf die Dinge, sondern nur auf die Ideen ausüben kann (Parmenides), so bleibt allerdings unbegreiflich, wie die Seeleidee den stofflichen Leib bewegen kann?

Ein noch auffallenderer Widerspruch in der Annahme der Selbstbewegung der Seele durch Plato ergibt sich daraus, daß die den sinnlichen Dingen zukommenden Eigenschaften der Seele als einer übersinnlichen Idee abgehen müssen; und nichtsdestoweniger zeigt die Seele das Merkmal der Selbstbewegung, dessen ungeachtet, daß die Bewegung nur dem Stoffe eigen ist. Dieser Widerspruch erklärt sich

¹ Des Milesiers Hesychius Illustrius Buch von hervorragenden Gelehrten.

² Vgl. dazu: Metaphysik V, 8; VII, 10.

³ Es ist möglich, daß die pythagoräisch angehauchten Zahlenbestimmungen der einzelnen Seelenvermögen durch Plato (z. B. der denkende Geist = 1, die wissenschaftliche Erkenntnis = 2; die Meinung = das ist die in der Fläche ausgedrückte Zahl; die sinnliche Wahrnehmung = die Zahl des Körperlichen) mit diesem „nach harmonischen Zahlen eingestellten Kreis“, in dem die Seele sich „bewegt“, zusammenhängt.

wenigstens teilweise durch die Befangenheit Platos in der uralten methodologischen Regel der Ähnlichkeit der Ursache und der Wirkung.

Diese Widersprüche überwand Aristoteles, indem er mit der Selbstbeweglichkeit der Seele aufräumte: Die Seele sei ein Zustand und keine Bewegung; als reine Form sei sie, selbst unbeweglich, dennoch die Ursache der Bewegung, weil sie das Potentielle (den Stoff) aktuell macht, d. h. zu einem bestimmten Ding werden läßt. Sie bewege mithin den Stoff (den Leib), denn die Bewegung ist nichts anderes als die Aktualität (das Wirklichwerden) des Potentiellen¹.

Daß die Seele wohl die Ursache der Bewegung, jedoch selbst unbeweglich ist, also keine Bewegungsform darstellt, diese von altersher geltende Voraussetzung, die gut zu der Auffassung der Seele als Stoff, aber nicht zum neuen Seelenbegriff paßte, glaubte Aristoteles durch einige Beweise definitiv beseitigt zu haben:

1. Die Bewegung findet im Raum statt; die Seele jedoch ist unräumlich.
2. Wenn die Seele bewegt wäre, so müßte sie Perioden der Ruhe und der beschleunigten Bewegung zeigen; wir müssen jedoch annehmen, daß die Vernunft immer denkt (Über die Seele III, 5).
3. Wenn die Seele bewegt wäre, so könnte sie den Leib verlassen und in denselben wieder fahren².
4. Die Seele bewegt den Leib nicht durch die mechanische Kraft, sondern durch das Begehrren, den Willensakt und die Denktätigkeit.
5. Das Denken ist mehr dem ruhigen Verweilen, als einer Bewegung ähnlich.
6. Bei Affekten und dem Denken bewegt sich nicht die Seele, sondern der Leib (d. h. die körperlichen Symptome der Affekte werden durch den Leib bewirkt).
7. Das Merkmal der Seele kann nicht die Kreisbewegung sein (wie dies Platon glaubte), weil das Denken etwas ganz anderes als ein Kreis ist. Das Denken ist nämlich Inbegriff der Gedanken, diese sind Einheiten, weil sie eine zusammenhängende Reihe bilden, wie eine Zahl und nicht wie eine räumliche Größe; und der Kreis ist eben eine Raumgröße.
8. Die Seele ist auch keine sich selbst bewegende Zahl — welche Ansicht Xenokrates vertrat, — weil die Tiere und die Pflanzen geteilt werden können; und trotzdem behalten sie das ganze Leben, und folglich die ganze Seele, wie vorher; bei der Teilung jedoch müßte die Seele, falls sie eine Zahl wäre, auch geteilt werden.
9. Wenn die Seele ein sich selbst bewegendes Ding wäre und den Leib unmittelbar auf dem mechanischen Wege, und nicht mittelbar kraft des Begehrrens und des Wollens, bewegen würde, so müßte sie ein stofflicher Körper sein, folglich wären, da die Seele im Leib sitzt, an der gleichen Raumstelle gleichzeitig zwei Körper vorhanden.
10. Die Pflanzen und die seßhaften Tiere sind zur Ortsbewegung unfähig und doch leben sie, d. h. sie haben eine Seele.
11. Die Ursache der Bewegung mußte früher als die Bewegung sein³.

Durch diese Beweise überwand Aristoteles die Regel des primitiven Denkens von der Ähnlichkeit der Ursache und der Wirkung in der Seelenlehre und machte die Seele von der ihr noch anhaftenden Eigenschaft der grob mechanischen Wirksamkeit frei; dadurch aber beseitigte er eines der wichtigsten noch immer nicht verschwundenen Überbleibsel der früheren, stofflichen Seelenauflösung.

¹ Vgl. dazu: Über die Seele II, 1; Metaphysik XI, 9.

² Dieser Hinweis zeigt, wie weit sich schon Aristoteles von der Denkweise der Primitiven entfernt hat!

³ Zu den Beweisen 1—10 vgl. Über die Seele I, 3—5; zu Beweis 11 vgl. Metaphysik XII, 8.

Nachdem Plato drei Seelenprinzipien im Leibe postulierte, lokализierte er sie in drei verschiedenen Körperteilen (Kopf, Brust, Leber); im Gegensatz hierzu dachte sich Aristoteles die einheitliche Seele im ganzen Körper gleichmäßig verteilt und nur das Herz brachte er in eine nähere Beziehung zu dem Sitz der Affekte (s. darüber Näheres weiter unten).

Es war eine Denknotwendigkeit, wenn die Schöpfer der Theorie der übersinnlichen Welt sich die Seele als ungeworden und unsterblich dachten.

Ihre Seele war eine einfache, immergleiche, von dem dem Tode geweihten Körper unabhängige, immaterielle Seinsform; folgerichtig konnte sie mit den ewig veränderlichen stofflichen Dingen nichts Gemeinsames haben, also mußte sie ungeworden und unvergänglich sein.

Daß die Seele unvergänglich sein muß, dafür bringt Plato einige Beweise, die sich im wesentlichen auf die Annahme des Angeborens der allgemeinen Begriffe, auf den Glauben an die Seelenwanderung und auf die Ursächlichkeit des sich selbst Bewegenden stützen:

1. Da alles aus seinem Entgegengesetzten entsteht (das Schöne aus dem Häßlichen, das Gerechte aus dem Ungerechten usw.), so sind auch die Lebenden aus den Toten und die Toten aus den Lebenden entstanden. Der Tote (d. h. der Leib des Embryos) wird dadurch lebend, daß die Seele eines Verstorbenen — Plato glaubte ja an die Seelenwanderung — in ihn hineinfährt; folglich müssen die Seelen der Verstorbenen irgendwo sein, von wo sie in den Leib des zu Belebenden gelangen können. Wenn die Seele schon vor der Geburt war und wenn alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht, so folgt daraus, daß sie auch nach dem Tode sein muß, wenn sie doch wieder den Leib des Neugeborenen beleben soll, also ist die Seele unvergänglich.

2. Da wir durch die Sinne Wahrgenommenes als das Schöne und Gute zu erkennen vermögen, und da das sinnliche Wahrnehmen keine Ideen — und zu solchen gehören das Gute und das Schöne — uns offenbaren können, so müssen diese Begriffe vor der Sinneswahrnehmung, — mithin also, da das sinnliche Wahrnehmen ein Merkmal des Lebens bildet, vor dem Leben —, in unsere Seele hineingelegt worden sein, also war unsere Seele, ehe wir geboren wurden, d. h. sie ist unvergänglich.

3. Unser Leben ist nichts anderes als Wiedererinnerung; die Seele mußte also irgendwo früher gelernt haben, bevor sie in unseren Körper kam; also ist die Seele unsterblich.

4. Wenn man einen nur richtig zu fragen versteht, so kann er alles sagen, wie es ist; also mußte seine Seele von vorneherein, d. h. noch vor der Geburt dies alles gewußt haben; folglich muß sie unsterblich sein.

5. Das sich selbst Bewegende hört niemals auf, sich zu bewegen.

Da jedoch das Selbstbewegende der Anfang jeder Bewegung also auch der Selbstbewegung ist, so muß es (das Selbstbewegende) anfanglos sein, um vom Anfang an der Anfang seiner immerwährenden Bewegung zu sein; aber ein Ungewordenes ist auch ein Unvergängliches, weil, wenn der Anfang zugrunde gegangen wäre, so könnte nichts mehr aus ihm werden.

Weil die Seele sich selbst bewegend ist, so muß sie auch ungeworden und unvergänglich sein¹.

¹ Zu den Beweisen 1—4 vgl. Phädon 15, 16, 18, 20, 22, 23, 54; zum Beweis 5 vgl. Phädrus 24.

Auch Aristoteles dachte sich wenigstens das Denkprinzip der Seele unveränderlich und unvergänglich (Über die Seele III, 5.).

Es bleibt jedoch die Frage offen, wie sich Aristoteles das Schicksal der Seele nach dem Tode dachte: Lebt sie als ein Individuum oder vielmehr als ein Teil der ewigen Weltvernunft?

Wenn wir zum Schluß versuchen, ein allgemeines zusammenfassendes Bild der Substanzseele zu entwerfen, so ist diese Seele eine tatsächlich seiende, wenn auch immaterielle Wesenheit, die dem erkennenden Subjekt nur durch die Vernunft als Seelenbegriff geoffenbart wird.

Dieser Seelenbegriff ist nicht nur eine psychologische Tatsache im Sinne der modernen Denkweise, sondern die Erkenntnis einer übersinnlichen wahren Realität, die eben als Seelenbegriff vom menschlichen Denken erfaßt wird.

Es ist schwer, in dieser Zuerkennung des Wirklichkeitswertes dem Nur-Gedachten, durch die Sinneserfahrung Nicht-Verifizierbaren, nicht das Resultat der Objektivation eines Gefühlserlebnisses zu erblicken: Denn durch die formal-logische Beweisführung ist solche Annahme niemals evident zu ergründen; hingegen lassen sich gute Gründe gegen diese Verwechselung des Denkbaren mit dem Wirklichen¹ ins Feld führen.

Insbesondere erheben sich zwei Einwände gegen den erkenntnistheoretischen Ideenrealismus:

1. Daß viele unserer Begriffe sich als falsch erwiesen, daß folglich unsere unmittelbare Begriffserkenntnis kein Kriterium der Wahrheit sein kann. Und
2. daß wir, den Ideenrealismus als wahr vorausgesetzt, die tatsächliche Existenz solcher Dinge wie etwa Nichts, oder Null, d. h. die Existenz der Nicht-Existenz, annehmen müßten, was augenscheinlich ein direkter Widerspruch wäre (das wußten schon die Nominalisten).

Diese Seelensubstanz als reine Seinsform muß einfach, gleichartig, unteilbar, gestaltlos, unsichtbar, unräumlich sein, d. h. keines der Merkmale besitzen, die den sinnlichen Dingen zukommen (weil sie sonst durch die Sinne erkennbar wäre!); sie ist Formprinzip, das den Stoff zum Lebewesen gestaltet und es in seiner — menschlichen Erscheinungsform — denken läßt; somit ist sie die Ursache des lebenden Dinges.

Als Bewegungsursache wurde die Seele zunächst als immerdar sich selbst bewegend und sodann und endgültig als ein in Ruhe beharrender Bewegungserreger aufgefaßt.

Auf den Ruhezustand der Seele wurde aus ihrer Unräumlichkeit, ihrer stetigen gleichförmigen Tätigkeit, ihrer rein geistigen Art, den Körper zu bewegen, ihrer gleichmäßigen Verteilung im Körper, der von einer Bewegung verschiedenen Natur des Denkens und dergleichen mehr geschlossen. Weil sie über den vergänglichen Körper erhaben ist und überhaupt nicht stofflich ist, so muß sie ungeworden und unvergänglich sein.

¹ Carus (in seiner „Geschichte der Psychologie“, 1808, S. 360) glaubt, daß ein Merkmal der mittelalterlichen Psychologie (die ja im Grunde platonisch-aristotelisch geblieben ist!) war, daß man von der Denkbarkeit einer Sache auf ihre Wirklichkeit schloß.

Ihre Anfangslosigkeit wurde in der späteren, christlichen Gestaltung dieser Seelentheorie vielfach bestritten; die Unsterblichkeit der Seele blieb bis zum Lebensende dieser Lehre aufrechterhalten.

Die Gründe, die man wenigstens im Anfange für die Unvergänglichkeit der Seele gebracht hat, lassen sich vornehmlich auf den Glauben an die Seelenwanderung, auf das Angeborensein der Begriffe und auf die Ursachlosigkeit der Selbstbewegung der Seele zurückführen; im späteren Stadium wurde das Hauptgewicht auf den Unterschied der Seele und des Körpers und auf die Entbehrlichkeit des körperlichen Organes für die Denkfunktion verlegt.

In dieser Fassung verblieb die Lehre von der Substanzseele während des ganzen Mittelalters vorherrschend.

Als Beleg dafür bringe ich die Seelenbestimmungen Avicennas und Thomas von Aquin.

Avicenna definiert die Seele als „Substanz“, als „die erste Verwirklichung eines organischen Naturkörpers, der Lebensbetätigung hat“¹.

Und Thomas nennt die Seele „das erste Lebensprinzip“, die „sich betätigende, das bestimmt tatsächliche Sein eines Körpers herstellende Form“ (Summ. III, 276); die vernünftige Seele bestimmt er als „die substanziale Form, die Wesensform im Menschen“ (Sum. III, 304)².

Schließlich sei noch hervorgehoben, daß sowohl die Stoffseele wie auch die Substanzseele noch leise an die primitive Homunkulus-Seele anklingen, weil sie beide gleich dieser letzteren realiter sciende Wesenheiten sind und sich eigentlich durch die Negation einzelner Merkmale des Seelenmenschleins bei der Aufrechterhaltung seines primordialen Charakters als Prinzip des Lebens und des Erkennens herausgebildet haben.

4. Die Non-Seele.

Die Substanz-Seele stand und fiel mit dem Substanzbegriff.

Nachdem dieser letztere Begriff seines Inhaltes entkleidet worden war, war auch eo ipso die Substanz-Seele zum leeren Schall herabgesunken.

Die grundlegendsten methodologischen Regeln, die als Ausgangspunkt für die erfolgreiche Kritik des Substanzbegriffes und dadurch auch der Substanz-Seele dienen sollten, stellt *Descartes* auf, wenn auch nicht er selbst, sondern *Locke*, auf dem kartesianischen Kriterium der Wahrheit fußend, einen Feldzug gegen den Substanzbegriff eröffnen und auch gewinnen sollte. Die kartesianische methodologische Hauptregel, die die Grundlage für die Kritik des Substanzbegriffes abgab, war die Setzung des Bewußtseins als alleinigen Wahrheitskriteriums.

¹ Zit. nach *Winter*, Über Avicennas opus egregium de Anima. 1903. S. 20—21.

² Thomas von Aquin, Die katholische Wahrheit oder die theologische Summe übersetzt von *Schneider* 1886—1892 und *Divi Thomae Aquinatis Summa theologiae Editio altera Romana*. (Eine römische und eine arabische Zahl beziehen sich auf Band oder Seite der deutschen Übersetzung; eine römische und zwei arabische Zahlen beziehen sich auf pars, questio, articulus der lateinischen Originalausgabe.)

Descartes verzichtete auf alle hergebrachten Regeln zur Erforschung der Wahrheit und ließ sich allein von dem gesunden Menschenverstand leiten (Erforschung der Wahrheit 32). Der neue methodologische Wegführer ließ Descartes nicht nur an den logischen Spitzfindigkeiten der früheren Epoche, sondern an allem schlechthin zweifeln (*Meditations I. u. II. Principes*) und nur das als wahr annehmen, was sich so klar und deutlich darbot, daß kein Anlaß wäre, es in Zweifel zu ziehen (Methode). Was ist jedoch über jeden Zweifel erhaben? Das ist eben das, daß ich zweifle; also das einzige Reale ist meine Existenz, d. h. meine Bewußtseinszustände, die ich aus meinen Zweifeln deduziere (Erf. der Wahrheit 17—27).

Der Zweifel macht samt dem Erkennen, dem Bejahen und dem Verneinen, dem Wollen, dem Vorstellen und dem Fühlen das Wesen des Denkens aus, welch letzteres die Erkenntnis des Wahrnehmens und des Handelns des denkenden Individuums bewirkt (Med. II, 24; Princ. I, 9); das Denken wurde also mit dem Bewußtsein schlechthin gleichgesetzt.

Wenn also Descartes „ich denke, also bin ich“ verkündet, so setzt er damit das Bewußtsein als das einzige Kriterium der Wahrheit für das erkennende Subjekt (Methode 4)¹.

Die Annahme des Bewußtseins als einziges Wahrheitskriterium und als Grundfunktion der Seele war der Ausgangspunkt für die Entstehung einer neuen Erkenntnistheorie, des Empirismus², der, dem platonischen Idealismus entgegen, alle unsere Kenntnisse aus der sinnlichen Erfahrung und der Selbstbeobachtung hervorgehen ließ. Diese neue Erkenntnistheorie, zunächst eine Tat Lockes und dann Humes, entkleidete die Begriffe ihres überempirischen Ursprungs und machte sie zu den „Abbildern“ der Sinneseindrücke. Wenn unser Bewußtsein das einzige Kriterium der Wahrheit ist, und wenn demgemäß die Begriffe als Elemente dieses Bewußtseins Produkte unserer irdischen Erfahrung bilden, so können sie — und eo ipso der Seelenbegriff — nicht einem objektiven, über der Erfahrung stehenden Realding, einer Substanz adäquat sein, sondern sie müssen nur Namen für die empirisch feststellbaren Bewußtseinserlebnisse darstellen.

Seine bahnbrechende Kritik des Substanzbegriffes hat Locke in der Art durchgeführt, daß er zunächst die Existenz der angeborenen Ideen, die sowohl als Hauptbeweis gegen den Empirismus wie auch als sicherste Stütze für das Vorhandensein der Seelsubstanz als eines notwendigsten Trägers dieser Ideen galten, verneinte; und sodann griff er direkt den Substanzbegriff an, indem er zeigte, daß dieser Begriff ein leeres Wort ohne jeglichen Inhalt an irgendwelchen Merkmalen sei.

Der Urheber der Lehre vom Angeborensein der allgemeinen Begriffe war Platon.

Die allgemeinen Begriffe waren nach seiner Lehre Abbilder der Ideen, jener objektiv wirklichen, in einer übersinnlichen Welt existierenden reinen Seinsform, die unkörperhafte Muster für alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge abgaben; somit waren die allgemeinen Begriffe adäquat objektiven Realitäten (den Ideen), die, obwohl für das sinnliche Wahrnehmen unzugänglich, durch die Intuition, „durch

¹ Über die Vorläufer Descartes unter den Mystikern vgl. weiter unten.

² Es würde uns zu weit führen und zu sehr von unserem Thema ablenken, wenn ich die Vorläufer des modernen Empirismus (die Stoiker, die Nominalisten usw.) hier näher behandeln wollte.

das Schauen der Vernunft“ — eben in der Form der allgemeinen Begriffe — erkannt werden konnten. Daraus folgt, daß die allgemeinen Begriffe, wenn sie von jeder sinnlichen Erfahrung unabhängig sind, angeboren sein müssen. Plato nennt auch Begriffe „Erinnerung an das, was einst . . . die Seele geschaudt hat, als sie der Gottheit nachwandte und das übersah, was wir jetzt für das Wirkliche halten“ (*Phädon* § 19).

Der Hauptbeweis, den Plato für das Angeborenein allgemeiner Begriffe anführt, besteht in der Behauptung, daß die allgemeinen Begriffe *vor* jeder sinnlichen Erfahrung im Bewußtsein existieren. Konsequenterweise nahm Plato auch die Lehre von der Präexistenz der Seele vor der Geburt des Leibes an: während dieses vorleiblichen Daseins im Reiche der wirklichen Seinsform schaut die Seele die Ideen, deren Erinnerung sie nach ihrer Vereinigung mit dem Körper als allgemeine, angeborene Begriffe mit auf die Erde bringt.

Obwohl man die Lehre von der Präexistenz der Seele hatte fallen lassen — schon Tertullian hielt die Seele für „ein gewordenes Ding“¹ und Augustinus und Thomas bestimmten sogar den Moment, wann die Seele eines Menschen geschaffen und in den Körper hineingelegt wird — blieb die Lehre vom Angeborenen der allgemeinen Begriffe fortbestehen.

Noch Descartes vertrat die unbedingte Wirklichkeit der Begriffe (*Méditations III*)². Die Begriffe sind gewisse Denkformen, die keine Beziehung zur Außenwelt haben. Die höchsten abstrakten Begriffe sind angeboren, weil sie ausschließlich kraft der eigenen Natur des Menschen erkannt werden. Sie bedürfen zu ihrer Entstehung keiner anderen Realität als jener, die das Denken oder der Geist aus seinem Inneren empfange.

Woher kommen jedoch die Begriffe im Innern des Geistes, die dann vom Denken erkannt werden? Sie müssen eine Ursache haben, in der sich mindestens so viel der formellen Realität befindet, als die erkannte Idee der objektiven Realität enthält. Denn, vorausgesetzt, daß sich ein Merkmal in einem erkannten Begriff findet, das in seiner Ursache fehlt, müssen wir annehmen, daß es von nichts herrührt. Die letzte Voraussetzung ist unzulässig, also ist es notwendig, daß die Begriffe eine reale Ursache haben.

In Descartes' Annahme der Adäquatheit der allgemeinen angeborenen Begriffe mit einem realen intelligiblen Urgrund klingt noch deutlich die Ideenlehre Platons nach!³

Die Lehre von dem Angeborenen der allgemeinen „abstrakten und höchsten“ Begriffe, die eine übersinnliche, jedoch wirkliche Welt der erhabensten Werte widerspiegeln, war die wichtigste Stütze für den Begriff der Seelensubstanz. Denn im Falle, wenn die allgemeinen Begriffe angeboren wären, müßte man auf die Existenz von den durch Sinne nicht erkennbaren, diesen Begriffen adäquaten Realdingen schließen, folglich auch die Existenz der Substanzen, unter ihnen der Seelensubstanz, annehmen.

Hätte sich hingegen die Lehre vom Angeborenen der allgemeinen Begriffe als falsch erwiesen, so hätte auch die Annahme der Realität

¹ Vgl. Tertullianus: Ein Gespräch mit seiner Schwester Makrina über Seele und Auferstehung.

² Vgl. dazu auch seine Briefe im Band I und II seiner Oeuvres (éd. Garmer); insbesondere Lett. 159. T. I.

³ Auch Spinoza huldigte noch der Lehre von den angeborenen Ideen (Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes § 39).

von Substanzen und eo ipso die Annahme der objektiven Wirklichkeit der Seelensubstanz als unbegründet verworfen werden müssen.

Gegen die Lehre vom Angeborensein der Begriffe, von der Erkenntnis „aus dem reinen Geist“ zog nun Locke ins Feld.

Indem er gezeigt hat, daß es keine angeborenen, von der Erfahrung unabhängigen Begriffe im Geist gibt, erschütterte er gleichzeitig die Realität des Begriffes der Seelensubstanz als eines überempirischen, wahrhaft existierenden Dinges.

Die Beweise, die Locke gegen das Angeborensein der allgemeinen Begriffe erbracht hat, laufen im wesentlichen hinaus auf die Abhängigkeit der Entstehung der Begriffe von der Sinneserfahrung und der allgemeinen Bildung des Subjektes und auf die mangelnde Erinnerung, daß die zum ersten Male erfaßten Begriffe schon früher (in der Präexistenz!) im Bewußtsein vorhanden waren.

In besonderem sind diese Beweise die folgenden:

1. Wenn die allgemeinen Begriffe angeboren wären, so müßte ihre Kenntnis allgemein und vom Bildungsgrad des Individuums unabhängig sein. Dies ist jedoch nicht der Fall, denn die Kinder, die Naturmenschen und die ungebildeten Personen der Kulturvölker haben nicht die leiseste Vorstellung von vielen allgemeinen Begriffen (logischen, mathematischen usf.). Die allgemeinen Begriffe werden ihnen, wenn überhaupt, nicht eher bekannt, als bis sie dieselben von anderen gelernt haben.

2. Wenn die allgemeinen Begriffe angeboren wären, so müßten sie zeitlich am frühesten in der ontogenetischen Entwicklung auftreten. Die Erfahrung zeigt aber geradezu das Gegenteil: Das Kind empfängt zunächst die sinnlichen Eindrücke von äußeren Dingen, ohne von den allgemeinen Begriffen etwas zu wissen.

3. Wenn die allgemeinen Begriffe angeboren wären, so müßte ihre Kenntnis gerade bei jenen Individuen (Kinder, ungebildete Menschen usf.), bei denen sie gerade fehlen, am stärksten sein.

Da bei Kindern, Ungebildeten und Wilden kein Unterricht, keine Erziehung und vorgefaßte Meinung die ursprünglichen Gedanken gehemmt, ihren Verlauf in eine neue Bahn gelenkt und infolgedessen die von der Natur eingeprägten Zeichen verwischt haben, so müßten bei diesen Individuen die allgemeinen Begriffe mit vollem Glanz leuchten. In Wirklichkeit begegnet man ihnen im Denken dieser Individuen weniger als in der Sprache der Gebildeten. (Über den Verstand I, 2, § 5—27.)

4. Wenn die allgemeinen Begriffe angeboren wären, so müßte man sich sofort beim ersten Erfassen eines allgemeinen Begriffes an denselben erinnern und erkennen, daß er schon vorher in der Seele gewesen ist.

Da eine, wie wir heute sagen würden, Bekanntheitsqualität, das Merkmal des *déjà vu*, den allgemeinen Begriffen bei ihrem ersten Auftauchen abgeht, muß man das Angeborensein dieser Begriffe bestreiten: vorausgesetzt, daß wir nicht eine Erinnerung ohne Erinnerung annehmen wollen. (Über den Verstand I, 4, § 20.)

5. Die allgemeine Zustimmung sofort beim ersten Kennenlernen eines allgemeinen Begriffes ist kein Merkmal seines Angeborensins.

Wenn dies der Fall wäre, so wäre die Zahl der allgemeinen Begriffe, die als angeboren gelten wollten, zahllos; was augenscheinlich der Erfahrung widerspricht. Die sofortige Zustimmung bei dem ersten Erfassen eines allgemeinen Begriffes ist nichts weiter als ein Zeichen der Gewißheit. Zudem ist die Zustimmung zu dem allgemeinen Begriffe nicht einmal allgemein, und zwar stimmen jene Menschen ihnen nicht zu, welche entweder die Worte nicht verstehen, oder, wenn sie auch die

Worte verstehen, solche Sätze noch nicht gehört oder schließlich darüber nicht nachgedacht haben; und dies dürfte mindestens die Hälfte aller Menschen sein. (Über den Verstand I, 2, § 14 u. 18.)

6. Wenn die allgemeinen Begriffe angeboren wären, so müßten sie über-empirischen Ursprunges sein. In Wirklichkeit entstehen diese Begriffe durch die sinnliche Erfahrung und durch die Selbstwahrnehmung, zwei Quellen, aus denen alle menschlichen Erkenntnisse herstammen. (Über den Verstand II, 1, § 2.) Den Vorgang, durch welchen die Seele zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt, muß man sich folgendermaßen vorstellen: Zunächst lassen die Sinne Einzelvorstellungen in der Seele, die vor der Erfahrung wie ein weißes unbeschriebenes Blatt Papier ist, entstehen; mit einzelnen derselben wird die Seele allmählich vertraut; sie werden in das Gedächtnis aufgenommen und es werden ihnen Namen gegeben; dann trennt die Seele die mit den Namen belegten Vorstellungen begrifflich und erlernt allmählich den Gebrauch allgemeiner Worte¹. Auf diese Weise wird die Seele mit Vorstellungen und Worten ausgestattet als dem Stoffe, an dem sie ihr Vermögen der Begriffsbildung üben kann. (Über den Verstand I, 2, § 15.) Da also die Menschen all die Kenntnisse lediglich durch den Gebrauch ihrer natürlichen Fähigkeiten und durch die Erfahrung erlangen, bedürfen sie keiner angeborenen Begriffe oder Grundsätze, um zur Gewißheit der erfaßten Wahrheiten zu gelangen. (Über den Verstand I, 2, § 2.)

Durch diese Beweisführung zeigte Locke die Unhaltbarkeit der Lehre vom Angeborensein der allgemeinen Begriffe, die als durch die Erfahrung gewonnen, nicht dem vorempirischen überirdischen Realgrunde entspringen können, und so erschütterte er den Glauben an die wirkliche objektive Existenz der Substanzen, inklusive natürlich der Seelensubstanz.

Damit ist die Kritik des Substanzbegriffes durch Locke noch nicht abgeschlossen, denn er vermochte außerdem nicht nur die volle Inhaltslosigkeit, sondern auch die Unhaltbarkeit dieses Begriffes infolge eines groben Fehlers in dessen Definition nachzuweisen.

Was wir überhaupt zu erkennen imstande sind, ist eine Anzahl von einfachen, miteinander in bestimmter Weise verknüpften Vorstellungen. Die vorausgesetzte Grundlage dieses Vorstellungskomplexes, „der Eigenschaften“, schreiben wir einem „Ding“ zu, dem wir einen Namen beilegen. So z. B. führt die Verbindung einer Reihe einfacher Vorstellungen wie: Bestimmte Körperperformen, Federkleid, zwei Beine, langer Hals, weiße Farbe usf. (Eigenschaften) zur Postulierung eines Dinges, das man mit dem Namen „Schwan“ belegt.

Diese vorausgesetzte Grundlage einer Vorstellungsreihe, dieses Etwas, was den ganzen Vorstellungskomplex für uns bewirkt und ihn trägt, nennt man „Substanz“, und die dem betreffenden Komplex gehörenden Vorstellungen bezeichnet man als „Akzidenzen“ dieser Substanz².

¹ Schon Aristoteles hat gesagt, die Vernunft sei eine reine Tafel (Über die Seele III); die Tabula-rasa-Theorie hat ferner der Stoiker Kleanthes vertreten; und auch Avicenna lehrte, daß das Erkennen mit dem sinnlich Wahrnehmbaren beginnt und mit dem rein Intelligiblen endigt (nach *Corra de Vaux*, Avicenna 1900).

² Ich möchte daran erinnern, daß Aristoteles Substanz als Wesen des Dinges, d. h. als das, was nur von einem bestimmten Ding, aber von keinem anderen Objekt ausgesagt werden kann (Metaph. V, 8. Kategorie), Akzidenz als das, was einem Ding an sich zukommt, ohne in seiner Substanz enthalten zu sein (Metaph. 30, Topik I, 5) definiert.

Die Substanz wird also als Träger der Akzidenzien und die Akzidenzien als Eigenschaften, die von der Substanz getragen werden, bezeichnet.

Wir haben es hier also mit einer Zirkeldefinition zu tun, indem die Kenntnis des Definiendum im Definiens vorausgesetzt werden muß.

Dazu kommt noch, daß die Substanz eines Dinges nur insoferne wirklich existieren und wahr sein kann, als unsere Vorstellungen, die wir als Eigenschaften dieses Dinges, d. h. als die Akzidenzien seiner Substanz annehmen, auch der Wirklichkeit adäquat sind. Wir wissen jedoch niemals mit Sicherheit, ob die von uns angenommenen Eigenschaften eines Objektes auch wirklich seine notwendigen Eigenschaften seien, mit anderen Worten: Wir wissen nicht, ob die vorausgesetzten Akzidenzien auch wirklich notwendig ihrer Substanz adhärent sein müssen¹.

Diese Beweisführung hat Hume durch den Hinweis darauf vervollkommenet, daß wir nur von unseren Bewußtseinsinhalten eine vollkommene Vorstellung haben. Der überlieferte Substanzbegriff ist aber etwas von einem Bewußtseinserlebnis ganz Verschiedenes; folglich haben wir keine Vorstellung von einer Substanz (Traktat I, 4, 5).

Durch diesen Gedankengang zerstörte Hume gleichzeitig den schon von Sokrates aufgestellten, von Plato, Aristoteles, den Scholastikern und sogar noch von Descartes in allen Ehren gehaltenen, methodologischen Grundsatz, daß der klar erkannte und definierte Inhalt eines Begriffes ein zureichender Beweis für die tatsächliche, objektive Existenz des adäquaten Dinges ist.

Wenn wir nämlich nur unsere Bewußtseinsinhalte klar zu erkennen vermögen, können wir keine kategorische Aussage von der Existenz oder Nichtexistenz anderer Dinge als unser Bewußtsein machen².

Die Unzulänglichkeit und die Unvollständigkeit unseres Erkennens der notwendigen Eigenschaften eines Dinges erhöht noch die Unklarheit und die Verschwommenheit des Substanzbegriffes.

Durch seine Kritik der Lehre von dem Angeborensein der allgemeinen Begriffe, wodurch dieselben ihrer objektiven vorempirischen Realität entkleidet wurden, durch seinen erkenntnistheoretischen Empirismus, wodurch er die psychologische Entstehung der allgemeinen Begriffe und ihre nur subjektive Geltung nachgewiesen hat und schließlich durch die Feststellung der Zirkeldefinition der Substanz- und Akzidenzienbegriffe, zerstörte Locke eo ipso den wissenschaftlichen Wert der Seelensubstanz als ein gedankliches Realding und setzte den Seelenbegriff zur Bedeutung eines bloßen Symbols, einer bloß logischen Annahme für die Erklärung der Bewußtseinserscheinungen herab.

Noch Descartes — dessenungeachtet daß er das Lebensprinzip vom Denken grundsätzlich abgetrennt und nur das Bewußtsein als einzige Seelenfunktion, nur noch die „Denkseele“ (*Traité de l'homme*, Schluß) anerkannt hatte³ — definierte die Seele als Denksubstanz (*Princ. I*, 53; *Meth. V*).

¹ Die Kritik der Substanz findet sich bei Locke in „An Essay concerning human understanding II, 2, § 6; II, 13, § 20; II, 23 §§ 1, 2, 4, 37; II, 31, § 13; IV, 3, § 5.

² Diese Frage hat nachträglich Kant besonders eingehend (in den „Prolegomena“ und der „Kritik der reinen Vernunft“) behandelt.

³ Siehe darüber Näheres weiter unten.

Nachdem Locke den Substanzbegriff zu Fall gebracht hatte, blieb noch nur das Bewußtsein als einziges Definiens für den Seelenbegriff.

Und in der Tat setzte Locke seine empirische Seele als mit dem Selbst identisch (Verst. II, § 19 und 30).

Das Selbst ist das mit Bewußtsein denkende Wesen, das Freude oder Schmerz empfindet oder sich deren bewußt ist, das für Glück oder Unglück empfänglich und deshalb um sich selbst bekümmert ist, soweit dieses Bewußtsein sich erstreckt.

Das Selbst kann nur in das Bewußtsein gesetzt werden, ohne Rücksicht darauf, aus welcher Substanz — gleichviel ob der geistigen oder der stofflichen, der einfachen oder der zusammengesetzten — die Seele bestehen möge. Auch wird ausschließlich durch die Identität oder Verschiedenheit einer Substanz (die mit dem Bewußtsein als gleich zu setzen ist) die Identität des Selbst bestimmt. Denn, wenn man das Bewußtsein hinwegnimmt, ist die Substanz nicht mehr das Selbst und bildet so wenig als irgend eine andere Substanz einen Teil davon (Verst. II, 27, §§ 17, 21—24).

Auch Hume, der Lockes Theorie vervollkommen hat, betrachtete folgerichtig die Seelensubstanz als eine „Fiktion“¹ und faßte die Seele als mit dem Ich gleichbedeutend auf; und das Ich bestimmte er als ein Bündel verschiedenartiger, schnell aufeinanderfolgender Bewußtseins-elemente².

Hume stützt seine Auffassung der Seelensubstanz als einer Fiktion insbesondere auf zwei Argumente.

Das erste dieser Argumente ist die Gleichheit der Merkmale des alten Substanzbegriffes mit jenen der Bewußtseinserlebnisse.

Daß der Substanzbegriff jene Qualitäten aufweist, durch die sich auch der Begriff des Bewußtseinserlebnisses auszeichnet und daß folglich das Bewußtseinserlebnis selbstständig ist und keines „Trägers“ bedarf, dies versuchte Hume durch die folgende Überlegung nachzuweisen:

Alles deutlich Vorstellbare kann für sich selbstständig existieren und in der Form existieren, wie es vorgestellt wird. Ein Bewußtseinserlebnis ist von anderen Bewußtseinserlebnissen und von der ganzen Welt unterscheidbar und trennbar, also deutlich vorstellbar. Folglich kann dasselbe für sich (selbstständig) existieren.

Da nun die Substanz als etwas, was durch sich selbst existieren kann, definiert wird, läßt sich das Bewußtseinserlebnis so wie die Substanz definieren; also bedarf dasselbe nicht nur keines anderen Trägers seiner Existenz, d. h. keiner Substanz, sondern die Annahme einer Substanz neben den Bewußtseinserlebnissen wäre eine reine Tautologie.

Das andere Argument für die Entbehrlichkeit der Seelensubstanz besteht im Beweisen des Überflüssigseins eines Trägers — und selbst eines unausgedehnten, d. h. substanzartigen Trägers! — für das Bewußtsein.

Man führte nämlich früher als einen der Hauptbeweise für die Existenz der Substanz den folgenden Beweisgrund ins Feld: Der Gedanke und die Ausdehnung

¹ Vielleicht war Dikaiarchos einer der ersten, der die Seele als „Nichts“ als „leeren Namen“ angesehen hat (nach Cicero, Gespräche in Tusculum I, 21).

² Vgl. hiezu Traktat I, 4, 5; I, 4, 6, und I, Anhang und Dialoge über natürliche Religion IV.

seien unvergleichbar; sie können also nicht an einem Gegenstand zusammen vorkommen; folglich, schloß man, bedürfe der Gedanke (das Bewußtsein) eines unausgedehnten Trägers (der Substanz).

Da es jedoch Gegenstände gibt, denen keine räumliche Bestimmtheit kommt, so schließen wir daraus, daß auch das Bewußtsein ortlos ist; obwohl also dasselbe nicht an einen ausgedehnten Träger gebunden sein darf, benötigt es trotzdem auch keine unausgedehnte Grundlage, d. h. keine Substanz.

Hiebei ist noch hervorzuheben, daß überhaupt die Vorstellung der Ausdehnung etwas durchaus subjektives ist. Die Ausdehnung als solche gibt es nicht in der Wirklichkeit, sondern diese Vorstellung ist auf Grund einer notwendigen Verbindung zwischen den Eindrücken gewonnen (Traktat I, 4, 5).

Die Seele wurde unter anderem auch als Erklärungsgrund für die von uns empfundene Identität unserer Persönlichkeit trotz wechselnder innerer Vorgänge angenommen. Wenn die Seele, die Hume mit dem Ich identifiziert, nur ein Bündel, ein Zusammensein einzelner Bewußtseinserlebnisse ist, wodurch soll da die Identität der Persönlichkeit aufrechterhalten werden?

Hume entscheidet diese Frage in dem Sinne, daß er dem Identitätsbegriff jede Realität entzieht und denselben lediglich als entstandene Vorstellung betrachtet.

Dieses Bewußtsein der Identität entsteht in uns auf Grund dessen, daß wir uns des Vorstellungsverlaufes als einer fließenden, ununterbrochenen, zeitlich geordneten Einheit erinnern können. Was also die Vorstellungen in eine Einheit verbindet, das ist keine Seelensubstanz, sondern die Beziehung der Ursächlichkeit, d. h. die notwendige ständige Verknüpfung zweier aufeinanderfolgender Vorstellungen miteinander (Traktat I, 4, 6).

Durch seine Seelenlehre zerstörte Hume den letzten Rest der Realität des Seelenbegriffes; die Seele ist aus einem Realding ein Name für das Zusammensein der Bewußtseinserlebnisse geworden.

Somit war aber auch die letzte Spur des ohnehin schon bis zur Unkenntlichkeit verblaßten Seelenmenschleins vertilgt.

Nach all dem Gesagten erweckt weniger das historische als vielmehr das psychologische und allgemein menschliche Interesse die Tatsache, daß Locke an die Substanzseele als ein Artikel der geoffenbarten Religion¹ und Hume an die Unsterblichkeit der Seele als einer durch das Evangelium ermittelten Wahrheit² glaubte.

Dieser schreiende Widerspruch zwischen ihren empirisch-wissenschaftlichen und dogmenadäquaten Seelenbestimmungen läßt sich entweder als Zugeständnis an die herrschende öffentliche Meinung oder als Resultat völliger Spaltung ihrer Persönlichkeiten deuten.

5. Die Energie-Seele.

Die Lehre Lockes eliminierte die Seelensubstanz als ein wirklich existierendes Realding und zeigte, daß ein Träger des Bewußtseins, das seit Descartes als einzige Funktion der Seele angesehen war, unverkennbar und ausschließlich Gegenstand des Glaubens sein kann.

¹ Understanding II, 23; IV, 3, § 6 und Letter to the Bishop of Worcester.

² Of the immortality of the Soul.

Für die Erklärung des nur vorausgesetzten, jedoch unbekannten Substrates der Bewußtseinserscheinungen, die nach der Lehre Lockes und Humes gleichsam in der Luft ohne einen festen Bezugspunkt hängen geblieben sind, machte nun Leibniz eine höchst wichtige Annahme, deren Prinzip eigentlich bis heute noch als nicht überwunden gelten muß.

Da Leibniz in seiner Kritik des Erkenntnisvermögens nicht so weit wie die englischen Empiristen ging und „den ursprünglichen Beweis der notwendigen Wahrheiten“ allein aus dem Verstande ableitete (*Nouv. ess. sur l'entend.*), so verwarf er auch nicht vollständig die Möglichkeit, die Grundlage der Bewußtseinsphänomene zu erkennen.

Diese Grundlage, die Leibniz noch immer mit dem alten Namen „Substanz“ bezeichnet, war jedoch nicht mehr der alte Begriff eines unbeweglichen, obwohl die Bewegung bewirkenden immateriellen Realdinges; sondern das Wesen der Seelsubstanz, wie der Substanz überhaupt, wurde für ihn die Tätigkeit (Entendement, Vorrede).

Bereits Plotinus bestimmte die Seele als „Tätigkeit und schöpferische Wirksamkeit“¹; und auch Locke meinte, die Kraft bilde einen erheblichen Teil von der zusammengesetzten Vorstellung der Substanz (Über den Verstand II, 20, § 7—10)².

Jedoch versuchte Leibniz als erster in der neueren Zeit, die Setzung der Kraft als logische Annahme für das durch die Erfahrung nicht zu ermittelnde Wesen der Seele näher zu ergründen.

Die Seele ist eine Monade (das elementare Kraftzentrum), deren Vorstellungen deutlicher und von Erinnerungsvermögen begleitet sind (*Monadologie*). Eine mit Erinnerungskraft verbundene Vorstellung heißt Bewußtsein³; also ist die Seele Bewußtsein bewirkende Monade.

Da jedoch die Monaden als Kraft definiert werden (*Système nouv. de la Nature* 3), so folgt daraus, daß die Seele eine Kraft ist, die das Bewußtsein bewirkt.

Die gleiche Seelendefinition läßt sich aus Leibniz' Lehre von der Identität des Individuums ableiten.

Da einerseits die Seele die Identität des Individuums ausmacht (Verst. II, 27, § 4) und fernerhin die persönliche Identität und die Individualität durch das Bewußtsein seines Ich bedingt ist⁴, so folgt daraus, daß das Selbstbewußtsein die

¹ Plotinus, *Die Enneaden*, 4 *ENN.* Buch 7. Kap. 14—15. Die anderen Vorgänger Leibniz' waren der englische Arzt Glisson (*Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae*, London 1672), der allen Substanzen Bewegung, Trieb und Vorstellung zuschreibt, und die englischen Platoniker, wie More und besonders Cudworth, der eine vis plastica annahm; den Terminus Monade hat Leibniz wohl im Anschluß an Giordano Bruno gebraucht (vgl. Überweg).

² Der Jünger Jamblichos (und Mithras Verehrer), Kaiser Julianus, konnte „keinen Unterschied“ „zwischen der Substanz und der Kraft“ finden (Julianus Rede auf den König Helios in seinen „Philosophischen Werken“, übersetzt von *Amrus* 1908).

³ In einem kleinen Aufsatz über „Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade“.

⁴ In den neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand (II, 27, § 9) und in einem Brief an Wagner „über die tätige Kraft des Körpers, die menschliche Seele und die Tierseele“.

Seele ausmacht. Da aber andererseits die Seele als Kraft definiert wird (Theodicee II, 87; Entendement II, 21, § 1), so geht daraus von neuem die Seelenbestimmung hervor, nach der die (menschliche) Seele eine Selbstbewußtsein bewirkende Kraft ist.

Der alte Substanzbegriff der Seele war jener einer reinen Qualität ohne Intensitätsgrade, ohne Schwankungen; die Substanz war stets sich gleichbleibend, über jedes Maß erhoben und keiner Änderung unterworfen; ein absoluter Zustand, eine Seinsform, die nur mittelbar durch das Denken und den Willensakt Bewegungen des Leibes hervorbringen konnte.

Der dynamische Seelenbegriff war jener einer Intensität; er ließ die verschiedenen Grade der Seelenentfaltung zu; er erklärte einheitlich verschiedene Arten von Bewußtsein als verschieden starke Äußerungen der gleichen dynamischen Wirksamkeit; er bildete somit die logisch notwendige Voraussetzung sowohl der Evolutionstheorie wie auch der funktionellen Auffassung der Seele.

6. Die Hirn-Seele.

Die Annahme der Energie schlechthin als Seelenwesen mußte logischerweise das Bestreben nach der näheren Bestimmung dieser Energie aufkommen lassen.

Die Frage, welcher Art die Energie, deren Äußerungen das Bewußtsein ist, sein kann, versuchte la Mettrie durch die Gleichsetzung der Hirnenergie mit dem Bewußtsein zu lösen.

Um diese Annahme überzeugend zu begründen, mußte er zunächst die uralte und festeingewurzelte Lehre von der Unabhängigkeit des Bewußtseins, des „Denkens“, vom Körper entkräften.

Wenn auch der Lehrsatz von der Verschiedenheit der Vernunft und des Körpers in der griechischen Seelentheorie als unerschütterlich galt, findet man nichtsdestoweniger einzelne Meinungen, die das Gegenteil behaupteten.

So lehrte z. B. Empedokles, daß „nach dem jeweiligen Verhältnis der Verstand der Menschen wächst“ (Fr. 106) und daß aus den Elementen alles paßlich gefügt ist und man durch sie denkt, sich freut und ärgert (Fr. 107); Poseidonios leitete die verschiedenen psychischen Funktionen vom Überwiegen dieser oder jener stofflichen Elemente ab (Fr. 25); auch Antipatros (gleichfalls ein Stoiker) erklärte, daß „die Seele mit dem Körper wächst und mit ihm wieder abnimmt“ (Fr. 4); Aristoxenes lehrte, die Seele sei musikalische Spannung; der Körper rufe nämlich seiner Natur nach Bewegungen wie Töne und Gesänge hervor, — und diese s. z. s. Körpertöne seien Seele¹. Auch der viel jüngere Lucretius Carus meinte, daß die Seele ein Teil des Menschen sei, so gut wie Hand und Fuß; daß die Seele und der Körper so eng miteinander verbunden seien, daß sie nicht getrennt werden können, ohne daß nicht alle beide untergehen; daß die Seele zugleich mit dem Körper wachse und im Alter abnehme usf.².

¹ Nach Cicero, Gespräche in Tusculum I, 19, 24.

² T. Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge III. — Bemerkenswert ist auch in diesem Zusammenhange eine Aufzeichnung Herodotos' (Geschichte III, 33): Weil Kambyses an der „heiligen Krankheit“ (Epilepsie) gelitten habe, so sei es natürlich, daß er, dessen Leib so schwer krank gewesen, auch an der Seele nicht gesund gewesen sei.

Die äußersten Impulse, die la Mettrie zu seinem Versuch des Nachweises der Abhängigkeit des Bewußtseins (der Seele) vom Körper hatten bewegen können, gingen vornehmlich von der Automatentheorie Descartes, von der Aufdeckung der psychischen Kausalität durch Spinoza¹, von dem Empirismus Lockes und Humes und von den hirnanatomischen Untersuchungen Willis' aus.

Wenn die Tiere gänzlich und die Menschen in ihren vegetativen und neurophysiologischen Funktionen Automaten sind, so lag der Gedanke nahe, diesen Automatismus auch auf die Seele auszudehnen. Wenn die Empfindung und der motorische Akt zweifacher, nämlich physiologischer und psychischer Art sind, und wenn unsere Bewegungen einmal vom Bewußtsein begleitet und einmal unbewußt verlaufen können, so bot sich die Auffassung der Seele als eines vom Körper bedingten Dinges von selbst dar (siehe darüber Näheres weiter unten). Dazu kam die Lehre Spinozas (und Humes — darüber Näheres später!) von der Determiniertheit des physischen Geschehens und die Theorie des psychophysischen Parallelismus². Wenn unser Bewußtseinsverlauf nach streng kausalen Gesetzen geschieht³ und wenn die psychischen Vorgänge auf das genaueste mit den körperlichen Änderungen übereinstimmen, so wäre für einen vorurteilslosen, von allen überlieferten Dogmen freien Denker doch die logisch nächstliegende Annahme die, daß das Bewußtsein dem lebenden Organismus immanent und durch denselben bedingt sei. Diesen Schluß mußte noch die Lehre Leibniz' über die untrennbare Verbindung der Seelen mit den Körpern (Verstand, Vorr.) bestärken.

Ferner beseitigte die Kritik des Angeborens der Begriffe und überhaupt der Empirismus die Bedenken, die gegen die Annahme der Bedingtheit des Bewußtseins durch den Organismus von der erkenntnistheoretischen Seite her auftauchen konnten.

Und endlich zeigte Willis definitiv, daß die Seelenvermögen im Gehirne lokalisiert und die Geistesstörungen Hirnkrankheiten sind (Näheres siehe weiter unten)⁴.

Das war die Grundlage, auf der la Mettrie seine Lehre von der Abhängigkeit des Bewußtseins vom Organismus aufbaute. Die Beweise für seine Theorie entnahm er aus verschiedenen Gebieten:

I. Erkenntnistheoretischer Beweis.

Da unsere Vorstellungen von den Sinneswahrnehmungen (und der Erziehung) und die Sinneswahrnehmungen von den Sinnesorganen abhängig sind, so folgt daraus,

¹ Spinoza sagte wörtlich, daß „die Seele nach bestimmten Gesetzen handelt und sozusagen ein geistiger Automat ist“ (Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes § 85).

² Spinoza betonte öfters die Übereinstimmung zwischen Körper und der Seele, wie dies z. B. die folgenden Stellen aus der „Ethik“ bezeugen:

„Der menschliche Geist ist befähigt, vieles zu erfassen, und um so befähigter, auf je mehr Weisen sein Körper disponiert werden kann (II, 14).“

„Alles, was das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt das Denkvermögen unseres Geistes (III, LL) usf.“

³ In der „Verbesserung des Verstandes“ (§ 85) nennt er die Seele geradezu „einen geistigen Automaten“; auch Leibniz nannte den Menschen einen „geistigen Automaten“ (Theodicee II, § 403).

⁴ Vgl. hierzu Th. Willis, Cerebri Anatome nervorum descriptio et usus, X und Anima Brutorum (VII, X) in Opera omnia 1680.

daß der Träger dieser Vorstellungen, die Seele, vom Körper abhängt, mit dem sie sich bildet, wächst und abnimmt (*Traité de l'âme, Conclusion*).

2. Allgemein methodologischer Beweis.

Es waltet in der Welt ein allgemeines Gesetz, nach dem gleiche Naturgesetze alle lebenden Maschinen regieren (*L'homme machine*)¹.

Es ist also kein Widerspruch mehr darin, daß der Mensch zugleich ein fühlendes, denkendes, das Gute vom Bösen unterscheidendes Wesen und eine Maschine ist; daß er mit Erkenntnisvermögen bedacht und mit einem sichereren Trieb geboren und trotzdem nichts mehr als ein Tier ist.

Wenn der Mensch eine ungeheuer komplizierte, sich selbst aufziehende Maschine ist, so muß die Tätigkeit unseres Wesens von der Weise abhängen, in der unsere Maschine gestimmt ist; folglich müssen auch die verschiedenen Zustände der Seele in einem bestimmten Verhältnisse zu jenen der Körper stehen.

3. Beweis aus der Psycho-Physiologie.

Es gibt eine empirisch feststellbare Abhängigkeit der Seelentätigkeit von inneren, organischen Faktoren: die Störungen im Blutkreislauf bewirken die Schlaflosigkeit; die Schwangerschaft verändert Geschmack und kann selbst Wahnsinn herbeiführen; der Sexualtrieb alteriert die Seele; und das Alter beeinflußt die Vernunftstätigkeit.

Umgekehrt ruft anstrengende Geistesarbeit körperliche Symptome hervor. In der Tat, wenn das, was in meinem Gehirn denkt, nicht ein Teil desselben und folglich des ganzen Körpers ist, warum erhitzt sich mein Blut, wenn ich ruhig im Bette liege und einem abstrakten Gedanken nachhänge?

Ebenso wie die inneren Faktoren, beeinflussen die Seele die Nahrungs- und die pharmakologischen Mittel. Ohne Nahrung schmachtet die Seele, gerät in Wut und stirbt im höchsten Grade der Ermattung; bei guter Ernährung wird die Seele stark und mutig; so daß man in gewissen Momenten sagen kann, die Seele wohne im Magen. Gleichfalls ist die Wirkung des Opiums, des Weines, des Kaffees auf die Seele sehr ausgesprochen.

Nicht weniger affiziert der Einfluß der physikalischen Umgebung die Seele. Der Einfluß des Klimas auf die Seele ist so stark, daß gewisse Menschen bei bestimmten Witterungsverhältnissen in Affekte geraten, wie dies bei Heinrich III. der Fall gewesen ist, der Wutanfälle bekam, wenn es kalt war.

4. Beweise aus dem Gebiete der Moral.

Die Seele ist keine unabänderliche Qualität, sondern das Resultat ihrer Umgebung. Die Abhängigkeit der Seele von moralischen Einflüssen des Milieus äußert sich hauptsächlich darin, daß die Seele Eigentümlichkeiten ihrer Umgebung annimmt; infolgedessen macht erst die gute Erziehung den Geist aus einem Instinkt. Ein schlecht geleiteter Geist ist hingegen wie ein Schauspieler, den die Provinz verdorben hat.

5. Beweise aus der Anatomie.

Wenn schon die äußeren Faktoren die Seele in einer derart bedeutenden Weise beeinflussen können, so ist es begreiflich, daß der Körperbau und in erster Linie

¹ Auch die weitere Darlegung der Lehre la Mettries wird nach diesem so bezeichnend betitelten Werk wiedergegeben.

die Gestalt und die Zusammensetzung des Gehirns¹, das bei den Menschen und bei den Vierfüßlern beinahe gleich ist, eine ausschlaggebende Bedeutung für die Seelenstruktur haben muß. Auch besteht ein unleugbarer Zusammenhang zwischen dem Gesichtsbau und der Intelligenz: so hatten z. B. Locke, Steele, Boerhave, Maupertuis „kräftige Physiognomien mit Adleraugen“. Die psychischen Rasseneigentümlichkeiten beruhen wohl auch wenigstens teilweise auf dem Körperbau.

6. Beweise aus der Ontogenese und aus der Psychiatrie.

Bei den Kindern, deren Seele von jener der Erwachsenen so bedeutend abweicht, ebenso gut wie bei den jungen Hunden und bei den Vögeln ist das Gehirn weich, die „Corps canneles“ (?) zerstört und wie entfärbt und die Striae (wohl Corpora striata) ebenso unvollkommen gebildet wie bei den Gelähmten. Die Einwirkung des Körpers auf die Seele ist ferner aus der Tatsache ersichtlich, daß der Geist wie der Körper erkranken kann; und daß die Geisteskranken eine mangelhafte Konsistenz des Gehirns, z. B. zu groÙe Weichheit, aufweisen, wenn auch ihr Gehirn äußerlich normale Form haben kann.

7. Beweise aus der Entwicklungsgeschichte der Menschheit.

Den letzten Beweis liefert die Geschichte der psychischen Evolution der Menschen.

In jener grauen Urzeit, als die Sprache noch nicht erfunden worden war, war die Seele bezüglich sämtlicher Gegenstände wie ein Mensch, welcher ohne Ahnung von Proportion zu haben, ein Gemälde oder eine Skulptur betrachtet; ein solcher Mensch könnte nichts daran unterscheiden. Oder um ein anderes Beispiel anzuführen, war der Mensch damals ein echtes Kind, das einige Holzstäbchen in der Hand hält und sie ansieht, ohne sie zählen und unterscheiden zu können.

In jener Zeit der „Seelenkindheit“ ohne Kenntnis der Sprache, unterschied sich der Mensch kaum von dem Tier; ja, er war beinahe weniger als Tier, weil er weniger zahlreiche Instinkte hatte. Nur durch die Gesichtszüge, in denen sich mehr Intelligenz widerspiegelt, zeichnete er sich unter den Affen und anderen Tieren aus.

Der Mensch ist zu dem geworden, was er heute ist, nur durch die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen und durch Erziehung.

Auf Grund seiner Ausführungen nimmt schließlich la Mettrie zwei Quellen der menschlichen Vernunft und der menschlichen Tugend an: die Organisation, die der Mensch von Natur bekommt und die Erziehung, ohne welche der Mensch selbst mit gut gebautem Gehirn ein großer Bauer wäre.

Nachdem la Mettrie auf Grund dieser Überlegungen und Tatsachen die enge Beziehung zwischen dem psychischen und dem organischen Geschehen festgestellt hatte, setzte er die psychische Reihe in kausale Abhängigkeit von der physischen. Die Annahme der kausalen Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Bewußtsein und dem Körper führte la Mettrie weiter zum Postulieren der 3 folgenden Thesen:

¹ Es ist nicht ohne Interesse, daß Aristoteles eine Beziehung einerseits zwischen der Kopfgröße und der Gedächtnisschärfe („Von dem Gedächtnisse“), anderseits zwischen den Affekten und der Konsistenz und der Größe des Herzens (Über die Teile der Tiere III, 4) festgestellt hat.

1. Das Bewußtsein (*la pensée*) ist nichts anderes als eine Eigenschaft (*une propriété*) der organischen Materie, die gleich ihren anderen Eigenschaften, wie der Elektrizität, der Bewegungsfähigkeit, der Undurchdringlichkeit, der Ausdehnung usf. ist.

2. Das Bewußtsein hängt von dem Gehirnbau und seiner normalen Tätigkeit ab. Das Gehirn ist alles. Wenn es gut gebaut und unterrichtet ist, so faßt es mit Leichtigkeit alle Ideenverbindungen auf und zieht daraus eine lange Reihe von Schlüssen. Alle Fähigkeiten der Seele hängen von der Organisation des Gehirns und des ganzen Körpers derart eng ab, daß sie augenscheinlich diese Organisation selbst sind.

3. Die Seele ist also nichts anderes als bloße Benennung des denkenden und des bewegenden Prinzips im Menschen; sie hat ihren Sitz im Gehirn, oder vielmehr, sie ist empfindender, materieller Teil des Gehirns, das eine Haupttriebfeder der ganzen organischen Maschine ist.

Die Theorie *la Mettries* war so klar und präzise formuliert, daß seine Nachfolger nicht viel hinzuzufügen vermochten. Sie haben womöglich nur noch stärker die Bedeutung des Gehirns als Seelenorgan betont; so hat vor allem Priestley Geist und Gehirn identifiziert¹ und Cabinis den berühmten Satz, das Gehirn sei Denkorgan aufgestellt, der als Leitmotiv der ganzen Schule eine weite Verbreitung fand².

Die Seelentheorie von *la Mettrie*, die die Seele als eine Eigenschaft des Gehirns auffaßte, verlegt als erste wissenschaftliche Theorie den Ursprung der Seele in den Organismus selbst. Damit überwand sie die überlieferte mystische Lehre von der überleiblichen Herkunft der Seele, rückte die Seele in das Gebiet der Naturdinge und gestattete die Erforschung des Bewußtseins mit der Hilfe der naturwissenschaftlichen Methoden.

7. Die Leben-Seele.

Mit der Postulierung der Hirnseele nahm der Entwicklungsvorgang der Seelenlehre und insbesondere sein letzter Abschnitt, der mit dem dynamischen Seelenbegriff eingesetzt hatte, noch nicht ihr Ende: Weil die Hirnenergie eine Äußerung der Lebensenergie ist, so wurde daraus gefolgert, daß die Seele bzw. das Bewußtsein eine Form dieser letzteren Energie sei.

Mit dem Begriff der Leben-Seele betreten wir die Gegenwart. Gemäß dem Zweck dieser Monographie, den geschichtlichen Entwicklungsgang des Seelenbegriffes zu schildern, können wir nicht an dieser Stelle auf die modernen Anschauungen über die Leben-Seele eingehen; und wir wollen uns nur mit den historischen Voraussetzungen der Annahme der Leben-Seele bescheiden. Als die wichtigsten unter den Vorbedingungen für die Entstehung des Begriffes der Leben-Seele sind zu nennen: Die Feststellung der allgemeinen psychischen Kausalität, der Evolutionsbegriff,

¹ Priestley: Disquisition relating to matter and spirit (III).

² Le système cérébral est l'organe de la pensée et de la volonté (Cabinis, Rapport du physique et du moral de l'homme XI, 3).

die Entdeckung der ohne Bewußtsein verlaufenden psychischen Erscheinungen und die Unzulänglichkeit der chemisch-physischen Vorgänge für die Erklärung der Bewußtseinsprozesse.

Noch mehr als eine Voraussetzung für die Annahme der Hirnseele mußte die Tatsache der psychischen Kausalität die Ausbildung des Begriffes der Leben-Seele fördern¹.

Die Sinnesfunktionen und der Instinkt sind ausgesprochene Lebensfunktionen und wurden von jeher für solche gehalten; die Vernunft allein nahm eine besondere, vom Lebensvorgang unabhängige Stellung an. Sobald man nachgewiesen hatte, daß die Vernunftsakte nach der gleichen Kausalität wie die Sinnesfunktionen und das instinktive Erkennen ablaufen, war man geneigt, auch die Vernunft (also die ganze Seele!) als eine Lebensfunktion zu betrachten.

Eine andere Voraussetzung für die Annahme der Leben-Seele, die mit den vorangegangenen am engsten verbunden ist, war die Hypothese der allgemeinen Evolution, also auch die Theorie der allmählichen seelischen Fortentwicklung in der Tierreihe und bis zum Menschen hinauf. Weil die mit dem Bewußtsein ausgestatteten Tiere und vor allem der Mensch sich ex hypothesa aus den primitivsten Lebewesen, die noch ohne ein differenziertes Nervensystem gewesen waren, entwickelt haben, weil kurzum die bewußten Vorgänge aus den zunächst unbewußt verlaufenden „mehr biologischen als psychologischen Vorgängen“ (Spencer), entstanden sind — so müsse eo ipso die Tätigkeit des Bewußtseins im Keime bereits in der lebenden Substanz schlechthin vorhanden gewesen sein; folglich sei das Bewußtsein eine Eigenschaft des Lebens.

Die nächste, wiederum mit dem Vorangegangenen zusammenhängende Wurzel der Leben-Seele war die Entdeckung der Erscheinungen, die nach einer mit der Bewußtseinskausalität gleichen Ursächlichkeit verlaufen, und die dessenungeachtet dem Subjekte unbewußt bleiben.

Als Entdecker der unbewußten Vorgänge in der neueren Philosophie müssen vor allem Descartes, Leibniz und Maine de Biran gelten.

Die zwei ersten nahmen die Existenz der unbewußten Vorgänge mehr als Resultat ihrer physiologischen bzw. evolutions-theoretischen Spekulation an; hingegen stellte Maine de Biran die unbewußten Prozesse auf Grund der Selbstbeobachtung fest. Als Urheber der Theorie der unbewußten Vorgänge muß Descartes gelten. Indem er nämlich seine Automatentheorie aufgestellt hat, laut der die niederen psychischen Funktionen (die Empfindungen, das Gedächtnis und die ohne Zutun des Denkens verlaufenden Antwortsbewegungen) sowohl ohne das Bewußtsein wie auch mit dem Bewußtsein verrichtet werden können, postulierte er eo ipso das unbewußte psychische Geschehen im Subjekte²).

¹ Über die historischen Beweise für die psychische Kausalität s. weiter unten den IV. Abschnitt, wo sich eine bessere Gelegenheit bietet, die betreffenden Argumente zu bringen.

² Vgl. dazu: Met. V; Medit. V; *Traité de l'homme* (Schluß), Erforschung der Wahrheit VI. Näheres darüber s. weiter unten.

Leibniz wurde durch seine evolutionistischen Gedanken zum Begriff des Unbewußten geführt.

Von seiner Annahme der stetigen Entfaltung ausgehend vermutete er in Pflanzen wie überhaupt auch in unbelebten Körpern ein dunkles und unbewußtes Wahrnehmen und Begehrten, in den Tieren deutlicheres, bewußteres Wahrnehmen, Fühlen, Aufmerksamkeit und Gedächtnis und außerdem ein „verworrenes“ Vermögen der aus Sinnen stammenden Vorstellungen und schließlich im Menschen die klare, bewußte Tätigkeit des Vorstellens und das Selbstbewußtsein¹.

Schließlich entdeckte Maine de Biran das Unbewußte empirisch durch die Selbstbeobachtung.

Die öfters wiederholte Selbstwahrnehmung brachte ihn nämlich auf den Gedanken, daß die Seele viele Änderungen erfährt, ohne daß das Bewußtsein daran teilhat. Die Ursache der unbewußten Vorgänge verlegt er geradezu in ein unbekanntes Lebensprinzip².

Wenn es aber psychische Vorgänge gibt, die einmal ohne Bewußtsein und sodann wiederum mit Bewußtsein verlaufen, so wird dadurch die Grenze zwischen den Lebens- und Bewußtseinserscheinungen derart verwischt, daß das Bewußtsein und das Leben gleicher Art werden konnten.

Die letzte wichtigste Voraussetzung der Annahme der Leben-Seele bildete die Unmöglichkeit der Erklärung des Bewußtseins als eines chemisch-physikalischen Vorganges.

Auf dem Wege solcher Erklärung standen zunächst die verschiedene Kausalität der Bewußtseinsphänomene und der anorganischen Prozesse und sodann die Unfaßbarkeit, wie die chemisch-physikalischen Vorgänge das Bewußtsein erzeugen könnten; woraus man schloß, daß der Nervenvorgang deshalb das Bewußtsein hervorbringe, weil er eben nicht nur ein chemisch-physikalischer, sondern auch ein Lebensvorgang sei.

Das waren die Voraussetzungen, die die Konzeption des Begriffes der Leben-Seele begünstigt haben!

Zwei Hauptströme entfließen diesen Ursprungsquellen. Die eine Auffassung der Leben-Seele geht dahin, daß das Leben selbst als nach seelischen Gesetzen wirkend und sich seinen Träger, den Organismus, gestaltend gedacht wird; und die andere Meinung beschränkt sich auf die Unterordnung der Seele, des Erkennens schlechthin, unter den Lebensbegriff als eines seiner für die Befriedigung der Lebensbedürfnisse notwendiger Merkmale.

Mit dieser Feststellung zweier Richtungen in der Theorie der Leben-Seele stehen wir mitten drinnen in der Jetztzeit.

¹ Vgl. dazu: Monad. (insb. 19); Verstand I § 5; II 29 § 2; II 31 § 1 und Brief an Wagner. Näheres darüber s. weiter unten.

² Maine de Biran: Journal intime, 24 Octobre 1814. Nach Carus (Geschichte der Psychologie S. 667) soll ferner Ernst Plater die Möglichkeit der unbewußten Perzeptionen und Gefühle angenommen haben. Vielleicht kämen hier auch die folgenden Worte Kants (Logik, Einleitung V) in Betracht: „Die Verschiedenheit der Form der Erkenntnis beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewußtsein. Bin ich mir der Vorstellung bewußt, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewußt, dunkel.“

Weil der Aufbau dieser Theorie noch nicht abgeschlossen ist, wäre es verfrüht, deren Geschichte schreiben zu wollen; deswegen brechen wir auch hier die Schilderung der Anschauungen von dem Wesen der Seele ab.

8. Der allgemeine Entwicklungsgang der Seelentheorien.

Nach der Schilderung einzelner Seelentheorien werfen wir noch einen zusammenfassenden Rückblick auf die allgemeinen Entwicklungslinien, in denen sich die Gedanken vom Wesen der Seele bewegt haben.

Wir können in der Geschichte des Seelenbegriffes 2 große Aufbau-perioden, durch eine Krisenzeit abgetrennt, unterscheiden.

Die erste Periode wird durch das fortschreitende Abrücken des Seelen- vom Naturbegriff gekennzeichnet. Den Ausgangspunkt bildete der magische Begriff des Seelenmenschleins, eines durchsichtigen, kleinen, menschenähnlichen Wesens, das, in den Körper von außen hineingelegt, denselben durch sympathetischen Zauber belebte und erkennen ließ.

Mit der Entkleidung dieses anthropomorph gefärbten Seelenbegriffes von seiner Menschengestalt setzte die wissenschaftliche Auffassung der Seele ein.

Die Seele wurde als Urfeuer von unbestimmter Form gedacht; dieses Urfeuer erzeugte kraft seiner Selbstbewegung im Körper das Leben und das Denken.

Wenn die Urstoff-Seele durch ihre Stofflichkeit noch mit der Natur zusammenhing, war die Substanzseele, die darauf folgte, bereits endgültig aus dem Bereiche der Naturdinge entrückt.

Ein bloß gedankliches, immaterielles Realding, das jedoch dem Leib das Leben einhaucht und in demselben das Denken entzündet, war die Substanzseele, trotz ihrer angenommenen Unstofflichkeit und Gestaltlosigkeit unverkennbar das ins Metaphysische transponierte Seelenmenschlein.

Mit der Substanzseele als ihrem vollendetsten Entwicklungsglied nahm die erste Periode in der Geschichte des Seelenbegriffes ihr Ende.

Da es höher nicht ging, erfolgte die Rückkehr zur Natur.

Allein, jeder Richtungswechsel ist schmerhaft, jede neue Phase in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes mit Leiden erkauft.

Die absolute Sicherheit der früheren Epoche hinsichtlich ihrer methodologischen Grundlagen, die in der nur subjektiven Evidenz der Bewußtseinserfahrung (das Schauen Platons!) und in der formalen Fehlerlosigkeit der logischen Schlüsse aus den durch die direkte Erfahrung nicht verifizierbaren und nur denkbaren Meinungen bestanden, wurde durch den Zweifel an die Zuverlässigkeit dieser überlieferten Wahrheitskriterien erschüttert.

In dieser Zeit der krisenhaften Gärung der Geister wurde ein neuer Gedanke aus diesem Zweifel geboren, ein neues Richtmaß der Wahrheit entdeckt.

In diesem neuen Wahrheitsmaß, in der Übereinstimmung des Denkens mit den Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung, wurde ein Mittel gefunden, mit dem zugleich die methodologischen Voraussetzungen der vorangegangenen Epoche zerstört und ein neuer Weg für den Aufbau neuer Geisteswerte angebahnt wurde.

Da das frühere Seelensubstrat, die Substanz, vor diesem neuen Richter nicht hatte standhalten können, ist das Erkennen, sind die Bewußtseinserscheinungen, die fortan als einzige Funktion der Seele galten, ohne einen eigentlichen Träger, sozusagen in der Luft hängen geblieben.

Um dieser Denkwidrigkeit abzuhelfen, wurde die Energie, die Kraft schlechthin als neues Wesen der Seele, als Bewußtseinsträger postuliert; und mit dieser Annahme die zweite aufbauende Epoche in der Geschichte des Seelenbegriffes eröffnet.

In der Setzung der Kraft schlechthin als Wesen der Seele blieb etwas Unvollendetes, etwas nicht zum letzten Punkt Durchdachtes. In dieser Form war diese Annahme eher die Frage als bereits die Antwort; sie forderte förmlich zum Nachdenken auf, was für eine Kraft Bewußtseinsträger sein könnte?

Es lag nahe, diese Kraft im Organismus selbst zu suchen; und weil die Beziehung zwischen dem Gehirn und dem Bewußtsein als besonders eng gefunden worden war, identifizierte man folgerichtig die Seelenkraft mit der Hirnkraft.

Die Setzung der Hirnseele konnte jedoch nicht der Endpunkt der ganzen Entwicklung des Seelenproblems sein.

Das Gehirn stellt keine unabhängige Größe, sondern einen Teil des Organismus dar, der wiederum Äußerung der Lebenskraft ist.

Die daraufhin erfolgte Postulierung der Leben-Seele war somit kein Zufall, sondern ein notwendiger Schlußakt eines langen historischen Prozesses.

III. Die Regel der Bestimmungsähnlichkeit des Seelen- und Gottesbegriffes.

Wenn wir die wichtigsten Seelenbestimmungen aller Zeiten überblicken, so fällt uns auf, daß der Seelenbegriff überall eine nahe Verwandtschaft zum Gottesbegriff aufweist.

Diese Regel der Bestimmungsähnlichkeit des Seelen- und Gottesbegriffes, die Regel des *qualis deus, talis anima*, zeigt sich vornehmlich in zweifacher Form.

Die radikalere Form ist die Theorie der Wesensgleichheit der Seele mit dem Gott; diese Theorie geht mit der Lehre von der göttlichen

Abstammung der Seele einher. Die andere, gemäßigttere Form der Regel des *qualis deus, talis anima* bildet die Theorie der Gottähnlichkeit der Seele; diese Theorie ist häufig mit der Lehre von der Entstehung der Seele durch einen Schöpfungsakt Gottes verknüpft.

Die Regel der Inhaltsähnlichkeit des Seelen- und Gottesbegriffes äußert sich aber auch darin, daß, wenn ein Denker überhaupt die Möglichkeit der Bestimmung des Gottesbegriffes skeptisch beurteilt, er gleichzeitig an der Bestimmbarkeit des Seelenbegriffes zweifelt.

Dem Gedanken der Gottesverwandtschaft der Seele begegnen wir bereits in den religiösen Anschauungen der primitiven Völker.

So heißt z. B. Lisoka der zentralafrikanischen Yaos einerseits Schatten und individuelle Menschenseele; andererseits wird Lisoka als *mulunga* (= mana der Polynesier) als das in allen Gegenständen wirkende magische Prinzip betrachtet; und in dieser Beschaffenheit ist dasselbe Gegenstand der Verehrung und des Kultus (Lévy-Bruhl o. o. c. S. 106).

Bei den Cora-Indianern fällt das *Muatsira* (der Gedanke), der im Kopfe und im Herzen lebt, mit der Seele zusammen; aber *Muatsira* bildet zugleich den Hauptteil des magischen Handelns sowohl bei den Menschen wie auch bei den Göttern, welche letztere auch gelegentlich „unsere älteren Brüder“ genannt werden können (Preuß o. o. c. S. 55); woraus folgt, daß die Seele des Menschen der Gottheit verwandt sei.

Die Yoruba (ein Negervolk) identifizieren ihre drei, im Menschen innwohnenden Seelen mit drei Schutzgeistern: *Olori* (im Kopfe) gleichzeitig „Talent“ und Schutzpatron der Person, *Ipin-i-jeun* (im Magen) Schutzgeist, der „an der Nahrung Anteil hatt“ und *Ipori* (in der großen Zehe), der Patron der guten Reisen, der unbedeutendste unter allen Schutzgeistern (Preuß o. o. c. S. 121)¹ usw.

Außer diesen und ähnlichen, mehr oder weniger bis ans Ende durchdachten Lehren von der Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit fehlt es nicht an einzelnen Andeutungen, die vermuten lassen, daß dieser Glaube unter den primitiven Völkern weit verbreitet ist; so z. B. nehmen die Huichol (Indianer) an, daß die Lebens-Seele (*Suturi*, die Blume) nach dem Tode zum Himmel geht und dorthin zurückkehrt, von wo sie gekommen ist (Preuß o. o. c. S. 18); Aizyt, die Göttin der Fruchtbarkeit bei den Jakuten, empfängt die Seele des zu Gebärenden von ihrem göttlichen Vater (*Dzedegej*) und gibt sie dem Lebewesen. „Die Seele jedoch vergißt nicht die Sternenwelt, in der sie bis dahin wohnte, und stets wird sie sich nach ihrer himmlischen Heimat sehnen und stets danach streben“ (Sieroszewski) usw.

Wenn wir uns jetzt den ältesten religiösen Anschauungen der Kulturvölker zuwenden, so finden wir überall die Annahme der nahen Verwandtschaft der Seele mit Gott: die Seele stammte von Gott; sie war sein Bote, sein Stellvertreter im Lebensreich, denn sie stellte eine nach der Peripherie entsandte Ausstrahlung der zentralen Energie, eine Durchgötterung des Irdischen dar.

Wenn der Lebensgott mit dem Licht und Wärme spendenden Sonnengott, der alles sich entfalten und gedeihen läßt, identifiziert wurde, so war es das Licht, bzw. der Sonnenstrahl, der alle Lebewesen als beseelende Kraft durchdrang.

Dieser Auffassung begegnen wir in der Rigveda und den religiösen Urkunden des alten Ägypten.

¹ Vgl. auch weiter unten die Auffassung der einzelnen Abarten des *Prana* (des Lebenshauches) als Gottheiten in den Upanishaden.

Agni, Licht- und Feuergott des Rigvedas, „dringt in die Lebewesen und in ihrem Inneren wird er wieder geboren“, er ist nicht nur Schöpfer, Bewirker und Verleicher der hohen Lebenskraft, Inhalt der Lebewesen, „des kräftigen Wachstums Herr“, der „Lebenshauch des Beweglichen und Stehenden“, sondern er beherrscht auch alles Denken¹.

Der Licht- und Feuergott bewirkt laut dieser Lehre nicht nur die vegetativen, sondern auch die höheren psychischen Funktionen, indem er sich als Lichtstrahl in Lebewesen „drängt“ und ihnen „die hohe Lebenskraft“ verleiht.

Der gleichen Auffassung vom Lichtstrahl als Allbeleber huldigt die altägyptische Religion, die sich zur Ansicht bekannt, daß, wenn der Sonnengott auch fern ist, seine Strahlen doch auf Erden sind; und weil er seine Strahlen aussendet, „lebt man“.

Daß diese Redeweisen der Aton-Hymnen nicht nur im engeren Sinne zu nehmen sind, etwa so, daß die Sonne die günstigen äußeren Lebensbedingungen schafft, sondern daß es sich hier um die beseelende Wirkung des Sonnengottes handelt, beweist ein altägyptischer Hymnus an Ra (Ra = Aton = Sonnengott).

Der Sonnengott ist der Einzige, der das Existierende hervorbrachte, der einzige Eine, der das Sciente schuf, aus dessen Augen die Menschen kamen, aus dessen Mund die Götter entstanden ... Er gibt dem Küiken im Ei den Atem und belebt den Sohn der Schlange². Die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Gott-Sonne und der Seele bei den alten Ägyptern fand auch ihren Ausdruck darin, daß der Falke zugleich Symbol der Sonne und der Seele (Ka) war.

Der Lehre von dem beseelenden Sonnenstrahl als dem Boten des Sonnengottes, der gleichzeitig als Lebensgott angebetet wurde, steht die Lehre vom beseelenden Gotteshauch zur Seite.

Diese Lehre finden wir unter anderen im chaldäisch-hebräischen Kulturkreis.

Der Gott Nabu der keilschriftlichen Literatur ist Schützer des Odems und Schenker des Lebens, als erhabener Mittler verspricht er in Form des „Windhauches“ dem König Assurbanipal einen „guten Hauch“ in seine Seele zu legen.

Der Sonnengott weidet die „hauchbeseelten Seelen“ und der Festgott Nergal hat „alles, was Odem hat“, von seinem Vater Enlil anvertraut bekommen³.

Ebenso heißt es im alten Testamente, daß „alle Gottesodem“ haben, daß der „Odem Jahwes“ die Tiere leitet. In der biblischen Darstellung des Belebungsaktes bildete Gott, der Herr, den Menschen aus dem Lehm der Erde und hauchte in sein Angesicht den Lebensodem und der Mensch ward ein lebendes Wesen (Gen. 1, 2). Darin spiegelt sich bis zur Anschauung klar die alte Vorstellung von der göttlichen Abstammung der Seele wider, die direkt sozusagen auf mechanischem Wege, in den Leib eingeführt wurde⁴.

¹ Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brahmana, übersetzt von A. Ludwig 1876—1888, Bd. I 313, 319, 326, 431, 443, Bd. II 335.

² Urkunden zur Religion des alten Ägypten, übersetzt von Roeder 1915, S. 56, 63, 67.

³ Die Religion der Babylonier und Assyrer, übersetzt und eingeleitet durch A. Ungnad 1921. (Gebet an Nabu S. 179; Gebet des Königs Assurbanipal an Nabu S. 180; Prosagebet an Nabu S. 184; Erster Hymnus auf den Sonnengott S. 186; Klagelied an den Pestgott Nerga S. 223).

⁴ Es wäre vom historischen Standpunkt aus verfehlt, zu denken, daß die Bibelverfasser das Einhauchen der Seele nur symbolisch auffaßten. Die symbolische Deutung des Schöpfungsaktes mußte bereits Thomas v. Aquin verteidigen, indem er den Einwand: sed ille, qui spirat, aliquid a se emittit; ergo anima, qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei, mit folgender Beweisführung zu entkräften glaubte: inspirare non est accipiendum corporaliter, sed idem est Deus inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat de sua substantia, sed de natura extranea (Summa I. 90. 1.).

Die göttliche Abstammung der Seele dürfte auch der biblischen Vorstellung von der Gottähnlichkeit der Menschen zugrunde liegen: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, indem er ihn mit einem Teil seines Wesens in Form des Odems beschenkte (Gen. I, 1, 5)¹.

Noch nicht weit entfernt von diesen primitiven Anschauungen über die unmittelbare Verwandtschaft zwischen Gott und der Seele stehen, insofern dies wenigstens aus den Überresten ihrer Schriften hervorgeht, die betreffenden Anschauungen der griechischen Hylozoisten, die die Seele gleich beschaffen wie den Urstoff, ihre Weltgrundlage, auffaßten: die Seele war nach ihrer Meinung ein durch die Sinne nicht direkt wahrnehmbarer Stoffpartikelchen einer stofflich gedachten Welt-Gottheit.

Um nur einige Beispiele anzuführen, erinnere ich an die Lehre Heraklits vom Feuer als der vernunftbegabten Ursache der ganzen Welt (*Diels, Fr. 90, 64*); und auch seine Seele ist aus dem Wasser „ausgedunstet“, ist also ein Stoff, der dem luftartigen Feuer ähnelt; es ist deshalb „Tod für die Seelen, zu Wasser zu werden“ (*Diels, Fr. 85, 86*).

Anaximenes faßte die Seele als Luft auf, gemäß seiner Lehre von luft- und feuerartigen Gestirnen-Gottheiten. Diogenes setzte Gott gleich der Luft; durch Einatmen der Luft leben jedoch der Mensch und die übrigen Lebewesen; dieser Stoff (die Luft) ist folglich „ihnen Seele und Geisteskraft“, „und wenn er sich los trennt, dann sterben sie und die Geisteskraft erlischt“ (*Diels, Fr. 4,5*).

Nach Pythagoras sei die Seele, die sich aus dem Dunst bildet, unsterblich, weil das, wovon sie abgesondert worden ist, unsterblich ist².

Auch die späteren Anhänger dieser Richtung setzten die Begriffe der Seele und der Gottheit als wesensverwandt. Beispielsweise dachte sich Epikur die Weltgrundlage aus unteilbaren Körperchen bestehend; und auch die Seele stellte er sich als aus zartesten Teilchen zusammengesetzt vor³.

Und auch Lucretius Carus lehrte, daß es nichts anderes gibt als Atome und leeren Raum, und die Seele ist auch nur ein Atomenkomplex⁴.

Der Lehre der Hylozoisten von der Verwandtschaft der Seele mit Gott schließen sich die korrespondierenden Anschauungen der Stoiker auf das engste an.

Der stoische Gott ist „ein denkender feuriger Hauch, der keine Gestalt hat, sich aber wandeln kann“ (Poseidonios, *Nestle Fr. 55*); demgemäß ist auch, wie wir dies oben gesehen haben, die stoische Seele, die mit der Gottheit „gleichen Wesens ist und aus ihr stammt“ (Poseidonios Fr. 10), ein „feuriger Hauch“⁵. Auch Cicero meinte, die Seele sei Ausfluß der göttlichen Seele und mit Gott selbst vergleichbar, d. h. sie ist ihrem Wesen nach mit dem ewigen Himmelsfeuer gleich⁶.

¹ Die hl. Schrift des Alten Testamentes, herausgegeben von Kautzsch, Tübingen 1909/10 (Bd. I, S. 15, 17, 663, Bd. II, S. 391). In diesem Zusammenhang möchte ich an einen Arazzi der Florentiner Akademie (Van Orley zugeschrieben) erinnern, auf dem Adams Schöpfung durch den Gott Vater dargestellt wird: die Gesichtszüge des Schöpfers und des Geschöpfes sind bis zur Verwechslung ähnlich.

² Vgl. hierzu Diogenes Laertius o. c. II, 8, 1, § 19 und Cicero: Über das Wesen der Gottheit I. 11.

³ Diogenes Laertius o. c. II, 10.

⁴ Lucretius Carus o. c. I. 419—429; II. 1090ff. usf.

⁵ Vgl. auch Diogenes Laertius o. c. II. 7. 1 § 68, 70—72.

⁶ Cicero: Gespräche in Tusculum I 43; V 38; Republik VI 10, 19, 21.

Gleich wie in den anderen Teilen seiner Seelenlehre, so auch in der Auffassung der Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Gott und der Seele war Tertullian ein Epigone der Stoiker: da sein Gott, wie jener der Stoiker, ein Körper war, war auch seine Seele „ein unsichtbarer Körper“; und als solcher hatte sie alle Merkmale der Leiblichkeit: Gestalt, Begrenzung, Ausdehnung, Länge, Breite und Höhe (Vom Fleische Christi Nr. 11 und Von der Seele Nr. 7 und 8).

Gleich ihren griechischen Vorgängern nehmen auch die modernen Materialisten eine „ursachlose, ewige Materie“ als die Weltgrundlage an; demnach ist auch ihre Seele ein Stoff, ein Hirnteil.

So lehrte z. B. la Mettrie, der Ursprung der Dinge sei unerkenntbar; erkennbar ist nur die Welt, als „eine einzige, verschieden geartete Wesenheit“, die sich la Mettrie augenscheinlich als eine „Maschine“, d. h. ein nach den mechanischen Gesetzen funktionierendes materielles System, gedacht hatte.

Auch der Mensch sei seine Maschine, und seine Seele sei nichts anderes als ein „Bewegungsprinzip oder ein empfindlicher materieller Teil des Gehirns“ (Der Mensch eine Maschine).

Auf das Gleiche, wie die Lehre des Begründers des modernen Materialismus, läuft die Theorie der neuesten unter den bedeutendsten Vertretern dieses Lehrsystems hinaus; ich meine Haeckel und seinen „Monismus“.

Nach seiner „entgötterten Weltanschauung“ „gäbe es keinen Gott und keine Götter, falls man unter diesem Begriff persönliche, außerhalb der Natur stehende Wesen versteht“.

Gott ist für Haeckel gleich der Welt als einem materiellen System zu setzen, und konform dieser Gottesauffassung bedeutet für ihn die Seele nichts weiter als einen „Kollektivbegriff für die gesamten psychischen Funktionen des lebenden Plasmas“ (Welträtsel 7, 15). Demnach entspricht der Haeckelschen „Einheit von Gott und Welt“ die Einheit der Seele mit ihrem „Psychoplasma“.

Die gleiche Kongruenz zwischen dem Gottes- und Seelenbegriff findet sich auch in den Lehren der Widersacher der Materialisten, d. h. den Dualisten bzw. den Spiritualisten.

Um einer der Wurzeln der dualistischen Anschauungen von der Verwandtschaftsbeziehung zwischen Gott und der Seele möglichst nahezukommen, muß man vielleicht bis zum Taobegriff der Chinesen zurückgreifen.

Tao „der Lauf des Weltalls“, die „unpersönliche abstrakte Gottheit“ ist die Seele des Himmels.

Tao ist aus zwei Prinzipien zusammengesetzt: aus *Yin* (das schlechte, irdische Prinzip) und aus *Yang* (das gute, himmlische Prinzip).

Aus diesen beiden Prinzipien ist sowohl der Mensch wie auch alle niederen Götter geschaffen; dem guten Prinzip (*Yang*) entspricht nämlich im Menschen *Schen*, der also „himmlischer Herkunft und der ätherischen Seele des Himmels entnommen ist“; dem bösen Prinzip (*Yin*) korrespondiert im Menschen *Kwei*, der „irdischen Ursprungs und von materieller Substanz“ ist. Beim Absterben steigt *Schen* wieder zum Himmel empor, *Kwei* hingegen sinkt in die Erde hinab (vgl. auch unten)¹.

Einer ähnlichen Auffassung der Verwandtschaft zwischen Gott und der Seele begegnen wir in dem altiranischen Avesta, nach dessen Lehre die beiden Urgötter: „er, der heilige Geist und er, der böse, die Schöpfung schufen“². Dementsprechend

¹ Vgl. hierzu: *de Groot*: Die Religion der Chinesen (1923 S. 167 in der Kultur der Gegenwart) und *C. v. Orelli*: Allgemeine Religionsgeschichte 1921, I, S. 60f.

² Avesta übersetzt von *F. Wolff* 1910, z. B. S. 77 u. a.

tragen die Menschen in sich zwei Seelen, eine gute und eine böse, als Abbilder beider Schöpfer (vgl. unten bei der Lehre von der Doppelnatur des Menschen).

Die Lehre Zarathustras haben nachträglich die Manichäer übernommen: ihr guter Geist war ein körperhaftes Licht (*Deum esse lucem corpoream*), und konform dieser Auffassung des guten Prinzips war ihre Bestimmung der dem guten Prinzip korrespondierenden Seele des Menschen, die die Manichäer als einen Teil dieses Lichthes definierten (*partem illius lucis animam esse*¹).

In der ältesten griechischen Philosophie war der bekannteste Vertreter des Spiritualismus Anaxagoras, der den „Geist“ (*Vernunft*) für Weltordnung und Weltbewegter hielt; diesen kosmischen Geist bezeichnete er Geist schlechthin als denkendes Prinzip und Seele als Bewegungsprinzip; dementsprechend unterschied er auch im Menschen den Geist als Denkprinzip und die Seele als Bewegungsprinzip². Auch Alkmaion hielt die Seele für „unsterblich, weil sie den Unsterblichen gleiche“, sie befindet sich nämlich in beständiger Bewegung; und in ununterbrochener Bewegung sei auch alles Göttliche³; schließlich lehrte Epicharmos, die menschliche Vernunft sei aus dem Göttlichen geboren (*Diels Fr. 57*).

Jedoch erst Plato, der eigentliche Begründer des erkenntnis-theoretischen Idealismus, baute eine ganze Lehre von der Verwandtschaftsbeziehung zwischen Gott und der Seele auf. Platons Gott war ein sich selbst bewegender Weltbewegter, eine reine Idee des höchstens Wertes (*Timaios*)⁴, gemäß dieser Auffassung Gottes bestimmte er auch die Seele als „das sich selbst Bewegende“ (*Phädon* 24) als das Göttliche, Unsterbliche, Vernünftige, Eigenartige, Unauflösliche, Immer-Gleiche und Sich-selbst-gleichartig-Verhaltende (*Phädon*). Charakteristisch für die platonische Lehre von der Verwandtschaft der Seele mit Gott ist sein Mythus von der Entstehung der Seele: Der höchste Gott schuf zunächst die Weltseele aus drei Bestandteilen: aus der Idee (*Vernunft*), der Materie (*Weltkörper*) und aus der „Wesenheit, die die Mitte zwischen beiden hält“ (*Sinnlichkeit?* *Leidenschaft?*). Aus der gleichen Mischung und „ungefähr auf dieselbe Weise“ machte er in dem gleichen „Mischkrug, in dem er die Weltseele zusammengemischt“ hat, die menschliche Seele, die gleich der Weltseele dreiteilig wurde (*Timaios*).

Da Plato die Vernunft als Führer der Seele und „wahrhaft seiendes Wesen“ (Idee) (*Phädon* 27), das „uns über die Erde zur Verwandtschaft mit den Himmelschen“ erhebt (*Timaios*), auffaßte, so ließ er den höchsten Weltbildner (in einem anderen Schöpfungsmythos in „*Timaios*“) die Vernunft selbst erschaffen; das „Übrige“, das „Sterbliche“ im Menschen (Leib und niedere Seelenteile) ließ er die niederen Götter machen (vgl. auch weiter unten die Lehre von der Doppelnatur des Menschen).

Wie daraus erhellt, legte Platon der Seele, oder genauer der Vernunftseele, die gleichen Eigenschaften bei, die er auch der Gottheit zuschrieb.

Gleich wie der Gott Platons war auch der Gott Aristoteles' ein stoffloses und doch reales Sein, eine Substanz, eine Wirklichkeit (*Entelechie*); im Gegensatz zu Plato war jedoch der Gott Aristoteles das „unbewegte Bewegende“, etwas, was, obwohl selbst unbeweglich, die ganze Welt bewegt (*Metaph. XII, 7, 8.*).

Gemäß seiner Gottesbestimmung fiel die aristotelische Seelenbestimmung aus.

Die Seele, und zunächst die Vernunft, ist das Göttliche von dem, was wir kennen (*Metaph. XII, 9; Von der Seele I, 4.*).

Die Seele ist Substanz, Entelechie (Wirklichkeit, Formprinzip) ihres Körpers; obzwar sie den Körper bewegt, verharrrt sie selbst in Bewegungslosigkeit (*Von der*

¹ Thomas Aquinati *Summa theologica* I, 90, 1.

² Aristoteles: *Drei Bücher von der Seele* I, 2.

³ Aristoteles: *Drei Bücher von der Seele* I, 2.

⁴ Vgl. hierzu auch Thomas v. Aquin: *Plato dixit, quod primum movens movet se ipsum* (*Summa* I, 19, 1.).

Seele I, 3; II, 1). Die Seele, und zwar der tätige Teil der Vernunftseele ist schließlich, gleich seinem Vorbild, unvergänglich und unveränderlich (Von der Seele III, 5).

Wie die aristotelischen Bestimmungen der beiden Begriffe deutlich erkennen lassen, erfreute sich seine Seele oder eigentlich der Seelenteil, den er als tätige Vernunft bezeichnet hatte, aller jener Merkmale, die auch seine Gottheit auszeichneten.

Die Lehrsysteme der wichtigsten christlichen Nachfolger von Plato und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin, tragen betreffs der Annahme der Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Gottes- und Seelenbegriff ein ähnliches Gepräge.

Der Gott Augustinus' war das höchste Gut (*summum bonum*), „der Geist des Lebens, der alle Dinge belebt“ (Stadt Gottes V).

Der Mensch lebt durch diesen „Geist des Lebens“; denn „mein Körper lebt durch meine Seele, und meine Seele lebt durch Dich“ (Bekennt. X. 20). Wenn auch der wahre Gott keine Seele ist, so ist er nichtsdestoweniger Schöpfer der Seele (Stadt V.), der den Menschen nach seinem Bilde und Gleichenisse schuf oder vielmehr durch sein Ebenbild und sein Gleichenis, d. h. die Vernunft, ausgezeichnet hat.

Der Gott des Augustinus ist nicht nur Inbegriff des Schönen, Guten und Wahren, Inbegriff der Liebe und der Glückseligkeit, sondern auch Urgrund des Menschen, sein wahres hohes Leben, die innere Stimme, die ihn (Gott) bezeugt und uns ermahnt, uns zu ihm (Gott) heimzuwenden; das geistige Licht, in dem und aus dem und durch das alles geistig leuchtet usf.¹. Konform dieser Auffassung Gottes als der höchsten geistigen Potenz, die sich in unseren feinsten, verborgensten Seelenregungen kundgibt, bezeichnete Augustinus die vernünftige Seele als Gemüt, als inneren Sinn (Stadt Gottes VII, 30; XI, 3; XXII, 29).

Gleich Augustinus hat auch Thomas von Aquin die Gottähnlichkeit der vernünftigen Seele gelehrt (Sum. I, 90, 1.).

Dreifach sei die Gottähnlichkeit der vernunftbegabten Geschöpfe: betreff der Natur, betreff der Erkenntnisse und betreff der Möglichkeit eines solchen Handelns, das die Glückseligkeit herbeizuführen vermag (Sum. II, 2, 163, 2).

Der unkörperliche und unvergängliche Gott Thomas ähnelt jenem Aristoteles': er sei die höchste Wirklichkeit (*actus purus*), frei von Beimischung jeder Potenz, weil die Potenz nicht primär ist, sondern auf den Akt folgt (Sum. I, 9, 1); woraus folgt, daß die Substanz Gottes seine Wirksamkeit (*operatio*) ist (Sum. 77, 1). Gott ist Endzweck (*Causa finalis*, Sum. I, 105, 5), unmittelbare Ursache jeder Wirkung (*Causa efficiens*, Sum. I, 3, 2) und ihr Vorbild (*Causa exemplaris*, Sum. I, 44, 3), Gott ist die unbewegliche Ursache der Bewegung (Sum. I, 9, 1; 6, 1); Gott wirkt durch seine Form (Sum. I, 3, 2), er ist durch sich selbst tätig (Sum. I, 3, 8) und begreift sich selbst durch sich selbst (Sum. I, 14, 2).

In Gott gibt es Vernunft und Wille; der Wille Gottes, der auf seine Vernunft folgt, ist Ursache aller Dinge (Sum. I, 19, 1—3), deren Endzweck das Gute ist (Sum. I, 103, 1).

Parallel mit dieser Auffassung Gottes geht jene der Seele.

Die Seele ist unkörperlich, unvergänglich und einfach; sie ist die Form des Leibes (*anima est causa efficiens finalis et formalis sui corporis* I, 90, 2); ihr Wesen ist nicht ihre Potenz, sondern ihr Akt; sie, obwohl selbst unbeweglich (*anima non est mutabilis nisi per accidens* III, 59, 5), bewegt den Körper².

¹ Augustinus Gebet zum Gott der Wahrheit, übersetzt von Bernhart in seinem „Augustinus“ 1922.

² Vgl. Sum. I, 75, 2—5; I, 76, 1; I, 77, 1; I, 78, 1; I, 90, 1; I, 90, 1; I, 90, 2; II/1, 22, 1; III, 59, 5.

Gleichwie in Gott geht in der Seele die Vernunft dem Willen voran als Bewegendes dem Bewegten und Tätigem dem Leidenden; ähnlich wie bei Gott bewegt auch das erkannte Gute den Willen (Sum. I, 82, 3), der, gleich dem göttlichen Vorbild des Menschen, frei und Ursache seiner Bewegung ist (Sum. I, 83, 1; II, 1, 1, 1).

Gleichfalls wie Gott sich selbst erkennt, erkennen die vom Leib getrennten Seelen sich selbst durch sich selbst (*animae separatae cognoscunt se per ipsum*. Sum. I, 89,2).

Die Unterschiede zwischen Gott und der Seele sind nicht wesentlich, sondern nur graduell.

So ist die Vernunft Wesen des Gottes, jedoch nur Vermögen der Seele (Sum. I, 79, 1). Die Vernunft ist auf das Erkennen der Intelligibilia (Dinge, die nur durch die Vernunft erkannt werden können, die abstrakten Begriffe als Realdinge) gerichtet.

Die Vernunft Gottes (*actus purus*) erkennt unmittelbar die Intelligibilia, die in ihm als *causa prima* existieren; die Vernunft der Engel erkennt, wegen der Verwandtschaft mit der Vernunft Gottes, fortwährend ihre Intelligibilia (*semper est in actu suorum intelligibilium*); schließlich ist die menschliche Vernunft, als die tiefstehende in der Reihe der vernunftbegabten Wesen (*infimus in ordine intellectum*) und als die am weitesten von der Vollkommenheit der göttlichen Vernunft entfernte (*maxime remotus a perfectione divini intellectus*) lediglich das Vermögen, Intelligibilia zu erkennen (*in potentia respectu intelligibilium*). Dieses Vermögen (*intellectus passivus*) wird erst durch eine Kraft, die die Seele von Gott erhält (*intellectus agens*) zum Erkennen der Intelligibilia gebracht (Sum. I, 79, 2, 3, 4).

Wie diese Wiedergabe der Anschauungen Thomas' von Aquin erkennen läßt, besteht auch in seiner Lehre die auffallende Kongruenz zwischen dem Gottes- und Seelenbegriff; und diese Kongruenz geht viel zu tief, als daß sie ausschließlich durch die alttestamentarische Lehre von der Schaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes erklärt werden könnte.

Den Parallelismus zwischen Gottes- und Seelenbegriff treffen wir nicht nur in den Lehren der griechischen und der mittelalterlichen Dualisten an, die sich wegen ihres Glaubens an die Existenz der Begriffe als Realdinge, die Ideenwelt als tatsächlich existierend dachten, sondern auch bei den neueren kritischen Dualisten bzw. Spiritualisten, bei denen die Voraussetzung der Ideenwelt nicht als Ausgangspunkt diente, sondern lediglich zum Zweck der besten Erklärung der Erscheinungen, und in erster Linie der Bewußtseinserscheinungen gemacht wurde.

Zunächst kommt Descartes und dann Berkeley in Betracht, deren gegenseitige Gottes- und Seelenbegriffe eine nicht zu verkennende Verwandtschaftsbeziehung aufweisen.

Gemäß seinem Wahrheitskriterium, — wahr sei alles, was man klar und deutlich einzusehen vermag, — faßte Descartes seine klaren und deutlichen Begriffe als „eine Art wirklicher Wesen“ auf. Diese Begriffe können nicht aus Nichts — an die empirische Herkunft der Begriffe dachte Descartes noch nicht oder wollte er nicht denken? — entstehen; folglich röhren sie von einem vollkommeneren Wesen, als wir es sind, her.

Dies war die eine der Wurzeln der kartesianischen Gotteslehre.

Die andere Wurzel haftete in seinen Betrachtungen über die Unvollkommenheit des Menschen.

Wenn der Mensch die Vollkommenheiten, die ihm selbst fehlen, zu erkennen vermag, so ist das nur deshalb möglich, weil es ein vollkommeneres Wesen gibt, von dem er diese Kenntnisse erhalten hat. Wenn jedoch der Mensch einen klaren und deutlichen Begriff eines vollkommeneren Wesens, als er selbst ist, hat, so ist

auch für ihn die Existenz eines solchen Wesens, d. h. Gottes, über jeden Zweifel erhaben. Auf Grund dieser Überlegungen bestimmte Descartes Gott als ein Wesen, das alle jene Vollkommenheiten besitzt, deren Idee der Mensch in sich findet. Dieses denkbar vollkommenste Wesen kann nicht aus dem Denken und Körper bestehen, weil dies ein Mangel wäre, und weil es der Vollkommenheit Gottes zuwiderlaufen würde, wenn das Denken vom Körper abhängig wäre (Methode IV).

Übereinstimmend mit seiner Definition Gottes, bezeichnete Descartes die Seele als „jenen Teil von uns, der nicht körperlich ist und dessen Wesen nur in Denken besteht“ (Methode V). Descartes Gott war eine erschlossene vollkommenste, denkende Substanz; und seine Seele war nichts anderes als eine, von der des höchsten Wesens nur graduell verschiedene und weniger vollkommene substantia cogitans.

Die gleiche Übereinstimmung zwischen Gottes- und Seelenbegriff finden wir auch bei Berkeley.

Der Ausgangspunkt Berkeleys war, daß die wahrnehmbaren oder die vorstellbaren Dinge außerhalb des wahrnehmenden oder vorstellenden Subjektes keine objektive Existenz haben (Dial. I)¹. Aus der Tatsache, daß die Welt existiert, wenn auch ein bestimmtes Einzelindividuum weder wahrnimmt, noch sich etwas vorstellt (Treatise 145; 146), leitet Berkeley seinen Gottesbegriff ab, den er sich durch die Erhöhung der Merkmale des menschlichen Geistes bis zur Unendlichkeit gewonnen dachte (Dial. III). Gott Berkeleys war demnach ein unendlicher Geist, dessen Vorstellung und Willensakt die ganze sinnliche Welt ist; demnach ist die Natur, die Bewußtseinsinhalt Gottes ist, nicht von Gott verschieden (Dial. II; Treat. 150).

Bereits die Bemerkung Berkeleys über die Entstehung des Gottesbegriffes durch die Betrachtung unseres Geistes erweist die notwendige Ähnlichkeitsbeziehung zwischen dem Gottes- und Seelenbegriff; diese Beziehung geht womöglich noch deutlicher aus seiner Definition der Seele hervor; denn, nach Berkeley, ist die Seele ein aktives Wesen, das denkt, will und wahrnimmt und dessen Existenz nicht im Wahrnehmenwerden (was die Wesenheit der sinnlichen Dinge ausmacht), sondern in Wahrnehmen und Denken besteht (Treatise 138, 139).

Die Verwandtschaft zwischen Gott und Seele, nach der Lehre Berkeleys, bestand darin, daß die beiden sich ihre Welten durch Denkakt als ihre Bewußtseinsinhalte schufen, die Verschiedenheit zwischen beiden Wesen war eine graduelle und nur durch die Dauer und Größe ihrer so geschaffenen Welten bedingt: Die Welt Gottes war ewig und grenzenlos, weil sie die ganze Natur umfaßte; sowie auch unvergänglich und maßlos sein Bewußtsein war. Die Welt der Seele war, entsprechend der Unvollkommenheit ihres Bewußtseins, vergänglich und menschlich beschränkt.

Um die Betrachtungen über die spiritualistische Lehre von der Wesensgleichheit der Seele mit Gott abzuschließen, bleibt noch die Schule der deutschen Idealisten zu erwähnen. Diese Denker nahmen als Weltgrundlage ein kosmisches Subjekt, ein absolutes Ich an, und sahen die ganze belebte und unbelebte Natur, die Seelen und die anorganischen Körper als Objektivierung des Weltsubjektes, als die mehr oder weniger „entäuserte Vernunft“ an.

So lehrte bereits Fichte, daß das absolute Ich als wahrnehmbar allein in seinen Wirkungen, zuvörderst in der inneren Anschauung, sodann als körperliches Organ, in allen diesen Formen schlechthin eines und dasselbe ist. Die Seelen, die „Welt von Ichen“ sind durch Zerfall des absoluten Ich zustande gekommen².

Auf Fichte fußend, entwickelte Schelling eine Lehre, in der die Wesensgleichheit der Seele mit Gott womöglich noch stärker betont wurde.

¹ Vgl. hierzu Berkeley: Three dialogues between Hylas and Philonous und A Treatise concerning the Principles of human knowledge.

² Fichte: Die Tatsachen des Bewußtseins, § 4, 7.

Die Welt ist Spiegel der Unendlichkeit eines unendlichen Geistes; denn kein objektives Dasein ist möglich, ohne daß es ein Geist erkenne¹. Die Gott-Natur ist zugleich Subjekt als schaffende Ursache, als Produktivität und Objekt, als Effekt, als Produkt dieser Ursache². In Übereinstimmung damit ist auch der Organismus mit seiner „Sensibilität“, Abbild und Sinnbild der ursprünglichen Schaffung jedes Produktes (Einleitung IV, 4, A). Und die höchste Stufe der „Sensibilität“, der Geist, schafft sich schließlich selbst seine subjektive Welt, gleichwie der absolute Geist sich das Weltall erzeugt (Ideen II, 4).

Die Wesensgleichheit der Seele mit Gott wird auch in dem letzten der drei großen Systeme des deutschen Idealismus, in der Lehre *Hegels*, hervorgehoben.

Hegels Gott ist absolutes Subjekt, die Weltvernunft. Dieses kosmische Subjekt schafft sich die ganze Welt als seine Bewußtseinsinhalte. Der Schöpfungsakt schreitet derart vorwärts, daß zunächst allgemeinste Bewußtseinsinhalte (Begriffe) und dann erst das sinnliche Bewußtsein (Objekte) erzeugt werden.

Entsprechend dem gemeinsamen Ursprung aller Dinge aus der Weltvernunft unterscheidet sich auch das „besondere Individuum“ von dem „allgemeinen Individuum“ nur graduell; dieses ist nämlich der „selbstbewußte Geist“ und jenes „der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt“³.

Die enge Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Gottes- und Seelenbegriff, die wir in den Lehren der Dualisten bzw. der Spiritualisten und der Materialisten verfolgt haben, findet sich in den Lehrsystemen der Pantheisten wieder, die eigentlich betreffs ihrer Denkweise in der Mitte zwischen den Materialisten und den Spiritualisten stehen.

Daß die Pantheisten, die alle Dinge als Teile einer einzigen Wesenheit betrachteten und die die Weltkausalität in der Welt selbst suchten, auch die Seele als mit Gott wesengleich ansehen mußten, liegt auf der Hand.

Um zunächst die historisch älteste pantheistische Weltanschauung in Bereich unserer Betrachtungen zu ziehen, müssen wir zur Upanishaden-Lehre⁴ zurückgreifen. Die Grundlage der Welt ist Brahman (das absolute Weltprinzip), der alle Dinge ausmacht und ihnen innewohnt. „Der Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang, der Eine, Unendliche ... Er ist es, der, wenn das Weltall untergeht, allein wachbleibt ... Der da im Feuer weilt und der im Herzen weilt, die sind nur er, der Eine allein ...“ (Maitrayana-Up. 6, 17).

Aus diesem „ungestalteten, ungeborenen, odemlosen, wünschelosen, reinen unvergänglichen Geist entsteht der Odem (Lebenskraft), der Verstand und die Sinne“ (Mundakop-Up. 2, 2–3).

Weil die Seele Brahman ist, daher ist sie das Allwirkende, Alltriechende, Allschmeckende, das Allumfassende; weil die Seele ewiger und grenzenloser Brahman im inneren Herzen ist, deshalb ist sie größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als die Welten (Chandogya-Up. 3, 13, 3, 4).

Die Auffassung der Seele als Teil der Gottheit selbst findet ihren Ausdruck unter anderem auch darin, daß die einzelnen Abarten von Lebenshauch (s. unten die Hauchtheorie der Upanishaden) als Gottheiten, die im Leibe geschlossen sind, verehrt werden (Prana-gnihotra-Up. I)⁵.

¹ *Schelling*: Ideen zu einer Philosophie II, 4.

² *Schelling*: Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.

³ *Hegel*: Phänomenologie des Geistes, Vorr. II, III, A, A, V.

⁴ Sechzig Upanishads des Veda, übersetzt von *Deussen* 1921 und Aus Brahmanas und Upanishaden, übersetzt von *A. Hillebrandt* 1921.

⁵ Vgl. oben die Vorstellungen der Yoruba von den drei, im Menschen hausenden Schutzgeistern.

Die Verwandtschaft zwischen Gott und der Seele ist in der Upanishaden-Lehre die denkbar engste: Die Seele als Teil der Gottheit ist wesensgleich mit derselben.

Unter den Pantheisten des klassischen Altertums sind zunächst Varro, Nemenios und insbesondere Plotinus bekannt. Varro lehrte, daß Gott die Seele der Welt und die Welt Gott ist; diese Weltseele, die Gott selbst ist, regiert die Welt mittels Bewegung und Vernunft; die menschliche Seele ist folgerichtig ein Teil der Weltseele¹. Die Partizipation der Seele an der Wesenheit des Gottes scheint auch der Neopythagoreer Nemenios gelehrt zu haben, wie das wenigstens aus seiner Annahme dreier Götter zu schließen wäre.

Nach der Gotteslehre Nemenios gibt es nämlich drei Götter: Der erste der Vater, der zweite der Schöpfer, der dritte die Schöpfung, d. h. die Welt. Demgemäß haben wir zwei Seelen: Eine vernünftige und eine unvernünftige; beide sind unsterblich (*Nestle*, Fr. 4, 5).

Der wichtigste Vertreter des Pantheismus im Altertum war jedoch unbestritten Plotinus². Das eine, was vor allem existierte, war durch sich selbst bestehend, einfach, von allem, was darauf folgte, verschieden; das eine ist zeitlos und raumlos, qualitäts- und quantitätslos, weder in Ruhe noch in Bewegung.

Aus der Überfülle des einen, das gleich dem Guten zu setzen ist, entstand der Geist (die Vernunft), der darauf diese Welt erzeugte und in ihr als Weltseele, als die Vernunft hauste.

Aus dieser Weltseele strömten die Seelen aus, die sich als Seelen der Lebewesen weniger, als Seelen der leblosen Objekte mehr von ihrem vernünftigen Ursprung entfernen.

Da alle Seelen aus einer einzigen, gleichwie viele Arten aus einer Gattung, stammen³, so ist auch der menschlichen individuellen Seele ein Anteil am Göttlichen zuzusprechen; sie wird auch geradezu als „göttlicher und ewiger Natur genannt“.

Von den anderen Neoplatonikern wäre noch Porphyrus zu nennen, dessen Analogieschluß, durch den er die Unsterblichkeit der Seele beweisen will, auf der Annahme der Wesensgleichheit des Gottes und der Seele beruht: Weil der Gott unsichtbar, reiner Intellekt, lebend, wahrheitsliebend — und unsterblich und weil auch die Seele unsichtbar usf. ist, so ist die Seele auch unsterblich⁴.

Die Lehre Plotinus von der Wesensgleichheit der Seele lebte im christlichen Mittelalter und namentlich in den Schriften der Mystiker wieder auf.

Von pantheistischem Hauch ist besonders die Lehre Erigenas und des Meister Ekkehardts deutlich durchweht. Es gäbe nach Erigena ein allgemeinstes Leben, das von Weltweisen als Weltseele genannt wird; dieses allgemeine Leben, das die ganze Welt verwaltet, bringt aus sich als einer Quelle jedes Lebens, nach göttlicher Ordnung, die einzelnen Leben heraus, gleichwie die Sonne ihre Strahlen überall hinausgießt. Dieses kraft der lebensgestaltenden Tätigkeit des allgemeinen Lebens, d. h. der Weltseele, geschaffene Leben bei den Menschen heißt Seele⁵.

¹ Zit. nach Augustinus, 22 Bücher von der Stadt Gottes VII, 6.

² Plotinus, Die Enneaden übersetzt von H. F. Müller (und Plotinus-Fragmente in „Die Nachsokratiker“ von *Nestle*) insb. I, 7, 1; III, 8, 4; IV, 2, 1, 2; IV, 3, 5, 6; IV, 4, 12, 18; IV, 7, 14, 15; IV, 8, 3; V, 1, 7; V, 2, 1; V, 4, 1; V, 9, 9; VI, 9, 3.

³ Auch Amelius lehrte, daß die Seele numerisch nur eine ist, aber in verschiedenen Modi und Graden auftritt (nach Jamblique, *Traité de l'âme*, übersetzt von Bouillet im II. Bd. seiner „Enneades“ S. 646).

⁴ Porphyre, *Traité de l'âme*, übersetzt von *Bouillet* im II. Bd. seiner „Enneades“ 1859, S. 619.

⁵ J. Soctus Erigena, Über die Einteilung der Natur, übersetzt von Noack 1870, S. 400 u. 405.

Meister Ekkehard lehrte, daß Alles in allem ist; daß Gottes Leben und Wesen auch „in einem Steine, einem Stück Holz oder in anderen Kreaturen, die doch nicht selig sind“, vorhanden ist; daß Gott „Sein in allem Seienden“, „die Natur in allen Naturen“ ist. Da Gott alles sein, alle Formen annehmen kann, ist er reine Potenz, und als solche formlos, leer und namenlos; obwohl er alles ist, ist er keine individuelle Form, sondern ein reines Nichts.

Da „die Seele dem Gott selber gleich ist“, so ist auch sie namenlos; sie muß „zu nichts werden“, alles Erschaffenen bar sein, falls sie zu ihrem innersten Wesen, das Gott selbst ist, gelangen will¹.

Im ähnlichen Sinne äußert sich Seuse, daß alle Dinge Eins seien; daß die Verwandtschaft der Seele (des Geistes) und des Gottes schon daraus einleuchte, daß Gott als „Geist“ definiert wird; und die Seele bestimmt er als „gottförmigen Geist“².

Angelus Silesius singt, daß „Weil meine Seele in Gott steht außer Zeit und Ort — So muß sie gleich sein dem Ort und ewigen Wort“; daß Gott, der Eine, überall in Dingen sei; daß er (Angelus Silesius) „Gott in Gott“ sei usf.³.

Es würde zu weit führen, wenn ich noch auf den Pantheismus anderer Mystiker (Franz von Assisi, „Die deutsche Theologie“ usf.) näher eingehen wollte; ich möchte hier nur hervorheben, daß einer der wichtigsten Begriffe der Mystik, der Seelengrund (s. weiter unten), nur unter der Voraussetzung der Wesensgleichheit der Seele mit Gott Sinn haben konnte.

Gleich wie ihre griechischen und mittelalterlichen Vorgänger nahmen auch die Pantheisten der Renaissancezeit die Wesensgleichheit der Seele mit Gott an. Um zunächst den wichtigsten unter ihnen zu erwähnen, so behauptete Giordano Bruno, daß es non entia, sed entium gibt und daß Natura est Deus in rebus.

Es gibt drei Arten des Geistes: Den göttlichen, der alles ist, den Weltgeist (bzw. die Weltseele), der alles macht, und die besonderen Geister, die alles werden.

Die Gottheit lebt in der Weltseele wie „die Natur in der Natur“; und aus der Weltseele als dem „Inbegriff aller Formen“ entstehen alle individuellen Seelen; demnach befindet sich die Weltseele in allen Dingen und in verschiedenen Graden.

Die Weltseele ist das formale und konstituierende Prinzip des Universums und dessen, was von diesem umschlossen ist; sie ist als Vernunft Lenkerin der Materie. Da die Weltseele aus höheren und niederen Kräften zusammengesetzt ist, so strebt sie mit den höheren Kräften (der Vernunft) zur Gottheit und mit den niederen zur Materie, die von ihr belebt und unterhalten wird.

Damit kongruent ist auch die individuelle Seele ein wirkendes und gestaltendes Prinzip im Inneren des Leibes, welches das Leben bedingt und die Zusammensetzung des lebenden Organismus schafft und erhält.

Gleich wie die Weltseele die Materie zum Weltall formt und von innen gestaltet, so ist auch die Seele nicht räumlich im Leibe, sondern verhält sich zu ihm wie eine innerliche Gestalt und ein äußerlicher Gestalter.

Und wie schließlich die Weltseele aus den höheren und den niederen Kräften besteht, ist auch die individuelle Seele gleichzeitig körperlich und unkörperlich, wird mit ihrem einen Pole von den höheren Dingen und mit dem anderen von den niederen angezogen. Wenn nämlich die Seele zum reinen Denken emporsteigt, „dann wandelt sich die ganze Seele in Gott und wohnt in der intelligiblen Welt“;

¹ Meister Eckeharts Schriften und Predikten, übersetzt von Büttner 1922, insb. Von der Abgeschiedenheit, Von der Vollendung der Seele, Von zweien Wegen, Vom getreuen Knechte, Vom Gottesreich u. a.

² Seuse, Deutsche Schriften, übersetzt von Lehmann 1922, insb. Briefbüchlein VI, Seuses Leben II, Von innerer Gelassenheit usw. VII.

³ Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, herausgegeben von Held 1922: I, 6; I, 89; V, 3; V, 233.

wenn sie mehr mit Anschauung lebt, so steigt sie zur sinnlichen Welt herab¹. Wie daraus hervorgeht, ist bei Giordano Bruno die Wesengleichheit von Gott und Seele vollkommen.

Ähnlich äußern sich Nicolaus Cusanus und Cesalpinus.

Nach der Lehre des Cesalpinus gibt es eine absolute Einheit (Gott); sie ist auch eine absolute Intelligenz, die alle Intelligenzen in sich wie Teile im Ganzen einschließt. Die absolute Einheit vervielfältigt sich; unter einem Aspekt ist sie Planet, unter einem anderen Mensch usf.; kongruent damit ist auch die Seele des Menschen als sterbliche Substanz einheitlich, wenn auch in den Leibern vervielfältigt usf.²

Gleichfalls glaubte Nicolaus Cusanus, daß alles in allem sei, weil alle Wesen nur „geschaffene Gottheit“ sind.

Gott ist eine Einheit, ein alles in sich einschließendes Maximum, eine Unendlichkeit, eine Vernunft; die Menschheit und alles überhaupt ist Gott, weil alle Dinge in Jesus geschaffen worden sind³.

Ebenso wie die Vernunft das Wesen des Gottes ist, ist sie auch das Wesen der Seele, die ja gleich wie alle anderen Dinge Form und Akt Gottes ist⁴.

Als geistiger Erbe des Pantheismus der Renaissancezeit gilt Spinoza. Nach Spinoza ist Gott mit der Natur gleichzusetzen (Ethik IV, Bem. 4); als schaffende Natur (*natura naturans*) ist Gott freie Ursache aller Daseinsformen; und als geschaffene Natur (*natura naturata*) ist er Gesamtheit aller Dinge (Ethik I, 29).

Da Gott nicht nur Ursache, sondern auch das Wesen aller Dinge ist (Ethik I, 25), so sind alle Dinge nichts anderes als eben Daseinsformen (*Modi*) der Attribute Gottes, welche letztere sich aus dem Denken und der Ausdehnung zusammensetzen (Ethik II, 1, 2).

Somit ist auch der menschliche Geist eine bestimmte Daseinsform des Denkens, ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes (Ethik II, 11, 48).

Obwohl Leibniz sich gegen die Annahme einer „Weltseele“ sträubt, gehört er eigentlich infolge seiner Ableitung aller Dinge aus Monaden, d. h. den primitiven Kraftzentren, in die Gruppe der Pantheisten. Sein Gott, die letzte Ursache aller Dinge, ist eine unerschaffene Monade; alle anderen Dinge hingegen sind geschaffene Monaden⁵. Somit ist auch die Seele eine „ursprüngliche Kraft“ (Theodicee II, 87).

Wenn uns nicht befremden darf, daß der Pantheismus schon infolge seiner Grundidee die Wesengleichheit der Seele mit Gott stark hervorheben muß, so beweist der auffallende Parallelismus zwischen Gott und der Seele auch in den Lehren der Skeptiker, daß die durchgehende Annahme der Übereinstimmung zwischen dem Gottes- und dem Seelenbegriff keine zufällige Erscheinung ist, sondern in der Struktur des menschlichen Geistes selbst liegen muß.

¹ G. Bruno, Gesammelte Werke, übersetzt von Kuhlenbeck 1904—1909, insbesondere: Von der Ursache etc. II, III; die Vertreibung der triumphierenden Bestie, Abschnitt II; Der Steinbock etc. und das Erklärungsschreiben an Sidney; Eroici furori I, 1, 3, 4, 5; II, 1, 2 u. a.

² Césalpin, Questions péripatéticiennes trad. de Dorolle 1929. II, qu. 6.

³ Viele „Ketzer“ behaupteten ähnliches: So lehrten die Adiaphoristen, daß die Kreatur wesengleich mit Gott und daß die Doppelnatur Christi nur ein Ausdruck für diese Wesenheit sei (von Harnack, Dogmengeschichte 1922, S. 260); die Waldenser und die Albigenser identifizierten die Seele mit dem hl. Geist oder mit Christus (nach Frazer u. a.) usf.

⁴ Nicolaus de Cusa, De la docte ignorance trad. de L. Moulinier 1930, I, 23, 24, 26; II, 2, 4, 5; III, 3, 4, 8, 9, 10.

⁵ Epistola ad Bierlingium zit. bei Überweg.

Um mit Sextus Empiricus zu beginnen, so ist für diesen die Existenz des Gottes wie auch die der Seele unnachweisbar.

Seine Argumente für die Unnachweisbarkeit des Gottes lassen sich im wesentlichen auf die drei folgenden Sätze zurückführen:

1. Nur das Erkennbare ist vorstellbar; Gott ist unvorstellbar, also auch unerkenntbar.

2. Wenn ein Gott in der Welt wirken würde, so wäre kein Übel; es gibt aber Übel in der Welt, — folglich ist es unmöglich, zu behaupten, daß ein Gott in der Welt wirke.

3. Die Gottesexistenz wird nicht durch die Sinneserfahrung erkannt, sondern durch die formal-logische Beweisführung erschlossen; die Prämisse der betreffenden Syllogismen werden jedoch nicht durch unmittelbare Erfahrung, sondern wiederum nur durch die logisch-formale Argumentation deduziert und so ad infinitum, — folglich können derartige Schlußurteile nicht als gültige Beweise für die Gottesexistenz verwendet werden.

Damit übereinstimmend, meint Sextus Empiricus, daß auch die Existenz der Seele weder durch die unmittelbare Wahrnehmung noch durch das logisch-diskursive Denken erfaßt werden kann. Jene, die die Existenz der Seele durch das Denken nachweisen wollen, lassen sich einen Fehlschluß zu schulden kommen, weil sie, die die Seele als notwendigerweise existierend annehmen, ihre Existenz durch das Denken, d. h. durch ein nach ihrer Meinung am wenigsten erfaßbares Seelenvermögen, nachweisen sollen, — infolgedessen beweisen sie das Gesichertere durch das Fragliche¹.

Wenn wir uns nun an den neueren Skeptizismus wenden, so müssen wir zunächst hervorheben, daß das einzige gesicherte Kriterium der Wahrheit für diese Schule die Bewußtseinstatsache bildet. Die Gottes- und Seelenbegriffe der Skeptiker werden, gemäß ihrer hohen erkenntnistheoretischen Bewertung des Bewußtseinserlebnisses, aus diesem letzteren abgeleitet. Wie wir schon oben gesehen haben, galt diese Regel bereits für Descartes und für Berkeley, die, obwohl sie dank ihrem Glauben an die Existenz eines objektiven Geistes zu den Dualisten bzw. den Spiritualisten zugerechnet werden, nach ihren erkenntnistheoretischen Grundsätzen ebensogut den Skeptikern angehören.

Unter den neueren Skeptikern steht Locke in der uns hier interessierenden Frage noch recht nahe an Descartes: Lockes Gott ist eine in ihrer Vollkommenheit unendlich erweiterte menschliche Seele.

Da wir alle ohne Ausnahme unsere Ideen (Begriffe) durch die Sinneswahrnehmung und durch Selbstbeobachtung erwerben, so muß auch unsere Idee von Gott auf demselben Wege, wie alle anderen Ideen, gewonnen werden.

Die Idee von Gott ist auch tatsächlich aus der Selbstbeobachtung, d. h. aus der Beobachtung unserer eigenen Geistestätigkeit gebildet. Wenn wir nämlich die Merkmale und Tätigkeiten unseres Geistes, von denen wir eine Idee haben, wie z. B. die Ideen von Dasein und Dauer, von Wissen und Kraft, von Freude und Glück, und von verschiedenen anderen Eigenschaften und Kräften, deren Besitz ihrem Mangel vorzuziehen ist, uns als unendlich erweitert denken, so schaffen wir uns auf diese Weise die Idee von Gott.

Gleich wie die Idee von Gott keine angeborene, sondern empirisch erworben ist, so ist auch die Idee von der Seele oder dem Geist durch die Erfahrung gewonnen. Da wir nämlich die Tätigkeiten des Geistes, das Denken, Schließen, Fürchten usw. uns weder als vom Körper hervorgebracht, noch als für sich bestehend zu denken vermögen, so sind wir geneigt, sie als Eigenschaften einer „Substanz“, die wir „Geist“ nennen, anzusehen.

¹ Vgl. dazu Sextus Empiricus, Pyrrhoneische Grundzüge II, 5; III, 1; III, 5.

Worin jedoch die Wesenheit einer Substanz besteht, gleichviel ob die Substanz des Gottes, der Seele oder eines beliebigen Körpers, davon können wir uns keine klare und deutliche Idee bilden¹. Die Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Gott- und Seelenbegriff liegt in der Lehre Lockes auf der Hand: Gott und Seele sind beide empirisch erworbene Begriffe von Substraten des Bewußtseins; und die beiden Begriffe unterscheiden sich nur generell dadurch, daß Gott ein unbeschränktes und die Seele ein beschränktes Bewußtsein besitzen.

Gleich wie Locke, leitet Hume seinen Gottesbegriff aus der Erfahrung ab. Wenn jede Vorstellung aus einem Sinneseindruck oder der Reflexion stamme, so müsse unsere Vorstellung von Gott desselben Ursprungs sein.

Indem jedoch Hume von seiner Auffassung der Kausalität als einer nicht absoluten, sondern gewohnheitsmäßigen Verbindung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Gegenständen ausgeht, kommt er zur Überzeugung, daß, gleichwie wir auf Grund unserer Eindrücke zu keiner Vorstellung einer wirkenden Kraft zu gelangen imstande sind, wir auch in unserer Vorstellung eines höchsten Wesens kein tätiges Prinzip zu entdecken vermögen. Es sei auch undenkbar, wie wir zu einer Vorstellung einer unendlichen Kraft gelangen könnten; wir besitzen nicht einmal eine Vorstellung von irgend einer endlichen Macht, wie könnten wir uns erst ein Wesen denken, das mit unendlicher Macht ausgestattet wäre.

Die „absolute Unbegreiflichkeit Gottes“ bringe mit sich, daß Gott ein Name ohne jede Bedeutung sei. Dazu kommt noch, daß Gott, nach der Definition, ein Geist ist, dessen Akte, Empfindungen und Vorstellungen nicht unterschieden sowie zeitlich nicht eingeordnet sind und der einfach und völlig unverändert ist. Aber ein Geist, der kein Denken, keine Vernunft, keinen Willen, kein Gefühl, keine Liebe, keinen Haß hat, — solcher Geist ist überhaupt kein Geist mehr!

Wir können überhaupt die Gottesexistenz nicht nachweisen, weil nur das als wahr nachgewiesen wird, dessen Gegenteil einen Widerspruch enthält; aber alles Seiende können wir uns auch als nichtseidend vorstellen, also gibt es kein Ding, dessen Dasein demonstriert werden kann.

Und wenn wir trotzdem die Vorstellung eines Gottes uns bilden, so sind wir dazu eigentlich nur durch die ethische Überlegung genötigt: Die Ordnung im Weltall beweist das Dasein eines höchsten Geistes, dem alle Geschöpfe folgen müssen. Dies sei alles; es bedürfe dazu nicht einer besonderen Vorstellung der Kraft und Wirksamkeit, die dieses höchste Wesen entfalten müßte².

Wie reimt sich mit dieser deistischen Auffassung Gottes als eines funktionslosen, kraftlosen, den Weltlauf nicht zu beeinflussen vermögenden Wesens³, als eines „Namens ohne jede Bedeutung“, die Humesche Bestimmung der Seele als einer „Fiktion“ (s. oben); wie gut angemessen ist diese Seelen-Fiktion der Gott-Fiktion des Humschen Skeptizismus!

So wie Locke und Hume behauptet auch Kant die Unmöglichkeit, die Réalität der Vernunftbegriffe (abstrakte Begriffe) nachzuweisen.

Eine der logischen Hauptforderungen ist, daß wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehörendes Subjekt finden; mit anderen Worten: Daß wir eine Eigenschaft auf den Träger dieser Eigenschaft beziehen. Jedes neugefundene Subjekt wird aber notwendigerweise wiederum zum Prädikate, weil eben das Bestreben besteht, jeden Denkgegenstand einem anderen, höheren Begriff unterzuordnen; und so geht es ins Unendliche. Daraus aber, daß jede Eigenschaft eines Dinges wiederum ein Ding ist, das wiederum eine Eigenschaft eines anderen Dinges ist,

¹ Vgl. dazu Locke, Über den menschlichen Verstand, insbesondere II, 23, 4, 5, 15, 30, 33, 34, 36, 37; IV, 11.

² Vgl. dazu Hume: Traktat I, 3, 14; II, 4, 5; sodann Dialoge über natürliche Religion, insbesondere IV, IX und auch Über Selbstmord. — Bereits Epikur predigte eine Art vom Deismus (vgl. Diogenes Laertius).

und so ad infinitum, folgt, daß wir nichts, wozu wir in unserem Denken gelangen können, für ein letztes Subjekt halten dürfen; also auch die Substanz selbst als letzte Grundlage der Dinge nie von unserem Verstande gedacht werden kann.

Es könnte auf den ersten Blick den Schein erwecken, daß wir in unserem Ich vor uns das Letzte, das „absolute Subjekt“, die Substanz haben; denn alle Prädikate (Eigenschaften) des Bewußtseins beziehen sich auf Ich als Subjekt (Träger dieser Eigenschaften). Allein diese Erwartung wird vereitelt, weil das Ich kein Begriff, sondern nur die Beziehung des Bewußtseins auf ein unbekanntes Subjekt ausdrückt (Proleg. § 46).

Infolge unseres Unvermögens, die Realität der abstrakten Begriffe *a priori*, d. h. unabhängig von jeder Erfahrung zu erkennen, vermögen wir auch nicht den Begriff der Existenz *a priori* zu erkennen. Der Begriff der Existenz kann nur aus der Erfahrung erschlossen werden, d. h. nur durch Erfahrung können wir wissen, ob ein Ding existiert oder nicht existiert; daher können wir niemals erfahren, ob das Prädikat „Existenz“ dem Subjekte „Gott“, der ein aprioristischer, von der Erfahrung unabhängiger Begriff ist, zukommt oder abgeht (Reine Vernunft I. Teil, 2. Abt., Buch 2. 2. Hauptstück 3. Abschn. 4).

Wir können auch nie entscheiden, ob Gott als Weltursache anzunehmen ist oder ob die Ursächlichkeit der Erscheinungen auch ohne diese Annahme möglich ist.

Beide Sätze können wohl nebeneinander bestehen; denn es ist klar, daß einerseits die Betrachtung der Welt als Komplex der sinnlichen Erscheinungen uns zur Annahme der Notwendigkeit einer Ursache, die wir ja aus der Erfahrung nicht zu gewinnen vermögen, nicht zwingt; also ist die Annahme des Gottes als einer Ursache der Sinneswelt nicht schlechthin notwendig. Andererseits aber ist es denkbar, daß diese Welt dennoch mit einem notwendigen Wesen als ihrer Ursache, und nach anderen Gesetzen als mechanischer Kausalität verbunden ist (Proleg. § 53).

Wenn wir dennoch die Existenz Gottes annehmen, so geschieht dies nicht als notwendige Forderung der reinen Vernunft, sondern als Postulat des moralischen Gesetzes (Prakt. Vernunft Teil 1, B. 2, H. 2, V).

Das Ideal des höchsten Wesens, von dem wir nicht behaupten können, ob es tatsächlich eine Existenz hat oder nicht hat, ist aus unserem Bedürfnis entsprungen, alle Verbindungen in der Welt auf eine einheitliche Grundursache zurückzuführen und daraus die Regel einer einheitlichen Welterklärung abzuleiten; mithin ist unser Ideal des höchsten Wesens nichts anderes als ein regulatives Prinzip der Vernunft.

Da wir ferner die Idee des höchsten Wesens als die oberste Ursache auffassen, so kommen wir zur Betrachtung der Idee des höchsten Wesens als eines Gegenstandes; und deswegen, weil wir diesen „Gegenstand“ für die oberste Bedingung des Weltgeschehens halten, stellen wir uns dieselbe als notwendig existierend vor; mit anderen Worten, wir verwandeln das regulative Prinzip (das nur Gedachte) in ein konstitutives (das realiter Seiende) und sind somit geneigt, die Idee des höchsten Wesens hypostatisch (als eine Person) zu denken (Reine Vernunft I. Teil, 2. Abt., 2. Buch, 2. H., 3. Abt. 5).

Mit dem Kantschen Skeptizismus betreffs der Unnachweisbarkeit der Existenz Gottes reimen sich seine Anschauungen über den Seelenbegriff auf das trefflichste. Was wir durch Selbstbeobachtung feststellen können, ist nur dies, daß die Vorstellung „Ich bin“ alle unsere Bewußtseinserlebnisse regiert; diese Ich-Vorstellung erweckt eben darum, weil sie Ausdruck aller meiner Erfahrung darstellt, den Schein einer absoluten, einheitlichen Ursache des Bewußtseins. Somit wird die Ich-Vorstellung objektiviert und als Gegenstand „Seele“ bzw. seelische Substanz betrachtet; diese Objektivierung ist jedoch unzulässig, weil sie nicht durch die mögliche Erfahrung begründet wird. In Wirklichkeit jedoch ist das Ich, d. h. die Seele weder Begriff *a priori* noch eine konkrete Vorstellung von einem Gegenstande, sondern ein Bewußtseinsinhalt, welcher alle unsere Bewußtseinserlebnisse begleitet und welcher als solcher die Eigenschaft der Beharrlichkeit aufweist. Das Merkmal der

Beharrlichkeit ist das einzige, was wir erfahrungsgemäß von der „Seelensubstanz“ aussagen können: Da unsere Erfahrung sich nur auf das lebende Subjekt erstrecken kann, so kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden¹.

Wie diese Betrachtungen uns zeigen, steht auch bei den Skeptikern der Seelenbegriff mit dem Gottesbegriff in bestem Einklang: Gott ist Vorstellung eines höchsten Bewußtseins, die Seele ist Ich-Vorstellung; und die Existenz beider ist nicht nachweisbar.

Wenn wir zum Schluß die Frage nach der Ursache einer so engen Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Gottes- und Seelenbegriff zu beantworten versuchen, so können wir vornehmlich fünf Gründe dieser Erscheinung anführen.

Der erste Grund, der vielleicht als konstitutionell psychologischer bezeichnet werden kann, ist die angeborene, formale Tendenz des Subjektes, die Welt von vorneherein in einer bestimmten Weise zu erfassen.

Diese angeborene Anlage bewirkt die erkenntnistheoretische Grundanschauung des Subjektes und die sich daraus ergebende Auffassung der Ursächlichkeit des Weltgeschehens.

In Abhängigkeit von der Bewußtseinsstruktur des Subjektes gibt es drei elementare, erkenntnistheoretische Neigungen: die empiristische, die rationalistische und die skeptische.

Jedes Subjekt sieht nun die Welt und beantwortet sich die allgemeinen Fragen von seinem Standpunkt.

Es ist also begreiflich, daß auch die Begriffsbestimmungen Gottes und der Seele durch ein Subjekt, das von einer der oben erwähnten erkenntnistheoretischen Neigungen beherrscht wird, eine Ähnlichkeit zeigen müssen, weil sie beide je nach der individuellen Disposition, entweder vom empirischen oder vom rationalistischen oder vom skeptischen Gesichtspunkte vorgenommen werden.

Der zweite Grund der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen dem Gottes- und Seelenbegriff ist erkenntnistheoretischer Natur; er kommt insbesondere bei den rationalistisch angehauchten Personen in Betracht.

Nach dem subjektiven Empfinden entstehen die Begriffe im Individuum durch die reine Denkfunktion und angeblich unabhängig von sinnlicher Erfahrung; infolgedessen wird das angeblich ohne Zutun des Körpers tätige Denken, die Vernunft, als eine Kraft, die übersinnliche, also unvergängliche Werte (die Begriffe) schafft, aufgefaßt. Das Unvergängliche könnte jedoch nur vom gleichfalls Unvergänglichen hervorgebracht werden; folglich wäre die im Menschen tätige Vernunft auch unvergänglich.

Unvergänglich wird aber nur Gott gedacht; also wäre die Vernunft, die das Wesen der Seele darstellt, etwas Gottähnliches.

¹ Vgl. hierzu: Reine Vernunft, I. T., 2. Abt., 2. Buch, 2. Hauptst. 1 (Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre usw.) und Prolegomena §§ 46, 47.

Die nächste „kosmologische“ Ursache der Bestimmungsähnlichkeit des Gottes- und Seelenbegriffes erweist sich möglicherweise als besonders wirksam bei den zum Pantheismus Veranlagten: Weil unser Körper in Analogie mit der Welt aufgebaut ist, so ist auch das in unserem Körper wirkende Prinzip (die Seele) dem die Welt regierenden (dem Gott) ähnlich, — zumal der Körper sowie die Seele nur Teile der Gottheit sind. Die weitere „theogonische“ Wurzel der Definitionsähnlichkeit des Gottes- und des Seelenbegriffes liegt in der Vergöttlichung historischer Persönlichkeiten (Apotheose, Consecratio). Wegen der erfahrungsgemäß feststellbaren Vergänglichkeit des Körpers durfte nur die Seele eines Subjektes zum Rang einer Gottheit erhoben werden, woraus man nachträglich notwendigerweise die Seelenmerkmale und die Gottesegenschaften als wesensgleich setzte.

Die letzte Wurzel, die religiös-psychologische, ist neben dem ersten der oben aufgezählten, die wichtigste Urquelle der Bestimmungsähnlichkeit des Gottes- und Seelenbegriffes.

Der Gottesbegriff wird im allgemeinen durch die Erweiterung der Eigenschaften unseres Bewußtseins über jedes denkbare Maß hinaus gebildet. Es ist also begreiflich, daß die Seele, der angenommene Träger des Bewußtseins, durch eine nicht einmal geahnte Umkehrung von Ursache und Folge, in eine besonders nahe Beziehung zum Gottesbegriff gesetzt werden mußte.

Wie bereits der Eleate Xenophanes wußte, bildeten sich die Menschen ihre Götter nach ihrem, d. h. menschlichem, Bild und Gleichnisse: Die Sterblichen wähnen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie (*Diels Fr. 14*). So lehren die Äthioper, die schwarz und stumpfnasig sind, ihre Götter seien ebenfalls schwarz und stumpfnasig; und die blauäugigen und rothaarigen Thraker behaupten, ihre Götter zeigen die gleiche Gestalt (*Fr. 16*); ja, wenn die Ochsen und Rosse Kunstwerke bilden könnten, würden sie ihre Götter ochsen- bzw. rosseähnlich darstellen (*Fr. 15*).

Auch die Alt-Chinesen sowie die Alt-Ägypter betrachteten ihre Götter als völlig derselben Natur und Struktur, nur vollkommener und höher wie die Seelen der Menschen¹; und die Inder definierten geradezu Gott als „eine durch (gewisse) Eigenschaften ausgezeichnete Seele“, als „eine Seele sui generis, die von den Erdübeln unberührt ist“².

Ferner betonten Augustinus und al Ghasali, daß wir Gott aus der Selbsterkenntnis erkennen³; und Meister Eckehart lehrte geradezu, daß „Gott Gott ist, dessen bin ich eine Ursache“; daß Gott durch Menschen „als Folge der Erkenntnis seines innersten Wesens, das eben Gott ist“ erschaffen wird; daß die Seele alle Namen, die sie Gott gibt, aus sich selbst nimmt usf.⁴.

¹ Vgl. hierzu *de Groot*, Die Religion der Chinesen 1923, S. 167 (in der Kultur der Gegenwart) und *E. A. Wallis Budge*, The Gods of the Egyptians 1904, II, p. 299–300.

² Vgl. dazu Jacobi o. c. S. 34, 74.

³ Vgl. hierzu: Augustinus, Gebet der Wahrheit usf. und al Ghasali, Das Elixir der Glückseligkeit, übersetzt von *Ritter* 1923, S. 18, 22. — Dasselbe behaupteten schon die Chinesen (Mong-dsi).

⁴ Meister Eckehart o. o. c. Von Schauen Gottes und von Seligkeit; Von des Geistes Ausgang und Heimkehr; Von der Überfahrt zur Gottheit.

Schließlich wird seit Descartes die Entstehung des Gottesbegriffes aus dem Seelenbegriff allgemein anerkannt (vgl. oben).

Interessant ist ferner, in diesem Zusammenhang zu betonen, daß auch die Kirche sich dieser Erkenntnis nicht verschließen konnte, wie dies folgende Stelle aus einer Dogmatik beweist:

„Die natürliche Gotteserkenntnis gewinnen wir nicht in eigener (per speciem propriam), sondern in fremder, den Dingen entnommener (per species alienas) Form. Und zwar gewinnen wir diese Formen durch Bejahung (via affirmationis), Verneinung (via negationis) und Steigerung (via eminentiae), indem wir urteilen, daß eine Eigenschaft, z. B. Sein, Weisheit, Güte den Dingen und Gott ihrem Urheber gemeinsam zukommt, aber Gott nur nach Entfernung ihrer Unvollkommenheiten und nach Steigerung zur höchsten Vollkommenheit. Und da wir diese nicht wirklich vollziehen können, bleibt unsere Gotteserkenntnis auch unvollkommen und dunkel“¹.

Was einige hervorragende Denker klar erkannten oder wenigstens vorahnten, blieb für die Primitiven, wie auch für viele Philosophen lebenslang verschlossen.

Indem sie zunächst, ohne dies zu wissen, den Gottesbegriff nach dem Begriff der eigenen Seele geformt hatten, gestalteten sie weiter das Bild ihres Seelenbegriffes nach dem Bilde Gottes.

Daraus resultierte eine nahe Verwandtschaft der Attribute Gottes und jener der Seele: Gott war eine Hypostasierung der grenzenlos erweiterten psychischen Eigenschaften des Menschen; und die Seele war Abbild der endlich abgeschwächten Attribute Gottes (Circulus!).

Denn nur durch die Annahme der Gottähnlichkeit der Seele konnte sich der Denker der vorkritischen Periode die Vereinigung der der Gottheit zugeschriebenen dynamischen Eigenschaften (Selbstbewegung, Spontaneität, Wahrnehmung usw.) mit den irdischen statischen Qualitäten des Leibes (Vergänglichkeit, Stofflichkeit usw.) zu organischer Einheit eines Lebewesens erklären.

Es ist also ursprünglich aus der unbewußt gemachten Annahme: Qualis anima, talis deus, sekundär durch die Umkehr der Ursache und der Folge die Abhängigkeitsbeziehung: Qualis deus, talis anima entstanden.

Erst Descartes unter den neueren Denkern erkannte diesen Paralogismus und, seitdem (Locke, Berkeley u. a.) nicht mehr der Gottesbegriff maßgebend wurde, sondern umgekehrt, bildete man den Gottesbegriff auf Grund der bewußten Erweiterung der psychischen Eigenschaften der Menschen.

Die doppelte Bedeutung des Gottesbegriffes für die Ableitung des Seelenbegriffes, — und zwar einmal als höchster Ausdruck der erkenntnistheoretischen Neigungen eines Denkers und dann wieder als Begriff, der durch die Erweiterung der psychischen Eigenschaften der Menschen gebildet wurde, — bewirkte vornehmlich, daß die verschiedenen Auffassungen dieses Begriffes im Laufe der Geschichte aufs engste mit den Wandlungen der Gottesauffassungen zusammenhingen.

¹ B. Bartmann, Grundriß der Dogmatik, 1923, S. 30—31.

IV. Die Anschauungen über den Umfang des Seelenbegriffes.

1. Die Mehrheit der Seelen.

Von jeher vermutete man im Menschen ein Prinzip, das seinen Körper belebte, das Individuum erkennen ließ und mitunter ihm noch diese oder jene magische Eigenschaft verlieh. Dieses Prinzip mußte ursprünglich nicht durchgehend als eine einheitliche Seele aufgefaßt werden, sondern man nahm häufig für jede seiner vermutlichen Wirkungen eine besondere, von den anderen mehr oder weniger unabhängige „Seele“ an.

So glaubten z. B. die Yoruba (Tschi-Völker), daß in jedem Menschen drei Schutzgeister hausen, von denen der erste *Olori* (Fähigkeit, Talent) im Kopfe, der zweite *Ipin-i-jeun* (Ernährungsvermögen) im Magen, der dritte *Ixorí* (Bewegungsfähigkeit) in der großen Zehe seinen Wohnsitz hat.

Die Westinder unterscheiden drei Seelen: eine im Herz, eine im Kopf und eine im Arm als Erkenntnis, Gefühl und Willen.

Die Caraiben nehmen so viel Seelen an, als sie Adern pulsieren fühlen.

Nach den Khond liegen im Menschen vier Seelen: die der Seligkeit fähige Seele, die zu Boura, dem höchsten Gott zurückkehrt; die Stammseele, die beständig in jedem Kind des Stammes wiedergeboren wird; die Seele, die als Strafe verhängte Leiden zu ertragen hat und die auch tierische Formen annehmen kann.

Die afrikanischen Bakongo unterscheiden im Menschen den Körper, das Leben und die Seele oder den Geist.

Die Ewe-Völker unterscheiden zwei Prinzipien: *dsi* (Herz), das belebende Prinzip und *luwo*, das erkennende Prinzip.

Die Arunta (Australier) postulieren im Individuum zwei Seelen: die unsterbliche Stammseele (Alcheringa) und die individuelle Seele, die den Körper nur kurze Zeit überdauert.

Überhaupt haben nach dem Glauben der Australier jedes Körperorgan bzw. jede Körperfunktion (Herz, Atmung, Placenta, Blut, Schatten, Nieren, Knochen, Muskel, Leber, Leberfett usw.) ihre besondere Seele.

Die Maori vermuten, jede Krankheit werde von einem anderen, in dem betreffenden Körperteil wohnenden Gott erregt.

Einige von den Hidatsa-Indianern nehmen vier Seelen im Menschen an; einige Dayaken Borneos und Malayen der Malayischen Halbinsel glauben, der Mensch habe vier Seelen; die Alfurs von Poso auf Celebes lehren, der Mensch besitze drei Seelen, und die Eingeborenen von Loss glauben gar, der Mensch habe dreißig Seelen usw.

Die Koro-Bataks behaupten, der Mensch habe zwei Seelen; die wahre von ihnen hause im Mutterkuchen.

Einige Bergstämme Südafrikas glauben, die Leber sei der Sitz der Tapferkeit, die Ohren seien Sitz des Geistes, die Stirnhaut sei der Sitz der Ausdauer, die Testikel seien Sitz der Kraft und andere Organe seien Sitz weiterer Tugenden.

Nach der Meinung der Indianerstämme des unteren Frazerflusses besitzt der Mensch vier Seelen, deren wichtigste die Gestalt eines Männleins habe, während die übrigen drei Schatten eines solchen seien usf.

Wenn wir überlegen, daß die Welt für den Primitiven eine mehr oder weniger unzusammenhängende Vielheit von Kräften, den *Mana*-Äußerungen, war und daß jedes, selbst das unbelebte Ding an diesem *Mana* partizipierte, seine Seele hatte, so kann es uns nicht wundernehmen, daß der Naturmensch alle von ihm unterscheidbaren Prinzipien des

menschlichen Wesens als ebenso viele „Seelen“ in seinem Körper betrachtete.

Als Stütze für diese Auffassung erinnere ich an das oben bei der Erwähnung des Mana-Begriffes Gesagte.

Den Spuren der gleichen Auffassung der Besettheit aller Naturdinge begegnen wir noch bei vielen antiken Kulturvölkern. So hielten z. B. die Assyrer die Steine für „besetzt“, weil sie die Fähigkeit besitzen, zu wachsen¹; Thales schreibt dem Magneten „Seele“ zu, weil er Eisen anzuziehen vermag (Aristoteles: Von der Seele I, 2); der gleiche Denker (Thales) lehrte auch, daß die Welt besetzt und voller Dämonen sei (Diogenes Laertius I, 1, 6); der Lehre Empedokles zufolge hatten alle Lebewesen „Anteil am Denken“ (*Diels Fr. 106*); Homer legte die vegetative Seele auch den Tieren bei (*Ilias XVI*, 469); Plinius hielt die Bäume für besetzt (Naturgesch. XII) usf. Diese letztere Meinung gilt noch vielfach bei rezenten Naturvölkern; so glauben z. B. die Eingeborenen von Süd-Celebes, der Schuß erschrecke die Reisfwanze, die sie für besetzt halten (*P. u. F. Sarasin*). Kra, eine der beiden Seelen der Eingeborenen der Westküste Afrikas, hause nicht nur im Menschen, sondern auch im Tier und in der Pflanze usf.²

Schließlich haben noch die Magier des Mittelalters und der Renaissancezeit den Begriff der Quintessenz in hoher Ehre gehalten, welcher Begriff die Weltseele bezeichnet, d. i. das Medium, durch das der höchste Geist auf die leblosen Körper wirkt; diese Weltseele dringe durch die Strahlen der Sterne in alle Objekte ein und bedinge ihre okkulten (verborgenen) Eigenschaften und Kräfte³ usf.

Wenn wir nun versuchen die sinnesverwirrende Menge der primitiven Anschauungen von der Mehrheit der Seelen im Menschen zu klassifizieren und zu einem schematischen Ganzen zusammenzufassen, so gelangen wir zu den folgenden Seelenformen, die die Primitiven vornehmlich als im Menschen wirkend annehmen:

1. Das Prinzip (oder die Prinzipien), das das vegetative Leben bewirkt und aufrecht erhält („Lebensseele“, „Hauchseele“; auch *Ka* (Seele) der Altagypter entspricht teilweise der vegetativen Seele). Sein Sitz im Körper ist das Herz oder das Blut; öfters heißt es auch Atem.

2. Das Prinzip, das die geistigen Vorgänge hervorbringt („Geist“, „Gedanke“; wahrscheinlich entspricht diesem Prinzip das altagyptische *khu* [Geist]).

Der Gedanke kann im Herzen oder im Kopf hausen.

3. Das Prinzip, durch das der Stamm im Individuum weiterlebt („Stammseele“, „Buschseele“, „Wildnisseele“; auch das altagyptische *Ka* scheint teilweise diese Funktion gehabt zu haben).

Dieses Prinzip verkörpert sich manchmal in der Form eines Tieres (Totemtiere?); so z. B. hat bei den Negern von Calabar die Buschseele stets die Gestalt

¹ Aus der gnostischen Schrift „Vom Menschen“, zit. nach W. Schulz, Dokumente der Gnosis 1910, S. 44.

² Auch die europäischen Kinder halten manchmal die leblosen Gegenstände für belebt. So beschreibt ein Schriftsteller in seiner Selbstbiographie (ich glaube G. Keller im „Grünen Heinrich“), daß er die Dinge für lebendig gehalten hat. Er bedauerte die Steine auf der Straße, daß sie immer dasselbe sehn müssen und trug einen Stein anderswo hin, damit er auch einmal etwas Neues sehn könne.

³ Vgl. hierzu A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 1908, S. 199—200.

eines bestimmten Tieres; wenn dieses Tier gereizt wird, so erkrankt der diesbezügliche Mensch; wenn das Tier stirbt, so stirbt auch der Mensch, und umgekehrt. Auch das *Ka* der Altagypter hatte die Gestalt eines Falken mit Menschenkopf. Die Indianer Nordamerikas berichten, daß „der Körper eine eigene Seele habe, die einige (Indianer) die Seele ihrer Nation nennen.“ Möglicherweise ist die „Seele der Nation“ auch nichts anderes als die Stammseele.

4. Das Prinzip, das die Körpermenschheit und das Selbst bewirkt.

Da die Körpermenschheit noch in der Leiche fortbesteht, so lebt diese Seele noch stets in der Nähe der Leiche; und da der Schatten die Umrisse des menschlichen Körpers wiedergibt, so kann sie mit dem Schatten vereinigt sein; sie ist der integrierende Teil des Menschen, entsteht als solcher mit der Geburt des Menschen und lebt nach dem Tode des Individuum mit seiner Leiche zusammen. In dieser Weise war dieses Prinzip im altagyptischen *Ka* aufgefaßt; und auch laut einer griechischen Anschauung lebt ein Teil des geistigen Wesens des Verstorbenen im Grabe weiter¹.

Noch heute wissen die Indianer Nordamerikas von einer Seele zu erzählen, die mit dem Leichnam ins Grab steige.

5. Das Prinzip, wodurch das Weiterleben des Verstorbenen bewirkt wird („Totengeist“, Schu und Sekhem der Altagypter).

Diese Seele entsteht nach den Anschauungen vieler Völker erst im Momente des Todes und geht ins Totenreich, wo sie weiterlebt; sie erscheint manchmal in Form einer schwarzen Menschengestalt, eines Tieres, einer Feuerkugel (nach den Überlieferungen der Cora-Indianer). Durch Bluttrunk kann der Totengeist zeitweilig wieder mit der Lebensseele ausgestattet werden.

Die einzelnen Seelen der primitiven Völker zeigen uns Bestandteile, aus denen sich der Umfang des philosophischen Seelenbegriffes durch die Verdichtung einzelner Seelenindividuen und durch die Abstreifung der mystischen Merkmale einzelner seelischer Prinzipien allmählich herausgebildet hat (vgl. auch *Lévy-Bruhl* und *Otto*).

Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns erinnern, daß wir noch in der Seelenlehre von Homer viel Ähnlichkeit mit den betreffenden Anschauungen der Neger finden.

Homer unterscheidet zwischen *thymos* (Leben, Lebensseele) mit dem Sitz hauptsächlich im Herzen, das gleichzeitig Inbegriff des Lebens und des Erkennens ist, und der *Psyche*, dem Totengeist, dem „schattenhaften, flüchtigen und dementsprechend kraftlosen Abbild des Menschen und seiner Leiblichkeit“.

Und selbst noch Plato unterschied drei Seelen im Menschen (s. weiter unten).

Erst spät, im 5. Jahrhundert unter dem Einfluß der Orphiker (nach Otto), wurde die Psyche zu einem Begriffe, wie er sich in der klassischen griechischen Philosophie einbürgerte: Ein einheitliches überleibliches Prinzip des vegetativen Lebens und des Erkennens².

Sonderbarerweise lebte noch einmal auf der Schwelle der Neuzeit die Lehre von der Mehrheit der Seelen in der Lehre Paracelsus' auf, die ein wunderliches

¹ Nach *J. Burckhardt*, Griechische Kulturgeschichte: Religion und Kultur II und III.

² Die ethnologischen Tatsachen, die in diesem Kapitel vorkommen, wurden aus den Werken entnommen, die bereits im Kapitel 1 angegeben wurden; außerdem wurde noch hier in diesem Sinne benutzt: *E. Durkheim*, Les formes élémentaires de la vie religieuse 1925, p. 348, 385.

Gemisch aus den betreffenden primitiven Anschauungen und aus mantisch-astrologischer Spekulation darstellt.

Die Prinzipien, die Paracelsus im Menschen unterschied, waren die folgenden¹:

1. *Spiritus vitae*, der Lebensgeist, „das höchste Korn des Lebens, aus dem alle Glieder leben“ und das sich in allen Gliedern des Körpers befindet. Dieser „Geist des Fleisches“ ist den Menschen und Tieren gemeinsam und vergänglich; er erfreut sich der „fleischigen ... vielhischen natürlichen Weisheit“ und bringt die „fleischliche Tugend“. *Spiritus vitae* wird von den Elementen regiert; und da der Leib Wasser und Erde, das Leben Feuer und Luft ist, so wird Wasser und Erde (Leib) von Feuer und Luft (Lebensgeist) regiert (Nr. 127, 190, 279, 280).

2. *Spiritus* der einzelnen Körperteile: Alles Leblose und Lebende hat einen Geist, seinen Kraftträger, der in ihm haust; es gibt also so viele *spiritus* als es corpora gibt. Es gibt also u. a. *spiritus liquorum*, *spiritus carnis* (Geist des Fleisches), *spiritus sanguinis* (Geist des Blutes), *spiritus* der „Gebeine“ usf. (Nr. 192)².

3. *Archeus*, „der Alchymist im Magen“ (Verdauungs- und Assimilationsgeist, Körperbeschützer und Erneuerer), scheidet „Gift vom Guten“ aus der Nahrung; „wohnt im Magen, welcher sein Instrument ist, darin er kocht und arbeitet“ (Nr. 77).

4. Der Astralleib (oder der siderische bzw. Astralgeist). Der Mensch hat zweierlei Leben: das tierische (*Spiritus vitae*) und das siderische (der siderische Geist oder Astralleib). Der Astralleib ist vom Gestirn (Fatum) abhängig und empfängt auch seine Nahrung von dem letzteren, nach dem Tode des „tierischen“ Leibes trennt sich der siderische Geist und wird wieder aufgenommen, „verzehrt“. Der Astralleib ist nicht greifbar, sondern „wie ein Geist“, „wie ein Bild im Spiegel“; nach dem Tode des tierischen Leibes, und, bevor er vom Gestirn „verzehrt“ wird, bewegt er sich auf der Erde (als Gespenst). Da das Gestirn Herrscher des Leibes ist und da von ihm (dem Gestirn) die Sinne regiert werden, so kommt auch die Vernunft des Menschen in Künsten, ferner Gemüt und zeitliche Weisheit vom Gestirn; außerdem bringt der siderische Geist „die siderische Tugend“. Infolgedessen weiß der siderische Geist „was im Gestirn ist, und kennt alles Gestirn und weiß, wie er handeln und tun soll, daß es ihm wohl oder übel geht.“ Der siderische Geist besitzt außerdem noch mehrere Gaben, da er nämlich mit einem äußeren Gestirn (seinem Fatum) in Verbindung ist und da „die zwei miteinander fabulieren“ (sich miteinander in Wechselwirkung befinden), so ist der siderische Geist Ursache und Ursprung der Divination (Nr. 234, 252, 253, 260, 264, 275, 280)³.

5. *Spiraculum vitae* (die Seele), von Gott geschaffen, ewig, zur „göttlichen Erkenntnis“ befähigt, d. h. mit Verstand begabt, wie sie ins Reich Gottes kommen kann, sie bringt also „göttliche Tugend“, die Lehre und das Wort Gottes (theoretische Vernunft, den Willen zum Guten). Die Seele ist außerdem das Zentrum im Menschen, in dem alle anderen Geister, die bösen und die guten (Tugenden und Laster), wohnen; alle diese Geister machen „einen Menschen“ (somit bedingt die Seele die Einheit des Subjektes (Nr. 279, 280).

6. *Flaga*, der Geist, den wir nicht sehen, der bei uns in allen unseren verborgenen Worten und Werken ist, der „der Menschen Heimlichkeiten weiß“. Durch die Necromantia kann man ihn überwinden, kann ihn willig und gehorsam machen und seine Geheimnisse offenbaren lassen (Nr. 261, 263).

¹ Schriften von Paracelsus, ausgewählt und herausgegeben von Layser 1921.

² Die Altägypter nahmen an, 36 Genien hausen je in einem von 36 Körperteilen.

³ Jamblichos erwähnt in seiner Schrift von der Seele, daß es Menschen gibt, die glauben, daß ein ätherischer „himmlicher“ Körper zwischen dem soliden Körper und der unsterblichen Seele eingeschaltet sei; dieser himmlische (siderische) Körper sei Vehikel der Seele und Mittel, durch das sie auf den Leib einwirken könne (*Jamblique, Traité de l'âme*, übersetzt von Bouillet im Bd. II seiner „Enneades“ 1859, p. 656).

2. Die Lehre von der Vermögenmehrheit einer einheitlichen Seele.

I.

Der Begriff der numerisch einheitlichen Seele entwickelte sich nur ganz allmählich durch die Verschmelzung einzelner Seelenindividuen in eine Seeleneinheit; wobei die Funktionen der Einzelseelen als Kräfte, Teile, Vermögen dieser einheitlichen Seele untergeordnet wurden.

Eine der, meines Wissens, primitivsten derartigen Theorien finden wir bei den Ariern der Upanishaden, die die Seele als Hauch auffaßten und jeder ihrer Funktionen eine besondere Abart dieses Hauches zugrunde legten.

Der Lebenshauch verzweigt sich im Lebewesen in fünf Teile¹:

1. *Prana* (Aushauch) waltet im Auge und Ohr, ferner im Mund und in der Nase (die Funktion des sinnlichen Wahrnehmens und des Atems). Prana hat die Beziehung zu der Sonne, weil „die Sonne dem prana im Auge Beistand gewährt“, d. h. weil das Licht die notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen der Gesichtswahrnehmungen ist.

2. *Apana* (Abhauch) steht dem After und dem Schoß vor (die Funktion der Entleerung und des Zeugens). Apana steht in der Beziehung zur Erde, weil „die Gottheit, welche in der Erde sitzt, den Apana im Menschen stützt“, wohl deshalb, weil die Erde als Fruchtbarkeitssymbol betrachtet wird und der Apana die Zeugungsfunktion verrichtet.

3. *Vyana* (Zwischenhauch) wohnt in den Herzadern, mit der Ausnahme einer (Ader), die zum Kopf führt. Vyana steht in Beziehung zum Wind; wahrscheinlich deshalb, weil er, wenigstens in den früheren Deutungen, die Rede bewirkt, und bei dem Reden stößt der Mensch den „Wind“ aus dem Munde.

4. *Samana* (Mithauch) beherrscht die Verdauung und die Assimilation der dargebrachten Speise (Verdauungsfunktion). Samana hat die Beziehung zur Luft; er ist „der Luftraum zwischen Sonne und Erde“; wahrscheinlich deshalb, weil er in der Mitte zwischen dem Kopf (dem Sitz des Prana, der mit der Sonne zusammenhängt) und dem Schoß (dem Sitz des Apana, der mit der Erde in Beziehung steht), liegt.

5. *Udana* (Aufhauch und Lebendkraft) sitzt in jener Herzader, die zum Haupte führt; er ist Vehikel, auf dem die gesamte Seele gemäß dem ethischen Wert der Taten des Individiums entweder in das erlösende Jenseits oder in die Menschenwelt, in einen neuen Leib nach der Wiedergeburttheorie eingeht (das physiologische Substrat der Wiedergeburtstheorie?)².

6. Außer diesen Abarten des Lebensodems haust noch, nach der Lehre der Upanishaden, im Herzen Atman (das Selbst, der Intellekt, das Bewußtsein), der aus „Lebenshauch, aus Manas (Verstand, Wille), aus Erkenntnis und aus Wonne besteht“.

¹ Vgl. hierzu: 60 Upanishads des Veda, übersetzt von P. Deussen 1921, und Aus Brahmanas und Upanishaden, übertragen von A. Hillebrandt 1922. Hier in Betracht kommende Upanishaden sind die folgenden: Praçna, Chandogya, Brahma, Satahattha, Sarvopanishatsara, Amritabinda, Brihadara-nyaka und Taittiriya. — Übrigens bemerkt Jacobi zu dieser Theorie, daß diese Seelenfaktoren nicht verschiedene Funktionen einer einheitlichen Substanz-Seele seien, sondern sie hätten eher jede ihr besonderes Dasein und machten durch ihre Vereinigung die Psyche aus (Jacobi o. c. 8).

² Wie schon oben erwähnt, nehmen die nordamerikanischen Dacotas unter anderem eine Seele im Individuum an, die für die Handlungen des Körpers verantwortlich ist (zitiert nach Lévy-Bruhl S. 85).

Atman (das Bewußtsein) zusammen mit dem Udana (das Leben) geht bei dem Tode des Individuum in den Prana (die Seele) ein: Dieser letztere fährt schließlich in die für ihn bereitete Welt, d. h. entweder geht er in Brahman auf oder muß wieder auf die Erde zurück, um einen neuen Leib zu beleben¹.

Wenn man von der ethisch-mystischen Beimischung absieht, besitzt die Seele der Upanishaden zwei Hauptvermögen: Das vegetative und zugleich sinnesphysiologische Vermögen, das in Sinnesorganen, in Mund, Nase, After, Schoß und Bauch sitzt, und das Vermögen der höheren Erkenntnis mit dem Sitz im Herzen.

Diese beiden Vermögen, d. h. das vegetativ-sinnliche Vermögen und die Vernunft, bildeten im wesentlichen den Umfang des Seelenbegriffes auch in den Lehren der ältesten griechischen Philosophen. Darauf scheinen wenigstens die am besten bekannten Lehren Pythagoras' und seines Schülers Philolaos vom Umfange des Seelenbegriffes hinzuweisen.

Pythagoras teilte die menschliche Seele in drei Teile: In Verstand, in Begierden und in (Lebens-?) Geist. Die Begierden und der (Lebens-?) Geist, die sterbliche Teile der Seele sind, finden sich bei allen lebendigen Wesen, die unsterbliche Vernunft aber nur bei dem Menschen (nach Diogenes Laertius II, 8, 1, § 19).

Nach Philolaos gibt es in vernunftbegabten Geschöpfen vier Prinzipien, die sich jedoch ungezwungen auf die beiden Vermögen des Denkens und des vegetativen Lebens zurückführen lassen.

Diese Prinzipien, die Philolaos mit jenen Körperteilen identifiziert, in die wir die durch die entsprechenden Körperteile ausgelösten Organempfindungen zu projizieren gewöhnt sind, sind folgende: Gehirn, Herz, Nabel und Geschlechtsorgane. Hirn ist das Prinzip des Verstandes, Herz das der (ernährenden?) Seele und der Empfindung, Nabel das des Anwurzelns und des Emporwachsens des Embryos, Geschlechtsorgan das der Samenentleerung und der Zeugung.

Das Gehirn als Denkorgan bedeutet das Prinzip des Menschen, das Herz als Substrat der Sensibilität das Prinzip des Tieres, der Nabel als Organ des Anwachsens ist das Prinzip der festsitzenden Pflanze, und schließlich der Geschlechtsteil als Fortpflanzungsorgan ist allen Lebewesen gemeinsam, „denn alle blühen und gedeihen“².

Wie die Postulierung der zwei bzw. drei Seelen durch Plato, der die pythagoreische Seelenlehre übernommen und fortgebildet hat, beweist, sind die „Seelenteile“ Pythagoras und Philolaos eher im archaischen Sinne als Seelenindividuen aufzufassen. Auch der Umstand, daß noch Aristoteles Beweisgründe für die numerische Einheit der Seele erbringen mußte, erhärtet diese Vermutung.

Die eine Seele Platos war wie bei den Pythagoreern die unsterbliche Vernunft; die zweite, aus zwei Teilen bestehende sterbliche stand den Affekten und dem vegetativen Leben vor.

Die unsterbliche Seele, die Vernunft, die vom höchsten Gott selbst bei der Weltschöpfung gebildet wurde, hat die Aufgabe, die göttlichen und notwendigen Ursachen aller Dinge zu erkennen.

¹ Die Lehre vom Lebensodem fand ihre praktische Anwendung in der religiösen Praxis der Inder. Da nämlich Prana (Lebenshauch) in der materiellen Luft wohnt, die wir ein- und ausatmen, so war es durch die Regulation des Atems möglich, auch den Lebensodem zu beherrschen. Es spielten deshalb die Atmungübungen eine große Rolle bei der Übung der Ekstase (vgl. hierzu Indiens Religion der Satana-Dharma, übersetzt von Abe 1923, S. 46).

² Vgl. Diels o. o. c. Philolaos Fr. 13 und Nestle o. o. c. Philolaos.

Diese „göttlichen Umläufe“ — erinnern wir uns daran, daß für Plato das Denken kreisförmige Selbstbewegung der Seele war — sind im Kopfe des Menschen untergebracht, und zwar deshalb, weil der Kopf eine Kugel ist und durch seine Form die Gestalt des Weltalls, in dessen Mitte ja auch eine göttliche Weltseele weilt, wiedergibt.

Die „andere“ Seele, die sterbliche, haben die niederen Gottheiten gebildet. Diese Seele, als Träger des vegetativen Lebens, zerfällt in zwei Teile. Der bessere Teil der vegetativen Seele, der seinen Sitz im Brustkasten hat, steht den Affekten vor, seine Aufgabe ist, das Geschlecht der Begierden zu bekämpfen, indem er durch Erweckung des Zornes gegen das sinnliche Begehrnen und des Mutes, um ihm zu widerstehen, die Vernunft von dem Unrecht der überhand nehmenden Gelüste durch Vermittlung des Herzens in Kenntnis setzt.

Der schlechtere Teil der vegetativen Seele, der im Bauch (in der Leber) lokalisiert ist, trägt einen rein vegetativen Charakter. Dieser Seelenteil, der „nach Speisen und Trank und allem begehrt, dessen er wegen der Natur des Körpers bedarf“, hat nichts von der Überlegung und Vernunft, er besitzt jedoch Lust- und Unlustgefühle und Begehrnen (*Timaios*).

Nicht in jedem Lebewesen mußten die beiden Seelen hausen; die unterhalb des Menschen stehenden Geschöpfe waren nur der niederen Seele teilhaftig; und nur dem Menschen wurde auch die höhere Seele verliehen.

Da für Plato gleich wie für Sokrates der Begriff des Wissens, das nur durch die Vernunfttätigkeit gewonnen werden kann, mit dem Begriff des Guten identisch ist, so trägt seine von der pythagoreischen Seelenwanderungslehre beeinflußte Stufenleiter der Lebewesen (im *Timaios*) einen ethischen Anstrich: Tier-werden ist eben nichts anderes als Strafe für die „Sünde der Unvernunft“.

Obenan steht der vernünftige Mann, der auch zuerst entstanden ist; die feigen und das Leben in Ungerechtigkeit dahinbringenden Männer sind bei ihrer zweiten Geburt in Weiber umgeschaffen¹.

Die nicht schlechten, jedoch leichtsinnigen und einfältigen Männer, die an die Wirklichkeit der Sinneswahrnehmungen glaubten und die die echte einzige, nur durch Denken zu erschließende, sich selber stets gleichbleibende Realität der Ideenwelt verkannten, wurden in Vögel umgebildet.

Von den Männern, die sich nie um höheres Erkennen kümmerten und bei welchen die Vernunft durch die affektiven und vegetativen Vorgänge im Leib zurückgedrängt und beschädigt war, stammten die Landtiere ab; die unverständigsten Vorfahren unter den letzteren waren wiederum Kriechtiere. Schließlich sind die Wassertiere Abkömmlinge der allerunvernünftigsten und schlechtesten Individuen², die „für den äußersten Unverständ die äußersten Wohnungen erhalten haben“³.

¹ Nach der Lehre der Hindu wird der Mann, der den Weibern zu sehr ergeben war, zur Strafe als Weib wiedergeboren. (Indiens Religion, übersetzt von Abs 1923, S. 123.). Es ist auch möglich, daß die biblische Erschaffung Evas aus der Rippe Adams und die platonische Lehre von der Entstehung der Weiber aus den einfältigsten Männern einer gemeinsamen (babylonischen?) Quelle entspringen.

² Die Mysterien der Orphiker deuten an, daß, wer ungeweiht und ungeteilt in der Unterwelt anlangt, in den Schlamm zu liegen kommt (*Phädon* 13 und die betreffende Anmerkung von Oberberger).

³ Vielleicht ist die groteske Hypothese des Jesuitenpeters Boujean — „die gefallenen Engel wären in die Tiere verstoßen; daher wohne in jeglichem Tiere ein Teufel und diene ihm statt der Seele (zitiert nach *Reimarius*, Kunsttriebe der Tiere, S. 233—234) — eine Verbindung des platonischen Systems mit der Lehre Tertullians, nach der das Unvernünftige in der Seele vom Teufel stammt (Tertullianus, Von der Seele, Nr. 16).

Das Hauptargument Platos für die Notwendigkeit der Annahme der zwei Seelen im Menschen ist ein Folgesatz seiner methodologischen Regel der Gleichheit der Ursache und der Wirkung: Die entgegengesetzten psychischen Zustände könnten nicht durch ein gleiches Prinzip hervorgerufen werden, sondern jeder derselben müsse durch eine andere Seelenkraft erregt werden. Da nun die Wirkung der Vernunft das rationelle Erwägen ist, die der Begierde die Affekte und die, wie wir heute sagen würden, Organenempfindungen (Hunger usw.) sind, so müssen diese zwei entgegengesetzten Seelenzustände durch zwei verschiedene Seelenteile verursacht werden.

Wir hätten übrigens (nach Plato) auch einen empirischen Beweis, daß die Affekte (z. B. der Mut) und die Vernunft etwas grundsätzlich verschiedenes seien: Es gäbe Kinder, die gleich nach der Geburt voll des Mutes, aber der Vernunft nicht teilhaftig seien¹.

Gegen diese Beweisgründe Platos ist Aristoteles, der eigentliche Begründer der Lehre von den verschiedenen Vermögen (Teilbegriffen) einer einheitlichen Seele (Oberbegriff) in der griechischen Philosophie (*Über die Seele I*)² ins Treffen gezogen.

Aristoteles entkräftigte die Lehre Platos von den zwei Seelen dadurch, daß er hauptsächlich zwei Gründe erbracht hatte, die die Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der Seele zeigen sollten.

Der erste Beweis ist auf der Annahme fundiert, daß der einheitliche Leib zerfällt, wenn seine Seele ihn verlassen hat. Die Seele ist somit die Ursache der Einheit des Körpers. Sie ist dabei selbst einheitlich; denn wenn sie geteilt wäre, so müßte jeder ihrer Teile einen bestimmten Körperteil zusammenhalten, wobei wir uns nicht vorstellen können, welchen Körperteil die Vernunft zusammenhalten sollte.

Der zweite Beweis ist aus einer Erfahrungstatsache abgeleitet. Diese Tatsache besteht darin, daß jeder Teil eines in mehrere Stücke zerschnittenen Wurmes lebt, sich bewegt und empfindet; woraus folgt, daß in jedem Teile alle Seelenkräfte vorhanden sind. Da also die einzelnen Seelenkräfte nicht voneinander zu trennen sind, so ist folglich die ganze Seele im ganzen Körper und in allen seinen Teilen gleichartig, d. h. untrennbar³.

Dazu fügte noch später Thomas von Aquin den folgenden Beweis: Wenn mehrere Seelen im Körper hausen würden, so müßten die verschiedenen psychischen Verrichtungen zugleich und voneinander unverhindert vor sich gehen können,

¹ Vgl. dazu Platos *Staat* IV, 12—16.

² Die Assyriér sollen überhaupt die ersten gewesen sein, welche die Seele des Menschen für dreiteilig und doch für eine hielten (nach der gnostischen Schrift „Vom Menschen“ aus den „Dokumenten der „Gnosis“, herausgegeben von W. Schultz 1910, S. 44).

³ Diese Beobachtung findet sich auch im Werke von T. Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge (Bd. III, 649—660) beschrieben. Vgl. auch Thomas von Aquin, Summa III, S. 301.

jedoch hemme eine Seelenwirkung, wenn sie recht angestrengt ist, eine andere, folglich sei die Seele einheitlich und die Mehrheit der Seelen unmöglich.

Die Gleichartigkeit, die Untrennbarkeit und die Einheitlichkeit der Seele ist indessen nicht absolut und bezieht sich nur auf ihre Vermögen: Das Ernährungsvermögen, das Begehr, das Wahrnehmungsvermögen und die Ortsbewegung. Außerdem gibt es noch das Denkvermögen, dessen Träger die Vernunft ist.

Das höchste Seelenvermögen, die Vernunft (die Denkkraft und das Vermögen, Begriffe zu bilden) (Seele III, 9) ist allein der Abtrennung vom Leibe fähig, gleich dem Ewigen, im Gegensatz zu dem Vergänglichen.

Da ein Seelenvermögen an und für sich nur eine Voraussetzung einer nicht verwirklichten Tätigkeit ist, so muß noch ein Anstoß hinzutreten, um die Möglichkeit in Wirklichkeit überzuführen; es ist ein Sinnesobjekt, das das bloße Wahrnehmungsvermögen zur wirklichen Wahrnehmung macht, es ist die Sinneswahrnehmung, die das Strebevermögen in Begierde umwandelt usw. Auch die Vernunft bedarf eines Anstoßes, um denktätig zu werden.

Dieser Anstoß kann nicht von außen kommen, weil die Vernunft, als vom Körper abtrennbar und ortsverschieden, nicht die Wirkung der körperhaften Außeninge erleiden kann; infolgedessen muß der Anstoß zum Denken, die Überführung des Denkvermögens in Denktätigkeit, die im Gedanken haben besteht, in der Vernunft selbst liegen: Infolgedessen besteht die Vernunft aus zwei Teilen: Einem tätigen und einem leidenden.

Der tätige Teil der Vernunft ist Denken verwirklichendes Moment, Denkimpuls, Denkerreger; er macht den leidenden, tragen Teil der Vernunft tätig und führt die Denkmöglichkeit in Denktätigkeit über.

Da der leidende Teil der Vernunft niemals ohne die Bilder der Einbildungskraft denken kann (Über die Seele III, 7), so haftet ihm am Ende etwas Körperhaftes an, weil die Phantasiebilder auch dem sensitiven, vom Körper untrennbaren Seelenvermögen eigen sind; der leidende Teil der Vernunft kann infolgedessen nicht unvergänglich sein.

Der tätige Teil der Vernunft hingegen, der vom Leibe trennbar ist, erfreut sich allein als ein überkörperlich gedachtes Prinzip, als reiner Begriff der vorinhaltlichen Denkkraft, der Unsterblichkeit.

Nur der Mensch allein besitzt neben den niederen Seelenkräften auch die Vernunft; die anderen Lebewesen sind nur des vegetativ-sinnlichen Seelenvermögens teilhaftig.

Die allgemeine Leitidee, die Aristoteles bei der Aufstellung der Stufenreihe der Seele führte, war die, daß, je weniger Vermögen ein Wesen besitzt, desto tiefer es im System steht, und daß ferner ein höherstehendes Lebewesen außerdem dasselbe auszeichnende Vermögen alle Seelenkräfte der tieferstehenden Geschöpfe haben muß.

Das elementarste Seelenvermögen, „das von anderen Vermögen getrennt sein kann, die anderen aber bei den sterblichen Wesen nicht von ihm“ sind Ernährung und Zeugung; dieses Vermögen allein besitzen die Pflanzen.

Das zweite Vermögen, die Sinneswahrnehmung samt der Ernährung und Zeugung, macht die Seele des seßhaften Tieres aus. Als das primitivste Wahrnehmungsvermögen gilt Aristoteles die Tastempfindung.

Daß auch die seßhaften Tiere das Wahrnehmungsvermögen tatsächlich besitzen, leuchtet unter anderem aus einer Beobachtung hervor, nach der der Schwamm sich von der Unterlage nur schwer abreißen läßt, wenn man sich ihm nicht unvermerkt nähert (Tierkunde Bd. I).

Das letzte Vermögen des vegetativen Seelenteiles, die Ortsbewegung, wenn sie zu den oben erörterten Vermögen der Ernährung, Erzeugung und der Sinneswahrnehmung hinzutritt, bildet die Seele der meisten Tiere.

Die Seele der mit Ortsbewegung bedachten Tiere ist, obwohl sie noch keine Vernunftskomponente besitzt, imstande, alle niederer psychischen Zustände hervorzurufen und danach zu handeln.

Obwohl das sensitive Seelenvermögen nicht zur Begriffsbildung und zum Denken, welche Eigenschaften dem vernünftigen Teil der Seele vorbehalten sind, führt, trennt keine unüberschreitbare Kluft das nur sensitive Wesen, also das Tier von dem Vernunftswesen, dem Menschen; die Kontinuität der Reihe wird durch das Kind hergestellt. Die Seele des Kindes unterscheidet sich im ersten Alter kaum von der Seele eines Tieres; und doch kann man schon in ihr die Spuren und Keime der zukünftigen Eigentümlichkeiten der Seele des erwachsenen Menschen wahrnehmen (Tierkunde Bd. II). Die Kinderseele ist hiermit ein veritables Bindeglied zwischen der Seele des Tieres und des Menschen.

Wenngleich die Vernunft zusammen mit dem vegetativen Vermögen die Seele des Menschen bildet, scheint sie jedoch eine „besondere Seelenart“ zu sein, die allein von den übrigen Vermögen sich trennen kann, wie das Ewige vom Vergänglichen (Über die Seele II, 2).

Diese Sonderstellung der Vernunft, ihre vollständige Unabhängigkeit vom Leibe sucht Aristoteles durch folgende Beweise zu begründen (Über die Seele III, 4):

1. Die Vernunft zeigt keine der Beschriftenheiten des Körpers, ist weder kalt noch warm usw., ist also nicht mit dem Körper vermischt.

2. Die Sinnesorgane (die Wahrnehmungen) sind veränderlich in ihrer Tätigkeit, die Vernunft ist stets unveränderlich in ihrer Denkkraft; folglich ist die Vernunft verschieden vom Leib (von den Sinnesorganen, d. h. Wahrnehmungen).

3. Die Begriffe sind etwas anderes als die Wahrnehmungen, z. B. der Begriff des Wassers ist etwas anderes als die Wahrnehmung des Wassers. Deshalb muß die Seele den Begriff mittels einer anderen Kraft als Wahrnehmung erfassen. Demnach erfaßt die Seele die Eigenschaften des Körpers durch das sinnliche Vermögen (Wahrnehmen) und den Begriff des Körpers durch die Vernunft. Da sie nicht körperhafte Dinge erkennen kann (Begriffe), ist die Vernunft vom Leib verschieden, d. h. mit dem letzteren „unvermischt“.

4. Da die Vernunft alles erfassen kann, so muß sie etwas anderes als der Leib sein, der nur die Körper (kraft des Wahrnehmungsvermögens) zu erkennen vermag.

5. Die Verschiedenheit des Denkens und des Wahrnehmens wird auch durch den verschiedenen Gewißheitswert beider Erkenntnisarten bewiesen; die Wahrnehmung ist immer wahr, das Denken kann aber wahr oder auch falsch sein.

6. Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem sinnlichen Seelenvermögen und der Vernunft äußert sich schließlich in der Verschiedenheit der Art, wie die beiden Seelenkräfte den Leib bewegen.

Die Art, wie die sinnliche Seele den Leib bewegt, dachte sich Aristoteles derart, daß die Sinneswahrnehmungen und die Bilder, welche die Einbildungskraft in diesen Wesen entstehen läßt (Vorstellungen), durch die Vermittlung des Lust- oder Unlustgefühles das Begehrten erwecken. Das Begehrten, das immer auf ein Sinnesobjekt, auf ein gegenwärtiges Ding der Außenwelt gerichtet sein muß, löst die Bewegung aus, so daß am Ende das Begehrte das Bewegende ist; das Begehrte ist aber nützlich, weil Aristoteles, wie auch früher Platon (Staat IV, 19, Timaios) das Naturgemäße als angenehm (Tierkunde Bd. II) und das Naturwidrige als unangenehm bewertet hat¹.

¹ In dieser Schilderung der Tätigkeit der sensitiven Seelenvermögen ist der psycho-physiologische Mechanismus der instinktiven Handlung wie er fast zwei Jahrtausende lang aufgefaßt sein sollte, schon völlig entworfen.

Hingegen bewegt der vernünftige Seelenteil den Körper durch den Willen, der Ausdruck der „praktischen Vernunft“ sei; wobei stets die Vorstellung eines konkreten Dinges und nicht der abstrakte Begriff das Bewegende bildet. Weil die Willenshandlung Folge der „vernünftigen Erwägung“ ist, kann sie auch auf die Zukunft gerichtet werden; im Gegensatz zur Begierdehandlung, die als durch aktuelle Sinneswahrnehmung ausgelöst nur auf die Gegenwart Bezug haben kann.

Die Sonderstellung der Vernunft und ihre „Unvermischttheit“, d. h. ihre Verschiedenheit von dem vegetativen Vermögen bewirkt es, daß der aristotelische Seelenbegriff, trotz aller seiner darauf gerichteten Bemühungen kein einheitlicher blieb. Seine Seele, wie jene Platos, bestand eigentlich aus zwei heterogenen Teilen; aus der unvergänglichen, auf das Allgemeine, d. h. die Begriffe, gerichteten Vernunft (Denken und Wille) und aus der Lebenskraft; zu der letzteren wurden auch die niederen psychischen Funktionen (Wahrnehmen, sinnliches Fühlen und sinnliches Begehr) hinzugerechnet, und zwar aus dem Grunde, weil diese Bewußtseinselemente durch die Sinnesorgane, also durch den Leib, vermittelt werden und sich auf das Besondere, d. h. das Erkennen der Eigenschaften der Körper und der sinnlichen Bedürfnisse des Individuums richten.

Der von Plato und Aristoteles hervorgehobene grundsätzliche Unterschied zwischen dem vegetativ-sinnlichen Vermögen und der Vernunft blieb nun während der Gültigkeitsdauer der Theorie der Seelenvermögen, d. h. bis zu Descartes, besonders charakteristisch für diese Lehre.

Die nacharistotelische Entwicklung der Theorie der Seelenvermögen bewegte sich sowohl in der Richtung der weiteren Vertiefung des Unterschiedes zwischen der Vernunft und dem vegetativ-sinnlichen Prinzip wie auch in der Richtung der Vermehrung der Anzahl der Seelenvermögen.

Bereits die Stoiker machten einen bedeutenden Schritt nach vorwärts in beiden Richtungen¹.

Indem die Stoiker zunächst der Pflanze die Seele überhaupt aberkannten², und die Tierseele als nur „etwas der Seele Ähnliches“, als Lebenskraft, die nicht höher als die Naturkraft steht, betrachteten, nahmen sie an, daß die menschliche Seele aus den folgenden Teilen besteht: Aus dem führenden Seelenteil (Hegemonikon), der das Lebewesen in seinem Handeln leitet, aus fünf Sinnen, aus dem Sprachvermögen und aus dem Zeugungs- und Fortpflanzungsvermögen (Zeno Fr. 43, Kleanthes Fr. 46).

¹ Zur Seelenlehre der Stoiker vgl. Die Nachsokratiker übersetzt von W. Nestle 1923, II (Die Stoiker); M. T. Cicero, Drei Bücher über die Natur der Götter, übersetzt von Kirchmann, insbesondere Bd. III; Markus Aurelius, Selbstbetrachtungen; L. A. Seneca, Briefe (insbesondere Brief 121); Boetius, La consolation de la Philosophie III, 11; Diogenes Laertius o. c. II, 7; L. Stein, Die Psychologie der Stoa 2. Bd. 1886—1888; A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa 189) und A. Dynoff, Zur stoischen Tierpsychologie (Blätter für Gymnasial- und Schulwesen) Bd. 33, 34 (1897—1898).

² Übrigens nennt Cicero die Wurzel Hegemonikon der Pflanze (Drei Bücher über das Wesen der Götter II, 11).

Im Laufe der Zeit schaltete Panaitios (mittlere Stoa) das Zeugungsvermögen als eine Kraft der untermenschlichen Natur aus (Fr. 19) und bereitete hiermit die spätstoaische Abtrennung des „Geistes“ von der „Seele“ vor (z. B. Marc Aurelius), derzufolge der Geist mit der Vernunft und die Seele mit der Lebenskraft identifiziert wurden.

Wenn diese radikale Abtrennung der Vernunft von dem Lebensprinzip erst nach fast anderthalb Jahrtausenden in der Lehre Descartes zur vollsten Auswirkung gelangen sollte, so übte die Lehre der Stoiker vom „führenden Seelenteil“ (Hegemonikon) einen großen Einfluß auf die mittelalterlichen Seelentheorien aus, und zwar im Sinne der feineren Ausgestaltung der Unterscheidungsmerkmale zwischen den höheren und den niederen psychischen Funktionen; wodurch die Heterogenität beider Funktionen noch stärker betont wurde.

Das menschliche Hegemonikon ist etwas verschieden von dem tierischen; dasselbe deckt sich eigentlich mit der Vernunft; denn kraft seines Hegemonikons erinnert sich der Mensch, stellt sich Aufgaben mit Rücksicht auf die Zukunft, überlegt und bewertet die Sinneswahrnehmungen.

Viel wichtiger ist der Begriff des tierischen Hegemonikons, das nicht auf Grund der vernünftigen Überlegung, sondern vermöge einer „natürlichen Gabe“ das tierische Verhalten regelt. Der Ursprung der Lehre von dem tierischen Hegemonikon ist zu suchen in der oben geschilderten platonisch-aristotelischen Lehre von der Wirkungsweise der Begierde und der Sinneswahrnehmung auf die Bewegungen des Leibes; und der Begriff des tierischen Hegemonikon ist nichts anderes als diese Wirkungsweise selbst zu einem besonderen Seelenvermögen erhoben.

Das tierische Hegemonikon hat nämlich die Fähigkeit, die sinnlichen Wahrnehmungen und die sinnlichen Gefühle zu empfangen und sie zu den Vorstellungsbildern zu verarbeiten und dadurch die für das Tier nützlichen Objekte zu begehrn und die schädlichen zu meiden.

Daß das Hegemonikon weiß, was für das Individuum nützlich oder schädlich ist, das lernt es nicht „durch die Erfahrung“. Das letztere, d. h. daß nicht die Erfahrung einem Tiere Kenntnisse des Schädlichen und des Nützlichen erwirkt, wird dadurch erwiesen, daß die Tiere „vorsichtig sind, noch ehe sie eine Erfahrung machen“ (Poseidonios Fr. 59); es ist ein Naturtrieb, ein Vermögen des Hegemonikon, welches das letztere in dieser Hinsicht unterrichtet.

Die Lehre vom tierischen Hegemonikon und insbesondere vom Naturtrieb, dem Trieb zur Selbsterhaltung, gab den späteren¹ Denkern die Waffen in die Hand, die als höchst vernünftig anmutenden Handlungen der Tiere wider die in diesem Sinne vertretene Meinung, z. B. Neoplatoniker², doch ohne Anteil der Vernunft zu erklären und dadurch die

¹ Boetius legte den Trieb zur Selbsterhaltung auch den leblosen Körpern bei (*La consolation de la Philosophie* III, 11).

² Vgl. z. B. *W. Purpus*, Die Anschauungen des Porphyrius 1899; *A. Dyroff*, Die Tierpsychologie des Plutarchos von Chaironeia (Programm des Kgl. neuen Gymnasiums zu Würzburg 1897) u. a.

Heterogenität der Vernunft und des Lebens, zu dem ja die niederen psychischen Funktionen gerechnet wurden, noch tiefer und feiner zu begründen.

In der Tat finden wir die Lehre vom tierischen Hegemonikon als vis aestimativa in den bedeutendsten mittelalterlichen Theorien über den Umfang des Seelenbegriffes, insbesondere in dem System der Seelenvermögen Thomas' von Aquin wieder.

Die verschiedenen mittelalterlichen Systeme der Seelenvermögen, die auf Aristoteles und den Stoikern fußten, unterscheiden sich eigentlich so wenig voneinander und zeigen eine so übereinstimmende Richtung der immer fortschreitenden Zerreißung der niederen und der höheren Vermögen, daß sie gemeinsam behandelt werden können.

Im Anschluß an Aristoteles nehmen die wichtigsten der mittelalterlichen Seelenlehren, die Systeme von Avicenna und Thomas von Aquin¹, drei Arten von Seelen an: die Nährseele, die den Pflanzen eigentümlich ist, die sinnliche Seele, die die Tiere belebt, und die vernünftige Seele, das Merkmal des Menschen. Die Begründung dieser Einteilung wird durch das Prinzip der fortschreitenden Vollkommenheit und durch das Verhältnis zwischen dem Vermögen und ihrem Gegenstande gegeben (Thomas Sum. III, 300—335).

Das Prinzip der fortschreitenden Vollkommenheit besagt im allgemeinen, daß die Gattungsformen der Dinge sich dadurch voneinander unterscheiden, daß die eine mehr, die andere weniger vollkommen ist. Als Kriterium der Vollkommenheit gilt Thomas ein höherer Grad der Güte und die steigende Unabhängigkeit ihrer Tätigkeit von stofflicher Unterlage; denn, je höher eine Wesensform steht, desto mehr beherrscht sie den Stoff und desto weniger wird sie vom Stoffe gewissermaßen verzehrt, vielmehr übertragg sie in ihrer Tätigkeit den Stoff.

Gemäß dem Prinzip der fortschreitenden Vollkommenheit ist die menschliche vernünftige, gottähnliche Seele die vollkommenste, weil sie ihre Tätigkeit, die Denktätigkeit nicht einmal mittels eines körperlichen Werkzeuges oder Organes vollzieht.

Die sinnliche Seele ist bereits weniger vollkommen. Denn obwohl ihre Tätigkeit sich nicht mittels einer stofflich-elementaren Eigentümlichkeit vollzieht und die sinnliche Wahrnehmung nicht aus solchen rein körperlichen Eigenschaften hervorgeht, ist sie nichtsdestoweniger an ein körperliches Organ (Sinnesorgan usw.) gebunden und bedarf des Stoffes zur Ausübung ihrer Funktion.

Am unvollkommensten ist die Nährseele; denn sie ist nicht nur an den Körper gebunden, sondern auch ihre Tätigkeit vollzieht sich nur kraft des Stoffes. Sie ragt trotzdem über die reine Körpermatur hervor; und zwar aus dem Grunde, weil die Bewegungsursache eines Naturkörpers außerhalb desselben liegt; die Bewegung der Nährseele geht aber aus einem in ihr selbst befindlichen Prinzip hervor; und das, was die Ursache seiner Bewegung in sich selbst trägt, ist seelisch².

¹ Die Lehre von Avicenna gebe ich nach *Carra de Vaux*, Avicenna 1900 und *M. Winter*: Über Avicennas opus egregium de Anima, 1903; die Lehre von Thomas nach der Theologischen Summe wieder.

² Nach Plato gibt es zwei Arten von Bewegungen: Eine, die von einer äußeren Ursache dem Körper mitgeteilt wird, und eine andere autonome, die vom Wesen selbst durch eine innere Ursache erzeugt wird; diese letztere Bewegung ist nur den beseelten Wesen eigen und ihnen von der Seele mitgeteilt (Phädros).

Den zweiten Grund zur Unterscheidung dreier Arten von Seelen findet Thomas in der Beschaffenheit der Gegenstände, auf die sich die Tätigkeit der verschiedenen Seelen bezieht.

Der Inhaltsumfang des adäquaten Gegenstandes bestimmt nämlich die Seelengestaltung in dem Sinne, daß, je allgemeiner ein Gegenstand ist, desto höher das Vermögen, das bestimmt ist, diesen Gegenstand zu erfassen, ausgebildet werden muß.

Da es Lebewesen (Pflanzen) gibt, bei welchen der Gegenstand der Seele ganz allein der mit der Seele verbundene Körper ist, so muß auch die Pflanzenwelt etwas anderes sein als die sinnliche Tierseele, deren Gegenstand nicht nur der mit der Seele verbundene Körper, sondern überhaupt alles sinnlich Wahrnehmbare ist. Und eine besondere Stellung muß die vernünftige Menschenseele einnehmen, deren Gegenstand noch umfassender ist, nämlich nicht nur das sinnlich Wahrnehmbare, sondern ganz allgemein alles, was und insoweit es ist (Begriffe).

Jede Seelenart hat dessenungeachtet, daß die Seele in einem Lebewesen stets eine an Zahl und einheitlich und gleichmäßig im ganzen Körper verteilt ist (Sum. I, qu. 76; art. 8), einige Vermögen.

Die niedrigste, die Nährseele (Pflanzenseele) besitzt drei Vermögen: Das Nähr-, Fortpflanzungs- und Wachstumsvermögen.

Der sinnlichen, der Tierseele, sind außer dem Vermögen der Nährseele zwei weitere Hauptkräfte gegeben: Bewegungsvermögen und das sinnliche Vermögen; das letztere besteht aus äußeren und inneren Sinnen. Die inneren Sinne sind: Der Gemeinsinn, die Einbildungskraft, das Vorstellungsvermögen (von Avicenna anerkannt und von Thomas verworfen), die Schätzungs- und das Gedächtnis.

Schon eine einfache Wahrnehmung der äußeren Sinne bedarf für ihr Zustandekommen der Vermittlung des Gemeinsinnes (*sensus communis*). Denn die allgemeine Funktion des Gemeinsinnes ist eben, aus den rohen Sinneseindrücken Wahrnehmungen zu bilden. Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist der Gemeinsinn in dreifacher Richtung tätig.

Zunächst verbindet er die Eindrücke verschiedener Sinne zu einer Wahrnehmung; ferner unterscheidet er verschiedene Qualitäten disparater Sinne und schließlich nimmt er den Akt des Perzipierens selbst wahr¹.

Diese Bestimmung der Funktionen des Gemeinsinnes ist kaum mehr als eine bloße Wiederholung der aristotelischen Definition dieses Sinnes, nach der der Gemeinsinn einerseits die Fähigkeit ist, die Qualitäten der Wahrnehmungen der disperaten Sinnesorgane voneinander zu unterscheiden, und andererseits das Bewußtsein des Aktes des Wahrnehmens ist².

Zum Festhalten und Aufbewahren der Sinneswahrnehmungen dient die Einbildungskraft oder Phantasie (*phantasia, imaginatio*), gleichsam eine Schatzkammer für die Sinneseindrücke (Sum. III, 343).

Einer besonderen Kraft, die von Avicenna anerkannt und von Thomas verworfen war, dem Vorstellungsvermögen (Phantasie im engeren Sinne des Wortes), käme die Funktion der Trennung der einzelnen Bestandteile der Wahrnehmungen

¹ „Zum Gemeinsinn also gehört 1. Das Urteil über alle äußere Sinnestätigkeit, insoweit der eine Sinn auffaßt und erkennt, was nicht der andere erkennt und beurteilt. 2. Der Gemeinsinn unterscheidet zwischen den Gegenständen eines jeden der einzelnen Sinne; und zudem nimmt er 3. die Tätigkeit des einzelnen Sinnes selber wahr, was letzterer nicht kann“ Thoma, Summa III, 344).

² Vgl. Aristoteles: Drei Bücher über die Seele III, 2. Noch Kant gebrauchte den Begriff des *sensus communis* in einem ähnlichen Sinne (Kritik der Urteilskraft § 40).

und die Funktion der nachträglichen Verknüpfungen dieser Bestandteile zu einem Phantasiebilde zu; z. B. die Bildung des Phantasiebildes „Goldener Berg“ aus den Elementen früherer Wahrnehmungen „Gold“ und „Berg“.

Die weitere Bearbeitung des durch die Sinne gewonnenen Materiales bewirkt die Schätzungs kraft (vis aestimativa), die eine Fortbildung der stoischen Lehre vom tierischen Hegemonikon darstellt.

Die Funktion der Schätzungs kraft wäre zunächst, nach Avicenna, die Bildung der allgemeinen, konkreten Vorstellungen, z. B. die Bildung der allgemeinen Vorstellung „Wolf“ durch ein Lamm, die sich von der Vorstellung eines bestimmten Wolfes unterscheidet. Mit Hilfe der Schätzungs kraft faßt ferner die sinnliche Seele ein Urteil in bezug auf einzelne sinnfällige Dinge. Die Schätzungs kraft fällt z. B. „im Schaf darüber das Urteil, daß es vor diesem Wolf zu fliehen, dieses Lamms sich anzunehmen hat.“ Ähnlich stellt Thomas die Lehre von der Schätzungs kraft dar (Sum. III, 343).

Die Schätzungs kraft, die er auch Instinkt nennt, ist für Thomas ein naturnotwendiges Erfassen der Beziehung zwischen einem Sinnesgegenstand und dem Nützlichkeitswert desselben für den Organismus. Da für die Schätzungs kraft die leitende Richtschnur das Nützliche und das Schädliche, hingegen nicht Lust und Schmerz des Individuums ist, trägt diese Kraft die Eigenschaften eines naturnotwendigen Triebes.

Die Schätzungs kraft bestimmt ferner nach Thomas das sinnliche Begehr en, das sich in zwei Vermögen scheidet: In die Begierde, um zu haben, und in die Abwehr, um zu behalten.

Das letzte Vermögen der sinnlichen Seele, das Gedächtnis (vis memorativa), hält endlich fest, was die Schätzungs kraft erfaßt hat. Das Gedächtnis ist demnach Summe von Erfahrungen in bezug auf die Nützlichkeitswerte eines Sinnendinges, sie leitet den Instinkt bei der Einschätzung eines aktuellen Sinneseindruckes.

Das Gedächtnis haben neben dem sinnlichen Wahrnehmen und dem Begehrungs trieb schon Aristoteles und Augustinus der „vernunftlosen“ Seele beigemessen¹.

Wie die Lehre von den Vermögen der sinnlichen Seele brachte auch die Theorie von dem Vermögen der vernünftigen Seele nichts prinzipiell Abweichendes von der betreffenden Anschauung Aristoteles'. Auch in diesem Kapitel der mittelalterlichen Seelenlehre überwog die immer weitergehende Zergliederung, die zur weiteren Zerreißung der niederen und der höheren psychischen Funktionen beitrug, über eine wirkliche Neugestaltung der Vernunftlehre.

Die vernünftige Seele, welche substanziale Wesensform im Menschen ist (Sum. III, 304), ist gottähnlich und trägt sein Bild (Sum. III, 321). Die Vermögen der vernünftigen Seele waren die gleichen wie bei Aristoteles: Das Erkenntnisvermögen (die theoretische Vernunft Aristoteles, ratio superior Augustinus')² und der Wille (die praktische Vernunft Aristoteles', ratio inferior Augustinus').

Das Erkenntnisvermögen der vernünftigen Seele war auf das Beschauen (contemplatio Augustinus'), auf die Erfassung der von Materie freien Formen (Avicenna) oder, wie dies Thomas schön ausgedrückt hat, auf die Erkenntnis des Stofflosen in den ewigen Seinsgründen (Sum. III, 407), kurzum auf die Begriffsbildung gerichtet. Dabei war, wie bei Aristoteles, intellectus agens die eigentliche Erkenntnis-

¹ Aristoteles, Abhandlung von dem Gedächtnis und der Wiedererinnerung; Augustinus, 22 Bücher von der Stadt Gottes V, 11.

² Augustinus, De Trinitate XII, 3.

kraft der reinen Intelligibilien und intellectus possibilis ein bloßes Vermögen zu dieser Erkenntnis (Sum. I, 79, 3; I, 8, f, 1; II, 50, 4).

Für das Aufbewahren des Begriffsschatzes dient der vernünftigen Seele nach Thomas eine besondere Gedächtnisform, die nur ihr allein, jedoch nicht der sinnlichen Seele eigen ist. Dieses Gedächtnis als „reiner Behälter der Erkenntnisformen oder Ideen“ könnte nicht den Menschen mit den Tieren gemeinsam sein, weil das Gedächtnis der sinnlichen Seele an ein Organ gebunden sei, infolgedessen behalte das sinnliche Gedächtnis bloß die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge mit ihren Zeit- und Ortszeichen. Das Gedächtnis der sinnlichen Seele sei keine reine, vom Körper unabhängige Kraft, sondern sei, durch die Verbindung von Leib und Seele bedingt, ein Grenzbegriff zwischen diesen beiden Widersachern. Das trifft aber beim Gedächtnisse der Vernunft, dessen Inhalt reine, vom Körper unabhängige Erkenntnisformen ausmachen, nicht zu (Sum. III, 356—357)¹.

Das zweite Vermögen der vernünftigen Seele, der Wille, habe zur Aufgabe, die Richtung des menschlichen Handelns zu bestimmen:

Da die vernünftige Seele mit dem Leib verbunden sei (Sum. 293—294), so müsse ein Vermögen sein, das das vernünftige Handeln bewirkt; sonst würde der Mensch sein Verhalten gemäß dem sinnlichen Begehrten und nicht gemäß der Vernunft gestalten. Dieses Vermögen ist der Wille, den Avicenna geradezu „Beherrscherin der Verbindung von Leib und Seele“ nennt.

Der Wille beherrsche als bewegendes Prinzip des menschlichen Körpers die Kräfte des Leibes und entscheide frei, welche Handlung ausgeführt sein solle, damit das Gute, — was nach Thomas im Anschluß an Plato Attribut alles Seienden ist (Sum. I, 360) — zustande kommen könne (Avicenna, Thomas).

Jedoch weder Avicenna noch Thomas, sondern vielleicht Albertus Magnus lieferte die klassifikatorisch am weitesten durchgebildete mittelalterliche Lehre von der Vernunft, in welcher sich zugleich eines der besten Beispiele der scholastischen Zerreißung einer einheitlichen psychischen Funktion darbietet.

Albertus unterschied zunächst die Meinung (*opinio*), die mögliche Urteile fällt, die Vernunft (*intellectus*) und den Verstand (*Ratio*), das Vermögen des Schließens und In-Beziehung-bringens.

Die Vernunft (*Intellectus*) teilte er in Intellekt an sich (*secundum se*) und in Intellekt als individuelle Fähigkeit (*secundum facultatem intellectuum*) ein.

Der Intellekt an sich zerfiel: 1. in *Intellectus agens* (die tätige Vernunft), der zur Aufgabe hat, die Intelligibilien zu abstrahieren und den *Intellectus possibilis* zu aktualisieren; 2. in *Intellectus possibilis* (die leidende Vernunft), ein reines von allem Individualisierenden freies Vermögen; und 3. in *Intellectus formalis*.

Der *Intellectus formalis* wird in *Intellectus speculatorius* (der aktualisierte *Intellectus possibilis* in seinen logischen Funktionen) und *Intellectus practicus* (der aktualisierte *Intellectus possibilis* in seinem ethischen und Willensfunktionen) eingeteilt.

Außerdem zerfällt der *Intellectus formalis* in den *Intellectus simplex* (ein Vermögen, einfache Intelligibilia [Begriffe] zu bilden) und in den *Intellectus compositus* (ein Vermögen, zusammengesetzte Intelligibilia [Urteile] zu bilden).

¹ Auch diese Lehre stellte Thomas in Anschluß an Aristoteles auf. Aristoteles lehrte nämlich, daß die Tiere Gedächtnis und der Mensch allein die Erinnerung hat. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß das Wiedererinnern gleichsam eine Art von Schließen und Folgern der Vernunft ist, hingegen verläuft das Gedächtnis „ohne Ahnung einer wirklichen Gedächtnistätigkeit“ (also unbewußt?). Außerdem gibt die Wiedererinnerung eine genaue Lokalisation, das Gedächtnis hingegen keine Lokalisation in der Zeit (Aristoteles: Abhandlung von dem Gedächtnis und der Wiedererinnerung, übersetzt von Hepner 1824, S. 25—27).

Diese letztere Vernunftsart (*Intellectus compositus*) scheidet sich in *Intellectus principiorum* (angeboren) und *Intellectus adeptus sive acquisitus* (durch Erfahrung erworben).

Außerdem erwähnt Albertus einen *Intellectus in effectu* (den *Intellectus possibilis*, in dem die Form aktualisiert wurde) und den *Intellectus assimilativus* (einen zur göttlichen Vernunft emporgestiegenen Intellekt).

Die zweite Hauptform der Vernunft (*secundum facultatem intellectum*) zerfällt 1. in die anschauliche Vernunft, die nur durch Sinne wahrnehmbare Dinge zu erfassen vermag; 2. in die Vernunft, die nur durch Belehrung das Abstrakte erfassen kann; 3. in die getrennte Vernunft, die das Abstrakte durch sich selbst, ohne Belehrung, zu erfassen imstande ist, und schließlich 4. in die Vernunft der Narren und der Ungebildeten, die sich nur mit dem Sinnlichen und dem Partikulären befaßt¹.

Die Lehre des Albertus Magnus von der Vernunft bedeutet einen Höhepunkt und Schluß der mittelalterlichen Theorie der Seelenvermögen.

II.

Nach der Schilderung des Tatsachenbestandes der Theorie der Seelenvermögen versuchen wir jetzt jene Charakterzüge herauszuheben, die diese Seelenlehre bezeichnen.

Wie bereits angedeutet wurde, entwickelte sich die Theorie der Seelenvermögen im zweifachen Sinne fort: in der Richtung der immer weitergehenden Gegenüberstellung der Vernunft dem vegetativ-sinnlichen Prinzip und, was damit am engsten zusammenhängt, in der Richtung der Vermehrung der Anzahl einzelner Seelenvermögen.

Noch die ältesten griechischen Philosophen, mehr Erfahrungs-menschen und weniger durch aprioristische Axiome voreingenommen, hielten das Denken und das Sinneswahrnehmen für gleichwertige Seelen-teile.

Die Annahme der Gleichwertigkeit der Vernunft und der Sinneserfahrung stand mit der Erkenntnistheorie jener Zeit im Zusammenhang.

Der Empirismus der ältesten Griechen zweifelte nicht an der absoluten Gültigkeit des Sinneswahrnehmens als Kriterium der Wahrheit; so lehrte z. B. Demokritos (nach Aristoteles), die sinnliche Erscheinung sei das Wahre.

Als Folge dieser Auffassung unterschieden diese Denker nicht zwischen Denken und dem Wahrnehmen; und da das Wahrnehmen wegen seiner Abhängigkeit von den Sinnesorganen als eine Lebensfunktion aufgefaßt wurde, wurde auch das Denken und dessen Träger, die Vernunft, für eine Verrichtung des Lebens gehalten. Schon Homer war dieser Ansicht, der, nach dem Zeugnis des Aristoteles, das Leben und die Vernunft für dasselbe betrachtete. Demgemäß hätten nicht nur der Mensch, sondern die Lebewesen überhaupt ihren Anteil am Denken (vgl. z. B. Empedokles, *Diels Fr. 110*), d. h. sie besäßen beide Vermögen: Das Leben, also auch die Vernunft.

Die ursprüngliche Voraussetzung der Ähnlichkeit zwischen der Vernunft und nicht nur dem Leben, sondern selbst den Naturkräften bezeugt anscheinend auch der Mythus.

Nach der „Theogonie“ Hesiods (Vers 132f.) nämlich erzeugten die gleichen Eltern (Gäa und Uranos) abwechselnd die physischen (Okeanos, Hyperion, Phöbe usw.)

¹ Vgl. hierzu Schneider: Die Psychologie Alberts des Großen (in Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. IV, H. 5 u. 6).

mit den psychischen Kräften (Koos [der Denkende], Mnemosyne, Themis); was auf die Gleichwertigkeit beider Reihen schließen läßt.

Jedoch erklärte schon Alkmaion, der Mensch unterscheide sich von den übrigen Geschöpfen dadurch, daß er allein denkt, die übrigen zwar wahrnehmen, aber nicht denken (*Diels Fr. 1a*).

Der eigentliche Begründer der Lehre von dem höheren Wert der Vernunft war jedoch Platon. Seine Höherbewertung der Vernunft ist direkte Folgerung aus seinem erkenntnistheoretischen Idealismus, der dem alten Empirismus gerade entgegengesetzt war. Die Sinneswahrnehmungen liefern Trugbilder; das Denken allein gibt uns die Wahrheit. Die Denkelemente, die Begriffe seien adäquat den übersinnlichen höchsten Seinsformen, sie (die Begriffe) seien geradezu Abbilder dieser realiter existierenden, einzig untrüglichen Ideen.

Da ferner nur das gleiche das gleiche zu erkennen vermöge, und da das Denken, dessen Träger Vernunft sei, die übersinnlichen, durch das Wahrnehmen niemals zu erfassenden Wahrheiten zu schauen imstande sei, so folgt daraus, daß die Vernunft etwas anderes als das Wahrnehmen, also auch etwas anderes als das Leben, dessen eine Funktion eben das sinnliche Wahrnehmen ist, sein muß.

Und weil die Wahrheit, welche die Vernunft allein erkennt, selbstverständlich höher als der Trug, den uns die Sinneswahrnehmungen übermitteln, zu bewerten ist, deshalb muß auch die Vernunft unendlich wertvoller als das Leben, der Träger des sinnlichen Wahrnehmens, sein.

Der gleichen methodologischen Regel gemäß, daß das gleiche nur durch das gleiche erkannt werden kann, muß auch die Vernunft, die die höchsten Wahrheiten zu erkennen vermag, die Attribute dieser Wahrheiten aufweisen: Sie muß gottähnlich, unvergänglich, sich selbst stets gleichbleibend, einfach, unstofflich und ohne Vermittlung des Körpers tätig sein; hingegen muß das sinnliche Wahrnehmen, das die sichtbare, also die stoffliche Welt erkennt, und somit auch das Leben, etwas Stoffähnliches, Veränderliches, Vergängliches, durch den Leib tätig sein¹.

Durch diesen Gedankengang zerriß Platon zum ersten Male die Einheit der höheren und der niederen psychischen Vorgänge und trennte das Leben und das Bewußtsein voneinander durch eine Scheidewand, die Jahrtausende, bis zur Schwelle der neuesten Zeit, nicht ernstlich erschüttert werden sollte.

Plato folgten Aristoteles und die Philosophen des Mittelalters in bezug auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Vernunft und dem vegetativ-sinnlichen Seelenvermögen.

¹ Bereits ein Vorgänger Platos, Epipharm, sagte, daß die Seele einige Empfindungen durch den Körper bekomme (durch Hören und Sehen). Einiges aber erkenne sie durch sich selbst, ohne Beihilfe des Körpers; daher wären von den Dingen einige sinnlich, andere vernunftadäquat (begrifflich). (Des Milesiers Hesichius Illustrius Buch von hervorleuchtenden Gelehrten, übersetzt von Borheck als Anhang seiner Übertragung des Werkes des Diogenes Laertius 1807.)

Den Schlußstein der ganzen Lehre von der Heterogenität der vernünftigen und sinnlichen Seele hat Thomas von Aquin durch seine Theorie der Vergänglichkeit der sinnlichen und der Unsterblichkeit der vernünftigen Seele sowie durch seine Lehre von der Entstehungsweise dieser beiden Seelenarten gelegt.

Die Lehren Platos und Aristoteles sind in dieser Hinsicht nicht eindeutig genug. Man weiß nicht genau, was diese Weltweisen verstehen, wenn sie von der Unvergänglichkeit der vernünftigen Seele sprechen: Wird damit das Fortbestehen der Individualseele als solcher oder nur die Ewigkeit der Vernunft als der höchsten göttlichen Kraft gemeint?

Thomas postuliert die Vergänglichkeit der sinnlichen, tierischen und die Unvergänglichkeit der vernünftigen, menschlichen Individualseele.

Seine Lehre von der Unsterblichkeit der vernünftigen Individualseele gründet Thomas auf eine Theorie, laut welcher ein Wesen, das einige Dinge erkennen kann, kein einziges derselben in seiner Natur haben darf¹, also nicht das Vergängliche und das Stoffliche die Beschaffenheit des Stoffes erkennen darf; da wir jedoch, kraft der Vernunft, die Naturen aller Körper zu erkennen vermögen, so folgt daraus, daß das Prinzip der vernünftigen Tätigkeit, was wir ja bei den Menschen Seele nennen, ein unkörperliches und für sich bestehendes Prinzip sein muß.

Der zweite Grund für die Unsterblichkeit der Vernunftseele beruht auf dem biologischen Gesetz von der Vergänglichkeit des Leibes: Die menschliche Seele, als das Prinzip vernünftiger Tätigkeit, „die sich naturgemäß ohne Körper vollzieht“ (Sum. III, 292), muß nicht mit dem Leib vergehen, sondern bleibt weiter bestehen.

Umgekehrt beweist Thomas die Vergänglichkeit der sinnlichen Tierseele dadurch, daß diese Seele keine Tätigkeit hat, welche sich allein für sich vollzöge, vielmehr ist all ihr Tätigsein durch den Körper mitbedingt. Also muß die Tierseele vergehen beim Vergehen des Leibes (Sum. III, 279—285).

Gleichfalls wie in bezug auf die Fortdauer unterschieden sich auch in bezug auf die Entstehungsweise beide Seelenarten prinzipiell voneinander.

Die sinnliche Seele ist nicht von Gott geschaffen, sondern sie ist durch „die körperlichen Ursachen“ hervorgebracht und durch den Samen fortgepflanzt; hingegen wird die vernünftige Seele von Gott am Ende der menschlichen Zeugung geschaffen und ist zugleich mit den Kräften der sinnlichen und der Nährseele ausgestattet (Sum. III, 667—670)².

Nach der Lehre von den Seelenvermögen führt keine Brücke von der Vernunft zum vegetativ-sinnlichen Seelenprinzip.

Wenn jedoch Plato konsequenterweise jeden dieser Inhalte einer besonderen abgetrennten Seele untergeordnet hatte und beide Seelen,

¹ Diese Regel steht in direktem Gegensatz zu dem methodologischen Gesetz der ältesten griechischen Philosophie, nach dem das gleiche nur durch das gleiche erkannt werden kann (vgl. oben).

² Die gleiche Ansicht vertritt der Talmud (übersetzt von Goldschmidt, Synhedrion XI, 1, 2). Bei den anderen Theologen schien eine abweichende Ansicht über die Zeit der Entstehung der Seele verbreitet zu sein; wenigstens lesen wir bei Jacobus de Voragine (Legenda aurea, Von Mariae Reinigung), daß der Leib des Knaben in vierzig Tagen vollendet wird und am vierzigsten Tage ihm die Seele eingegossen wird, hingegen wird der Körper der Mädchen erst am achtzigsten Tage ausgebildet und am gleichen Tage empfängt er die Seele; nach Gurba-Upanishad III wird der Embryo mit der Seele erst im siebenten, nach Augustinus im zweiten Monate ausgestattet; nach Origines sind die Seelen von Ewigkeit her geschaffen usf.

als die unversöhnlichen Widersacher, im Individuum hatte miteinander kämpfen lassen, blieben Aristoteles, Thomas und andere weniger folgerichtig, indem sie die Vernunft nur als eine „besondere Gattung“ (Aristoteles), als „die substantielle Form im Menschen“ (Sum. III, 304) innerhalb einer einheitlichen Seele galten ließen.

Wie indessen die göttliche, substantielle, unvergängliche, einfache, unveränderliche vom Körper trennbare und als Zustand gedachte Vernunft und die irdischen, vom Leibe untrennbar, vergänglichen, vegetativen, dynamisch gedachten Vermögen Teileinhalte einer einheitlichen Seele bilden könnten, diese Antwort sind uns die oben genannten Philosophen schuldig geblieben.

Mit der stets weiter fortschreitenden Vertiefung des Gegensatzes zwischen der Vernunft und der vegetativ-sinnlichen Seelenkraft mußte notwendigerweise die Vermehrung der Anzahl einzelner Seelenvermögen Hand in Hand gehen, weil der gleiche psychische Zustand in den beiden verschiedenen Seelenteilen als grundsätzlich ein anderer betrachtet wurde.

Als besonders evidente Beispiele dieser künstlichen Differenzierung der gleichen Seelenfunktionen gebe ich die Lehre Avicennas von den Vorstellungen, das Auseinanderhalten dreier Gedächtnisarten durch Thomas und die Lehre von der Funktion und Arten der Vernunft zum besten.

Das Vorstellungsvermögen Avicennas, eine Kraft der sinnlichen Seele, vollzog die Trennung der einzelnen Bestandteile der Sinneswahrnehmungen und die nachträgliche Verknüpfung dieser Bestandteile zu einem Phantasiegebilde.

Die gleiche Funktion der Trennung und der Verknüpfung kam der Schätzungs-kraft zu, die ein allgemeines Bild eines Dinges („Wolf“ schlechthin), das sich von dem besonderen Bilde eines bestimmten Gegenstandes der gleichen Kategorie (eines bestimmten Wolfes) unterscheidet, im Individuum entstehen läßt.

Demnach bestand die Hauptfunktion des Vorstellungsvermögens und eine Partialfunktion der Schätzungs-kraft in der Bildung der allgemeinen konkreten Vorstellungen aus den Sinneswahrnehmungen durch einen analytisch-synthetischen Vorgang der sinnlichen Seele.

Der gleiche Vorgang mußte in der vernünftigen Seele stattfinden, wenn eines ihrer Vermögen, die theoretische Vernunft, „die von der Materie freien Formen“ erfaßte, also abstrakte Begriffe bildete.

Indem für Avicenna das Ergebnis, eine höhere oder niedere Abstrahierungs-stufe, und nicht der in allen Fällen gleiche analytisch-synthetische Vorgang des psychischen Geschehens maßgebend war, zerriß er naturwidrig die bisher einheitliche psychische Funktion, indem er die Bildung der konkreten und abstrakten Begriffe, welche beiden Funktionen noch die Stoiker ausschließlich der vernünftigen Seele unterordneten (Stein II), dreien bestimmten Seelenvermögen, die zwei artverschie-denen Seelenteilen angehörten, zuschrieb.

Nicht weniger unpsychologisch war die Zerreißung der Gedächtnisfunktion durch Thomas.

Thomas stellt, wie wir gesehen haben, nicht weniger als drei Gedächtnisse auf (Sum. III, 343—357).

Das erste Gedächtnis ist dem Einbildungsvermögen (phantasia, imaginatio) eigen, das Erinnerungsbilder des sinnlich Wahrgekommenen aufbewahrt und geradezu als „eine Schatzkammer für die Sinneseindrücke“ bezeichnet wird.

Das zweite Gedächtnis, *vis memorativa* der sinnlichen Seele, behält „das, was die Schätzungs kraft erfaßt hat“, d. h. die Erfahrungen des Individuums in bezug auf den Nützlichkeitswert des Sinnesobjektes.

Wenn die ersten zwei Gedächtnisse als Vermögen der sinnlichen Seele, an das Körperorgan gebunden sind, und sowohl den Menschen als auch den Tieren gemeinsam sind, so ist das dritte Gedächtnis, das Gedächtnis der Vernunft, als „reiner Behälter der Ideen (der Begriffe)“ ausschließlich der vernünftigen, menschlichen Seele eigen.

Es waren Rücksichten auf den Gedächtnisinhalt, die Thomas veranlaßten, die einheitliche und scharf umschriebene Gedächtnisfunktion zu zerreißen und den zwei grundverschiedenen Seelenbestandteilen beizulegen.

Selbst die Vernunft blieb keine einheitliche Funktion. Schon Aristoteles, und auch Augustinus, Avicenna u. a. unterschieden zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft: Jene war ein reines, auf kein Ziel gerichtetes Erkennen der höchsten Wahrheiten, diese leitete den Willen durch sein Gerichtetsein auf einen besonderen Gegenstand.

Noch tiefgreifender war die aristotelische Einteilung der Vernunft in die leidende und in die tätige, welche Einteilung auch Thomas übernahm.

Nach Aristoteles war die leidende Vernunft vergänglich, weil ihr doch letzten Endes etwas Stoffliches anhaftete, indem sie ohne die Bilder der Sinneswahrnehmung (Vorstellungen) nicht denken kann; die tätige Vernunft hingegen, als reine Denkkraft, erfreute sich der Unvergänglichkeit. Also ein Teil eines Vermögens unterschied sich als etwas ganz Heterogenes, als vergänglich, von einem anderen unvergänglichen Teil des gleichen Vermögens.

Schließlich hat Albertus Magnus, wie wir gesehen haben, die Vernunft in *opinio*, *intellectus*, *ratio* eingeteilt; der *Intellectus* zerfiel in *secundum se* und *secundum facultatem intellectuum*. Den *Intellectus secundum se* teilt er ein in *Intellectus agens*, *Intellectus possibilis* und *Intellectus formalis*; der *Intellectus formalis* wurde eingeteilt einerseits in *Intellectus speculativus* und in *Intellectus practicus*, anderseits in *Intellectus simplex* und *Intellectus compositus*; der letztere schied sich in *Intellectus principiorum* und *Intellectus adeptus*. Außerdem unterschied Albertus im *Intellectus secundum se*: *Intellectus in effectu*, *Intellectus possibilis* und *Intellectus assimilativus*. Der *Intellectus secundum facultatem intellectuum* zerfiel in anschauliche Vernunft, das Abstrakte durch Belehrung erfassende Vernunft, das Abstrakte ohne Belehrung erfassende Vernunft und Vernunft der Narren.

Wenn auch die Zerreißeung der Seele in den Lehrsystemen Avicennas, Thomas, Albertus Magnus und anderer Scholastiker häufig mit einer mitunter feinen psychologischen Analyse der einzelnen Seelenfunktionen einhergegangen und in der allgemeinen Weltanschauung genügend fundiert war, so gelangte nichtsdestoweniger die Zerfetzung der Seele am Ausgang des Mittelalters zu einem Grad, der jeder vernünftigen Grundlage zu entbehren schien.

Im Zusammenhang mit der Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen dem höheren und niederen Seelenvermögen wurde auch der Mechanismus des Handelns in Abhängigkeit von dem bewegenden Seelenprinzip grundsätzlich verschieden beurteilt.

Belege dafür liefert uns die Erklärung Thomas' der Willens- und der Handlungen, die durch das sinnliche Begehrten erregt werden.

Von der Lehre Aristoteles' über die Verschiedenheit des Willens und des sinnlichen Begehrens ausgehend, trieb die mittelalterliche Seelenlehre den Antagonismus zwischen diesen beiden volitionellen Akten durch die Betonung der Willensfreiheit und der Gebundenheit des sinnlichen Begehrens bis auf die Spitze.

Das sinnliche Begehrten, das von der Schätzungs Kraft der sinnlichen Seele bestimmt wird (Sum. III, 343), ist infolge seiner Bedingtheit von dem Leib auf ein bestimmtes Sinnesobjekt gerichtet. Da das Begehrten von vornherein gemäß der Ordnung der Natur bestimmt ist, hat der Träger einer nur sinnlichen Seele keine Wahl in seinen Handlungen. Wenn er durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft etwas erkennt, was von der Natur sein Begehrten erregt, so bewegt er sich ohne Wahl dahin, wie ohne Wahl das Feuer nach obensteigt (Sum. V, 177). Indem das Wahrnehmen und das Begehrten, nach Aristoteles, ausreichen, um die Bewegung hervorzurufen, so genügen diese beiden Kräfte, — obwohl die Begierde auch jetzt noch das bewegende Prinzip der sinnlichen Seele geblieben ist — für die mittelalterlichen Philosophen nicht mehr, um die Bewegung zu bewirken; sondern es muß noch zur Begierde eine andere Kraft hinzukommen (Sum. III, 336), um die Bewegung zu bestimmen und zu regeln. Diese regelnde, richtunggebende Kraft kommt „von der göttlichen Kunst“¹, und deshalb zeigen auch die vernunftlosen, von der sinnlichen Seele regierten Tiere natürliche Anlage und Neigung zu höchst geregelten Handlungen, in welchen sich die Ordnung der bewegenden göttlichen Vernunft offenbart, so daß letzten Endes sich in der Bewegung die Kraft des Bewegenden kündigt (Sum. V, 177).

Obwohl schon die Bewegungstheorie Aristoteles stark teleologisch gefärbt ist, so bemüht sich Aristoteles nichtsdestoweniger, die letzte Bewegungsursache auf dem Weg der natürlichen kausalen Tatsachenerklärung zu ermitteln, indem er Objekte der Außenwelt für die Bewegung verantwortlich macht: „Am Ende ist das Begehrte das Bewegende“ (Über die Seele III, 10). Die aristotelische Bewegungserklärung, die auf der Wechselwirkung der Innenwelt des Tieres und der Außenwelt basierte, wurde durch die mittelalterliche Philosophie derart modifiziert, daß die letzte bewegende Kraft nicht in der Natur, sondern außerhalb der Natur, d. h. in Gott, liegt.

Der Widersacher der Begierde, der Wille, ist, nach Thomas, nicht auf die Wahl des Körpers, sondern auf das Gute im allgemeinen gerichtet (Sum. V, 128—129, 135—140). Der Wille befindet sich in der Vernunft (V, 135), deren Gegenstand das Wahre ist (III, 442). Soweit das Gute von der Vernunft aufgefaßt ist, bewegt es den Willen (III, 384).

Da die Vernunft ein Gut mit dem anderen vergleicht so kann der Wille aus mehreren vorgestellten Gütern eines wählen (III, 382). Insofern also der Mensch freies Urteil hat, ist die Willensentscheidung frei (III, 390).

Da der Mensch frei wählt, so ist er die Ursache seines Wirkens. Wie jedoch daraus, daß etwas als Ursache wirkt, nicht folgt, es wirke als erste Ursache, so ist es auch nicht gesagt, daß der sein Handeln sich selbst bestimmende Mensch, die erste Ursache seines Wirkens ist. Die erste wirkende Ursache des Willens ist vielmehr Gott selbst, was darin seine Begründung findet, daß erstens der Wille als ein Vermögen der vernünftigen Seele sein Dasein der schaffenden Kraft Gottes verdankt, und daß zweitens der Wille auf das Gute gerichtet ist; also kann nur Gott, der die tatsächliche Fülle alles Guten ist, einen Willensakt verursachen.

Wie wir oben gesehen haben, ist Gott auch die erste Ursache der naturnotwendigen Begierde. Somit bestimmt und bewegt Gott als erste Ursache sowohl die natürlichen Ursachen (Begierden der Tiere) als auch die frei bestimmten Ursachen (Willensentschlüsse des Menschen). Und wie er durch sein Einwirken den natürlichen Ursachen es nicht nimmt, daß sie kraft ihrer inneren Natur notwendige Ursachen sind, so nimmt er auch den frei bestimmenden Ursachen nicht, daß sie frei bestimmte Ursachen des Wirkens bleiben. Vielmehr bewirkt er dies selbst in

¹ Bereits Augustinus lehrte, daß der Wille Gottes die Natur aller Dinge sei (Von der Stadt Gottes XXI, 8).

ihnen: Denn jedem Wesen ist dies natürlich, daß Gott in ihm so wirkt, wie es der Natur dieses Wesens zukommt (Sum. III, 388; V, 140, 142).

Wenn mit einer so krassen Gegenüberstellung der vernunftlosen, blinden, auf das Körperwohl gerichteten Begierde und des in der Vernunft befindlichen, freien und auf die ethischen Werte („auf das Gute“) gerichteten Willens die Zerreißung der einheitlichen volitionellen Funktion in zwei Teile, die zwei artverschiedenen Seelenbestandteilen untergeordnet waren, womöglich noch stärker als bei Aristoteles vollzogen war, so zeigt wiederum die weitere Begründung der Willenslehre, nach welcher der freie Wille, als von Gott determiniert, im Grunde genommen unfrei ist und nach welcher ferner die durch die Naturbegierde gebundene, unfreie Begierde durch freie Gottesbestimmung, jedoch nicht anders als der gleichen Naturnotwendigkeit entsprechend, bewirkt wird, die Folge einer übertriebenen Zergliederung und einer der Wirklichkeit zuwiderlaufenden Zerspaltung der einzelnen Seelenvermögen.

III.

Wie aus diesen Ausführungen hervorleuchtet, bildet die absolute Abtrennung der höheren und der niederen psychischen Funktionen den innersten Kern der Lehre von den Seelenvermögen.

Die oben geschilderten, von dem Vertreter dieser Theorie herrührenden formal-logischen Beweisgründe für diesen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit machen eher den Eindruck von Verlegenheitsargumenten und können niemand wirklich befriedigen.

Wo liegt also die wahre Ursache dieser Erscheinung? Jedenfalls nicht in tatsächlicher, objektiver, voraussetzungsloser Erfahrung, sondern in der Gefühlsstruktur des Menschen.

Die radikale Absonderung der Vernunft und der Sinnlichkeit in der Lehre von den Seelenvermögen ist philosophisch zugeschnittener Ausdruck jenes tief gefühlten, unergründlichen und unerklärbaren Widerstreites zwischen diesen beiden seelischen Kräften.

Der unerbittliche Konflikt zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit wurde stets von den sittlich-religiös veranlagten NATUREN und unabhängig von der gerade vorherrschenden erkenntnis-theoretischen Hauptrichtung tief empfunden.

Diese Vermutung stützt sich auf die Tatsache, daß es bei allen Völkern und in allen Zeiten Mythen und Aussagen gegeben hat, die den Widerstreit und die grundsätzliche Heterogenität der niederen und der höheren Seelenkräfte zum Inhalt haben.

Schon ein altabylonisches Fragment (um 2000 v. Chr.) weiß zu erzählen, daß die Götter, als sie den Menschen schaffen wollten, einen Gott schlachteten und sein Fleisch und Blut (das gute Prinzip) mit Lehm (dem bösen Prinzip) vermischten; aus diesem Gemisch machten sie den Menschen¹.

¹ Die Religion der Babylonier und Assyrer, herausgegeben und übersetzt von A. Ungnad 1921: I. Die Schöpfung Fr. 4.

Daran reiht sich die biblische Schöpfung des Menschen aus Lehm (das böse Prinzip, das „Fleisch“) und die Belebung und Besetzung dieses Gebildes durch den Gotteshauch (das gute Prinzip, der „Geist“)¹.

Noch besser spiegelt der altiranische Schöpfungsmythus das Walten zweier Prinzipien in der Welt und im Menschen. Es gibt eine gute (Mazda-Ahura, Gott des Lichtes, des Lebens und Inbegriff alles Guten) und eine böse Macht (Angra Mainju, Gott der Finsternis, der Feind alles Lebendigen, Inbegriff alles Bösen) in der Welt. Diese Mächte bekämpfen sich stets gegenseitig, so daß der Kampf zwischen beiden Göttern den Inhalt der Weltgeschichte bildet.

Ahura Mazda hat den Urmenschen geschaffen; Angra Mainju hat ihn mit allerlei Unheil belegt, so daß er starb. Aus seinem Samen wuchsen von der Erde wie Bäume ein Mann und ein Weib auf, von diesen beiden stammen die Menschen ab.

Da die beiden Mächte, die gute und die böse, den Urmenschen mit ihren Gaben beschenkten: Ahura Mazda mit dem Leben und Angra Mainju mit dem Unheil, so ist auch die Natur des Menschen aus einem bösen und einem guten Prinzip zusammengesetzt.

Als ein Ausdruck dessen erhielt jeder Mensch zwei Seelen, eine lichte und eine böse².

Der altiranische Dualismus beeinflußte stark die Lehre des europäischen Mittelalters von der Doppelnatürlichkeit des Menschen; dies geschah durch die Vermittlung der Manichäer, deren Schöpfungsmythus eine Variation der altiranischen Überlieferung darstellte. Ebenso wie bei den Altiranern, bekämpfen sich auch bei den Manichäern die gute Macht des Lichtes mit dem bösen Prinzip der Finsternis. Beide Wesen sind grundverschieden in ihrer Wesenheit, in ihrem Handeln und in ihren Seelen.

Das Licht schuf den Urmenschen, der die Finsternis bekämpfen sollte; der Urmensch unterlag jedoch im Kampfe mit dem Satan der Finsternis, worauf der letztere etwas von Lichtsubstanz verschlang und den Rest mit den Elementen der Finsternis umringte.

Obwohl später der Urmensch befreit und zum Rang eines Gottes erhoben worden war, blieben einige Lichtteile von ihm in der Gewalt der Finsternis.

Diese letzteren Lichtteile mischten sich mit den Elementen der Finsternis und aus diesem Gemisch entstand unsere Welt mit ihrem Dualismus.

Als Folge dieses Dualismus hausen in einem und demselben Menschen zwei Seelen: eine böse Tierseele im Blute und eine gute, rein geistige, vernünftige Seele³, woraus die Manichäer eine wichtige Schlußfolgerung in bezug auf die Lehre von der Sünde gezogen haben; sie lehrten nämlich: nicht wir sündigen, sondern es sündigt in uns (Augustinus, Bekenntnisse V, 10).

Ein ähnlicher Dualismus beherrscht die Religion der Chinesen.

Tao (die natürliche Weltordnung) ist aus zwei Prinzipien zusammengesetzt; aus einem guten, *Yang* (Wärme, Licht, Männlichkeit, Himmel) und einem bösen, *Yin* (Kälte, Finsternis, Weiblichkeit, Erde). Von *Yang* stammen *Schen* (die himmlischen, männlichen Wesen), von *Yin Kwis* (die niedrigen, weiblichen Dämonen). Jeder Mensch besteht aus dem guten *Schen*-Element, das himmlischer Herkunft und

¹ Vom philosophischen Standpunkt ist es interessant, daß auch die gerade entgegengesetzte Meinung gelten kann; so soll im Samkhyasystem (Hinduismus) die Materie das tätige und der Geist das sich passiv verhaltende Prinzip sein, als Ausdruck der Grundanschauung, daß Tätigkeit Übel und Passivität Erlösung ist.

² Vgl. hierzu C. v. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte II, 1921 S. 154—170 und Hase: Kirchengeschichte.

³ Vgl. hierzu: C. v. Orelli o. o. c. I S. 304—306 und Thomas von Aquin, Sum. theol. III, 300—301.

der ätherischen Seele des Himmels entnommen ist, und aus dem *Kwiselement*, das irdischen Ursprungs und von der Stoffsubstanz ist¹.

Im griechischen Kulturkreis haben insbesondere die Mythen von Zagreus, von Schaffung des Menschen durch Prometheus und der Schöpfungsmythus Plato den Gegensatz zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit zum Inhalt.

Zagreus, der Sohn von Zeus und seiner Tochter Persephone, sollte Erbe nach seinem Vater werden. Die eifersüchtige Hera schickte jedoch gegen Zagreus die Titanen, die ihn überwanden und bis auf das Herz (das von Athene gerettet wurde und aus dem später Zeus Dionysos gemacht hat) aufgefressen haben. Zeus verbrannte die Titanen zur Strafe mit seinem Donnerkeil. Aus der Asche der Titanen, die ein Gemisch aus dem bösen (von der Natur der Titanen selbst herrührenden) und aus dem guten (von der Natur des Gottesohnes Zagreus stammenden) Element darstellte, wurden die Menschen erschaffen. Deshalb tragen die Menschen in sich ein böses und ein gutes Prinzip².

Im Prometheusmythus wird berichtet, daß das Geschöpf, das dieser Heros aus Erde geformt hat, nur kriechen, jedoch nicht (mit den Gedanken!) bis zum Himmel aufsteigen konnte³; und erst, nachdem Athene ihm eine Seele in Schmetterlingsgestalt hineingelegt hatte, wurde er auch geistig lebendig, da er seitdem auch die himmlischen Gedanken erfassen konnte⁴.

In seinem Schöpfungsmythus (in *Timaios*) erzählt schließlich Platon, daß der höchste Schöpfer bei dem Weltwerden das, was in dem Menschen „göttlich“ genannt wird⁵, und was den Göttern stets folgen wird, kurzum, die Vernunft, selber gebildet hat. Das Übrige, den Leib mit seinen vegetativen und sinnlichen Funktionen, ließ er die entstandenen, himmlischen Götter ververtigen. Somit ist der Mensch aus den unsterblichen und sterblichen Elementen zusammengefügt⁵.

Bei den Völkern des christlichen Mittelalters schließlich findet der Gedanke von der Doppelnatur des Menschen beispielsweise in der Meinung Tertullians, das Unvernünftige im Menschen stamme vom Teufel, das Vernünftige von Gott ab⁶; in der Lehre *Origines*, daß die Seelen zuvor heilige Geister gewesen, dann von Gott abgefallen und zur Strafe in die Leiber verstoßen worden seien⁷ und anderes mehr.

Der Glaube an die Heterogenität der Vernunft und Sinnlichkeit, die insbesondere stets von den Mystikern hochgehalten wurde, fand schließlich unter anderem seinen Ausdruck in der Sage von der Genealogie des Zaubers Merlins, der von einem tugendhaften Mädchen (das gute Prinzip) und einem Teufel (das böse Prinzip), der dasselbe ohne sein Wissen verführt hat, geboren sein sollte⁸. Auch in der Kunst fand die Lehre von der Doppelnatur des Menschen ihren Ausdruck: in einem

¹ *De Groot*: Die Religion der Chinesen 1923, S. 167 (in der „Kultur der Gegenwart“).

² *A. Lehmann*: Mystik im Heidentum und Christentum 1918, S. 32—33.

³ Um das anzudeuten, wurden mitunter die „erdgeborenen Urmenschen“ (*Kekrops*, *Erechteus*) in der Kunst mit Schlangenbeinen dargestellt.

⁴ Vgl. auch dazu den Pamphilischen Sarkophag.

⁵ Für die platonische Unterscheidung der Vernunft und der Sinnlichkeit kommt auch sein „*Philobos*“, in dem sich auch der Ausdruck der „äußere“ und der „innere“ Mensch befindet, und seine Allegorie vom Gespann mit zwei widerstreitenden Pferden (die Begierde und die Vernunft) im „*Phaidros*“ in Betracht.

⁶ Tertullion, Gespräch von der Seele (10 und 16) (in Tertullians sämtlichen Werken, übersetzt von *Besnard* 1837—1838).

⁷ Vgl. *W. Schultz*: Dokumente der Gnosis 1910, S. 22—24 und *Thomas*: Sum. I, 65, 2. — Bereits die „alten Theologen und Seher“ des vorsokratischen Griechenlands erklärten, die Seele sei mit dem Körper wie infolge bestimmter Strafordnung zusammengejocht und in ihm wie in einem Grab bestattet (*Philolass Diels Fr. 14*).

⁸ *Romans de la Table ronde*, redig. par *Boulenger* I, 6.

Gemälde Boticellis beispielsweise (Pallas und Kentaur, in Uffizien) hält Athene (die Vernunft) einen Kentaur (die Sinnlichkeit) am Schopf¹.

Die Lehre von der Doppelnatur des Menschen, die psychologische Grundvoraussetzung der Theorie der Seelenvermögen, war zugleich eine der Vorbedingungen der Doktrin der übernatürlichen Seelenkraft im Individuum; und einige Vertreter dieser Anschauungen zählen zu den Vorläufern des Mannes, der der Zerfetzung der Seele ein Ende bereiten und die Einheit der Seele wieder herstellen sollte.

3. Die mystische Theorie des Vermögens des übernatürlichen Erkennens.

Wie gesagt, war der Glaube an die Doppelnatur des Menschen die ethische Wurzel der mystischen Theorie des Vermögens des übernatürlichen Erkennens, die viel zur Präzisierung des Bewußtseinsbegriffes, in dem die Vereinigung der zerrissenen Seelenfunktionen stattfinden sollte, beigetragen hat.

In ihrer Qualität als eine der Ursprungsquellen der mystischen Theorie der übernatürlichen Seelenkraft wurde die Lehre von der Doppelnatur des Menschen besonders von einigen Mystikern gestaltet.

Ausgehend von Paulus (1 Kor. 2, 14; 15, 10), stellte man die Doktrin von der „himmlischen Weisheit“ im Menschen (der „innere Mensch“) und vom „Fleisch“, von der „Sinnlichkeit“ (der „äußere Mensch“) auf. Die himmlische Weisheit einschließlich ihres Vehikels, des Geistes, war göttlichen Ursprungs, das „Fleisch“ hingegen rührte vom Teufel her; und die Vereinigung des Geistes mit dem „Fleisch“ wurde als Strafe und Peinigung für den ersteren angesehen².

Der andere Ausgangspunkt der Lehre von dem „übernatürlichen Lichte“ des Geistes war der erkenntnistheoretische Skeptizismus, das Geständnis der Unzulänglichkeit nicht nur unseres sinnlichen, sondern sogar des „natürlichen“ vernünftigen Erkennens, die höchste Wahrheit, d. h. Gott zu erfassen.

Die Sinneserfahrung liefert uns, nach der Meinung dieser Denker, statt der Wahrheit Trugbilder. Die Sinneswahrnehmung jedoch, die durch das Sinnesorgan bewirkt ist und uns die Kenntnis der Naturdinge ermitteln soll, ist ein Stück der Natur; folglich betrügt uns die Natur selbst durch die Vermittlung unserer Sinneswahrnehmungen.

Da der Betrug keine Eigenschaft des göttlichen Wesens ist, so kann jede Unwahrheit nur vom Teufel herkommen. Daraus folgt, daß „der Teufel und die Natur eins“³ sind.

Diesem Glauben zufolge mußte die Sinneserfahrung nicht nur unbrauchbar für die Erforschung der Wahrheit, sondern geradezu gefährlich sein, weil sie das ewige Heil gefährden konnte.

¹ Auch im Talmud (Synhedrin XI, 1 und 2, in Übersetzung von Goldschmidt) wird ein Gespräch zwischen dem Körper und der Seele wiedergegeben, in dem der Gegensatz zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit angedeutet wird.

² Vgl. hierzu z. B. Johannes Scotus Erigena: Über die Einteilung der Natur, übersetzt von Noah, IV, 5 und 16; Thomas, Summa III, 373. Meister Eckehart: Vom edlen Menschen u. a.

³ Eine deutsche Theologie, übersetzt von J. Bernhart 1920, Kapitel 44. In ähnlichem Sinne äußert sich Speculum perfectionis 42, 59.

Aber selbst die „natürliche“ Vernunft, die noch für Platon und Aristoteles durch „das reine Denken“ die Wahrheit zu erfassen vermochte und die bereits unter dem Einfluß der zersetzenden Kritik eines Sextus Empiricus (Pyrrhoneische Grundzüge) ihre absolute Allmacht einbüßte, reicht auch den Mystikern nicht mehr zur restlosen Gotteserkenntnis aus. Nachdem schon Plotinus gemeint hatte, die Gotteserkenntnis könne nur durch etwas Höheres als die natürliche Denktätigkeit erworben werden (Enneaden VI, 9), erklärte später kein geringerer als Augustinus, unser Verstand sei nicht das höchste und unveränderliche Gut (Bekenntnisse IV, 15); und schließlich hielt die „Deutsche Theologie“ „die hohe natürliche Vernunft“ gar für einen Betrüger, der sich für das ewige wahre Licht ausgibt und in Wirklichkeit nur sich selbst und die Anderen beschwindelt (Kapitel 20).

Zu dieser hellen Verzweiflung an dem Erkenntnisvermögen der Vernunft mögen auch die dogmata pura, die „großen Geheimnisse“ der kirchlichen Lehre (Trinität, Inkarnation, Eucharistie) beigetragen haben; beklagte ja schon Augustinus die Unerforschtheit des Geheimnisses der Übertragung der Erbsünde auf die Nachkommenschaft Adams (zit. nach *Bartmann*).

Die Unzulänglichkeit und Undurchdringlichkeit dieser Dogmen, die nicht als Vernunftwahrheiten betrachtet werden durften und nur „de fide“ erfaßt werden mußten, führte folgerichtig zu Mißtrauen gegenüber der Vernunft als der einzigen und sicheren Führerin auf dem Wege zur Erfassung der Wahrheit.

In der Ablehnung der Vernunft als der höchsten Erkenntnisquelle wurzelt der Suprarationalismus der Vertreter der Lehre von dem übernatürlichen Erkenntnisvermögen der Seele.

Da wir, nach der Meinung der Mystiker, trotz der Unzulänglichkeit unseres Denkens doch imstande sind, Gott zu erleben, so muß in unserem Geist ein übernatürliches Vermögen vorhanden sein, mittels welchem wir, unabhängig von der natürlichen Vernunftkraft, die höchste Wahrheit erfassen können.

Diese Überlegung führte die Mystiker zur Postulierung eines übernatürlichen Ortes in der Seele, des Seelengrundes, dessen Funktion die Gotteserkenntnis war.

Der Seelengrund bedeutet einen Ort in der Seele, wo sich der Mensch mit dem Gott berührt, „ein Organ zur Aufnahme des Göttlichen“¹. Dies ist der göttliche Seelenteil, von dem schon Plotinus redet (ENN. V, 39) und durch dessen Betrachtung man das Höchste erkennt.

Manchmal identifizierte man den Seelengrund, „den Funken der Seele“, „den Wipfel des Wesens“, mit dem Gemüt. So unterschied z. B. Tauler „drei Menschen“ im Menschen: den „auswendigen, viehischen, sinnlichen“, ferner den vernünftigen und schließlich den dritten Menschen, d. h. „das Gemüt, den obersten Teil der Seele ... den Grund“; dieses Gemüt, das ein ewiges Streben besitzt, den Ursprung zu schauen, „erkennt sich als Gott in Gott“².

Die empirischen Beweise, die für die Annahme eines derartigen übernatürlichen Seelenteiles sprechen, dessen Eigenschaft ist, daß er

¹ Vgl. J. Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922, S. 70—74.

² J. Tauler: Predigten, übertragen v. L. Neumann 1923. Beati oculi. Ähnlich meinte Katharina von Siena, daß man Gott nur mit dem „Ohr des Herzens“ zu erkennen imstande ist (le Dialogue de Ste Catharine de Siena trad. par Hurtoud Rep. II, p. II, ch. 56). Bereits Augustinus bezeichnete die vernünftige Seele als Gemüt (Stadt Gottes VII, 30; XI, 3; XXII, 29).

nicht mit den Elementen der Erfahrung arbeitet, d. h. keine gegenständlichen Inhalte hat, und gefühlsmäßig Gott erkennt, sind der Schlaf, die Intuition und die Ekstase¹.

Zunächst der Schlaf. Wenn nämlich im Schlaf sich „das Tor der Sinne schließt, so öffnet sich jenes Fenster, das im Inneren des Herzens (des Gemütes, des Bewußtseins) nach der übersinnlichen Welt des Himmels geöffnet ist, gleichwie außerhalb des Herzens 5 Türen (Sinnesorgane) nach der sinnlichen Welt geöffnet sind“. Im Schlaf nämlich sieht die von den Sinnen befreite Seele die verborgene, göttliche Welt. Daß dieses Schauen der übersinnlichen Welt im Schlaf möglich ist, beweist das Dasein eines übernatürlichen „Fensters“ (des Seelengrundes) in der Seele, in dem die Bilder „der himmlichen Urtafel“ wie in einem Spiegel reflektieren.

Ferner die Intuition. Wahre Ahnungen und Einfälle sind Erkenntnisse, die weder durch Sinne noch durch die Vernunft ermittelt werden können, sondern nur durch einen von demselben verschiedenen Seelenteil erfaßt werden müssen.

Schließlich die Ekstase; ein Zustand par excellence des Schließens der Sinnespforten und des Öffnens des Fensters für das innere Schauen.

Um die Lehre vom Seelengrunde besser zu verstehen, muß man auf Plotinus Emanationstheorie zurückgreifen.

Wie schon oben hervorgehoben wurde, nahm Plotinus das Eine (die Gottheit) an, das vor allem existierte und durch sich selbst bestehend, einfach, von allem Kreatürlichen verschiedenen, zeitlos, raumlos, qualitäts- und quantitätslos weder in Ruhe noch in Bewegung war. Aus der Überfülle des Einen, das dem Guten gleich zu setzen ist, entstand der Geist (die Vernunft), der darauf diese Welt erzeugte und in ihr als Weltseele, als Vernunft hauste. Aus dieser Weltseele strömen alle Seelen aus, die sich als Seelen der Lebewesen weniger, als Seelen der leblosen Objekte mehr von ihrem vernünftigen Ursprung entfernen (s. oben).

Die Emanationslehre Plotinus führte bei den Mystikern zur Unterscheidung zwischen der unerschaffenen Gottheit (das Eine Plotinus) und dem erschaffenen Gott (dem Geist, der Vernunft Plotinus).

Die ursprüngliche, noch vor der Erschaffung der Welt existierende „ungewordene Gottheit“, die der Potenz nach alles war, der Wirklichkeit nach aber keine der von den Menschen unterscheidbaren Eigenschaften und Formen trug, folglich für den Menschen unnenbar und undefinierbar war, nannten die Mystiker ein Nichts (Dionysios Areopagita, Erigena, Eckehart)².

Der erschaffene, von der höchsten, namenlosen, qualitätslosen, wesenlosen Gottheit geborene Gott (die Vernunft, Logos) schuf die Welt nach seinem Bilde.

Somit sind sowohl der Gott-Logos wie auch die Welt „Geschöpfwesen“, d. h. in Einzeldinge differenzierte höchste „Übergottheit“.

Auch die menschliche Seele mit ihren Vermögen (der Vernunft, dem sensitiven und dem vegetativen Vermögen) ist ein kreatürliches Wesen. Neben geschaffenen, definierbaren, also mit Qualitäten ausgestatteten Seelenkräften ist jedoch in der Seele als ihr innerstes Wesen ein „Rest“, eine Spur der ursprünglichen, qualitätslosen, noch nicht in einzelne Geschöpfe differenzierten Urgottheit geblieben.

¹ Vgl. hierzu al Ghasali, das Elixier der Glückseligkeit, übersetzt von Ritter 1923, S. 36—37.

² Sancti Dionysis Areopagitae ad Timotheum de mystica Theologia; Erigena o. e.; Eckehart, Fragmente.

Dieser „Rest“ der „ungewordenen“ namenlosen, wesenlosen Gottheit in der Seele ist eben der Seelengrund, ein „Seelenteil“, welchen Meister Eckehart auch direkt als „undifferenzierte, elementare Wesenheit Gottes“ (Von dem Zorne der Seele usw.) definiert¹.

Den Vorgang der Erschließung des Seelengrundes in der Ekstase dachten sich die Mystiker nach der Analogie der Aktualisierung der leidenden durch die tätige Vernunft. So wie die tätige Vernunft abstrakte Begriffe, Intelligibilia entstehen läßt, so wirkt Gott selbst, der in der Ekstase die Stelle der tätigen Vernunft vertritt, und läßt in der Seele des Schauenden den Urgrund sich offenbaren und erzeugt somit im Individuum die Erkenntnis Gottes (Eckehart: Von der ewigen Geburt)².

Wie gelangt aber das Individuum dazu, daß Gott selbst in ihm als *Intellectus agens* wirkt und ihm den Seelengrund erschließt?

Dies geschieht durch zwei Mittel: Durch die Überwindung der Sinnlichkeit und durch den Glauben. Die Annahme der Notwendigkeit der Überwindung der sinnlichen Wahrnehmung, als einer wesentlichen Voraussetzung für das Gottschauen hat eine dreifache Wurzel, die erkenntnistheoretische, die ethische und die metaphysische.

Die erkenntnistheoretische Wurzel reicht bis zu Platon.

Da Sinneseindrücke keine Wahrheit gewähren, und nur die Vernunft allein das gültige Erkenntnis offenbare, so folge daraus, daß die Vernunft um so besser die Wahrheit erkenne, je weniger sie „vom Leib betrübt“, je weniger sie „mit der Natur des Leibes angefüllt“ sei (Phädon 10, 11, 33).

An den erkenntnistheoretischen schließt sich eng der ethische Beweis für die Notwendigkeit der Überwindung des sinnlichen Erkennens für ein um so besseres Erfassen des Gottes.

Die Lehre von der Doppelnatur des Menschen schrieb dem sinnlichen Erkennen bloß einen negativen Wert zu; die Sinneserfahrung sei böse, weil sie uns die Erkenntnis der Naturerscheinungen übermittel; und die Natur sei „eins mit dem Teufel“.

Um also zum Göttlichen zu gelangen, müsse man das Sinnliche, d. h. den Teufel sive Natura überwinden; denn „wo die Natur überwunden ist, ist auch der Teufel überwunden“ (Deutsche Theologie 44); und erst im letzteren Falle könne das ungetrübte Schauen Gottes beginnen.

Der ethische Antagonismus zwischen dem teuflischen, Gott verleugnenden sinnlichen und dem göttlichen, übernatürlichen Erkennen schließt die gleichzeitige Tätigkeit beider Erkenntnisvermögen aus: es muß das linke Auge, das in die Zeit und in die Kreaturen sieht, geschlossen bleiben, wenn das rechte Auge, welches das Vermögen hat, „in die Ewigkeit“ zu schauen, geöffnet sein soll, denn es kann niemand zweien Herren (Gott und dem Teufel) dienen (Deutsche Theologie 7).

Der Boden, in dem die dritte Wurzel der Voraussetzung von der Überwindung der Sinnlichkeit für die Gotteserkenntnis festhaftet, ist der pantheistische Hauch, der die Denkweise der Mystiker mehr oder weniger deutlich durchdringt³.

¹ Vgl. auch dazu Jan van Ruysbroeck: Die Zierde der geistlichen Hochzeit II, 2.

² Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übersetzt von H. Büttner 1919.

³ Einige diesbezügliche Äußerungen der Mystiker: 1. Eckehart „alles ist in allem“, „alle Dinge sind voll vom göttlichen Wesen“ (Von der Vollendung der Seele), Gott ist „die Natur in allen Naturen“ (Von zweien Wegen), „Gott ist ganz in allen Stätten und allen Kreaturen“ (Von den Hindernissen). 2. Franziskus von Assisi

Die Quelle des Pantheismus in der europäischen Mystik ist die oben erwähnte Emanationstheorie von Plotinus, nach der der höchste Geist die Seele erzeugte und die Seele die Natur hervorbrachte. Wenn die Seele zu ihrer Urquelle, zu Gott, zurückkehren will, muß sie einen umgekehrten Weg als bei der Schöpfung zurücklegen: sie muß alle Natur abstreifen und in den Zustand sich versetzen, in dem sie noch vor dem Ausströmen aus der göttlichen Substanz in Gott war; mit anderen Worten, um Gott zu schauen, muß die Seele wieder eins mit Gott werden. Und daß die Gottheit nach der Definition der Mystiker wesenlos, ein Nichts ist, muß auch die Seele zu Nichts werden, um zur Urquelle zurückzufließen, um als „Nichts zu Nichts zu gehen“ (Eccehart, von zweien Wegen)¹.

Um also die Vereinigung und das Einswerden mit Gott vorzubereiten, muß die Seele alle Natur, d. h. das sinnliche Wahrnehmen und das Begehrn von sich fernhalten². Die „Abtötung des Fleisches“, d. h. die Überwindung der Sinnlichkeit wird am zweckmäßigsten durch Sühne und Buße, die bis zur Selbstpeinigung gehen sollte, bewerkstelligt; denn nur „in Reinheit und Lauterkeit des Herzens“ wird die Seele sich mit Gott vereinigen können (Deutsche Theologie 14).

Wenn der Überwindung der Sinnlichkeit bloß der negative Wert einer Reinigung der Seele und ihrer Vorbereitung zum Empfang der Gotteserkenntnis zugesprochen wird, so ist der Glaube das eigentliche, positive Mittel, das die Erschließung des Seelengrundes herbeiführt. Das Bekenntnis Anselms von Canterbury: „Ich glaube, um Erkenntnis zu gewinnen“ war von jeher das Losungswort der Mystiker³.

Der für die Gotteserkenntnis einzig wirksame Glaube, ein Begriff, welcher in den Schriften der Mystiker die Bedeutung einer Autosuggestion von größter Stärke gewinnt, muß eine absolute, unerschütterliche, das ganze Individuum rücksichtslos und unwiderstehlich faszinierende und durchdringende Kraft sein. Der wirksame Glaube muß selbst die Vernunft überflügeln, ihre Wahrheiten verpönen, „an das Törichte Gottes glauben“ und „nicht nach unserem Urteile Gott beurteilen⁴, denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott“ (1 Korinth.).

Kurzum, wenn der Glaube Gott durchdringen will, muß er durch die restlose Kapitulation der Vernunft die Intensität jenes erschütternden Glaubensbekenntnisses Tertullianus erreichen, das durch seine innere Kraft zu den überwältigendsten

nannte nicht nur seinen Leib, sondern auch die Sonne, die Sterne, den Mond, die Erde, den Wind, das Wasser, das Feuer seine Brüder und Schwestern (La salutation des Vertus und Le cantique du Soleil in seinen Amours mystiques). 3. Tauler: „Gott (hat) alle Kreaturen ihm selbst gleich gemacht (Predikte, Carissime estate; Repleti sunt). 4. Deutsche Theologie 46: „Alles (ist) eins und alles (ist) in Gott. 5. Seuse: „(der Mensch) und alle Dinge in Gott Eins sind“ (Seuse Leben I, 50). 6. Hildegard von Bingen: „Gott (ist) eine verborgene Kraft in allem (Das Buch von den göttlichen Werken I, 2). 7. Angelus Silesius: „Gott, der eine (ist) in Dingen überall (V, 3), „Mensch, nichts ist unvollkommen; der Kies gleicht dem Rubin; Der Frosch ist ja so schön als Engel Seraphim (V, 61) (Cherubinischer Wandermann) usw.

Wie indessen die Mystiker ihren Pantheismus mit der Lehre von der Herkunft „des Fleisches“ vom Teufel in Einklang bringen können, ist nicht leicht zu entscheiden.

¹ Ähnlich äußert sich Johannes vom Kreuze in seinem „Aufstieg zum Berge Karmel“ (Buch II, Teil I, Kapitel 6).

² Vgl. auch Plotinus: Die Enneaden V, 1 und 3; VI, 9.

³ Betrachtungen des hl. Anselm Kapitel 21 (von ihm selbst verfaßt).

⁴ Tertullian: Vom Fleische Christi, Nr. 4 und 5.

Herzensergüssen gehört, die je gemacht worden waren: „Der Sohn Gottes ist gekreuzigt worden, nicht schäme ich mich, weil es schämenswert erscheint; und gestorben ist der Sohn Gottes, das ist ohne Rücksicht glaubwürdig, weil töricht; und begraben, ist Er aufgestanden, das ist gewiß, weil unmöglich“. (Vom Fleische Christi Nr. 5).

Den stärksten Grad des Glaubens bildet die Liebe, die dadurch, daß sie „den Liebenden dem Geliebten gleich macht“¹, auch am ehesten zum Zweck, d. h. zur Erschließung des Seelengrundes führt. Die höchste Liebe, die jede Willenskraft des Menschen lähmt, und die „nicht irre werden kann“² und der höchste Glaube führen den Zustand der Ekstase herbei, in der sich die definitive Erkenntnis Gottes durch das Einswerden mit demselben, die *unio mystica*, vollzieht: es wird jener Sprung von der Minne in die Erkenntnis vollbracht, wovon Mechtild von Magdeburg (im „Fließenden Licht der Gottheit“) berichtet.

Der Zustand der Ekstase, die als Folge der das Individuum überwältigenden Liebesbegeisterung im Gebete auftritt, wird also hauptsächlich durch zwei Vorgänge herbeigeführt: Erstens durch das höchste Wollen, Gott zu erfassen, welches das ganze Bewußtsein restlos und ausschließlich beherrscht³, und zweitens, durch die völlige Atonie der sonstigen psychischen Funktionen, so daß der Mensch zu einem „Wachsstück zwischen den Händen Gottes wird“ (Francois des Sales, *Traité 9, 5*)⁴.

In der Ekstase tritt endlich die ersehnte Erschließung des Seelengrundes, d. h. das Schauen Gottes durch das Einswerden mit ihm ein; die Seele trennt sich vom Leibe, legt ihre Natur ab, erhebt sich zum höchsten Geiste, wird „Geistesseele“ (*Origines, Vom Gebet*); ihr scheint, alles, was Gottes ist, sei auch ihr eigen⁵.

Der psychologische Vorgang des Schauens setzt sich aus folgenden Elementen zusammen:

1. Das Bewußtsein des Aufgegangenseins in Gott, das entweder in Form einer Bewußtseinslage ohne anschaulichen Inhalt erlebt wurde; oder es konnte das Bewußtsein des Aufgehens in Gott mit Visionen (optischen Halluzinationen) einhergehen. Im ersten Falle besteht der Bewußtseinsinhalt aus einem rein gefühlsmäßigen Wissen, daß man mit Gott vereinigt ist, ohne jedoch mit Worten beschreiben zu können, worin eigentlich diese Vereinigung, diese höchste Gotteserkenntnis bestünde. Schön schildert Symeon diese Unmöglichkeit des begrifflichen Fassens der reinen Gefühlserlebnisse in seinen „Liebessängen an Gott“: „Meine Zunge entbehrt der Worte, und was in mir geschieht, sieht mein Geist wohl, aber er deutet es nicht. Er betrachtet und will aussprechen, aber das Wort

¹ Jacobus de Veragine: *Legenda aurea*, übersetzt von Benz II. Von Sanct Ägidius.

² Vgl. hierzu Meister Eckhart: Reden der Unterweisung 15 und Franziskus von Assisi: Das Lied von der Liebe.

³ Vgl. hierzu z. B. Eine deutsche Theologie 14; al-Ghasali: Das Elixier usw., S. 37—38; St. Francois de Sale: *Traité de l'amour de Dieu 9, 14 u. a.*

⁴ Vgl. auch Tertullian: 5 Bücher wider Marcion (IV, 22), wo die Ekstase als „Beraubung des Verstandes“ bezeichnet wird.

⁵ Hl. Katharina von Genua: Geistliches Zwiegespräch über die göttliche Liebe, Kapitel 8.

findet er nicht“¹. Aus der Unfähigkeit, die adäquaten Vorstellungen für seinen Bewußtseinszustand zu finden, kleidet er endlich das Unanschaulich-Erlebte in Worte der Ideenlehre Platons: „Er (mein Geist) schaut das Unsichtbare, das aller Gestalt Ledige, durchaus Einfache, nicht Zusammengesetzte und das an Größe Unendliche“². Ähnlich war das, was einmal Seuse in der Verzückung sah „formlos und artlos und hatte doch aller Formen und Arten freudenreiche Lust in sich“³.

In dem zweiten Falle gesellen sich zu dem allgemeinen Erleben Gottes die Visionen. Dem Gott Schauenden „erscheinen die Geister der Engel in herrlichen Gestalten, und er sieht die Propheten und empfängt von ihnen Belehrung und Beistand, und das Reich der Erde und des Himmels wird ihm gezeigt“ (al Ghasali o. o. c. S. 37—38)⁴.

2. Das zweite Element des Bewußtseinsinhaltes des Schauens ist die Freude der Erleuchtung. Indem nämlich der Schauende in Gott aufgeht, gewinnt er Kenntnis dessen, was ihm bisher unklar war, was sein Gewissen quälte oder was sein Denken beschäftigte. Die Zeit des Schauens ist die Zeit der evidentesten Einsicht; und der Schauende erkennt das, was er unbewußt erkennen will⁵. Da jedes Erkennen mit der Lust der Einsicht verbunden ist, erlebt auch der Schauende eine überwältigende Wonne des absoluten Wissens, der schrankenlosen Gewißheit und der Beruhigung, die nach quälender Unsicherheit um so wohlwärtiger erscheint⁶. Dieses Lustgefühl des Erkennens beschreibt François des Sales (*Traité II*, 15 und III, 9—10) in einer Weise, die seinem psychologischen Feinsinn große Ehre macht⁷.

3. Mit der intellektuellen Freude der Erkenntnis kann schließlich infolge der allgemeinen Erregung die Seligkeit des körperlichen Wohlergehens und der sinnlichen Lust zusammentreffen. Besonders oft erwähnt die heilige Theresia in ihrer Autobiographie die „süßen Gefühle im Körper“, die sie während ihrer ekstatischen Zustände erfuhr.

Aus dieser Schilderung der psychischen Elemente, die den Vorgang des Schauens zusammensetzen, leuchtet ein, daß die höchste Erkenntnis der Mystiker nichts anderes als einen Komplex von Gefühlserlebnissen darstellt. Sie haben ein subjektives Erlebnis der Gotteserkenntnis⁸, aber kein wirkliches objektiv-gültiges Erkennen. Und da während des Schauens der Bewußtseinsinhalt aus der stark lustbetonten Bewußtseinslage der Gotteserkenntnis besteht, glauben die Ekstatiker, daß sie in der *Unio mystica* etwas Übernatürliches erlebt haben, weil sie eben

¹ Die Unmöglichkeit, das in der Ekstase Erlebte in Worten zusammenzufassen, betonen fast alle Mystiker (z. B. Theresia, Katharina von Siena [Briefe, Brief 50 an Urban VI], Gertrud [Gesandte der göttlichen Liebe] u. v. a.).

² Übersetzt und herausgegeben von M. Buber in seinen „Ekstatischen Konfessionen“ 1914, S. 56.

³ H. Seuse: Deutsche Schriften, übertragen von W. Lehmann 1922: Seuses Leben II.

⁴ Die Ekstase ohne Visionen wurde als höhere Stufe als die mit Visionen angesehen (vgl. z. B.: Das Leben Christi vom hl. Bonaventura, Kapitel 50—53).

⁵ In ihrer Autobiographie (Kapitel 14) sagt Theresia wörtlich, daß ihre Seele in der Ekstase „alles das gefunden hat, was sie sich nur wünschen könnte“.

⁶ Vgl. hierzu eine Arbeit des Verfassers „Gefühl und Erkennen“ Kapitel über die Lust des bereicherten Könnens.

⁷ Sehr instruktiv in diesem Sinne ist auch eine Episode in Pseudo-Clementinen (II, 18). (Neutestamentliche Apokryphen, herausgegeben von E. Hennecke).

⁸ „Zu Gott emporsteigen bedeutet in sich selbst eingehen“ (Johannes von Kastl, Wie man Gott anhangen soll, Kapitel 7).

das Geschaute nicht in Worten auszudrücken vermögen. Sie übersehen jedoch, daß sie ihre Erlebnisse deshalb objektiv nicht zu schildern imstande sind, weil sie eben nichts Konkretes, Gegenständliches erfaßt haben, und daß das, was ihnen wirklich bewußt war, keine objektive, den übersinnlichen höchsten Dingen adäquate Wahrheit war, sondern das stark lustbetonte Gefühl der Erfüllung ihres diesbezüglichen subjektiven brennenden Bedürfnisses.

Wenn somit die Annahme des übernatürlichen Erkenntnisvermögens der Seele sich als trügerisch erwiesen hatte und wenn es deshalb keine Rolle in der philosophischen Lehre von den Seelenvermögen spielen konnte, kommt ihm nichtsdestoweniger eine große Bedeutung für wissenschaftliche Seelentheorie zu. Indem nämlich die Mystiker ihr natürliches Erkenntnisvermögen nach dessen Fähigkeit zur Gotteserkenntnis durchstöberten (Augustinus, Bek. X) und indem sie nachträglich ihre ekstatischen und vorekstatischen Erlebnisse analysierten, bahnten sie den Weg zur Entdeckung des Bewußtseins als höchsten Inbegriffes der psychischen Vorgänge im Individuum an. Somit bereiteten sie die Reform Descartes' vor, der den Bewußtseinsbegriff zum Ausgangspunkt seiner bahnbrechenden Kritik der zerfahrenen hochscholastischen Lehre von den Seelenvermögen machte.

Das Hervorragendste auf dem Gebiete der Erforschung der subjektivsten innersten Seelenregungen leistete Augustinus, dessen Geist auch am eifrigsten „sich selber über seine Vermögen und seine Kraft befragte“ (Bek. X, 32); Augustinus war auch der eigentliche wissenschaftliche Entdecker des Begriffes des Selbstbewußtseins.

Bereits Paulus erfaßte deutlich die absolute Subjektivität des Geistes, wie dies seine eigenen Worte bekunden (1 Kor. II, 2); „kein Mensch weiß, was in dem Menschen vorgeht, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist“ (vgl. auch Augustinus Bek. X 3 und 5); und später sprach Tertullianus gelegentlich von der „Empfindung sich selbst“ durch die Seele (Vom Fleische Christi Nr. 12). Es war jedoch Augustinus vorbehalten, das Gefühl des Erlebnisses des Selbst, des Erlebnisses dessen, daß man bewußt seiner bewußten Zustände ist, das Bewußtsein des eigenen Bewußtseins, kurzum das Selbstbewußtsein klar und deutlich zu beschreiben.

Viele Stellen aus seinen Schriften bezeugen dies: „Also wenn ich etwas erkenne, weiß ich, daß *ich* es erkenne“ (De Trinitate X, 11), oder wenn er behauptet, daß er, wenn er sich freue, das in seinem Geiste erfahre (Bek. X, 21) usf.

Ferner zeigt folgende Beobachtung Augustinus über die Änderung des Selbstbewußtseins in Abhängigkeit von den Körperzuständen deutlich, daß ihm dieser Begriff ganz geläufig war: „In der Tat wird die

größte Verschiedenheit zwischen mir selbst durch den Augenblick herbeigeführt, da ich aus meinem jetzigen Zustand in den schlafenden übergehe oder aus diesem wieder zurückkehre“ (Bek. X, 30).

Das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein schlechthin heißt bei Augustinus innerlicher (innerer) Sinn, durch den jeder sein Leben kennt (Stadt Gottes XXII, 29) und der dem Auge befiehlt, daß es nicht höre, sondern sehe und dem Ohr, daß es nicht sehe, sondern höre und so jedem Sinne entsprechend seinem Sitz und seiner Funktion (Bek. X, 7)¹.

Da ferner Augustinus die vernünftige Seele einmal Gemüt (Stadt Gottes VII, 30) und dann wieder innerer Sinn genannt hat (Stadt Gottes XI, 3), so erhellt daraus, daß er nahe daran war, das Wesen der Seele im Bewußtsein zu sehen.

Zu der gleichen Anschauung ist später ein anderer Mystiker, Johannes Scotus Erigena gekommen, welcher den inneren Sinn als wesentlich gleich mit der Vernunft und dem Denken annahm (Über die Einteilung der Natur II, 28); das Denken sei aber die Wesenheit unserer Seele und beherrsche die ganze menschliche Natur (ebenda II, 23).

Folglich schwebte auch Erigena eine der kartesianischen gleiche Bestimmung der Seele als innerer Sinn, d. h. als Bewußtsein vor.

Aber nicht nur in seiner Seelenbestimmung, sondern selbst in seinem Kriterium der Wahrheit ist Augustinus Descartes vorausgeeilt.

Sein Zweifel ist jener Descartes'; und der Ruhpunkt in der quälenden Ungewißheit ist bei beiden die Evidenz des Daseins des zweifelnden Subjektes.

Wenn Augustinus ausruft: „... Wer zweifelt daran, daß er lebt, sich erinnert, erkennt, will, denkt, entscheidet und urteilt? wenn er zweifelt, so lebt er; wenn er zweifelt, so erinnert er sich, weshalb er zweifelt; wenn er zweifelt, so erkennt er seinen Zweifel; wenn er zweifelt, so will er sich Gewißheit verschaffen; wenn er zweifelt, so denkt er; wenn er zweifelt, so erkennt er sein Unwissen; wenn er zweifelt, so ersieht er die Unmöglichkeit des Einverständenseins (mit dem Objekte des Zweifels). Obgleich er also an etwas anderem zweifelt, darf er nicht an allen diesen (Bewußtseinserlebnissen) zweifeln ...“ (De Trinitate X, 10), so glauben wir geradezu Descartes zu hören: „Sie zweifeln und zwar so gewiß, daß sie daran nicht zweifeln können; es ist auch wahr, daß Sie, der Sie zweifeln, sind und dies ist von solcher Gewißheit, daß Sie nicht daran zweifeln können“ (Erforschung der Wahrheit 17).

Und wenn Augustinus sich fragt, wie die Sinneseindrücke in sein Gedächtnis eintraten und darauf antwortet: „Ich weiß nicht, wie es geschah. Als ich sie erlernte, habe ich nicht einem fremden Geiste geglaubt, sondern ich habe sie in dem meinigen erkannt und ihre Wahrheit anerkannt“ (Bek. X, 10), so klingen diese Worte wie eine ferne Verheißung des kartesianischen Cogito, ergo sum.

Die Mystiker haben Gott gesucht und den Bewußtseinsbegriff gefunden. Darin liegt ihre große historische Bedeutung für die philosophische Seelenlehre.

¹ In dieser zweiten Bedeutung deckt sich der innere Sinn Augustinus mit dem Gemeinsinn Aristoteles.

Und wegen dieser Tat, die nur im Zusammenhang mit ihrer irrationalen Lehre von dem übernatürlichen Erkenntnisvermögen der Seele begriffen werden kann, fand diese letztere Doktrin, die an und für sich eines hohen ästhetischen und ethischen Reizes nicht entbehrt, Erwähnung in dieser Schrift.

Und nun nehme ich den Hauptfaden wieder auf und ich will in dem nächsten Kapitel die Reform der mittelalterlichen Lehre von den Seelenvermögen durch Descartes schildern.

4. Die Vereinigung der niederen und der höheren psychischen Funktionen im Bewußtseinsbegriff und die Abtrennung des Bewußtseins und des Lebens.

Die platonisch-aristotelische Seelenlehre, nicht zumindesten unter dem Einfluß des uralten Glaubens an die Doppelnatur des Menschen, betrachtet die Seele als aus zwei heterogenen Elementen zusammengesetzt; einerseits aus dem „guten Prinzip“, aus dem göttlichen, von dem Leib verschiedenen, der unvergänglichen Vernunft; andererseits aus dem „bösen“ Prinzip, dem vom Leibe untrennbaren, vergänglichen Leben.

Wenn jedoch Plato jedes dieser Prinzipien einer verschiedenen Seele untergeordnet hatte, vereinigte Aristoteles beide heterogenen, sich absolut ausschließenden Elemente in einer einheitlichen Seelensubstanz.

Diese seltsame, unbegreifliche Verquickung des „Göttlichen“ mit dem „Irdischen“, die selbst die eminentesten Vertreter dieser Richtung sich, wenn überhaupt, so nicht anders als durch eine übernatürliche Ursache (Gottes Macht, Gottes Wille usw.) zustande gekommen dachten, bewirkte, daß die präsumierte Einheit und die Einfachheit der Seelensubstanz weder in der griechischen noch in der scholastischen Philosophie je einmal restlos durchgeführt werden konnte.

Die Seele mußte stets ein unklarer und undeutlicher Begriff bleiben; denn man bezeichnete mit diesem Wort einmal die Seele schlechthin als den ganzen Träger der vergänglich-unvergänglichen Eigenschaften des Lebens und des Denkens und dann wieder behielt man dieses Wort nur für die Vernunft.

Als Nachwirkung dieser Ungereimtheit in dem logischen Gebäude der griechisch-scholastischen Seelenlehre machte sich bald eine andere Schwäche dieses Systems fühlbar, die in einer fortschreitenden Zerreißung des einheitlichen Bewußtseinsbegriffes bestand. Die edle Aufgabe der Vernunft war die Erforschung der höchsten Wahrheiten durch die Bildung der reinen Begriffe. Und da die höchsten, d. h. die allgemeinen Begriffe Denkelemente sind, die sich nicht unmittelbar auf die wahrnehmbaren Dinge beziehen und folglich als unanschaulich überhaupt nur mit Hilfe des Wortsymbols begreiflich gemacht werden können, postulierten die Griechen und die Scholastiker die „Unvermischttheit“, d. h. die Unabhängigkeit der Vernunft von dem Leib, woraus sie weiter ihr reines Sein, d. h. ihre Unvergänglichkeit, die Einfachheit usw. deduzierten.

Hingegen ist das sinnliche Wahrnehmen vom Sinnesorgan abhängig und kommt nicht ohne diesen Körperteil zustande; eine Sinneswahrnehmung ist ferner öfters mit dem sinnlichen Lust- oder Unlustgefühl verbunden, einem Erlebnisse, welches einen Strebungsakt, eine „Begierde“ auslösen kann. Aus der Tatsache, daß die Sinneswahrnehmung von den Sinnesorganen abhängt, mit den sinnlichen Gefühlen einhergeht und das Begehr nach dem sinnlich-wahrgenommenen Objekt bewirkt, schlossen die griechischen Denker und ihre scholastischen Epigonen auf die Gleichartigkeit der niederen psychischen Vorgänge mit den vitalen Kräften, weil sie beide vom Leib bedingt sind, ohne den Leib nicht existieren können und mit dem Leib entstehen und vergehen; und als Folge dieser Erkenntnis ordneten sie die niederen psychischen Funktionen dem Lebensprinzip unter.

Die kontradiktorische Gegenüberstellung der Vernunft einerseits und des Lebens und der niederen psychischen Funktionen andererseits führte letzten Endes zur unnatürlichen und das tiefere Verständnis der psychischen Kausalität höchst hemmenden Zerreißung und Zerspaltung der diesen Denkern allerdings noch unbekannten Bewußtseinseinheit.

Aus dem Bestreben, das „Gute“ vom „Bösen“ möglichst rein auseinanderzuhalten, das Unvergängliche nicht durch die Überwucherung des Vergänglichen zu verunreinigen, bemühten sich alle Denker dieser Richtung, die Vernunftfunktionen möglichst sauber und vollständig von den Verrichtungen des sinnlichen Vermögens abzusondern. Diese Scheidung begann mit der platonischen Scheidung des vernünftigen und des sinnlichen Erkennens in zwei getrennte Erkenntnisarten, welche beide noch für die alten Jonier ein einziger Vorgang waren. Ein weiterer Schritt auf diesem unseligen Wege geschah durch die aristotelische Unterscheidung der tätigen Vernunft, als der alles Sinnlich-wahrnehmbaren ledigen, allein unvergänglichen, reinen Denkkraft, von der leidenden Vernunft, einer Denkunterlage, die der Anschauungsbilder als passiven Denkmaterials nicht entbehren kann. Noch eine andere Zerspaltung brachte Aristoteles, der in dieser Hinsicht Plato zum Vorgänger hatte, hinein, und zwar durch die Zurechnung des Willens zum vernünftigen und des Begehrns zum sinnlichen Vermögen. Endlich artete diese, von den Denkern des klassischen Altertums angefangene Zerreißung des einheitlichen psychischen Geschehens in die scholastische Zerfetzung der psychischen Einheit des Individuums aus. Die Beispiele dieser Zerfetzung der Psyche haben wir bereits zum Schluß des vorletzten Kapitels gegeben; dies waren unter anderen die Zerreißung des Gedächtnisses in das sinnliche Gedächtnis und das Erinnerungsvermögen für Begriffe; die grundsätzliche Scheidung der Fähigkeiten zur Bildung der konkreten und abstrakten Begriffe; der Gegensatz zwischen dem vorbestimmt-freien Willen und der frei-naturnotwendigen Begierde u. a.

Die Überwindung dieser Ungereimtheiten der Lehre von den Seelenvermögen: also die Aufhebung der Subsumierung der „ewigen“ Vernunft und des zerstörbaren Lebens unter den Begriff der *ex hypothesa* einfachen und einheitlichen Seele und die Herstellung der zerrütteten Einheit des psychischen Geschehens vollzog Descartes.

Dadurch, daß er das Leben als außerseelische, rein mechanische Naturkraft aus dem Seelenbegriff ausscheiden ließ, beschränkte er die Seele auf den Begriff des „Denkens“ und, da er das Denken mit dem „Bewußtsein“ gleichsetzte (s. oben), auf den Inbegriff des bewußten Erlebens. Da Descartes außer der Denkseele, die fortan die Seele schlechtweg heißen sollte, keine andere Seele, weder die sinnliche noch die Nährseele in der Natur gelten ließ (*Traité de l'homme*, Schluß), überwand er mit seiner Seelenbestimmung als Denksubstanz, d. h. als Bewußtseinsträger den alten Widerspruch der Vereinigung zweier heterogener Elemente in einem und demselben Begriffe.

Seit Descartes konnte die Seele wirklich als eine einfache Substanz im Sinne der Metaphysik gelten, weil sie durch die Ausschaltung des Lebens aus ihrem Begriffsumfang Träger eines einheitlichen, weiter nicht zerlegbaren Bewußtseins geworden war. Die Antinomie der Vermischung der unvergänglichen Vernunft und des zerstörbaren Lebens war somit behoben, und die Seele konnte gemäß dem Glauben Descartes' an die Existenz der unzerstörbaren Substanzen als einheitliche, unvergängliche Bewußtseinssubstanz gelten, ohne Beigabe eines² zerstörbaren Bestandteiles, der in der Lehre seiner Vorgänger erst abgeschüttelt werden müßte, falls der „ewige Seelenteil“ frei werden sollte.

Durch die Auffassung des Lebens als eine Erscheinung, die durch die mechanische Naturkraft („Lebensgeister“) zustande kam, wurde Descartes zum Begründer der Biologie als eines von der Seelenlehre abgetrennten Wissenschaftszweiges.

Als Vorgänger Descartes' in bezug auf die Ausscheidung des Lebensbegriffes aus dem Umfange des Seelenbegriffes müssen vor allem die Stoiker und die Philosophen der Renaissancezeit gelten.

Schon der Stoiker Panaitios (mittlere Stoa) schaltete das Zeugungsvermögen als eine Kraft der untermenschlichen Natur aus dem Umfang des Seelenbegriffes aus (*Nestle Fr. 19*) und bereitete damit die spätstoische prinzipielle Abtrennung der Seele (als Träger des Lebens und des sinnlichen Vermögens) von dem Geist (Vernunft) (Seneca, *Selbstbeobachtungen*).

Diese Trennung übernahmen die ersten Christen, die in vielfacher Hinsicht Nachfolger der Stoiker waren. So unterschied z. B. Paulus zwischen dem Leib (das ernährende Prinzip), der sinnlich wahrnehmenden Seele und dem vernünftigen Geist (I Thess. 5, 2, 3); Tertullian erklärte die Seele und den Geist (die Vernunft) für verschiedene Dinge¹; und Gregor von Nyssa vertrat die Meinung, daß die tierische Seele ihren Namen uneigentlich hat, denn alles, was nicht beschaffen ist wie die vernünftige Seele, ist zwar gleichnamig mit der Seele, nicht jedoch auch wahrhaft die Seele, sondern eine Lebenskraft, der man den Namen Seele beigelegt

¹ Gespräch von der Seele 10 und 16.

hat. Da der Mensch die Eigenschaften sowohl des Tieres wie auch eines vernünftigen Wesens besitzt, so ist er „Doppelmensch“, d. h. er hat „die doppelte Natur“¹.

Schließlich hoben die Philosophen der Renaissancezeit mit Nachdruck den Unterschied zwischen dem Leben und der Seele hervor. Nach der Lehre Marsilio Ficinos, beispielsweise, besteht jedes Wesen aus der Seele, dem Lebensgeist und dem Körper. Der Lebensgeist, ein luftartiger Duft des Blutes, ist gleichsam das Band zwischen dem Körper und der Seele; und nur die Seele ist eine körperliche, vernünftige und unsterbliche Substanz, die zur Lenkung des Körpers geeignet ist².

Ähnlich Ficino nahm auch Picco della Mirandola drei Teile im Menschen an: den Körper, die Seele und den Lebensgeist; der letztere, das Verbindungsglied zwischen dem irdischen Körper und der himmlischen Seele, sei eine hauch- und geistesartige, jedoch körperliche Substanz³.

Selbst der Aristoteliker Cesalpinus lehrte, daß die Seele und der Intellect verschiedene Dinge seien, weil der aktive Intellect kein Teil der Seele sein könne⁴.

Gemäß seiner mechanisierten Lebenslehre leitete Descartes die Vorgänge, die früher für Verrichtungen des niederen Seelenteiles angesehen wurden, aus der Einrichtung der Körperorgane ab (Meth.).

Der Körper, eine Maschine aus Knochen und Muskeln (Médit. II), ist ein von Gottes Hand gefertigter Automat, in welchem alle jene Bewegungen stattfinden können, die sich unabhängig von unserem Willen vollziehen (Meth. V und Traité de l'homme, Schluß). Diese lebenden Automaten arbeiten kraft ihrer Natur ebenso durch sich selbst wie ein Uhrwerk sich infolge seines Systems von Rädern und Gewichten bewegt und die Stunden zeigt (Meth. V, Traité de l'homme, Schluß).

Die Funktionen, die der Organismus durch ihm innenwohnende Kraft verrichten kann, sind genau die alten Vermögen der sinnlichen und der Nährseele: Verdauung, Herz- und Pulsschlag, Ernährung und Wachstum, Wachsein und Schlaf, Wahrnehmungen der äußeren Sinnesorgane, Gemeinsinn, Einbildungskraft, Gedächtnis, Begierde, Gemütsbewegungen und schließlich Antwortbewegungen aller Körperteile auf die Sinneswahrnehmungen, Gefühlsregungen und Erinnerungsbilder (Traité de l'homme, Schluß).

Der Energiespender für die Tätigkeit eines derart vollendeten Automaten ist das Blut. (Diese Auffassung Descartes' dürfte weniger eine Reminiszenz an die alte Lokalisation der sinnlichen Seele im Blute (s. unten) als eine Nachwirkung der neuen Entdeckung des Kreislaufes des Blutes durch Harvey gewesen sein.)

Durch die tierische Wärme erhitzte Blutpartikelchen strömen zum Sammelpunkt aller Arterien im Gehirn, in der Zirbeldrüse zusammen, die gerade auf der Grenze zwischen der vorderen und hinteren Gehirnhöhlung liegt. Die auf dieser Stelle befindlichen äußerst geringen Öffnungen lassen nur die allerfeinsten Partikelchen durch; diese Partikelchen passieren ins Gehirn und bewirken dorthin „einen sehr feinen Wind oder eher eine sehr lebhafte und sehr reine Flamme, welche „Lebensgeister“ heißt (Traité de l'homme 18). Aus dem Gehirn gelangen die Lebensgeister,

¹ Gregor von Nyssa: Abhandlung über die Ausstattung des Menschen 15.

² Marsilio Ficinos Epistolarum Buch I, übersetzt von Montoriola 1926. (Ein Brief des Marsilio Ficino an Francesco Musano aus Jesi darüber, daß die Heilkunde für den Körper, die Musik für den Lebensgeist und die Theologie für die Seele sei und Brief über die Seele an Francesco Tebaldi.)

³ Vgl. Heptalus, Kapitel Über die Natur des Menschen in den Ausgewählten Schriften von Picco della Mirandola, übersetzt von Liebert.

⁴ Césalpin: Questions péripatéticiennes trad, de Dorolle 1925 livr. II, qu. 7 et 8.

die eine Lebenskraft par excellence darstellen, in die Nerven und bewegen durch ihre Vermittlung den Körper¹.

Die Lebenskraft, die die Gesamtheit der vegetativen und der niederen psychischen Funktionen auf rein mechanischem Wege bewirken vermochte, genügte Descartes zur restlosen Erklärung des Wesens der Tiere.

Tiere sind seelenlose, von Gott gemachte Automaten, die durch die Lebenskraft („Lebensgeister“), dieses Äquivalent der Nähr- und sinnlichen Seele, im Gang erhalten werden und selbst vernünftige Handlungen vortäuschen und menschliche Gefühlsäußerungen nachahmen können. Wenn wir solche Maschinen mit dem Organismus und Gestalt eines Tieres herstellen könnten, so würden wir kein Mittel haben, sie von nachgeahmten Tieren zu unterscheiden (Meth.).

Auch der menschliche Körper ist ein Automat, und nichtsdestoweniger sind wir imstande, den Menschen von sonstigen lebenden Maschinen zu unterscheiden. Wie ist das möglich?

Wir haben zwei Mittel, um den Menschen vom Tier zu unterscheiden. Diese Mittel sind die Sprache und der Vernunftsgebrauch.

Wenn auch „zum Sprechen nur wenig Vernunft gehört“ (Meth.), so vermag auch das bevorzugteste und vollkommenste Tier nicht eine zusammenhängende Rede aus einzelnen Worten herzustellen.

Dies kommt davon, daß die Tiere keinen Verstand haben.

Wenn sie trotzdem in einzelnen Handlungen mehr Geschicklichkeit als die Menschen zeigen, so beweist das nicht, daß sie Vernunft haben, sondern daß die Natur in ihnen je nach der Stellung ihrer Organe waltet, von denen jedes für jede einzelne Tätigkeit eine besondere Einrichtung haben muß. Dieser Beschränktheit der durch Organe bedingten Tätigkeiten steht die Universalität der Vernunft gegenüber, die man unabhängig von der körperlichen Organisation in allen Fällen brauchen kann (Meth. V).

Der hauptsächliche Unterschied zwischen den Menschen und den Tieren ist also der Vernachtsgebrauch durch die ersteren und der Vernunftsmangel der letzteren.

Die Fähigkeit des Menschen, sich der Vernunft zu bedienen, ist durch seine Seele bedingt, weil aus ihr alle unsere Erkenntnis stammt (Erforschung der Wahrheit VI). Also ist es letzten Endes die Seele, die den Menschen auszeichnet.

Da Descartes die höheren psychischen Funktionen als vom Körper unabhängige, reine Seelenprodukte auffaßte, so unterschied er schließlich drei Arten von psychischen Vorgängen: Die rein seelischen höheren Funktionen, die niederen psychischen Funktionen, die zugleich seelisch und körperlich waren und die niederen psychischen Funktionen bei den Tieren, die körperlich vom Tier „empfunden“, jedoch nicht seelisch waren.

¹ Nach der Lehre Cesalpinus ist das Herz als Quelle der Wärme und des Blutes Sitz der Seele, die Nerven sind nur Endzweige der Aorta und das Gehirn gleichsam ein Destillierkolben, wo der Geist des Blutes aus dem Blute abgesondert wird; dieser Blutgeist wird sodann den Sinnesorganen und anderen Körperteilen zugeführt und verursacht ihre Tätigkeit (Césalpin, Questions péripatéticiennes, trad. de Dorolle 1929, V, qu. 3).

Wie diese flüchtige Wiedergabe der Lehre Descartes' erkennen läßt, führte er seine Reform der scholastischen Theorie der Seelenvermögen nicht restlos durch.

Der hauptsächlichste Mangel seines Lehrgebäudes war, daß Descartes nur den Menschen allein unter allen Lebewesen als des Bewußtseins teilhaftig angesehen hat. Die Lehre Descartes' von den Tieren als passiven Automaten, in welchen die Natur Triebkraft ist (Meth. V)¹, verhinderte Descartes, die gewaltsame, unnatürliche Zerreißung der niederen und der höheren psychischen Funktionen durch die alte Seelenlehre restlos aufzuheben, wie dies nach der prinzipiellen Bedeutung, die er dem Bewußtseinsbegriff beigemessen hat, zu erwarten wäre.

Wenn auch im Menschen die niedern psychischen Funktionen, die zugleich die Verrichtungen der Lebenskraft sind, neben den höheren psychischen Vorgängen, der Vernunftstätigkeit und dem Willen, zu einer einheitlichen Kategorie der Bewußtseinserlebnisse gehören, so ist dennoch diese großartige Idee nicht auf das Tier ausgedehnt. Statt neben dem menschlichen auch das tierische Bewußtsein zu postulieren, wie dies sich eigentlich aus seiner Bewußtseinstheorie von selbst ergab, ließ Descartes die niederen psychischen Funktionen im Tier auf der Stufe der rein physiologischen Vorgänge stehen. Wenn er ferner das Geschöpf schlechthin als ein „Lebewesen, das empfindet“ (Erforschung der Wahrheit XVI) definiert, so meint er darunter ein rein physiologisches „Empfinden“ (Erregbarkeit? Reizbarkeit?). —

Dieser Auffassung gemäß wären die niederen psychischen Vorgänge bei den Menschen und bei den Tieren nicht dasselbe: Bei den Menschen wären sie vital und „seelisch“ (bewußt), bei den Tieren nur vital, weil das tierische „Empfinden“ nicht „seelisch“ werden kann.

Daß Descartes vor den letzten Konsequenzen seiner Theorie zurück-scheute und daß er nicht die gleichen niederen Funktionen auch gleich bei allen Lebewesen ohne Ausnahme als vital und seelisch, d. h. als psychophysiologische Vorgänge erklärte, das mag ein Zugeständnis gewesen sein, das er den ethischen Grundsätzen seiner Zeit machen mußte.

Das Tier mußte ein von Gott geschaffener, durch die Naturkräfte regierter Automat sein; es durfte keine echt psychischen bewußten Erlebnisse haben, weil es keine dem Menschen im Prinzip gleiche Seele besitzen durfte (Thomas von Aquin, Summa III, 279). Eine Lehre, die den Tieren eine Seele zuerkennen würde, wäre nämlich für die Tugend gefährlich. Vertrate man eine Ansicht, die Tierseele sei ihrem Wesen nach der unserigen gleich, so bliebe uns nach diesem Leben nichts zu fürchten oder zu hoffen übrig, — ebenso wie den Fliegen und Ameisen. Habe man jedoch richtig erkannt, daß das Wesen des Tieres vom Wesen des Menschen ganz verschieden ist, so verstehe man nachher viel besser die Beweggründe dafür, daß unsere Seele vom Körper ganz unabhängig und infolgedessen unsterblich ist (Meth. V).

Diese Halbheit des Lehrsystems Descartes, der nur den Menschen als ein „scholastisches Wesen“ (Erforschung der Wahrheit 18) vernichtete,

¹ Der kartesianische Satz „c'est la nature qui agit en eux“ hat einen nachhaltigen Einfluß auf die spätere Lehre vom Tierinstinkt ausgeübt und übt ihn noch heute aus, wie dies der markante „Fundamentalsatz“ von Altum: Animal non agit, sed agitur, am besten beweist (B. Altum: Der Vogel und sein Leben, V, Aufl., 1875, S. 202).

und dafür einen echt-scholastischen Tierautomaten kreierte, mußte bestigt werden, falls wirklich alle psychischen Vorgänge einheitlich als Funktion des Bewußtseins erklärt werden sollten.

Um jedoch die Einheitlichkeit des Bewußtseins als der einzigen Seelenfunktion nachzuweisen, mußte man nicht nur zeigen, daß auch das tierische „Empfinden“ „seelisch“ sein kann, sondern insbesondere nachweisen, daß auch die Vernunftsfunktion sich nur graduell und nicht qualitativ von den niederen psychischen Funktionen unterscheiden.

Erst durch den Nachweis der Wesensgleichheit des Denkens mit den niederen psychischen Funktionen wäre die Einheitlichkeit der Kausalität des psychischen Geschehens endgültig festgestellt und die Trennung der niederen und der höheren psychischen Vorgänge aufgehoben. Das Vorhandensein einer einheitlichen Kausalität des psychischen Geschehens wurde auch bald darauf durch Spinoza und die empiristischen Philosophen endgültig nachgewiesen.

Die Hauptstützen für die Annahme einer einheitlichen Kausalität der seelischen Vorgänge waren die folgenden:

1. Die Entkleidung der Begriffe als Denkelemente von ihrem über-sinnlichen, metaphysischen Charakter und der Nachweis der empirischen Begriffsentstehung. Diesen letzteren Nachweis lieferten Locke, Hume und Condillac.

Die Lehre von der Kausalität des psychischen Geschehens bahnte Locke durch seinen erkenntnistheoretischen Empirismus an.

Wie erinnerlich faßte die alte Seelenlehre Sinneswahrnehmungen als das der sinnlichen Seele eigene und Begriffe als das die vernünftige Seele auszeichnende Erkenntniselement auf, und zwischen diesen beiden Elementen als Ausdrücke zweier artverschiedener Prinzipien, des körperlichen und des unstofflichen, bestand keine Abhängigkeitsbeziehung, so daß sie nicht von einer einheitlichen, beiden gemeinsamen Gesetzmäßigkeit regiert werden konnten.

Diese Auffassung griff zunächst Locke an.

Da es keine angeborenen Ideen, keine reine Erkenntnis aus dem Geiste gibt, entstehe all unser Wissen, also nicht nur das sinnliche, sondern auch das vernünftige aus der Wahrnehmung. Aus den Wahrnehmungen der äußerer Sinne und der Selbstwahrnehmung bilden sich nach und nach höhere psychische Gebilde durch immer kompliziertere Beziehungen zwischen diesen einfachen Elementen jedes Erkennens.

Das höchste psychische Gebilde, der Begriff, mache keine Ausnahme von dieser Regel; es entspringe gleichfalls aus der sinnlichen Erfahrung durch die Trennung und nachträgliche Verbindung einzelner Wahrnehmungen; alle unsere und selbst die erhabensten Ideen, die über Wolken aufsteigen und den Himmel erreichen, haben hier ihren Ursprung und ihren Boden (Verst. II, I, § 24).

Noch radikaler präzisierte diesen Grundgedanken Hume, der die Ideen¹ geradezu als abgeschwächte Bilder von Wahrnehmungen auffaßte; er sah also einen nur quantitativen Unterschied zwischen diesen beiden Erkenntnislementen, die er

¹ Die Idee war für die Empiristen ein Gesamtname für alle Erkenntniselemente, die über den Sinneswahrnehmungen lagen (allgemeine Vorstellungen, abstrakte Begriffe).

ausschließlich durch die ungleichen Grade von Kraft und Lebhaftigkeit sich voneinander unterscheiden ließ (*Treatise of human Nature I, 1, § 1*).

Wenn Locke uns wenigstens die Existenz unserer Vernunft, des Denkens und des Willens, nicht nur durch die äußere, sondern durch die innere Erfahrung (*Selbstwahrnehmung*) erkennen ließ (*Verst. II, 62*), so wollte schließlich Condillac nicht einmal das zugeben und führte alles Erkennen ohne Ausnahme auf die äußere Erfahrung, auf die Sinneswahrnehmung zurück¹.

Durch die Postulierung der Erfahrung — gleichviel ob nur der äußeren oder der äußeren und der inneren — als einzige Quelle und gemeinsamer Ursprung unseres Wissens wurde die Sonderstellung der Begriffe als übersinnlicher, von oben her in die Seele hineingelegter Elemente erschüttert, und diese Denkbestandteile wurden definitiv in die Gesamtheit aller übrigen Bewußtseinsinhalte eingereiht.

2. Die nächste Stütze für die Annahme einer einheitlichen Kausalität des seelischen Geschehens war die Feststellung der Tatsache, daß der Denkvorgang keine aprioristische Tätigkeit, sondern ein Vorgang ist, der *a posteriori*, durch die Erfahrung bedingt wird.

Daß das Denken ein Vorgang ist, der nach gewissen, unserer Erfahrung zugänglichen Regeln verläuft, dies haben schon Aristoteles² und später insbesondere Spinoza³ durch die Formulierung ihrer Assoziationsgesetze festgestellt.

Daß jedoch diese Denkgewohnheiten nicht von allem Anfang an, *a priori* im Menschen walten, sondern daß sie sich allmählich auf Grund der individuellen Erfahrung ausgebildet haben, diese für die Annahme der einheitlichen Kausalität der psychischen Vorgänge schwerwiegende Entdeckung hat Hume gemacht.

Hume hat nämlich gezeigt, daß das Erkennen der Beziehungen zwischen der Wirkung und der Ursache, die einerseits schon von Plato als eine der wichtigsten Aufgaben des Denkens angesehen wurde und auf denen andererseits die Ideenassoziationen fußen, sich nicht durch Denken *a priori*, sondern durch die Erfahrung vollzieht.

Auf die Ursache kann nicht *a priori* aus der Wirkung geschlossen werden, weil jede Wirkung von ihrer Ursache verschieden ist. Die Verbindung der Wirkung mit der Ursache bleibt stets etwas willkürliches, weil es denkbar ist, daß ebenso gut eine Menge anderer Wirkungen mit der gleichen Ursache verknüpft, wie auch die gleichen Wirkungen durch die andere Ursache bewirkt werden können. Nur die Erfahrung vermag zu bestimmen, daß gewisse Wirkungen Folgen jener und nicht anderer Ursachen sind. Die wiederholte Erfahrung lehrt uns nämlich, daß stets auf eine Erscheinung eine andere folgt, so daß eine gewohnheitsmäßige Verbindung zwischen diesen beiden Erscheinungen entsteht. Durch lange Gewohnheit nimmt man schließlich eine solche Weise des Denkens an, daß man bei dem Eintritt

¹ *Traité des Sensations p. 14, 416—417 (T. III des Oeuvres complètes 1798).*

² Aristoteles formulierte folgendermaßen seine Assoziationsgesetze: „Wenn wir also eine gehabte Vorstellung in unser Gedächtnis zurückrufen, so erwecken wir eine von den früheren Bewegungen, bis wir zu der Bewegung hingeleitet werden, welcher jene Vorstellung gewöhnlich folgte. Daher verfolgen wir mit unseren Gedanken die sich darbietende Reihe und Ordnung von dem gegenwärtigen oder von irgendeinem anderen Zeitpunkte an und wir gehen hierbei von einer Ähnlichkeit oder von einem Gegensatze oder auch von der Gleichzeitigkeit oder Nachbarschaft der Erinnerungsgegenstände aus. Dadurch entstehen Erinnerungen“ (Aristoteles: *Abhandlungen von dem Gedächtnis und der Wiedererinnerung*, übersetzt von E. Hepner 1824, S. 17—18).

³ Spinoza: *Die Ethik II, 18; der ganze Teil III, insbesondere III, 14, dann V, 13 usf.*

einer Erscheinung (der Ursache) stets ihren gewöhnlichen Begleiter (die Wirkung) mit Notwendigkeit erwartet. Die Ursache dieser allgemeinen Ursachen entdecken zu wollen, ist vergeblich und keine Erklärung derselben wird hier zufriedenstellen.

Die gewohnheitsmäßige Verknüpfung zwischen der Ursache und der Wirkung geht so weit, daß wir nicht nur von der gleichen, sondern selbst von den ähnlichen Ursachen denselben Erfolg erwarten; und darin liegt das Wesen des Schließens aus den Tatsachen.

Wenn also gewohnheitsmäßige Erfahrung in bezug auf die Berührung zweier Erscheinungen in der Zeit oder im Raum zum Begriff der Ursächlichkeit führte, so bedingte die Erfahrung in bezug auf die Notwendigkeit der nur ähnlichen Ursachen für die Hervorbringung des gleichen Erfolges die Ausbildung der logischen Operation des Schließens in uns, welche von Locke als Haupttätigkeit der Vernunft aufgefaßt wurde (Verst. 17, § 3).

Also auch diese Tätigkeit der Vernunft, die früher zum Denken *a priori* zählte, wurde als Ergebnis der Erfahrung angesehen.

3. Die Annahme der einheitlichen Kausalität des psychischen Geschehens wurde ferner durch die Behauptung gestützt, daß das Schließen, eine der Hauptfunktionen der Vernunft, eher ein Gefühlsakt als ein rein intellektueller, diskursiver Vorgang sein dürfte.

Diese Feststellung, die merkwürdig nahe an die Resultate der modernen Denkpsychologie herangerückt ist, hat wieder Hume gemacht, der das gewohnheitsmäßige Folgern aus Tatsachen, die bestimmte Erwartung der Wirkung bei dem wirklichen Auftreten der Ursache oder nur bei ihrem Vorstellen, als eine Art des Glaubens erkannte¹.

Durch die Erkennung des Denkens als einer Funktion eher der Gefühlssphäre, die ja zu den niederen psychischen Funktionen gerechnet wurde, erschütterte Hume am schwersten die Schranke, die zwischen diesen Funktionen und der Vernunft vom klassischen Altertum errichtet worden war.

4. Diese Annäherung zwischen den niederen und den höheren psychischen Funktionen, die von allergrößter Bedeutung für den Nachweis einer einheitlichen Kausalität war, wurde ferner durch die Gleichstellung der Vernunft mit dem Instinkt gefördert.

Da das Schließen eine der wesentlichsten Denkfunktionen ist, und da das Denken nicht willkürlich, sondern durch die Gesetze der Ideenverbindung (Ursächlichkeit, Berührung, Ähnlichkeit) determiniert wird, so ist der Träger des Denkens, die Vernunft, nichts weiter als ein wundervoller Instinkt (Hume, Treatise of human Nat. I, 3, XVI)¹.

Wenn Hume die Vernunft als Instinkt auffaßte, so betrachtete umgekehrt ein anderer Forscher, und von einem anderen Standpunkte ausgehend, den Instinkt als unbewußt gewordene Überlegung.

Es war der von der Tiefe der Tierseele kommende Condillac, der in diesem Punkte dem von den Gipfeln der Vernunftforschung bis hierher herabgestiegenen Hume begegnete.

Nach Condillac läßt die Überlegung Gewohnheiten entstehen und sie verschwindet dann in dem Maße, als sich die neue Gewohnheit ausbildet. Solche fertige, ohne

¹ Zur Lehre Humes vgl. A treatise of human Nature I und Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes II, IV, VII.

jegliche Überlegung verlaufende Gewohnheiten sind aber nichts anderes als eben Instinkte¹ (*Traité des animaux* p. 555).

Gleichviel ob die Theorie Condillac's richtig oder vielmehr einer Modifikation bedürftig war: Durch die Humesche Auffassung der Vernunfttätigkeit als eines instinktiven Vorganges und durch die Condillac'sche Lehre von dem Instinktursprung aus der Überlegung wurde die Möglichkeit einer einheitlichen Kausalität der niederen und höheren Seelenfunktionen gegeben.

5. Die These der einheitlichen Kausalität des psychischen Geschehens wurde auch dadurch kräftig unterstützt, daß auch der Wille, nach dem Denken die zweite Hauptfunktion der Vernunft, nicht mehr als „frei“, sondern als determiniert, d. h. als ein nach völlig bestimmbaren Gesetzen verlaufender Vorgang erkannt wurde.

Wenn bereits Spinoza die volle Notwendigkeit der Willensursachen klar und deutlich postulierte und dadurch den Willen — bis dahin eine Funktion der über-sinnlichen Vernunft, — der Begierde, d. i. einem niederer „sinnlichen“ Seelenvermögen, näher brachte², so bestimmte jedoch erst Locke genauer den psychischen Mechanismus der Willensvorgänge.

Diesen Mechanismus stellte sich Locke als recht einfach vor.

Die Ausübung des Willens durch die Bewirkung oder Unterlassung einer Handlung sei das, was man Wollen und Begehrten nenne.

Der Wille sei nicht frei, weil er stets durch etwas außerhalb seiner selbst Bedfindliches bestimmt werde.

Dieser den Willen bestimmende Grund sei all das, was vom Individuum als Unbehagen empfunden werde, und zwar werde der Wille durch das bedeutendste und dringendste Unbehagen, das wir zur gegebenen Zeit fühlen, naturgemäß determiniert (Verst. II, 21, § 5, 14, 31, 33, 40).

Durch diesen uns heute allerdings etwas zu eng erscheinenden Mechanismus, der die Grenze zwischen dem Wollen und dem Begehrten vollkommen verwischt hatte, wurde der empirischen und der psychologischen Auffassung des Willens, als eines nicht freien, sondern naturgemäß verlaufenden und einer strengen Gesetzmäßigkeit untergeordneten psychologischen Vorganges die Bahn geebnet.

6. Um die Auffassung der niederen und der höheren psychischen Vorgänge als eine einheitliche Kategorie der Erscheinungen noch tiefer zu begründen, blieb nachzuweisen, daß die gleiche Kausalität die Tätigkeit der Menschen- und Tierseele beherrscht und daß der Unterschied zwischen beiden bloß ein quantitativer ist. In der Tat sind die englischen Kritiker der Seelenlehre vor dieser Konsequenz nicht zurückgeschreckt³.

¹ „L'instinct n'est que cette habitude privée de reflexion.“ Da der Ursprung jedes Instinktes Überlegung ist, daher seine bekannten Worte „L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connaissance“ (*Traité des animaux*, *Oeuvres complètes* 1789, p. 551).

² Spinoza: Die Ethik I, 32; II, 48; II, 49; III, 9; IV, 19 usw.

³ Schon früher wurde wiederholt die Meinung von dem nur quantitativen Unterschied zwischen den menschlichen und tierischen psychischen Fähigkeiten ausgesprochen; so z. B. von Plutarchos von Chailonea (nach *Dyroff*, die Tierpsychologie P. v. Ch.), vom Neoplatoniker Porphyrus (nach *W. Purpus*: Die Anschauungen des P. über die Tierseele 1800), Sextus Empiricus (Pyrrhoneische Grundzüge), Montaigne (Essais: Sebond), H. Rorarius (Quod Animalia bruta saepe ratione utantur melius homine), de la Chambre (Traité de la Connaissance des Animaux, ou tout ce qui a esté dict Pour et Contre le raisonnement des bestes est examiné), G. Bruno (Kabbala II) u. a.

Da die Wahrnehmung Ursprung aller Erkenntnis ist, so müssen alle Wesen, welche die Fähigkeit des Wahrnehmens besitzen, auch Wissen haben.

Der Grad und die Klarheit dieses Wissens hängen von der Ausbildung der Sinnesorgane, der Werkzeuge dieses Wahrnehmens und von der Schärfe der Sinnes-eindrücke ab.

Das Wahrnehmen findet sich in einem gewissen Grade bei allen Tieren, bei den höheren tritt dazu das Gedächtnis und schließlich selbst die Fähigkeit, die Verknüpfung zwischen Vorstellungen herzustellen, welche Funktion die Grundlage der höheren Verstandestätigkeit ist. Die Tätigkeit der Verknüpfung ist allerdings recht beschränkt und reicht nicht weiter als bis zum Vergleich der Eigenschaften, die den sinnlich erkennbaren Gegenständen anhaften. Dagegen haben die Tiere keine Fähigkeit des Abtrennens, die zur Begriffsbildung führt und eo ipso kein Vermögen, die Begriffe zu vergleichen und allgemeine Sätze zu begründen.

Demgemäß läßt sich den Tieren eine Art von Verstand nicht absprechen; und manche von ihnen denken in gewissen Fällen ebenso gut, wie sie Sinne haben, aber nur mit Hilfe der Vorstellungen, die sie von Sinnen empfangen haben, so daß letzten Endes das Denken der Tiere sich vom Denken der Menschen nicht so sehr durch den Denkvorgang als vielmehr durch den Denkstoff und den Denkhinhalt unterscheidet.

Alles in allem schließt Locke, ist der Unterschied zwischen manchem Menschen und manchem Tier außerordentlich; wenn wir aber den Verstand und die Fähigkeiten einiger Menschen mit denen einiger Tiere vergleichen, so finden wir einen so geringen Unterschied, daß sich kaum ein Vorzug des Menschen vor dem Tier feststellen läßt (Menschlicher Verst. IV, 16, 12 und ebenda I).

Wenn Locke die Möglichkeit eines den Menschen und den Tieren gemeinsamen Ursprungs der Erkenntniselemente festgestellt hatte, so zeigte wiederum Hume die Möglichkeit einer diesen beiden Arten von Lebewesen gemeinsamen Gesetzmäßigkeit in bezug auf die weitere Bearbeitung der einfachen Elemente und in bezug auf die Verbindung der Vorstellungen. Die Verbindung der Vorstellungen bei den Tieren werde durch die gleichen Gesetze der Ursächlichkeit, Berührung und Ähnlichkeit beherrscht. So gut wie die Menschen lernen die Tiere durch die Erfahrung, daß dieselben Wirkungen stets auf dieselben Ursachen folgen; und die lange Gewohnheit erweckt auch bei ihnen eine Art des Glaubens an das Auftreten der Wirkungen bei dem Wahrnehmen der Ursache. Die Tiere folgern also offenbar über das hinaus, was ihre Sinne trifft; diese Folgerung sei jedoch wie bei den Kindern und den meisten Menschen Ergebnis der früheren Erfahrung und sie stützen sich nicht auf die allgemeine Beweisführung der Vernunft, wodurch man schlösse, daß gleiche Folgen sich mit gleichen Gegenständen verbinden und daß die Natur in ihren Vorgängen stets regelmäßig sei, sondern die den Menschen und den Tieren gemeinsame Tätigkeit, kraft deren sie, ohne die Begriffe zu vergleichen und zueinander in Beziehung zu setzen, aus bloßer Erfahrung zu folgern vermögen, sei eine Art von Instinkt.

Da Hume auch die Vernunft als einen besonderen Instinkt aufgefaßt hat, ist es begreiflich, daß für ihn keine Wahrheit mehr evident war als die, daß die Tiere ebenso gut wie die Menschen mit dem Denkvermögen und der Vernunft ausgestattet sind (Treatise of human Nature I, 3, XVI und Untersuchung über den Verstand IX).

Die von Locke und Hume logisch wohlgegründete Möglichkeit, eine für die Menschen und Tiere gemeinsame und einheitliche Gesetzmäßigkeit des psychischen Geschehens zu postulieren und den Unterschied zwischen den menschlichen und den tierischen seelischen Fähigkeiten nur als quantitativ anzusehen, bildete den Schlußstein jener Bemühungen, die zur Herstellung der bisher verkannten Einheit der niederen und höheren psychischen Vorgänge führten.

Auf Grund dieser Untersuchungen wurde die einheitliche Kausalität des psychischen Geschehens, d. h. die Einheit des Bewußtseins festgestellt¹.

Wenn es auch schon früher nicht an Denkern fehlte, die die Unnatürlichkeit der Trennung der niederen und der höheren Funktionen vorahnten (z. B. Lucretius Carus, Tertullianus, Erigena²), so wurde doch erst durch den Nachweis, daß die Bewußtseinserscheinungen den einzigen Inhalt des Seelenbegriffes bilden, daß beide Hauptfunktionen der Vernunft, das Denken und der Wille, gleich den niederen psychischen Funktionen (Sinneswahrnehmen, Instinkt, Begehr) keine überempirischen Vorgänge sind, sondern einer Reihe von relativ einfachen natürlichen Gesetzen folgen, welche auch dem Ablauf der niederen psychischen Funktionen zugrunde liegen, ferner durch den Nachweis, daß diese einheitliche Gesetzmäßigkeit das menschliche und das tierische Seelenleben beherrscht, die alte Lehre von den grundverschiedenen Seelenvermögen endgültig überwunden und die Möglichkeit gegeben, eine neue, besser fundierte Anschauung von der Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Bewußtsein und dem Leben aufkommen zu lassen.

V. Die neueren Versuche, die Annäherung zwischen dem Leben und dem Bewußtsein herbeizuführen.

Ebenso wie die Vereinigung der niederen und der höheren psychischen Vorgänge in einer Kategorie der Bewußtseinserscheinungen und die Postulierung einer einheitlichen Kausalität des psychischen Geschehens als der Erfahrung entsprechend nunmehr Gemeingut der Wissenschaft geblieben ist, ebenso konnte sich die überaus radikale Trennung des Lebens und der Seele oder, wie wir jetzt nach Descartes sagen dürfen, des Lebensprinzips und des Bewußtseins, als der Erfahrung zuwiderlaufend, nicht auf die Dauer behaupten.

Um sich die Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Lebensprinzip und dem Bewußtsein erklären zu können, standen fünf Möglichkeiten offen:

1. Die Wechselwirkungslehre: Man konnte annehmen, daß das Lebens- und das Bewußtseinsprinzip in kontinuierlicher Wechselwirkung stehen, so daß die Seele (das Bewußtsein) und das Leben bzw. der lebende

¹ Übrigens hat schon Buddha die Kausalität des psychischen Geschehens postuliert; er lehrte nämlich, daß ohnezureichenden Grund kein Bewußtsein entsteht (Buddha: Die Reden, Mittlere Sammlung, übersetzt von Neumann; die Rede Versiegung des Durstes II; Bd. I, 475).

² Vgl. hierzu: T. Lucretius Carus: „Die Seele und der Geist seien untereinander innig verbunden und machen zusammen nur eine Natur“ (Von der Natur der Dinge, übersetzt von Binder II, 2); Tertullianus: „Seele und Verstand sind nicht zwei Dinge: der Verstand sei der Seele als eine Verrichtung und nicht als Substanz einer Substanz eigen“ (Von der Seele Nr. 12); Erigena: „Vernünftiges und Vernunftloses sind nicht einander entgegengesetzt, sondern drücken einen Art-Unterschied innerhalb einer und derselben Gattung aus“ (Über die Einteilung der Natur, übersetzt von Nauck, S. 412).

Organismus (kurz: der Leib) sich gegenseitig beeinflussen und ihre Reaktionen mitteilen können.

2. Der psycho-physische Parallelismus: Die beiden Erscheinungsreihen, das Leben und das Bewußtsein, stehen, wenn sie sich auch im Gegensatz zu der so lautenden Annahme der Wechselwirkungslehre nicht gegenseitig beeinflussen dürfen, in einer derart vollkommenen Kongruenz miteinander, daß die Änderung einer Erscheinungsreihe stets von einer korrespondierenden Änderung der anderen Reihe begleitet wird.

3. Der Spiritualismus, die Unterordnung des Lebensbegriffes unter den Bewußtseins-(Seelen-)begriff.

4. Der Materialismus, die Gleichsetzung des Bewußtseins und der Hirnenergie.

5. Die Lehre von der Seelenentwicklung und die Unterordnung des Bewußtseins unter den Lebensbegriff (Evolutionismus, Vitalismus).

Die Wechselwirkungslehre vertrat Descartes gemäß seiner Auffassung der Seele (des Bewußtseins) und des Lebens (des Leibes) als zweier wesensverschiedener Prinzipien.

Den psychologischen Parallelismus, dessen Keim bereits in dem Dualismus Descartes' steckte, lehrten Spinoza, Malebranche und Leibniz.

Der Spiritualismus, nach dem das Leben sich letzten Endes dem Bewußtsein subsumieren könnte, ist zuerst in der Neuzeit von *Berkeley* verkündet worden.

Schließlich wurde der Materialismus von *la Mettrie* und der Evolutionismus und der Vitalismus von Lamarck zuerst vertreten.

1. Die Wechselwirkungslehre.

Die alle Momente erneuerte Beobachtung der Mitmenschen und die Selbstwahrnehmung bezeugen bis zur Evidenz, daß eine tiefgreifende Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Lebens- und dem Bewußtseinsprinzip besteht.

Dieser Erkenntnis konnte sich selbst Descartes nicht entziehen. Um den Tatsachen Rechnung zu tragen und zugleich seinen schroffen Dualismus aufrechtzuerhalten, nahm er an, daß beide Prinzipien beständig miteinander und in einer überaus engen Wechselbeziehung stehen, so daß jeder körperliche Vorzug einen seelischen bedinge und umgekehrt, seelische Regungen Körperbewegungen auslösen. Um ferner zu erklären, wie das unvergängliche, unkörperliche, substanzielle Bewußtseinssubstrat auf den lebenden Leib zu wirken vermöge und durch welche Mittel der letztere seine Erregungen der Seelensubstanz einpräge, erdachte er seine seltsame Lokalisationstheorie, laut welcher die unstoffliche Seele als Bewußtseinsträger die Lebensgeister wie eine materielle Kraft nach dem gut mechanischen Gesetz des geringsten Widerstandes regierte.

Der Gedanke, daß die Seele einen bestimmten Sitz im Körper habe, war nicht neu, wie denn schon seit altersher die Bestrebungen bestanden, einen Körperteil als bevorzugten Sitz der Seele gelten zu lassen.

Die Körperteile, in denen man die Seele zu lokalisieren versuchte, waren hauptsächlich Blut, Herz und Gehirn; seltener die Eingeweide; außerdem hat es eine Anschauung gegeben, die den ganzen Körper für den Sitz der Seele hielt.

Um mit dieser letzteren Theorie zu beginnen, scheint es Aristoteles gewesen zu sein, der zu dieser Anschauung neigte. Nebenbei bemerkt, war jedoch die Stellung Aristoteles' zur Lehre von dem Seelensitz zumindestens schwankend; denn, wie wir gleich sehen werden, neigte Aristoteles auch zur Annahme des Sitzes der sinnlichen Seele im Herzen.

Wie dem auch sei, Aristoteles schloß aus der Tatsache, daß jeder Teil eines in mehrere Stücke zerschnittenen Wurmes lebt, sich bewegt und empfindet, darauf, daß in jedem Körperteile alle Seelenteile vorhanden sind (*Über die Seele I*).

Die gleiche Meinung, also daß die Seele im ganzen Körper und in jedem Körperteile die ganze ist, haben unter anderem vertreten: Augustinus (*De Trinitate 6*), Thomas von Aquin (*Sum. I, 76, 8*), Meister Eckehardt (*Wie ein Morgenstern*) und folgerichtig die Pantheisten z. B. Giordano Bruno (*Von der Ursache usw. II*) usf.

Das Blut als Seelensitz nahm unter anderem die Bibel an, die das Blut „die Seele des Fleisches“ genannt hat (*Leviticus 17, 11*). Nachträglich wurde diese Lehre so ausgelegt, daß im Blute die Seele der Tiere sitzt; und aus der Tatsache, daß das Blut nach dem Tode des Individuums verwest, hat man auf die Vergänglichkeit der tierischen Seele geschlossen (Basilius, zitiert nach *Erigena o. o. c. III, 28*).

Auch einige ionische Denker standen auf dem Standpunkte, das Blut sei Seelensitz. So, unter anderen, meinte Empedokles, daß das um das Herz wallende Blut die Denkkraft des Menschen sei (*Diels Fr. 105*).

Der Glaube an den Sitz der Seele im Blute bestand, wenigstens in den Lehren einiger Denker, wahrscheinlich unter dem Einfluß der gleichartigen biblischen Anschauung bis zur Schwelle der Neuzeit.

Unter den rezenten Völkern scheinen die Papuas (nach Bastian o. o. c. 18) und einige Negervölker (Herero und Ovambo) nach *Ankermann* (o. o. c. 96—100) das Blut neben dem Herzen als Seelensitz anzusehen¹.

Noch verbreiteter war die zweite Anschauung, die die Seele im Herzen lokalisierte.

Unter den ältesten Kulturvölkern waren es insbesondere die Altägypter, die die Seele *Ka* in das Herz verlegten² und die Arier der Upanishaden, die ihren Atman „in der kleinen Lotosblüte“ (Herz) hausen ließen (vgl. oben). Im griechischen Kulturkreis waren es zunächst Homer und Hippokrates, die das Herz zum Sitz der Seele erkoren³.

Ferner lokalisierte Aristoteles zumindest den sinnlichen Seelenteil im Herzen. Seine Lokalisationslehre stützt Aristoteles zunächst durch die Beobachtung, daß die Affekte vom Herzen ausgehen und daß die Verschiedenheit der habituellen Affekte (Charaktere) abhängig von der Konsistenz und der Größe des Herzens ist. Ferner zieht er in Erwägung die Lage des Herzens in der Körpermitte, die es macht, daß das Herz besonders geeignet sei, alle Körperteile gleichmäßig zu beeinflussen. Und schließlich als den letzten Beweis bringt Aristoteles die Tatsache, daß das Herz

¹ Eine der schizophrenen Frauen, die ich seinerzeit untersuchen konnte, behauptete, Gott spreche zu ihr durch ihr Blut; auch eine Patientin *Bychowski* meinte, Geist sei im Blut (*G. Bychowski: Metaphysik und Schizophrenie*, 1923, S. 28).

² Vgl. *E. A. Wallis Budge: The gods of the Egyptians*, 1904, I, p. 39.

³ Vgl. hierzu *Otto* o. o. c. 12 und *Handbuch der Geschichte der Medizin*, herausgegeben von *Newburger* und *Pagel* 1902, I, 263.

im Embryo schon frühzeitig sich in Tätigkeit befindet, gleichsam als wenn es das Bildungsprinzip des Organismus wäre¹.

In der spätgriechischen Zeit verfochten einige Stoiker die Theorie der Seelenlokisation im Herzen. So lehrte Kleanthes (ält. Stoa), daß der führende Seelenteil (Hegemonikon) im Herzen sitzt, wovon sich der Seelenhauch in alle Glieder erstreckt und wo sich Ausgangspunkte aller Sinne befinden, so daß das Hegemonikon alle Sinneseindrücke sofort erkennen kann (*Nestle Fr. 46*).

Die Lehre vom Sitz der Seele im Herzen wurde schließlich vielfach von den mittelalterlichen Mystikern (z. B. Hildegard von Bingen) und Philosophen (z. B. Paracelsus) befürwortet².

Neben diesen beiden Lokalisationslehren bahnte sich die Annahme des Gehirns als Seelensitz bereits frühzeitig den Weg.

Über die Anschauungen Philolaos' und Platons über den Sitz der Denkseele im „Kopfe“ wurde schon früher berichtet.

Die bedeutendsten Theorien des Altertums über den Sitz der Seele im Gehirn, die einen weitgehenden Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt hatten, waren jedoch die Lehren Galenos' und Poseidonios'. Galenos lokalisierte die Vernunft oder das Seelenpneuma in dem vorderen Lappen des „knochenmarkartigen Gehirns“³. Eine besonders nachhaltige Nachwirkung hatte jedoch die Theorie Poseidonios' von dem Seelensitz im Gehirn. Obwohl Poseidonios die Seelensubstanz im Herzen lokalisierte (*Nestle Fr. 70*), ließ er einzelne Vermögen dieser Seele im Gehirn hausen, und zwar die Einbildungskraft im vorderen Hirnteil, die Vernunft in dem mittleren Ventrikeln und das Gedächtnis im hinteren Hirnteil⁴.

Die Lokalisationslehre Poseidonios' hat später der Neuplatoniker Nemesios übernommen, der das Gedächtnis im hinteren Ventrikeln und die Sinnesempfindungen samt der Einbildungskraft in den vorderen Hirnhöhlen hausen ließ⁵.

Die Lehren von Poseidonios und Nemesios haben Widerhall in den mittelalterlichen Lokalisationslehren gefunden.

Eine der bekanntesten, von Poseidonios und Nemesios beeinflußte Seelenlokisation des Mittelalters war die Lehre Avicennas vom Seelensitz in den Hirnhöhlen⁶.

Der Ausgangspunkt der Lehre Avicennas war wahrscheinlich die Erkenntnis des aufsteigenden psychologischen Wertes der von ihm postulierten Seelenvermögen, von denen jedes nächstfolgende eine höhere Seelentätigkeit als das tiefer in der Stufenleiter stehende zu verrichten hatte.

Eine je höhere Stufe nämlich eine seelische Kraft annimmt, um so tiefer ins Gehirn wird sie verlegt, und zwar hat der Gemeinsinn seinen Sitz in der ersten (vorderen) Gehirnhöhlung, die Einbildungskraft im äußersten Teil der vorderen Gehirnhöhlung, die Vorstellungskraft in der mittleren Gehirnhöhlung, die Schätzungs-

¹ Aristoteles: Über die Teile der Tiere III (II), 4, 5 und 10; derselbe: Drei Bücher über die Seele I, 4.

² Schriften der hl. Hildegard von Bingen, übersetzt von *Böhler*; (Ursachen und Heilungen II, 57); Schriften des Paracelsus, ausgewählt und herausgegeben von *Kayser*, Nr. 279.

³ Vgl. hierzu Handbuch der Geschichte der Medizin, herausgegeben von *Neuburger* und *Pagel*, Bd. I, 1902, S. 395.

⁴ Vgl. hierzu Handbuch der Geschichte der Medizin, herausgegeben von *Neuburger* und *Pagel*, Bd. I, 1902, S. 490.

⁵ Vgl. hierzu *M. Neuburger*: Die historische Entwicklung der experimentellen Gehirn- und Rückenmarksphysiologie, 1897, S. 22.

⁶ Vgl. hierzu *Carra de Vaux*: Avicenne, 1900, S. 215f.

kraft im obersten (hinteren) Teil der mittleren Gehirnhöhlung und schließlich die Gedächtniskraft in der hinteren Gehirnhöhlung¹.

Die Lehre Avicennas beschränkt sich auf die Lokalisation der Vermögen des sinnlichen Seelenteiles und läßt folgerichtig die vom Körper unabhängige Vernunft unlokaliert.

Descartes folgte nicht Avicenna und ließ seine unkörperliche Denksubstanz einen Sitz im Leibe haben.

Den Ausgangspunkt Descartes bildete die Frage nach dem Verhältnis zwischen der vom Leib unabhängigen Seele (Meth. V) und dem automatisch tätigen Leib.

Dieses Verhältnis hat sich Descartes als ziemlich eng gedacht.

Die Seele könne nicht nur lose in den Körper hineingelegt werden, sondern sie müsse enger mit dem Körper verbunden sein, damit sie einerseits Sinneseindrücke, Gefühle und Begierden des Körpers empfangen (Math. IV) und andererseits durch den Willen auf den Körper einwirken kann (Passions I, 18, 43).

Eine derartig enge Wechselwirkung zwischen der Seele und dem Leib sei nur dadurch möglich, daß die Seele ihren Sitz im Gehirn habe und dort wie ein Brunnenaufseher walte, welcher aus seinem Maschinenraum Wasserbewegungen reguliert (Traité de l'homme 18).

Da die Seele Eindrücke paarger Sinneseindrücke zu einer einzigen Sinneswahrnehmung zu verschmelzen vermag, so folge daraus, daß nicht das ganze Gehirn, ein aus zwei symmetrischen Hälften bestehendes Organ, sondern nur ein einpaariger Hirnteil der Sitz der Seele sein könne (Traité de l'homme I, 32). Daß dieser Sitz nur die Zirbeldrüse, die zugleich Sammelpunkt der Lebensgeister ist, sein kann, das deduziert Descartes (von seinem Standpunkte aus!) ganz folgerichtig (Traité de l'homme I, 31). Die Lage dieser Drüse auf der Grenze zwischen der vorderen und der hinteren Hirnhöhlung ist besonders günstig für ihre hohe Bestimmung als Seelensitz, weil sowohl die geringsten Bewegungen, die in der Zirbeldrüse stattfinden, die Bewegungsrichtung der Lebensgeister ändern, wie auch umgekehrt alle und selbst die feinsten Bewegungen der Lebensgeister die Bewegungen der Drüse beeinflussen können (Traité de l'homme I, 31). Auf diese Weise empfängt die Seele durch die Vermittlung der Zirbeldrüse die Eindrücke der Vorgänge, die im Körper ablaufen; und gleichzeitig veranlaßt sie mittels des Willens, der ein ureigner Seelenakt ist und sich nur in der Seele selbst vollzieht (Pass. I, 18), die Zirbeldrüse, die Lebensgeister in jene Muskeln zu schicken, die bewegt werden sollten (Passions I, 45).

Seit Descartes büßte das Gehirn nicht mehr seine Bedeutung als „Seelenorgan“ ein.

Zur definitiven Anerkennung des Gehirns als Träger der psychischen Funktionen hat insbesondere die Lehre eines jüngeren Zeitgenossen Descartes', des Anatomen *Willis* beigetragen, der die Hirnsubstanz als funktionell wichtigsten Hirnteil postulierte.

Die Lokalisationslehre *Willis*, der die Einbildungskraft in den Balken, Sinnwahrnehmung in den Streifenbügel, Gedächtnis in die Hirnwindingen, Instinkt ins Mittelhirn, die oberste Leitung der vitalen Funktionen und der unwillkürlichen

¹ Von den Kirchenvätern war es insbesondere Chrysostomos, der den Sitz der Seele in das Haupt verlegte und der seine Lokalisationslehre damit begründete, daß der Kopf alle Sinne in sich vereinige und daß man ohne Kopf nicht leben könne (9. Homilie über den Ephesier-Brief, übersetzt von Liebert, in der Bibliothek der Kirchenväter).

Bewegungen und ferner die Affekte ins Kleinhirn verlegte¹, war Ausgangspunkt für die neuere experimentelle Hirnphysiologie.

Die Lokalisationslehre Descartes', die die Wechselwirkung zwischen der Seele und dem Leib erklären sollte, war durchaus nicht glücklich durchgeführt; denn, abgesehen von der durch keine empirische Beobachtung gestützten Wahl der Zirbeldrüse als Seelensitz, barg sie eine große Unkonsequenz, die in der grob mechanischen Einwirkung der übernatürlichen Seelensubstanz auf den natürlichen Leib bestand.

In der Tat klingt es durchaus nicht überzeugend, daß eine überkörperliche Substanz einer engen Verbindung mit einem bestimmten Organ bedarf, um den Körper zu regieren. Und dazu kommt noch, daß die Zirbeldrüse deshalb Seelensitz geworden ist, weil ihre Organisation eine besonders leichte Leitung der Lebensgeister ermöglicht (*Traité de l'homme I*, 31); also regiert die übernatürliche Seelensubstanz die Lebensgeister nach dem wohlbekannten mechanischen Naturgesetz der Überwindung des geringsten Widerstandes.

Auch muß sich die unkörperliche, vom Leib unabhängige Seele, um nur eine einheitliche Wahrnehmung trotz doppelter Sinneseindrücke zu haben, eines unpaarigen körperlichen Organes bedienen, das zunächst die beiden Eindrücke der paarigen Sinnesorgane verschmilzt (*Traité de l'homme I*, 32), der Seele sozusagen ein fertiges Bild übermittelt und dadurch ihre Tätigkeit erleichtert.

Der Widerspruch der Beeinflußbarkeit der unkörperlichen, den mechanischen Gesetzen entzogenen Seelensubstanz durch das Naturding, den Leib, und der gleichsam mechanischen Bestimmbarkeit der Naturvorgänge, der Körperbewegungen, durch ein übernatürliches, immaterielles Prinzip, den substanzialen Bewußtseinsträger, war zu groß, als daß die kartesianische Wechselwirkungslehre definitiv den Dualismus des Lebens und des Bewußtseins mit der empirischen Wirklichkeit in Einklang hätte bringen können.

2. Der psychophysische Parallelismus.

Die Annahme, die Körperbewegungen als Äußerung des Lebensprinzipes und die Bewußtseinserscheinungen als Folge der Seelentätigkeit seien nebeneinander und unabhängig voneinander verlaufende Parallelvorgänge, die etwas überempirisches Drittess als gemeinsame Grundlage oder wenigstens als Regulator hätten, ist als ein Ausgleich zwischen der Erfahrungstatsache der Abhängigkeit des organischen und des psychischen Geschehens voneinander und dem überlieferten Glauben an eine gottähnliche Seelensubstanz aufzufassen.

¹ Th. Willis: *Cerebri Anatome nervorumque descriptio et usus* (insbesondere Kapitel X) und *Anima brutorum* (ebenfalls insbesondere Kapitel X in *Opera omnia* 1680; außerdem M. Neuburger o. o. c. S. XXIII und 11).

Da das Streben, diesen Ausgleich herbeizuführen, sich bereits in den Schriften Descartes' geltend macht, so ist es gut begreiflich, daß die Lehre vom psychophysischen Parallelismus aus der Kritik der Anschauungen Descartes' durch seine unmittelbaren Nachfolger entsprungen ist.

Die Andeutungen des Parallelismus finden sich in den Schriften Geulinos, die konsequenterweise Durchbildung dieser Lehre im Geiste der kartesianischen Philosophie hat Malebranche vollzogen.

Der Ausgangspunkt der Lehre Malebranches war die Tatsache der harmonischen Verbindung der Seele mit dem Körper; diese Verbindung sei so fest, daß die Seele gleichsam materiell und irdisch geworden sei (Von der Untersuchung der Wahrheit I, 5 und V, 1).

Trotz ihrer festen Verbindung mit dem Körper sei die Seele keinesfalls körperlich, so wenig wie der Körper durch seine Verbindung mit der Seele geistig werde; denn weder sei die Seele der Ausdehnung und Bewegung, noch sei der Körper der Empfindung und des Willens fähig (Wahrh. II, 5, 1).

In der Tat, was für ein Verhältnis lasse sich wohl zwischen der Leidenschaft der Verachtung und des Hasses und zwischen den gleichzeitig auftretenden Veränderungen im Kreislauf des Blutes und den dadurch verursachten Vorgängen im Gehirn annehmen (Wahrh. V, 1)?

Dieses Verhältnis könne nur derart gedacht werden, daß die Bewußtseinsscheinungen und die Körperbewegungen nebeneinander vorkommen, jedoch nicht ineinander greifen; und zwar in dem Sinne, daß sowohl jene von den körperlichen Vorgängen, wie diese von den Bewußtseinserlebnissen stets begleitet werden (z. B. II, 5, 1; V, 2 und 3; V, 8).

Wie es sich kaum denken läßt, daß ein psychischer Vorgang Folge einer Körperbewegung sein könnte, ebenso gut wäre es eine grobe Täuschung, sich vorzustellen, der Wille vermöge den Körper in Bewegung zu setzen.

Da der letztere Glaube besonders verbreitet zu sein scheint, bringt Malebranche zwei Hauptbeweise gegen diese Meinung.

Der erste Beweis gründet sich auf die Unkenntnis der Seele von den organischen Verrichtungen, die der Körperbewegung dienen.

Es ist schlechthin unmöglich, sich vorzustellen, wie eine Empfindung den Körper bewegen könnte; und wenn dies selbst denkbar wäre, so weiß ja die Seele weder etwas von Bewegungsmechanismus, von den Lebensgeistern, den Muskeln und Nerven, noch kennt sie den Gebrauch derselben. Aber selbst vorausgesetzt, daß die Seele all diese zur Körperbewegung notwendigen Kenntnisse hätte, so müßte der Wille sich fast unendlich vervielfältigen und sich gemäß der Beschaffenheit der fast unendlichen Menge von Stößen, die in den kleinen, die Lebensgeister ausmachenden Körpern vorgehen, verändern. Da die Seele dies nicht tun kann und noch dazu die Anzahl der notwendigen Stöße, die mitgeteilt werden müssen, um den Körper in Bewegung zu setzen, nicht kennt, so vermag sie, selbst wenn sie die Möglichkeit hätte, die Bewegungen der Lebensgeister in ihrem Gehirn zu bestimmen, nicht den Körper zu bewegen.

Der zweite Grund gegen die Annahme, die Seele sei die Ursache der Bewegung ihres Körpers, ist auf der Unfähigkeit der Seele begründet, den einmal in Gang gesetzten Körpermechanismus trotz ihrer Bemühungen wieder zum Stillstand zu bringen (Wahrh. V, 3 und Erläuterung 15).

Wenn mithin weder der Körper die Seele, noch die Seele ihren Körper beeinflussen kann und wenn dessen ungeachtet eine derart genaue Übereinstimmung zwischen beiden besteht, daß jeder psychische Vorgang notwendigerweise von einer adäquaten Veränderung im Körper

begleitet wird und daß jede Körperbewegung mit einer korrespondierenden psychischen Erscheinung Hand in Hand geht, so entsteht die Frage, wie dies möglich ist. Dieser höchst zweckmäßige Parallelverlauf beider Reihen, der psychischen und der körperlichen, diese unbegreifliche Korrespondenz zwischen dem psychischen und dem körperlichen Geschehen, kommt durch eine unaufhörliche, darauf gerichtete Handlung Gottes zustande; hätte diese Wirkung Gottes nur einen Augenblick aufgehört, so wäre die wunderbare Übereinstimmung zwischen der Seele und dem Körper in demselben Augenblick gänzlich zerstört (Wahrh. I, 17, II; V, 1, Erläuterungen 15).

Der Gedanke Malebranches, Gott reguliere in einem fort das Verhältnis zwischen dem Leib und der Seele, ist möglicherweise eine der Anwendungen der Idee Augustinus, nach der die Erhaltung der Welt durch unaufhörliche Wirkung Gottes geschieht (*Conservatio continua creatio est*).

Die Begründung, warum Gott allein der Urheber des Parallelismus der psychischen und der körperlichen Vorgänge sein muß, stützt sich zunächst auf die folgende Überlegung:

Eine wahre Ursache sei diejenige, bei der der Verstand unter dieser Ursache und ihrer Wirkung eine notwendige Verbindung entdecken kann. Nun sei das unendlich vollkommene Wesen das einzige, zwischen dessen Willen und seinen Wirkungen der Geist eine notwendige Verbindung bemerke, folglich sei Gott allein die wahre Ursache aller Wirkungen und er besitze allein die wahre Macht, die Körper zu bewegen (Wahrh. VI, 3).

Eine weitere Stütze für seine Behauptung findet Malebranche darin, daß Gott keine Instrumente nötig habe, um zu handeln; er brauche nur zu wollen, daß eine Sache sei und sofort bilde sich eine notwendige Verbindung zwischen dem Willen Gottes und der Sache. Wenn Gott wolle, daß sich ein Körper bewege, so bilde sich eine notwendige Verbindung zwischen dem Willen Gottes und der Bewegung des Körpers, und der Körper werde auch wirklich bewegt. Folglich sei Gott die eigentliche und wahre Ursache der Bewegung dieses Körpers (Wahrh. VI, 3).

Logisch befriedigender als der Okkasionalismus Malebranches ist Leibnizens „System der vorbestimmten Harmonie“ (Theodicee II, 54; Monadologie 78).

Eine notwendige Folgerung aus seinen allgemeinen Theorien war die Annahme, daß alle Seelen, die menschlichen ebenso gut wie die tierischen, niemals ohne Körper sind¹.

Die Seele stehe jedoch niemals mit dem Körper in direkter Wechselbeziehung, sondern die seelischen und die körperlichen Vorgänge folgen zweien, ganz verschiedenen Kausalitätsreihen; jene dem Prinzip der Finalität, diese den Gesetzen der Bewegung (Monad. 79).

Nichtsdestoweniger finde sich eine derart vollkommene Übereinstimmung zwischen beiden Reihen, daß der Körper stets jene Bewegungen ausführe, die gerade für die motorische Beantwortung der Affekte und der Wahrnehmungen der Seele notwendig seien (Système nouveau de la Nature 14). Der Körper sei also kraft seiner eigenen Gesetze genötigt, mit Hilfe seiner Organe die Absichten der Seele auszuführen (Theodic., Vorr.).

¹ An einigen Stellen in den „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand (z. B. Vorrede II, 1, § 12).

Wenn die seelischen und die körperlichen Vorgänge nicht ineinander greifen, sondern nebeneinander verlaufen, so mußte versucht werden, das Zustandekommen dieser wunderbaren Harmonie zu erklären.

Die Ursache des Parallelismus beider Vorgänge ist im System Leibnizens ebensogut wie bei Malebranche Gott.

Aber in der Art, wie sich Leibniz das In-die-Übereinstimmung-bringen der seelischen und der körperlichen Erscheinungen dachte, liegt ein großer Fortschritt seiner Lehre im Vergleich zu jener Malebranches.

Malebranche setzte für das Zustandekommen und das Fortbestehen der Übereinstimmung beider Parallelreihen eine unaufhörliche Handlung Gottes voraus; Leibniz hingegen glaubte, daß ein einmaliger Akt Gottes genügte, um die Harmonie zwischen der Seele und dem Körper für immer herzustellen.

Das Übernatürliche sei nur im Anfang geschehen und seitdem wickle sich der Verkehr zwischen der Seele und dem Körper ebenso natürlich, wie irgendeiner der alltäglichen Vorgänge der Natur ab (*Theodic., Vorr. und Système de la Nature*¹⁴)

Gott brauchte nur einmal die Übereinstimmung herbeizuführen und fortan verrichten die Seele und der Körper ihre Funktionen so harmonisch und übereinstimmend, wie zwei einmal aufgezogene, unendlich exakt angefertigte Uhren — Leibniz wiederholt hier eine schon von Geulino angeführte Parallelen — stets eine genau korrespondierende Zeit zeigen¹.

Die Lehre Leibnizens von der vorbestimmten Harmonie schließt mit einer echt philosophischen Auffassung der Parallelvorgänge, die vermuten läßt, daß Leibniz diese Vorgänge als verschieden nur in der Erscheinungswelt betrachtete; er glaubte jedoch letzten Endes an die Einheit der Seele und des Körpers; nur wäre diese Einheit etwas Metaphysisches, welches in dem Phänomen selbst nichts andere (*Theodic., Vorr.*).

Diese tiefsinngige Bemerkung Leibnizs leitet uns zu der vollkommensten, obwohl chronologisch ältesten Lehre vom psycho-physischen Parallelismus, zu dem System Spinozas hinüber.

Auch für Spinoza waren die seelischen und die körperlichen Erscheinungen zwei verschiedenen Kausalitätsreihen untergeordnet und die Verbindung zwischen beiden trug den Charakter eines Parallelvorganges.

Der Körper könne weder den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe bestimmen (*Ethik III, Lehre 2*). Da es kein Verhältnis des Wollens zur Bewegung gebe, so gebe es auch keine Vergleichung zwischen dem Vermögen und den Kräften des Geistes und denen des Körpers, und folglich können die Kräfte des Körpers niemals durch die Kräfte des Geistes bestimmt werden (*Ethik V, Vorwort*).

Es besteht jedoch zwischen dem Ablauf der beiden Vorgänge eine so große Übereinstimmung, daß die Ordnung der Tätigkeiten unseres Körpers von Natur aus der Ordnung der Tätigkeiten unseres Geistes genau entspricht (*Eth. III. Lehre 2, Anm.*), so daß schließlich, ebenso wie sich die Gedanken und die Ideen der Dinge im Geiste ordnen und verketten, genau so die Erregungen des Körpers sich ordnen

¹ Second éclaircissement du Système de la communication des substances.

und verketten (Eth. V, Lehre 1). Die Seele und der Körper seien auch nicht zwei dem Wesen nach verschiedene Formen, sondern sie bilden eine Einheit, welche, wenn unter dem Attribut des Denkens betrachtet und durch dieses ausgedrückt, Seele, und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und der Ruhe abgeleitet werde, Körper heiße (Ethik III, Lehre 2, Anm.).

Die Einheit der Seele und des Körpers sei der adäquate Ausdruck für ein kosmisches, allumfassendes Prinzip, nach dem es im Weltall nur eine einzige Substanz mit zwei Attributen, dem Denken und der Ausdehnung, geben könne; und diese Substanz sei Gott (Eth. I, Def. 6; I Lehrs. 11; I Lehrs. 14).

Daraus folge: nicht die Substanz selbst könne die Daseinsform des Menschen machen; denn in solchem Falle müßte der Mensch Gott sein, was Unsinn sei, sondern das Wesen des Menschen bestehe aus gewissen Modifikationen (Modi) der beiden Attribute Gottes, d. h. aus der Modifikation des Denkens und der Ausdehnung (Eth. II, Lehrs. 1, 2 und 10)¹.

Da der Mensch nach dieser Lehre nichts geringeres als eine Daseinsform dieser göttlichen Attribute ist, so braucht man kein Eingreifen von außen anzunehmen, um die Übereinstimmung des harmonischen Ablaufes der seelischen und der körperlichen Vorgänge zu begreifen.

Die Erklärung dieser Gesetzmäßigkeit ist durch die göttliche Natur des Menschen gegeben.

Es sei das ihm innwohnende Gesetz seiner Natur selbst, die ja eine Äußerung Gottes sei, daß beide Vorgänge so und so und nicht anders ablaufen. Denn im Menschen ebenso wie im ganzen Weltall, das Gott gleich zu setzen sei, gäbe es nichts Zufälliges, sondern alles sei vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken (Eth. I, Lehrs. 29).

Die verschiedenen Versuche, eine Annäherung zwischen dem Lebensprinzip und der Seele bzw. dem Bewußtsein auf Grund der Lehre vom psycho-physischen Parallelismus herbeizuführen, zeigen einen ungleichen Wert.

In allen betreffenden Lehren wird eine enge Beziehung zwischen der Seele und dem Körper angenommen, in allen Lehren werden die psychischen und die körperlichen Vorgänge trotz der Voraussetzung der verschiedenen Kausalitäten, denen sie folgen, einem höheren Wertbegriff untergeordnet. Dieser Wertbegriff, diese überempirische Ursache des harmonischen Ablaufes beider Parallelvorgänge, ist in allen Systemen Gott selbst. Wenn jedoch Gott bei *Malebranche* die Übereinstimmung zwischen der Seele und dem Körper wie ein mächtiger Zauberer durch ein unaufhörliches Wunder bewirken mußte, bestimmte Leibnizens Gott wie ein erhabener Gesetzgeber die Harmonie des psychischen und des körperlichen Geschehens durch ein einmaliges Wunder am Weltanfang und fortan war das allmächtige, ein einzigesmal angeordnete

¹ Vgl. hierzu insbesondere die Lehre *Plotinus'* von der Abstammung der Seelen aus der einzigen (Die Enneaden, 4. En., III, 5); Giordano Brunos Definition der Weltseele als Inbegriff aller Formen (Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, Dialog 3) und den indischen Pantheismus (z. B. Rig-Veda: Die Reden Buddhas, Brhad-Aranyaka-Upanishad, Chandogya-Up., Kathaka-Up. Svetasvatava-Up., Brahmapindu-Up. usw.).

Fiat Gottes zu einer Gesetzmäßigkeit der Natur geworden, nach der die Verbindung zwischen Seele und dem Körper stattfinden mußte.

Die Erklärung des psychophysischen Parallelismus im System Spinozas' konnte auf jedes Wunder, sei es das unaufhörliche, sei es das einmalige, verzichten. Sein Gott war kein Weltbeherrcher, der zu einer magischen Kraft Zuflucht nehmen mußte, um einen Ausweg aus einer unentwirrbaren Lage zu finden. Er ist nicht wesensfremd der Welt gegenübergestanden, die er nur aus der undeutlichen Ferne des Jenseits gemäß einer naturfremden Kausalität regierte. *Spinozas* Gott war die Welt selbst; und seine Kraft und sein Wesen äußerten sich eben als das Naturgesetz. Die Ursache jedes Naturgeschehens wohnte folglich dem Geschehen selbst, das nur ein Modus der göttlichen Substanz war, inne.

Die Harmonie der Parallelvorgänge brauchte, laut dieser Lehre, nicht vorbestimmt zu werden; denn von aller Ewigkeit her machte sie als ein Gesetz der Natur Gottes das innerste Prinzip der Dinge aus. Der Parallelismus des psycho-physischen Geschehens entsprach dem Naturgesetz: folglich war es eine Notwendigkeit des göttlichen Seins.

Wenn *Malebranches* Gott die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper so oder anders gestalten konnte (er gestaltete sie jedoch im Sinne der Vollkommenheit!), so bestimmte schon *Leibnizens* Gott die Harmonie des seelischen und des körperlichen Geschehens ein für alle Male streng nach einem Wertgesetz in dem Sinne, daß die Art der Übereinstimmung der Parallelvorgänge stets die denkbar vollkommenste sein mußte. *Spinozas* Gott, der die Gesetznwendigkeit selbst ist, hat keine Wahl: er konnte selbst nicht sein; da er ist, so muß er sein und so sein, wie er tatsächlich ist. Sein Wirken war stets eine streng determinierte Notwendigkeit; infolgedessen mußte auch die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper unabhängig von jedem Wertgesetz so sein, wie sie tatsächlich ist.

Die Gleichsetzung Gottes mit der Natur bedingte schließlich, daß *Spinoza* die Seele und das Lebensprinzip wirklich einander zu nähern vermochte. Da sie beide Modifikationen zweier Attribute einer einheitlichen Wesenheit waren, so machten sie, da dem Prinzip nach nicht das eine die Ursache des anderen sein konnte, wenigstens zwei wesentliche Eigenschaften eines einzigen Dinges aus.

Diese Annäherung des Bewußtseins an das Leben hat, wenn sie auch zunächst auf einer metaphysischen Grundlage geschehen war, einen nicht hoch genug anzuschlagenden Einfluß auf die Gestaltung der Seelenlehre in der Nachwelt ausgeübt.

3. Der Spiritualismus.

Die dritte Möglichkeit, die Seele und das Lebensprinzip einander zu nähern, bestand darin, daß das Lebensprinzip oder richtiger der Körper als eine Funktion der Seele angesehen werden konnte.

Der Immaterialismus *Berkeleys* verwirklichte in der Tat diese Möglichkeit.

Das System Berkeleys leugnet schlechthin die Außenwelt als das tatsächlich Daseiende und macht die Seele zu einem einzig existierenden Realding.

Was bleibe denn von einem Ding „Kirsche“, wenn man alle seine Eigenschaften: die Form, die Farbe, die Konsistenz, den Geschmack usw. hinwegdenke? Sei der Zucker süß? oder enthalte das Feuer Wärme? Nichts weniger als das. Es sei das Seelenwesen allein, das die Sinneswahrnehmungen oder gar die Vorstellung des Süßen und des Warmen habe. Schmecke nicht der Zucker dem Gallensüchtigen bitter? Die Eigenschaften der Dinge wohnen also nicht dem äußeren Körper inne, sondern sie seien Empfindungen des erkennenden Subjektes¹. Da die ganze Außenwelt außer der Seele selbst, aus den Dingen, die nichts weiter als Komplexe unserer Sinneswahrnehmungen sind, bestehe, so sei folglich die Existenz der sinnlichen Dinge, also die Existenz der Außenwelt schlechthin, abzuleugnen: es gebe keine nicht denkende Materie, sondern es existiere nur eine einzige denkende Substanz².

Da ein sinnliches Ding nichts anderes als ein Wahrgekommenwerden sei (esse = percipi), so sei auch das „Gehirn“ nur eine Verbindung sinnlicher Vorstellungen (Dial. II).

Mit dieser Bestimmung des Gehirns — jenes Körperteiles, der zur Seelentätigkeit in einer besonders nahen Beziehung zu stehen scheint — als eines Vorstellungskomplexes, entzog *Berkeley* dem Organismus, dieser einzig bekannten Äußerung des Lebensprinzipes, die objektive Wirklichkeit und wandelte dieses Ding — wie alle anderen sinnlichen erkennbaren Gegenstände — in einen Bewußtseinsinhalt des Individuums um.

Wie die Erfahrung erkennen läßt, gibt es außer dem Wahrnehmen und dem Denken auch das Handeln. Diese beiden Gegebenheiten, der Verstand und der Wille, setzen die einfach unteilbare Seele zusammen, die, insoweit sie selber Vorstellungen hat, Verstand, und insoweit sie tätig ist, Wille heißt und die durch Selbstwahrnehmung erkannt wird (Dial. III; Treat. 27).

Wenn die Seele des erkennenden Subjektes die einzige Realität ist und seine Vorstellungen eben Dinge der Außenwelt ausmachen, so tauchen folgerichtig zwei Fragen auf, die unbedingt beantwortet werden müssen, damit nicht das ganze System infolge eines logischen Widerspruches dem Untergang geweiht sein sollte.

Die erste Frage ist jene der Existenz der Welt nach dem Vergehen des endlichen Seelenwesens.

Wenn die Außenwelt nur eine Funktion des erkennenden Subjektes sei, so müßte die Welt bei dem Tode des Individuums aufhören zu existieren³. Es ist jedoch klar, daß die Dinge ein Dasein außerhalb „meines“ Geistes führen und von ihm unabhängig sind. Die Aussage, ein Seelenwesen sei die einzige Ursache des Daseins der Dinge, will auch nicht behaupten, daß mein Seelenwesen allein diese

¹ Die erkenntnistheoretische Lehre *Berkeleys*, sein subjektiver Idealismus, ist hauptsächlich in Three dialogues between Hylas and Philonus und in A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge niedergelegt.

² Dial. I, II, III, Treatise 3, 7, 37.

³ Bereits die neuere Akademie beschäftigte sich mit der Frage, wie man das Bestehen der Welt während des Schlafes des Subjektes erklären sollte (vgl. Augustinus: Drei Bücher gegen die Akademiker III, 25).

Ursache ist, sondern daß überhaupt alle Seelenwesen die „geschaffene“ Welt im Geiste haben. Da die menschlichen Seelenwesen gebären und vergehen und dennoch die Außenwelt, die „geschaffene“ Welt fortbestehen bleibt, so muß ein unendlicher, allgegenwärtiger ewiger Geist sein, welcher alle Dinge kennt und begreift (Dial. III) und dessen Vorstellungskomplex die Außenwelt ist. Jedenfalls ist dieses Wesen Gott, der — und somit wird die zweite Frage, jene nach der Ursache unserer Sinneswahrnehmungen beantwortet — in uns Vorstellungen entstehen läßt, so daß wir wörtlich alle Dinge in Gott sehen (Dial. II).

Die Methoden und die Regeln, nach denen Gott uns Vorstellungen darbietet, heißen Naturgesetze (Dial. III, Treat. 30).

Die Beantwortung der zweiten Frage ist der wunde Punkt der Theorie *Berkeleys*.

Um die Erregung der Sinneswahrnehmungen in uns erklären zu können, kann er nicht entraten, ein unaufhörliches Wunder Gottes anzunehmen.

Da es keine Außenwelt gibt, so fehlen auch sinneserregende Außenreize; folglich gibt es auch keine vernünftige Ursache unserer Sinneswahrnehmungen. Wenn man also die Meinung, unsere Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen können durch sich selbst existieren, als unannehmbar verwirft, so bleibt nichts übrig, als Gott (wie einen echten *Deus ex machina*) als Ursache unserer Wahrnehmungen anzusehen (Dial. II, III, Treat. 146, 149).

Obzwar *Berkeleys* Gott ein Wunder bewirkt, so verläuft dieses Wunder, wie obenerwähnt, nach gewissen feststehenden Regeln, die wir Naturgesetze nennen.

Dieses sich durch die Erfahrung aufdrängende Zugeständnis der notwendigen Gesetzmäßigkeit des Geschehens neben dem Lehrsatze, die Vorstellungen Gottes seien Dinge der Außenwelt, brachte *Berkeley* zum folgerichtigen Schluß, daß die Natur nicht von Gott verschieden ist (Treat. 150). Wenn nun die Vorstellungen und die Willensakte Gottes Natur sind, so ist seinerseits der Gottesbegriff, nach *Berkeleys* eigenen Worten durch die Betrachtungen seiner eigenen Seele (d. h. der Seele *Berkeleys*) gewonnen, deren Qualitäten als bis zur umendlichen Vollkommenheit erhöht gedacht werden (Dial. III), so daß *Berkeley* letzten Endes die Natur sich nach dem Vorbild seiner Bewußtseinserlebnisse vorgestellt hat, also hat er, was uns hier einzig angeht, auch das Lebensprinzip in seiner allein bekannten Äußerung als Organismus dem Bewußtsein, dem Seelenprinzip, als dessen (d. h. des Seelenprinzipes) Wirkung untergeordnet¹.

Die Theorie *Berkeleys* trug, trotz der großen ästhetischen Schönheit eines seit Platon vielleicht phantasiereichsten philosophischen Systems, keinen für die Seelenlehre (jedoch einen großen für die Erkenntnistheorie!) heuristischen Keim in sich: sie war zu wirklichkeitsfremd. Die Erfahrung lehrt uns gerade das Gegenteil dessen, was *Berkeley* behauptete; nicht der Organismus, als die einzige bekannte Äußerung des Lebensprinzipes, scheint eine Erscheinungsform des Bewußtseins zu sein, sondern gerade umgekehrt stellt das Bewußtsein anscheinend eine der Äußerungen des Lebensvorganges dar.

¹ Es ist nicht ohne Interesse, in diesem Zusammenhange an die Worte *Herbarts* erinnert zu werden: „Es gibt keine Realdefinition des Lebens, außer mit Hilfe der Psychologie“ (Lehrbuch zur Psychologie § 160).

Deshalb hatte die nächste Erklärungsmöglichkeit des unverkennbaren Zusammenhangs zwischen dem Leben und der Seele, die materialistische Theorie, einen weitaus größeren Wert für die Weiterentwicklung der Seelenlehre.

4. Der Materialismus.

Den nächsten Versuch, die Seele (das Bewußtsein) und das Leben (den Leib) einander näherzubringen, stellt der Materialismus dar.

Im Gegensatz zu den älteren Theorien, die die Seele entweder als übergeordnet oder als nebengeordnet dem Leben auffassen, ordnet der Materialismus die Seele dem Leben bzw. dessen einziger bekannten Erscheinungsform, dem lebenden Organismus, unter.

Der moderne Materialismus wurzelt in der Automatentheorie *Descartes*.

Wenn ein Tier bloß ein lebender Automat und wenn auch der Mensch ein gleicher Automat ist, der sich lediglich durch das Sprachvermögen und den Verstandesgebrauch vom Tier unterscheidet, so blieb nur ein Schritt weiter zu tun und die Vernunft ebenfalls als eine Verrichtung der lebenden Maschine anzusehen.

Dazu kam die Entdeckung der Notwendigkeit alles Geschehens durch *Spinoza* (und sodann durch *Locke*, *Hume* u. a.), wodurch die Seele eine notwendige, nach einer strengen Kausalität handelnde Wesenheit geworden ist; also kein über das Naturgesetz erhabenes Ding, sondern eine Erscheinung, die gleich dem Organismus ein Automat, d. h. eine dem Gesetz der natürlichen Ursächlichkeit unterworffene Verrichtung wäre.

Es ist kein Zufall, daß selbst ein so überzeugter Dualist wie *Malebranche*, der jedoch gleichzeitig ein ausgezeichneter Seelenforscher war, sich zu der bitteren Klage hinreißen ließ, die Seele sei nach der Sintflut zu materiell und zu irdisch geworden; und daß *Leibniz* (wie auch *Spinoza*) den Menschen als einen „geistigen Automaten“ bezeichneten.

Dank den Untersuchungen *Willis* über die Lokalisation der verschiedenen Seelenvermögen im Gehirn (s. oben), über die Abhängigkeit der Geistesstörungen von der „Phantasie, die im Stirnbalken ihren Sitz habe“ (*Anima brutorum VII*) und über das Gehirn als „motuum et conceptuum omnium origo et fons“ (*cerebri anatomie X*), lag der Gedanke nahe, das Gehirn als jenen Teil der „geistigen Automaten“ anzunehmen, in dem die seelischen Phänomene entstehen.

Diesen Schritt machte auch, wie wir bereits oben gesehen haben, *la Mettrie*.

Indem er das Gesetz der Gleichförmigkeit des Naturgeschehens seinem Nachdenken über die Seele und das Leben zugrunde legte, und keinen prinzipiellen Unterschied zwischen niederen, höheren und den höchsten Lebewesen fand, setzte er „das, was in (meinem) Gehirne denkt“, als „ein Teil“ dieses Gehirnes (*L'homme machine*). Damit ordnete *la Mettrie* die Seele (das Bewußtsein) dem Leben (dem Gehirn) unter und überwand mit dieser Ansicht in der radikalsten Weise die kartesianische Trennung des Lebens und des Bewußtseins.

In der Unterordnung der Seele unter den Leib als die uns einzige bekannte Äußerung des Lebensprinzipes lag der prinzipielle Unterschied

zwischen dem alten (griechischen) Hylozoismus und dem modernen Materialismus.

Die Seele bei den ältesten griechischen Philosophen war stofflich; sie war jedoch als ein Teil einer meistens recht materialistisch gedachten Gottheit aus einem, dem Organismus fremden Stoffe (warme Luft, Feuer bzw. Sonnenstrahl) gebildet.

Als vom Urstoff gebildet und ihm noch nahe stehend, war die Seele des älteren Materialismus etwas dem Organismus Artfremdes, das ihm von außen her zugeführt und durch den Atmungsvorgang dem Körper als belebendes Element einverleibt wird.

Gegenüber diesen Anschauungen, nach denen der Seelenstoff als vom Leibesstoff verschieden postuliert wurde, nahm der neuere Materialismus an, daß die Seele nur ein Name für die vom Bewußtsein begleiteten Gehirnvorgänge ist; sie ist nicht als ein vom Organismus verschiedenes Ding, sondern als das Ergebnis, als die Resultierende der mannigfachen organischen Vorgänge aufzufassen.

Durch diese den Tatsachen mehr adäquate Auffassung erhöht sich der neue Materialismus bedeutend über den antiken.

Als eine auf Grund der Erfahrung aufgebaute Theorie trug der neuere Materialismus in sich einen gesunden Entwicklungsfähigen Kern.

Daneben aber barg das Hervorheben der Präponderanz der Organisation vor dem Bewußtsein eine große Gefahr in sich. Mancher Naturforscher konnte leicht hinter den Bäumen den Wald übersehen und die Bewußtseinserscheinungen als Luxus der Natur, als Schatten, als Privatvergnügen des erkennenden Subjektes, ohne jeden Wert und jede Bedeutung für den Weltlauf betrachten.

Daß diese letzte Konsequenz des Materialismus auch tatsächlich gezogen wurde, beweist der Epiphenomenalismus *Huxleys*, *Maudsleys*¹ und seiner Nachfolger.

Die Versuche, den durch *Descartes* aufgelösten Zusammenhang zwischen dem Lebensprinzip und dem Bewußtseinsprinzip wieder herzustellen, lassen sich bildlich als ein Kampf zwischen den vegetativ-sinnlichen und den vernünftigen Seelenteilen der alten Seelentheorie veranschaulichen.

In der Wechselwirkungslehre vertragen sich die beiden Seelenteile leidlich gut; obwohl unversöhnliche Widersacher, die voneinander gänzlich getrennte Gebiete bewohnen, treffen sie sich dennoch auf einer Stelle, wo sie einen lebhaften, intimen Verkehr miteinander pflegen und sich die feinsten Regungen gegenseitig mitteilen.

Im psycho-physischen Parallelismus leben im Individuum die beiden Seelen, als Inbegriffe des organischen und des psychischen Geschehens,

¹ Z. B. *Maudsley*: Die Physiologie und Pathologie der Seele 187, S. 23—24.

wie zwei grundsätzliche Gegner nebeneinander, jedoch nicht miteinander. Sie harmonieren sogar äußerlich, da sie von einem über ihnen stehenden allmächtigen Wesen dazu genötigt werden.

Im Spiritualismus hört dieses wenigstens äußerlich friedliche Nebeneinanderleben beider Widersacher auf: der vernünftige Seelenteil vernichtet den vegetativ-sinnlichen und macht denselben zum Bestandteil seines eigenen Wesens: das Lebensprinzip in seiner einzig bekannten Äußerung als Organismus büßt seine Realität ein und sinkt zum Bewußtseinserlebnis herab.

Schließlich gewinnt im Materialismus der vegetativ-sinnliche Seelenteil über den vernünftigen die Oberhand; der Sieger vernichtet jedoch den Besiegten nicht, sondern lässt ihn selbst als primum inter pares fortbestehen und unterwirft sich sogar seinem Einfluß: die Bewußtseins-tätigkeit, obwohl sie nur ein Vorgang der organisierten Materie ist, wird als „Haupttriebfeder der Maschine“ gepriesen.

Das wieder gefundene Band zwischen dem Lebens- und dem Bewußtseinsprinzip sollte fortan nicht nur nicht gelockert, sondern durch die evolutionistische Seelentheorie noch fester verknüpft, verstärkt und vertieft werden.

5. Der Evolutionsimus.

Die drei zuletzt genannten Theorien über das Verhältnis zwischen Leben (Leib) und Seele (Bewußtsein) fanden ihre Weitergestaltung im Evolutionismus.

Hauptsächlich 5 Voraussetzungen müßten erfüllt werden, bevor in einer Seelentheorie die Rede von dem Evolutionsgedanken sein konnte.

Diese Voraussetzungen sind die dynamische Auffassung des Wesens der Seele, ein einheitliches Prinzip der Entwicklung, das Vorhandensein einer entwicklungsfähigen Anlage, der Anstoß zur Entwicklung und die parallelistische bzw. die funktionelle Abhängigkeitsbeziehung zwischen Leib und Seele.

1. Die Idee der Seelenevolution setzt voraus, daß die Wesenheit der Seele nicht als ein Beharrungsprinzip, ein Zustandsbegriff, ein unabänderbares Realding, als eine zeitlose, konstante Seinsform aufgefaßt wird. Aus dem Grunde konnte eine echte Evolutionsidee in der Seelenkunde so lange nicht auftauchen, als der Begriff der unabänderbaren, sich selbst stets gleichbleibenden Seelensubstanz vorherrschend war.

Deshalb war auch die aristotelisch-scholastische Stufenleiter (s. oben) kein echtes Evolutionssystem.

Obwohl *Aristoteles* das Stetigkeitsgesetz in der Natur gelten ließ (Tierkunde II und VIII), waren seine Seelen (die vegetative, die sinnliche, die vernünftige) keine Abarten einer gleichen Gattung¹. Nachdem er die Seele als eine beharrende Substanz bestimmt hatte, läßt sich auch schwer denken, wie er zur wirklichen Evolutionsidee gelangen konnte. Die Substanz, als eine sich stets gleichbleibende

¹ Er schreibt auch geradezu in seiner „Schrift von der Seele“, daß die vernünftige Seele nicht eine besondere Seelenart ist, sondern überhaupt „eine andere Gattung der Seele“ zu sein scheint.

Daseinsform ist von der Zeit unabhängig; sie kann sich nie ändern, sie ist stets das, was sie war; es ist also undenkbar, daß eine höhere Seele ein Ergebnis einer Weiterentwicklung einer niederen Seele sein könnte. Die Seelen *Aristoteles'*, obwohl verwandt, waren untereinander artfremd; sie blieben ebensoviele Qualitäten, ebensoviele verschiedene Substanzen. Sie hatten keine Entwicklungsgeschichte durchgemacht, sondern sie waren stets daseiende, von allem Anfang an fertige Gegebenheiten.

Erst bei jenen Denkern, die sich die Seele nicht als Zustand, als Qualität, sondern als Kraft, als Vorgang, als Intensität vorstellten, konnte der echte Evolutionsgedanke entstehen.

In der Tat gelangte *Plotinus* als der erste uns bekannte griechische Denker, der klar und deutlich die Seele als dynamisches Prinzip, als „Tätigkeit und schöpferische Wirksamkeit“ (4 En. VII, 14, 15) erkannt hatte, zugleich mit dieser Seelenbestimmung zum Evolutionsgedanken.

Der Vorgang als Änderung in der Zeit kann in zweifacher Form gedacht werden: entweder als ein in sich abgeschlossener Ablauf einer Erscheinung, bei dem das Vorgangsende sich mit dem Vorgangsanfang berührt und für den eine in sich zurücklaufende Linie als graphisches Symbol dienen kann; oder als ein stets fortschreitender Erscheinungsverlauf, der durch eine auf- oder absteigende Linie graphisch veranschaulicht werden kann.

Die Auffassung der Seele als ein Vorgang kann sich demnach ebenfalls in zweifacher Form gestalten: entweder besteht der Seelenvorgang in einem steten Wechsel der Bewußtseinserscheinungen ohne irgendwelche Änderung des Bewußtseinssubstrates oder er ist ein stets wechselnder, stets rück- oder fortschreitender Verlauf der Bewußtseinsphänomene mit der gleichzeitigen fortschreitenden Höher- oder Tiefergestaltung des Bewußtseinsträgers.

Im ersten Falle bleibt die Seele eine stets konstante Qualität, die vom Wechsel der Bewußtseinsvorgänge unbeeinflußt wird; es findet nur ein Kreislauf der Elemente in einem geschlossenen System statt.

Die Auffassung der Seele als eines Vorganges im Sinne eines steten Wechsels der Bewußtseinserscheinungen ohne irgendeine Änderung des Bewußtseinssubstrates war auch in der Zeit denkbar, in der die Seele als eine beharrende Substanz angesehen wurde. Jede Tätigkeit ist ein Vorgang und die Seele war nach den Anschauungen aller Zeiten tätig. Wenn auch die Tätigkeit eine wichtige Seelenäußerung bildete, so konnte sie für die Substanztheoretiker eben wegen des Unbeständigen und des Wechselnden nicht das Wesen der Seele sein, die als das Beharrende und das Unveränderliche im Fluß der Erscheinungen, als das sich selbst stets gleichbleibende Substrat jedes psychischen Geschehens galt.

Es ist nicht ohne Interesse, daß selbst der große Kritiker des Substanzbegriffes, *Locke*, dieser Auffassung huldigte.

Die zahlreichen Stellen in seinem Hauptwerke lassen erkennen, daß er die Seele als einen in sich geschlossenen Vorgang auffaßt: die Seele beginne Vorstellungen zu haben, wenn sie wahrzunehmen beginne; die Seele denke nicht immer¹; die Seele könne nicht lange bei derselben Vorstellung verharren; die Seele denke mit verschiedener Aufmerksamkeit, woraus sich ein Unterschied in der An- und Abspaltung der Seele ergebe usw. (Menschl. Verstand II, 1 § 9, 10; II 14 § 13; II, 19, § 3, 4). Da jedoch *Locke* sich von der traditionellen Auffassung der Seele als eines Beharrungsprinzipes nie endgültig befreien konnte, schloß er folgerichtig, das Denken (das Bewußtsein) könne nicht das Wesen der Seele sein, weil es eben Schwankungen unterworfen sei (Verst. II, 19, § 4).

¹ Entgegen der Behauptung *Aristoteles'*, der meinte, die Seele denke immer (Über die Seele III, 5).

Die zweite Möglichkeit, sich die Seele als Vorgang zu denken, besteht in der Annahme, die Bewußtseinstärigkeit gestalte sich immer tiefer oder höher und bilde stets die Seele im gleichen Sinne um. Die Seele wechselt beständig: sie erwirbt neue Eigenschaften; sie vermehrt oder vermindert ihre Fähigkeiten; sie vertieft oder verflacht ihren Inhalt, erweitert oder verengt ihren Umfang.

Wenn der Vorgangsbegriff als Änderung in der Zeit, der Definition nach die Zeitkomponente einschließt und wenn die Geschichte eine Aufeinanderfolge der Vorgänge ist, so kann man kurz sagen, die Seele sei in diesem Falle eine Funktion der Zeit und ein Ergebnis ihrer Entwicklungsgeschichte.

Die Umbildung der Seele läßt sich, in bezug auf den Dauerwert der Änderung von einem zweifachen Gesichtspunkte betrachten: entweder macht sich die fortschreitende Änderung der Seele nur während der Lebensdauer des Individuums geltend, ohne die Artseele zu beeinflussen (die ontogenetische Entwicklung der Seele) oder bewirken die Änderungen der individuellen Seele die Tiefer- oder Höher-gestaltung der Artseele (die phylogenetische Entwicklung der Seele).

Der erste Gesichtspunkt mag vielleicht *Aristoteles* vorgeschwobt sein, als er schrieb, daß das Kind im ersten Lebensalter schon die Spuren und die Keime der zukünftigen Eigentümlichkeiten wahrnehmen läßt; und doch ist in diesem Alter seine Seele kaum von der Tierseele verschieden (Tierkunde Bd. II, VIII).

Die zweite Anschauung, die schließlich zur Lehre von der genetischen Verwandtschaft aller Seelen führen mußte, wurde unter den Philosophen der evolutionistischen Richtung allgemein verbreitet.

Erst nachdem die Auffassung der Seele als ein von der Zeit abhängiger Vorgang sich Bahn gebrochen hatte, erst dann konnte die Seelenlehre im Sinne des Evolutionismus ausgebildet werden.

2. Neben der dynamischen Seelenauffassung erfordert jedes Evolutionssystem die Annahme eines Prinzipes als einheitlichen Kriteriums der verschiedenen Entwicklungsstufen.

Bereits aus der Seelenbestimmung als Kraft folgt, daß jede Evolutionstufe als eine Intensitätsänderung dieser Kraft anzusehen ist.

Jedoch erst die nähere Bestimmung, welche Seeleneigenschaft hauptsächlich die Intensitätsänderungen zeigen muß, auf daß eine höhere Entwicklungsstufe zu-stande käme, macht es möglich, die einzelnen Entwicklungsstadien festzustellen und in eine logisch gut begründete Reihe einzurorden.

Wie wir oben gesehen haben, erkannte bereits *Platon* diese Forderung jedes Entwicklungssystems; er legte nämlich die abnehmende Kraft der Vernunft seinem System der Seelenwesen zugrunde. Einen je tieferen Vernunftgrad ein Lebewesen vom vernünftigen, über die göttlichen Dinge nachdenkenden Mann angefangen aufweist, um so tiefer stehe dasselbe auf der Stufenleiter, so daß Weiber von weniger unvernünftigen und Tiere von mehr unvernünftigen Männern entstanden zu denken seien.

Das gleiche Prinzip nahm *Plotinus* in seinem Evolutionssystem an.

Nach diesem System teilen sich alle Seelen, dessen ungeachtet, daß sie alle aus einer, mit dem Weltall verbundenen Weltseele ausgestromt sind, in einige Rang-stufen je nach ihrem Anteil an der Intelligenz, so daß die einen besser, die anderen schlechter, die einen vernünftiger, die anderen weniger vernünftig sind¹.

3. Die Annahme eines Prinzipes als einheitlichen Kriteriums der Entwicklung leitet uns zu der dritten Voraussetzung jedes gültigen Evolutionssystems, nämlich zur Voraussetzung einer entwicklungsfähigen Anlage.

¹ *Plotinus*: Die Enneaden, übersetzt von *Müller*, insbesondere Enneaden IV, Bücher 2, 3, 4, 7 und 8.

Den Anlagebegriff, dem der Begriff der Seele als Äußerung dieser Anlage und der Begriff des einheitlichen Prinzipes als Entwicklungskriterium unterordnet sind, verlegen die früheren Denker in ein metaphysisches Wesen.

So war für *Plotinus* diese entwicklungsfähige Anlage die Weltseele, die den Keim des ganzen Weltalls in sich trug und alle Dinge aus sich ausströmen ließ.

Für andere Philosophen waren wiederum die entwicklungsfähigen Anlagen aller Dinge Schöpfungswerke Gottes; so z. B. sagte gelegentlich *Augustinus*, dem die Idee einer Evolutionslehre vorschweben mochte, Gott hätte die Anlagen aller Dinge von aller Ewigkeit her geschaffen, diese Anlagen begännen sich bei dem Zusammentreffen der günstigen äußeren Umstände zu entwickeln. Die Welt sei also schwanger mit dem, was entstehen solle, gleichsam wie eine Frau mit ihrem Kinde schwanger sei (De Trinitate III, 9, 16).

Die neueren Forscher (z. B. *Spencer*) huldigen meistens dem vollen Agnostizismus betreffs der evolutionsfähigen Anlage; die Anlage sei unerkennbar und nur ihre Äußerungen wären unserer Erkenntnis zugänglich.

4. Die nächste Voraussetzung einer gültigen Evolutionslehre wäre die Notwendigkeit eines Anstoßes zur Überführung der entwicklungsfähigen Anlage in die wirkliche Entfaltung.

Dieser Anstoß kann entweder als von der Außenwelt kommend oder als im Innern der Anlage selbst gelegen gedacht werden.

Diese letztere Ansicht vertrat augenscheinlich *Plotinus*, nach dessen Lehre die Weltanlage, als mit Gott identisch, in sich selbst den Anstoß zu ihrer Entfaltung trug.

Von den späteren Denkern nahm *Condillac*, der Schöpfer der Lehre vom Bedürfnis, die Bildung der „neuen Gewohnheiten“ aus innerem Anstoß an.

Die entgegengesetzte Meinung, der Anstoß zur Entwicklung komme von der Außenwelt, hegte möglicherweise *Augustinus*, insofern wenigstens sich aus seinen hinsichtlich dieser Frage durchaus nicht bis zum Ende durchgeführten Gedanken urteilen läßt.

Auch die meisten Evolutionstheoretiker der neueren Zeit verlegten den Anstoß zur Entwicklung in die Außenwelt.

5. Schließlich, als die letzte Voraussetzung einer Evolutionslehre, mußte eine derart enge Zusammenwirkung zwischen dem Leib und der Seele gelten, daß jede Abänderung in der einen Reihe mit einer Änderung in der anderen Reihe einhergehen mußte.

Diese enge Beziehung zwischen Leib und Seele mußte nicht bei allen Evolutionstheoretikern gleich aufgefaßt werden.

Bei den Denkern der spiritualistischen und der materialistischen Richtung war die Abhängigkeit zwischen Leib und Seele im Sinne einer kausalen Beziehung aufgefaßt (als kausal-funktionelle Beziehung). Es war die Seele bei den Spiritualisten, deren primäre Änderung eine korrespondierende sekundäre Änderung im Leibe bewirkte, hingegen erzeugten nach der Ansicht der Materialisten die körperlichen Änderungen sekundär die Änderungen der Seele.

Anders begriffen die Parallelisten die Beziehung zwischen Leib und Seele. Nach der Meinung dieser Schule sind Änderungen einer Erscheinungsreihe stets von korrespondierenden Änderungen der anderen Reihe begleitet. Es herrscht also zwischen beiden die funktionelle Beziehung im Sinne der Mathematik, die darin besteht, daß bei der Änderung einer Variablen auch die andere eine Veränderung erleiden muß (die parallel-funktionelle Beziehung).

Erst nachdem diese 5 Vorbedingungen aller Evolutionssysteme in einer und derselben Seelenlehre verwirklicht waren, konnte man von einer Entwicklungslehre sprechen, und wie wir gesehen haben, war es

schon das Lehrgebäude *Plotinus'*, welches tatsächlich eine Antwort auf alle diese Fragen geliefert hat und hiemit als die wichtigste ältere Evolutionstheorie gelten muß.

Wenn ich nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen auf die Weitergestaltung der neueren Lehren über das Verhältnis zwischen Leib und Seele im Evolutionismus zurückgreife, so muß zunächst hervorgehoben werden, daß die Wechselwirkungstheorie wegen ihrer Bestimmung der Seele als einer beharrenden, unveränderbaren, stets sich selbst gleichbleibenden Substanz keiner Weiterbildung im Sinne des Evolutionismus fähig war.

Hingegen gestattete jede der anderen Theorien, sowohl der Parallelismus wie auch der Spiritualismus und der Materialismus eine Weitergestaltung als Evolutionslehre.

Der Parallelismus, der die unabhängige, jedoch korrespondierende Wirkung des Leibes und der Seele annahm, erfuhr im System *Leibnizens* am frühesten unter allen neueren Erklärungsversuchen des Verhältnisses zwischen Leib und Seele die Weiterbildung im Sinne des Evolutionismus, der Spiritualismus *Berkeleys* wurde in den Theorien *Schellings* und *Hegels* evolutionistisch ausgelegt; und schließlich fand der Materialismus die Weitergestaltung im Sinne des Evolutionismus in den Lehren *Lamarck-Spencers* (die vitalistische Evolutionslehre) und *Darwin-Haeckels* (die materialistische Evolutionslehre).

Eine Übersicht über die einzelnen Evolutionstheorien wird am besten die Richtigkeit dieser Ausführungen erweisen.

a) Die parallelistische Evolutionslehre.

Die bekannteste Evolutionslehre auf parallelistischer Grundlage hat *Leibniz* geschaffen.

Wie wir oben gesehen haben, setzte *Leibniz* die Seele gleich einer Kraft und durch diese Annahme machte er die Tätigkeit, das Sichauswirken der Kraft, nicht nur zu einer der Seelenäußerungen, sondern zum innersten Wesen der Seele.

Die Seelensubstanz im Sinne der alten Metaphysik war einer Umbildung weder fähig noch bedürftig; sie war von aller Ewigkeit her vollkommen und stabil. Sie war sich selbst stets gleichbleibend und unteilbar; sie zeigte stets die gleichen Eigenschaften und als einer reinen Qualität fehlte ihr das Attribut der Intensität. Es waren verschiedene Seelensubstanzen denkbar, es war jedoch unmöglich, sich verschiedene Grade derselben Substanz vorzustellen. Infolgedessen konnten verschiedene Arten von Seelensubstanzen nebeneinander bestehen, jedoch nicht ineinander übergehen; denn eine sich ändernde Substanz ist als *contradictio in adjecto* ein logisches Unding.

Die dynamische Weltanschauung machte eine ganz andere Betrachtungsweise der Seele möglich.

Eine der notwendigsten Eigenschaften des Kraftbegriffes ist das Merkmal der Intensität; sie läßt eine unendliche Reihe von Abstufungen zu. Verschiedene Intensitätsgrade der gleichen Kraft können abweichende Erscheinungen und Wirkungen ausüben und trotzdem die gleiche Wesheit bleiben.

Es ist wohl begreiflich, daß *Leibniz* seine dynamische Seele, wenn schon nicht gerade als einen sich noch vervollkommennden Vorgang, so doch als Endergebnis einer abgeschlossenen Entwicklung aufgefaßt hat.

Die ganze Natur besteht aus weiter nicht zerlegbaren Krafteinheiten, Kraftelementen (Monaden), denen zwei Eigenschaften, das dunkle Wahrnehmen und das Begehrn zukommen (Monadologie 19).

Durch die Verbindungen dieser Elemente entstehen alle Dinge. Jene Monadenkomplexe, deren Vorstellungen bereits deutlicher und von Erinnerungsvermögen begleitet sind, besitzen eine Seele (Monadol).

Obwohl *Leibniz* den psycho-physischen Parallelismus vertreten hat, war ihm die Seele, „im weiteren Sinne“ genommen, das nämliche wie das Lebensprinzip, und zwar das Prinzip der inneren Tätigkeit im einfachen Dinge. Im engeren Sinne wird die Seele für die höhere Art des Lebens oder für das fühlende Leben gebraucht, wo es nicht nur die bloße Fähigkeit des Vorstellens, sondern überdies jene des Fühlens, besitzen muß, weil nämlich Aufmerksamkeit und Gedächtnis damit verbunden sind. Schließlich ist der Geist die edlere Art der Seele, nämlich die vernünftige Seele, bei der zum Gefühl noch die Vernunft oder die Folgerung der Wahrheit aus der Allgemeinheit hinzutritt (Brief an *Wagner*).

Somit sind die Abstufungen der Seele die folgenden: Das vorstellende Prinzip, das auch die Pflanzen besitzen, denen eine gewisse Wahrnehmung und Begehrung zukommt (Neue Abhandlungen über den Verst. II, 9, § 10); die fühlende Seele, die den Tieren eigen ist, und der Geist, der den Menschen auszeichnet und seine Individualität, sein Ich-Bewußtsein bewirkt (Brief an *Wagner*).

Obwohl diese Einteilung der Seelen bei *Leibniz* die gleiche wie in den alten Theorien von den Seelenvermögen ist, besteht ein großer Unterschied zwischen den beiden Lehren insofern, als die Seelen der zuletzt genannten Theorien artverschieden, die Seelen *Leibnizens* hingegen aufsteigende Abstufungen der gleichen elementaren Kraft, der Monade, sind.

Es sind zwei Hauptprinzipien — und alle Prinzipien *Leibnizens* fanden nicht weniger beim Menschen wie bei den Tieren statt (Brief an *Wagner*) — nach denen die Ausbildung der Seelen vor sich gegangen ist.

Das erste Prinzip ist das Stetigkeitsgesetz, nach dem es in der Natur eine Stufenleiter von sehr kleinen Abstufungen der Dinge gibt, die in jeglichem Abstand sehr wenig voneinander verschieden sind, so daß in der Natur keine Lücke besteht, da alle Dinge, welche die vollkommene Harmonie des Weltalls in sich aufnehmen können, darin enthalten sind (Menschl. Verst. III, 12)¹.

Das zweite Hauptprinzip ist das Gesetz der stufenweisen Vervollkommenung der Seelen. Wenn man nämlich alle Geschöpfe der Natur miteinander vergleicht,

¹ Wir dürfen nicht vergessen, daß *Leibniz* neben *Newton* der Mitentdecker der Infinitesimalrechnung war.

so ergibt sich nicht nur eine lückenlose, sondern auch eine sich stets vervollkommnende Reihe der Wesen (Menschl. Verst. III, 12).

Als Kriterium dieser Vervollkommnung sieht *Leibniz* augenscheinlich die stets zunehmende Bewußtseinsklarheit verschiedener Lebewesen an.

Die Pflanze hat nur dunkles, unbewußtes Wahrnehmen und Begehrten; die Tiere besitzen bereits ein deutlicheres, bewußtes Wahrnehmen, Fühlen und Gedächtnis, ihre aus Sinnen stammenden Vorstellungen sind jedoch noch verworren. Schließlich sind die intellektuellen Vorstellungen des Menschen und die davon abhängigen Wahrheiten deutlich bestimmt, und seine Seele erhöht sich bis zum Bewußtsein der Persönlichkeit, bis zum Selbstbewußtsein (Menschl. Verst. I, § 5; II, 29 § 2; II, 31, § 1).

Wenn auch *Leibniz* nirgends einen noch stattfindenden Übergang einer Seelenart in eine andere und eine noch vor sich gehende Seelenbildung erwähnt, so läßt sich der Gedanke nicht von der Hand weisen, daß er alle Seelen aus den einfachsten Kraftelementen (Monaden) am Weltanfang sich ausbilden ließ; und diese Seelenausbildung wäre als der Schöpfungsakt Gottes anzusehen. Die verschiedenen Seelenarten wären hiemit das Ergebnis einer bei der Weltschöpfung stattgefundenen Evolution aus einer gemeinsamen Grundlage. Seine Seelen hätten ihre Geschichte; diese Geschichte wäre jedoch abgeschlossen und vollendet. Die Seelen *Leibnizens* stellten folglich eine genetische Einheit dar, weil sie aus einer Kraft entstanden waren, deren allmäßliche Intensitätssteigerung, die sich als eine stets zunehmende Bewußtseinsklarheit kundgab, die aufsteigende Reihe von Seelen hervorbrachte. Im System *Leibnizens* ist eigentlich nur eine Seele in unendlich vielen Ausbildungsgraden vorhanden.

Hiemit läßt sich die Lehre *Leibnizens* als System der progressiven Evolution auffassen.

Die Annahme der progressiven Entwicklung ergibt sich nicht notwendig aus der Struktur der parallelistisch-evolutionistischen Seelen-theorien. Da eines der bezeichnendsten Merkmale jeder parallelistischen Seelentheorie darin besteht, daß weder die Seele ohne Leib, noch der Leib ohne Seele je existieren kann, so folgt daraus, daß der Ausgangspunkt einer Evolution sowohl der tiefstehende Leib mit seiner rudimentären Seele wie auch, im Gegenteil, die höchste Seele (Weltseele) mit ihrem höchsten Leib (Weltall) sein kann.

Wie wir gesehen haben, ging *Leibniz* von dem Elementaren, Einfachen aus, das er dann zu immer höheren Gestalten sich entwickeln ließ; die Richtung seiner Evolution war somit aufsteigend, progressiv.

Im Gegensatz zu *Leibniz* hatte *Plotinus* das System der regressiven Evolution geschaffen.

Plotinus ist insofern als ein Vertreter des parallelistischen Gedankens zu betrachten, als er angenommen hatte, daß es niemals die Materie ohne Form, den Körper ohne Seele und das Weltall ohne Weltseele gab (En. IV, 3, 9).

Nachdem *Plotinus* zum Ausgangspunkt seiner Lehre die Weltseele mit ihrem Körper (Weltall) machte, gelangte er zum System der regressiven Evolution, indem er die individuellen Seelen mit ihren Körpern in absteigender Stufenfolge aus der Weltseele ausströmen ließ.

b) Die spiritualistische Evolutionstheorie.

Der Spiritualismus *Berkeleys*, der den Leib aus der Seele (dem Bewußtsein) ableitete, hat im deutschen Idealismus seine Weitergestaltung im Sinne des Evolutionismus erfahren.

Der Ausgangspunkt für die spiritualistische Evolutionslehre war der transzendentale Idealismus *Fichtes*, der wiederum unter dem Einfluß des *Kantschen Kritizismus* stand¹.

Die Substanz bildet für *Fichte* das reine absolute Ich, das reine Subjekt, das reine Bewußtsein; dieses kosmische Ich ist die absolute Form des Wissens und des Sich-Ergreifens; es ist jedoch kein Akt, sondern ein Sein.

Das reine Ich wirke durch seine Tathandlung; die Wirkungen des Ich seien zuvörderst die innere Anschauung, sodann körperliches Organ; in allen seinen Wirkungen sei jedoch das Ich stets eines und dasselbe.

Das reine Ich, das absolute Vermögen, zerfiele notwendig in eine Welt von individuellen Ichen.

Der Vorgang des Hervorbringens der individuellen Iche ist so zu denken, daß die absolut produktive Bildungskraft (das Weltsubjekt) den Körper und die Seele als Äußerungen und Bilder des Sich-Selbst erzeugte, und da die Anschauungsform der produktiven Einbildungskraft Ausdehnung ist, fallen diese Schöpfungsprodukte ausgedehnt aus.

Das individuelle Ich, als Äußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft, d. h. des absoluten, reinen Ich hat die Grundformen des Bewußtseins: das reine Denken, die innere Anschauung, die äußere Anschauung.

Da das Subjekt die einzige Realität in der Welt ist, so ist nicht nur unser Leib „ein Begriff a priori“, sondern auch die ganze Erscheinungswelt ist „das bloße formale Gesetz eines individuellen Wissens, demnach durch und durch das bloße reine „Nichts“.“

Der Individualismus *Fichtes*, nach dem das Bewußtsein allein sich die Welt schafft, war die Grundlage des spiritualistischen Evolutionismus *Schellings*².

Der Grundgedanke *Schellings* ist, daß kein objektives Dasein möglich ist, ohne daß es ein Geist erkennt; und umgekehrt kein Geist möglich ist, ohne daß eine Welt für ihn da ist.

Da jede Handlung des Geistes, in der er aus Tätigkeit und Leiden, aus beschränkter und beschränkender Tätigkeit in sich selbst ein gemeinschaftliches Produkt schafft, Anschauung heißt, so ist folglich die objektive Welt nichts anderes als die Schöpfung des Geistes, der die Welt aus dem ursprünglichen Streite seines

¹ Zur Lehre *Fichtes* vgl.: *Fichte*: Die Tatsache des Bewußtseins (Kapitel 4); Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (§ 11). Die Bestimmung des Menschen (I). Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (I, 1 und II, 4). Darstellung der Wissenschaftslehre (28, 29, 35, 46).

² Zur Lehre *Schellings* vgl. *Schelling*: Ideen zu einer Philosophie der Natur (II, 4); Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (I, II, III).

Selbstbewußtseins geschaffen hat und dem Produkte in diesem Streite Fortdauern gibt.

Diesen erkenntnistheoretischen Prämissen gemäß faßt *Schelling* die Natur als Spiegel der Unendlichkeit eines menschlichen Geistes auf.

Der Evolutionsgedanke *Schillings* wurzelt in seinem Subjektivismus.

Das kosmische Subjekt, die reine Intensität ist seinem Wesen nach eine Produktivität (h. h. eine Kraft und nicht ein Sein wie bei *Fichte*).

Diese Produktivität schafft sich in jedem Moment ihre Produkte, die hiemit Resultat des beständigen Reproduziertwerdens darstellen. Da das Produkt eine Funktion der Produktivität, d. h. des kosmischen Subjektes ist, so muß das Produkt in Abhängigkeit von der Tätigkeit der Produktivität als in jedem Momente entweder vernichtet oder neu reproduziert gedacht werden.

Die kosmische Produktivität arbeitet mit endlicher Geschwindigkeit; denn wenn die Produktivität unendlich schnell wirkte, könnte keine Anschauung entstehen. Da jedoch die Natur Objekt der Anschauung wird, muß die Geschwindigkeit ihrer Evolution unendlich sein; also muß die ursprünglich unendliche Produktivität durch etwas gehemmt sein.

Worin diese Gehemmtsein besteht, ist noch nicht erklärt; wir wissen nur, daß dasselbe sich in der Natur selbst befinden müsse. Wo das Gehemmtsein sich geltend macht, dort geht die reine Intensität (das Natur-Subjekt) in die Qualität (das Natur-Objekt) über.

Als Folge dieser Auffassung wird die Natur zugleich als Objekt und Subjekt angesehen: als bloßes Produkt ist die Natur Objekt; als Produktivität heißt die Natur Subjekt.

Die immer fortgesetzte Erzeugung des Natur-Objektes durch das Natur-Subjekt bringt es mit sich, daß jenes als die Evolution dieses gedacht werden muß.

Diese Evolution ist nichts anderes als beständige Materialisation der geistigen Weltgrundlage als fortschreitender Vorgang oder Objektivierung des Subjektiven. Infolge des Umstandes, daß im Begriffe des Werdens der Begriff Allmählichkeit liegt, faßte *Schelling* seine Evolution als „eine dynamische Stufenfolge des Überganges der Produktivität (des Natur-Subjektes) ins Produkt (Natur-Objekt)“.

Die Aufeinanderfolge der Stufen folgt einer absteigenden Linie (die regressive Evolution); jede niedere Stufe unterscheidet sich nämlich von der nächst höheren durch den Verlust „einer höheren Funktion“, so daß ein niederer Faktor zur höchsten Funktion der nächstniederen Stufe wird.

Dieses Gesetz der regressiven Evolution wendet *Schelling* folgerichtig auch auf die organischen Wesen an, in denen wie in allen anderen Naturdingen sich „ein Trieb einer unendlichen Entwicklung“ geltend macht.

Die Organismen gleichwie alle anderen Naturformen seien verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben absoluten Organisation (der Natur als Subjekt-Objekt), die nach ihrem eigenen Bilde in einer „organischen Konstruktion“ zunächst als „Sensibilität“ (Subjekt) und erst danach den „Körper“ (Objekt) hervorbringt.

Die absolute Organisation entwickelt sich gemäß der Regel der regressiven absteigenden Evolution derart, daß sie alle Stufen der lebenden Natur durchläuft,

indem sie von den höchsten, mit der „Sensibilität“ ausgestatteten Wesen ausgeht und sich in der „letzten Pflanze“, in der die Sensibilität sich nur mehr als Reproduktionskraft offenbart, verliert.

Wenn *Schelling* hauptsächlich der Idee der Entwicklung der niederen Natur aus dem kosmischen Subjekt oblag, versuchte *Hegel* die allgemeine Bewußtseinsevolution eines absoluten Weltgeistes nachzuweisen¹.

Auch *Hegel* ging von dem erkenntnistheoretischen Idealismus aus, nach dem die Vernunft die Gewißheit des Bewußtseins sei, alle Realität zu sein. Das Bewußtsein weiß und begreift nur das, was es in seiner Erfahrung hat. Da die Erfahrung die Entfremdung (Reinigung) des Abstrakten vom sinnlichen Sein, d. h. vom nur gedachten Einfachen, und die Rückkehr zu sich selbst ist, so erfaßt der Geist in der Erfahrung auch nichts anderes als sich selbst als Gegenstand dieser Erfahrung; folglich ist der Geist, d. h. die Vernunft die einzige Realität.

Und da es das Bewußtsein ist, das diese Rückkehr des Geistes zu sich selbst bewirkt, so offenbart sich in demselben das unmittelbare Dasein des Geistes, d. h. der Vernunft. Indem also die Vernunft sich im Bewußtsein, welches das Werden des Geistes durch sein eigenes Handeln ist, entwickelt, so erscheint in ihm die „Gegenständlichkeit“, die „Dingheit“ (die Objekte der Außenwelt als Bewußtseinsinhalte).

Als Folge dieser erkenntnistheoretischen Überlegungen bestimmte *Hegel* das Weltprinzip, das Absolute als Subjekt.

Dieses Subjekt, diese absolute Vernunft, deren reine „Selbstanschauung eben Welt ist“, stellt sich selbst dem Bewußtsein dar.

Dieses Sich-Vorstellen, das Erkennen der Vernunft im Bewußtsein erfolgt stufenweise; und da der ganze Geist nur in der Zeit ist und seine Gestalten sich als eine Aufeinanderfolge der Momente darstellen, von denen das folgende das vorangegangene an sich behält, so sind infolgedessen die einzelnen Stufen des Bewußtseins echte Evolutionsetappen der Vernunft.

Entsprechend seiner an *Plato* erinnernden erkenntnistheoretischen Grundanschauung, daß der Begriff (das Allgemeine) der Wahrnehmung (dem Einzelding) vorangeht, teilte auch *Hegel* die Evolution der Vernunft in zwei aufeinanderfolgende Hauptstufen ein.

Auf der ersten früheren Stufe erreichte die Entwicklung der Vernunft jenen Grad, auf dem das Bewußtsein ausschließlich das Allgemeine, das Abstrakte zu erfassen vermochte; diese Stufe offenbarte sich anschaulich, d. h. gegenständlich als Weltgeschichte.

Erst auf der darauffolgenden zweiten Entwicklungsstufe gelangte die Evolution der Vernunft bis zu der Grenze, wo auch das sinnliche Bewußtsein der „Einzelheit“, d. h. das Bewußtsein des konkreten Einzeldinges sich herausbilden konnte.

Die absteigende Richtung der Evolution, das Herabsinken des Geistes „aus einer Allgemeinheit . . . zur Einzelheit“, ist nicht nur für die Lehre *Hegels* und auch, wie wir dies schon oben gesehen haben, für die Systeme *Schellings* und *Plotinus'* charakteristisch, sondern stellt geradezu ein Unterscheidungsmerkmal für den spiritualistischen Evolutionismus dar.

Gemäß ihrer Auffassung der anschaulichen Dinge als stoffgewordener Bewußtseinsinhalt eines absoluten Geistes, einer absoluten „Intensität“,

¹ Zur Lehre *Hegels* vgl. *Hegel*: Phänomenologie des Geistes (Vorrede zur II und II; A. III; B 1; V; VI und VII).

und gemäß dem sich daraus ergebenden Kriterium der stattfindenden Evolution in der zunehmenden Objektivierung des Subjektes nahmen die spiritualistischen Evolutionisten folgerichtig an, daß die Evolution in der absteigenden Linie vor sich gehen müsse: Vom höchsten allgemeinen Geist durch konkrete, individuelle, stets weniger durchgeisterte Lebewesen bis zu leblosen Objekten. Ihre Evolution ist demnach eine regressive.

Als Gegenstück zur regressiven ist die progressive, aufsteigende Evolution anzusehen. Die progressive Evolution, die einen umgekehrten Weg einschlägt, hebt sich vom Niedersten, Stofflichen bis zum Höchsten, Geistigen, hinauf; sie bildet auch die evolutionistische Weitergestaltung des Materialismus und des Vitalismus, deren Schilderung wir uns jetzt zuwenden wollen.

c) Die materialistische Evolutionslehre.

Die materialistische Evolutionslehre greift auf *Darwin* zurück; der Hauptvertreter der evolutionistischen Seelentheorie im Sinne *Darwins* war *Haeckel*.

Die Evolutionslehre *Darwins* läßt zwei Gesetze jeder Entwicklung gelten: Das Gesetz der natürlichen Zuchtwahl, d. h. das Überleben der Tüchtigsten im Kampf ums Dasein mit anderen Lebewesen oder mit den äußeren Umständen und das Gesetz der geschlechtlichen Zuchtwahl, d. h. das Sich-Behaupten der Tüchtigsten im Kampf zwischen den Individuen eines Geschlechts (gewöhnlich des männlichen) um den Besitz des anderen (Entst. d. Arten 4). Diese zwei Gesetze lassen die Organismen sich weiter entwickeln, ohne eigentlich von den letzteren einen aktiven Anteil am Evolutionsvorgang zu verlangen.

Obwohl *Darwin* die kausal-funktionelle Abhängigkeitsbeziehung zwischen Leib (Gehirn) und Seele postuliert, spricht er sich nirgends näher aus, wie sich das Verhältnis zwischen Leib und Seele im Evolutionsvorgang eigentlich gestaltet¹.

Erst *Haeckel* schuf eine evolutionistische Seelenlehre auf der Grundlage der *Darwinschen Theorie*². *Haeckel* deutete das Verhältnis zwischen Leib und Seele im Sinne des Materialismus.

Die Seele ist Benennung für die Arbeit der psychischen Materie, des „Psycho plasma“; sie ist nichts weiter als nur Kollektivbegriff für die gesamten Funktionen dieses Plasmas. In diesem Sinne ist die Seele eine ähnliche physiologische Abstraktion wie der Begriff „Stoffwechsel“ oder „Zeugung“.

Kraft der Selektion und der Vererbung entwickelt sich das Psychoplasma in der aufsteigenden Reihe der Lebewesen immer höher und bildet endlich das „Neuroplasma“, die Nervensubstanz, deren wichtigster Teil das Gehirn, das Organ des Seelenlebens der höheren Tiere und der Menschen ist. Mit der Entwicklung des Psychoplasmas und davon abhängig schreitet die Höherentwicklung der Seele.

Die Seelenentwicklung als Folge der Entwicklung des Psychoplasmas veranschaulicht *Haeckel* in seiner Stufenleiter der einzelnen seelischen Funktionen.

¹ Vgl. die betreffenden Stellen, insbesondere in *Darwins* Abstammung des Menschen I, 2, 3, 6, 7; II, 21).

² Zur Lehre *Haeckels* vgl. *Haeckel*: Die Welträtsel, Kapitel 6—11.

Zunächst in der Stufenleiter der Empfindungen, die er als „Veränderungen der molekularen Zusammensetzung des Psychoplasmas durch Reize“ (von noch indifferenziertem Psychoplasma bei Protisten, über die Bildung der einfachen Sinnesorgane bei niederen Tieren bis zur stets vollkommeneren Ausbildung des Nervensystems) bezeichnetnet.

Gleichzeitig mit der Entwicklung des Psychoplasmas und eo ipso mit der Entwicklung der Empfindungen schreitet die Höherausbildung der Bewegungen fort, die sich sukzessive aus den rein vegetativen Bewegungen (Wachstum, Kontraktion, Sekretion u. a.) zunächst zu den einfachen (in einzelligen Organen) und dann zu den stets zusammengesetzteren Reflexen entfalten.

Parallel mit der Entwicklung der immer höheren Empfindungen geht die Entwicklung der immer höheren Vorstellungen einher, die innere Bilder der äußeren durch die Empfindung übermittelten Objekte sind und zunächst unbewußt bleiben (die „cellulosen“, die „histonalen“, die Vorstellungen der Ganglienzellen); mit der Entwicklung der Vorstellungen ist wiederum die Entwicklung des jeder Entwicklungsstufe der Vorstellungen entsprechenden Gedächtnisses (das molekulare, das Histonalgedächtnis, das bewußte Gedächtnis) eng verbunden.

Gleich wie die niederen geistigen Funktionen entwickeln sich auch die höheren Bewußtseinsvorgänge und die Gemütsbewegungen allmählich im Laufe der Zeit.

Was zunächst die Vernunft anbelangt, so wird ihre Entwicklung durch die Entwicklung des Gehirns bedingt. Die Verschiedenheit der Gehirnausbildung und der damit verbundenen Entwicklung der bewußten Vorstellungen bewirkt die Unterschiede in der Vernunftäußerung. Die Kluft, die die Vernunktkraft eines „Goethe, Kant, Lamarck, Darwin“ und jene eines „Wedda, Akka, Australiers und Pataagoniers“ trennt, ist viel größer als die Differenz zwischen der Vernunft dieser niederen Naturmenschen und derjenigen der „vernünftigsten“ Säugetiere, der Menschenaffen, der Hunde, der Elefanten.

Das gleiche betrifft auch den Willen, der eine allgemeine Eigenschaft des lebenden Psychoplasmas ist.

Der menschliche Wille, der ebensowenig frei als derjenige der höheren Tiere ist, unterscheidet sich nur dem Grunde und nicht der Art nach vom Willen der Tiere.

Jeder Willensakt ist durch die Organisation, d. h. durch die Vererbung und durch die äußeren Bedingungen oder genauer, durch die Notwendigkeit der Anpassung an die letzteren bestimmt.

Den Mechanismus des Willens stellt sich *Haeckel* derart vor, daß das stärkste Motiv dem Ausschlag gibt, entsprechend den Gesetzen, die „die Statik der Gemütsbewegungen“ bestimmen.

So wie die Vernunft und den Willen finden wir bei den höheren Tieren auch alle die zahlreichen Äußerungen des Gemütslebens, die dem Menschen eigen sind.

Denn alle Gemütsbewegungen lassen sich auf die beiden Elementarfunktionen der Psyche zurückführen, auf die Empfindung und Bewegung und auf deren Verbindung im Reflex und in der Vorstellung. Dieser Ursprung der Gemütsbewegungen hat zur Folge, daß die primitivsten Urzustände des Gemütes im Psychoplasma der einzelligen Protisten und jene höchsten Entwicklungsformen der Leidenschaften beim Menschen, die sich in den Ganglienzellen der Großhirnrinde abspielen, durch alle denkbaren Übergangsstadien innerhalb des Tierreiches miteinander verbunden sind.

Die Gemütsbewegungen sind mit dem Willen eng verknüpft, weil die Lust- und Unlustzustände, die eine entsprechende Zuneigung und Abneigung bewirken, gleichzeitig die Urquelle des Willens bilden.

Unter Zugrundelegung seiner Untersuchung über die Entwicklungsstufen des Psychoplasmas bestimmte *Haeckel* die Seelenreihe der verschieden entwickelten Lebewesen (die Zellseele, die Gewebeseele und die Nervenseele) (die „phylogenetische Psychogenie“).

Man liest *Haeckel* und denkt dabei an *Thomas von Aquin*.

Gleichwie die platonisch-aristotelische Lehre von den Seelenvermögen mit der scholastischen Zerfetzung der Seele in eine überaus große Anzahl von möglichen und unmöglichen Bestandteilen endete, so mündete auch die Evolutionslehre, dieser weitgehendste Versuch, die Einheit zwischen Leib und Seele herzustellen, in der Lehre *Haeckels* in Histonalvorstellungen, in molekulares Gedächtnis, in Cyto- oder Coenopsycche usw. ein, die die Einheit der psychischen Kausalität nicht weniger als die spätscholastischen Begriffe bedrohten.

d) Die vitalistische Evolutionslehre.

Den Ausgangspunkt einer vitalistischen Evolutionslehre, die chronologisch älter als die materialistische Lehre ist, bildete der Evolutionsgedanke, der in der Hauptschrift *la Mettrie* angedeutet worden war.

La Mettrie nämlich betrachtete wenigstens die menschliche Seele als einen nicht nur vom Körper abhängigen, sondern auch im Verlauf der Generationen sich stets höher gestaltenden Vorgang, und diese Höherentwicklung der Seele wäre nur die Folge der sich stets vervollkommennden Körperverrichtungen und der Erziehung. Der individuelle Geist bildet sich stets weiter und seine Neuerwerbungen übertragen sich auf die nächstfolgenden Generationen und gestalten die Artseele immer höher. Dieser fortschreitende Vorgang der Geistesumbildung ist am besten durch die Entwicklungsgeschichte der Menschheit bewiesen, in deren Verlauf der Mensch aus der „Seelenkindheit“ bis zu seiner heutigen Reife gelangt ist; aus einem Geschöpf, das mehr Tier war als Tiere selbst, bildete er sich zu einem Geschöpf, das sich für den König der Tiere hält (*L'homme machine*).

Diesem Gedanken *la Mettrie* hat bereits *Holbach* eine ganz exakte Formulierung im Sinne der Evolutionstheorie gegeben, indem er die Vernunft der Völker als das Werk der Zeit bestimmte (System der Natur 16).

Wenn *la Mettrie* die Auffassung der Seele als eines fortschreitenden Vorganges nur ganz allgemein ausgesprochen hatte, so bemühte sich *Condillac*, das allgemeine Prinzip festzustellen, nach dem die Weiterbildung der Seele vor sich geht¹.

Nach *Condillac* ist die Ursache der Zustandsänderung der Seele das Bedürfnis des Organismus. Die sich neu einstellenden Bedürfnisse einerseits, die Vorstellungen andererseits, rufen die ihnen korrespondierenden Bewegungen hervor. Wenn ein gleiches Bedürfnis sich längere Zeit geltend macht, entstehen Gewohnheiten infolge der sich wiederholenden Erfahrung. Je fester eine Gewohnheit ist, um so weniger hat das Denken für deren regelmäßigen Verlauf zu sorgen; und schließlich entfällt die Überlegung gänzlich, wenn die Gewohnheit sich völlig ausgebildet hat, so daß sie dann rein automatisch verläuft. Jedes Bedürfnis ruft nachträglich seine Vorstellungen und seine Gewohnheiten hervor.

Da die Bedürfnisse eine Folge der Organisation sind, so ist es selbstverständlich, daß, je höher eine Organisation ist, um so mehr Bedürfnisse sich geltend machen.

¹ Die betreffenden Ideen *Condillac's* sind in seinem *Traité des Animaux* (Oeuvr. compl. T. III, 1789, p. 527—547) niedergelegt. Bei dieser Gelegenheit will ich hervorheben, daß *Condillac* offenbar der erste war, der den Analogieschluß als logisch bedeutendste Operation bei der Beurteilung der Tierseele erkannt hat: „Je me contente d'observer les facultés de l'homme d'après ce que je sens, et de juger de celles des bêtes par analogie“ (*Traité des animaux* p. 446).

Daher ist es begreiflich, daß auch die Tiere weniger Vorstellungen haben und weniger denken als der Mensch, denn, entsprechend ihrer niederen Organisation sind auch die Bedürfnisse der Tiere geringer an Zahl, einfacher und eintöniger.

Die Weiterbildung der Lehre vom Bedürfnisse als der Ursache der fortschreitenden Seelenentwicklung hat *Leroy* besorgt.

Jeder Umstand, welcher der Befriedigung der durch die Organisation bedingten Bedürfnisse im Wege steht, gibt den Anstoß zum Erfinden neuer Mittel. Die Hindernisse erwecken das Interesse und das Interesse erweckt die Aufmerksamkeit; die Aufmerksamkeit lehrt das Individuum die für die Gegenstände charakteristischen Merkmale zu unterscheiden; und durch wiederholte Erfahrung entsteht eine Vorstellung des Hindernisses und ein Urteil, wie das letztere zu vermeiden sei¹.

Leroy begnügte sich nicht, durch diese Betrachtungen zu zeigen, wie ein fortschreitender Vorgang in der individuellen Seele vor sich gehe; er wagte auch zu erklären, wie die Neugestaltung der individuellen Seele zur Weiterbildung der Artseele beitragen könne: Die Neuerwerbungen der individuellen Seele seien nämlich fast immer vererbbar, vorausgesetzt nur, daß eine automatisch gewordene Gewohnheit durch zwei oder drei Generationen ausgeübt werde².

Den Schlußstein dieses Lehrgebäudes hat *Lamarck* gelegt, indem er die allgemeinen Forderungen aus der Lehre vom Bedürfnis und von der Vererbung der erworbenen Gewohnheiten gezogen hat.

Da *Lamarck* ein Biologe war, bildeten die biologischen Gesetze den Ausgangspunkt seiner Seelenlehre³.

Das Hauptprinzip *Lamarcks* war, daß es in der Natur nur scheinbare Stabilität gibt, und auch das, was wir in der Biologie Art nennen, wird unmerklich und ununterbrochen weitergebildet und infolgedessen besitzt es nur eine relative Konstanz; die Art kann folglich nicht so alt wie die Natur sein (*Zool. Philos.* I, 3). Die Natur hat alle Arten der Lebewesen nacheinander hervorgebracht. Sie hat mit der unvollkommensten oder einfachsten begonnen und mit der vollkommenen aufgehört, so daß sie ihre Organisationen stufenweise entwickelt hat.

Den Vorgang der Weiterbildung der Lebewesen stellte sich *Lamarck* in der Weise vor, daß die neuen Organe und Tierarten sich durch die Veränderungen in der Außenwelt und durch den häufigeren und bleibenden Gebrauch der Organe entwickeln. So lange nicht eine Veränderung in den für die Lebewesen wesentlichen Verhältnissen eintritt, so lange erhalten sich die gleichen Gewohnheiten von Generationen zu Generationen ohne merkliche Abänderung. Wenn eine Veränderung in der Umgebung eintritt, so legt der Wechsel der äußeren Umstände den Lebewesen, den Menschen nicht ausgenommen, neue Bedürfnisse auf und treibt sie zu neuen Tätigkeiten an; die neuen wiederholt ausgeführten Tätigkeiten ziehen neue Gewohnheiten und Neigungen nach sich. Die neu erworbenen Gewohnheiten werden

¹ *Leroy*: Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux avec quelques lettres sur l'homme, nouvelle Édition 1802.

² Un grand nombre de dispositions acquises uniquement par éducation, lorqu'elles sont devenues habituelles, lorsqu'elles ont été maintenues de suite dans deux ou trois sujets, devient presque toujours héréditaire . . . quelques unes des dispositions que nous regardons comme innées et purement machinales . . . sont peut être absolument dépendantes des habitudes acquises par des ancêtres des individus que nous voyons aujourd'hui (Lettres p. 227—28).

³ *Lamarck* hat seine Lehre in der „Zoologischen Philosophie“ niedergelegt.

durch die Fortpflanzung auf die Nachkommen vererbt, vorausgesetzt nur, daß die erworbenen Veränderungen beiden Eltern gemeinsam sind (Zool. Phil. I, 7, 8).

Die Ursachen des psychischen Geschehens sind in den physischen Erscheinungen und insbesondere in dem Nervensystem zu suchen, was sich durch die Abhängigkeitsbeziehungen, die man zwischen der Entwicklung des Gehirns und den psychischen Fähigkeiten feststellen kann, beweisen läßt.

Die Tiere ohne Gehirn fühlen nur; die Tiere mit Gehirn aber ohne „gefaltete Hemisphären“ („Hypocephalon“), haben außer den Gefühlen Muskelbewegungen und Sinnesindrücke; und schließlich die Tiere mit dem „Hypocephalon“ haben Aufmerksamkeit, bilden und vergleichen Vorstellungen und urteilen. Wenn das „Hypocephalon“ hoch entwickelt ist, so können sie denken, Erfindungen machen und dergleichen mehr (Zool. Phil. III, 1)¹.

Die fortschreitende Bildung der Seele muß man sich nach der Theorie Lamarcks derart denken, daß die Veränderungen in der Außenwelt neue Bedürfnisse hervorrufen, die das Gehirn entwickeln, neue seelische Kräfte hervorspielen und neue Gewohnheiten entstehen lassen.

Durch den verstärkten Gebrauch entwickelt sich das Gehirn zu einer höheren Stufe; und die höhere Gehirnorganisation samt den neu erworbenen Gewohnheiten geht nicht verloren mit dem Tode des Individuums, sondern wird durch die Vererbung zur dauernden Eigenschaft der Art und gestaltet die Artseele höher, wie sie früher die individuelle Seele höher gebildet hat.

Unter Zugrundelegung dieser Entwicklungsgesetze entwarf Lamarck sein System der Lebewesen in bezug auf die Entwicklungsstufe ihrer Seele.

Die Tiere der tiefsten Stufe besitzen weder Vernunft noch Instinkt; sie bewegen sich nur dann, wenn sie gereizt werden, da sie kein Gefühl und keinen Willen haben. Die unvollkommensten Tiere dachte sich Lamarck als reine Reflex-Automaten. Die höhere Entwicklungsstufe nehmen jene Tiere ein, die Reizbarkeit, Empfindungen und sehr dunkles Existenzgefühl haben; da sie nur aus dem inneren Impuls, aus einer Neigung handeln, ist ihr Wille nicht frei. Dies sind augenscheinlich Instinkttiere, denn Lamarck versteht unter Instinkt „eine Neigung, welche hinreißt und durch die Wahrnehmungen, die ihrerseits Bedürfnisse entstehen lassen, hervorgerufen wird, und welche ohne Zutun des Willens und des Denkens ausführen läßt“. Bei den noch höher entwickelten Tieren treten schon verworrene Gedanken und maßgebender Wille hinzu.

Die vollkommenen Tiere zeichnen sich schließlich durch die Fähigkeit aus, klare Vorstellungen zu bilden und bis zu einem gewissen Grade zu vergleichen und daraus Urteile und Begriffe abzuleiten; kurz sie besitzen das Denkvermögen und einen weniger gefesselten Willen.

Jedoch selbst die vollkommenen Tiere machen nur wenig Gebrauch von dem Verstand, den sie besitzen, und lassen sich in der Regel vom Instinkt leiten. Nur der Mensch allein hat die Fähigkeit, viel Vernunft zu erwerben und sich von ihr bei der Ausführung seiner meisten Tätigkeiten leiten zu lassen (Zool. Phil.).

Die einzelnen Entwicklungsstufen bei Lamarck sind nicht wie die aufsteigende Reihe von Lebewesen in dem System Leibnizens Endglieder

¹ In dieser Lehre Lamarcks liegt schon der Keim der modernen Theorie Edingers von der Funktion des Paläo- und Neocephalons.

einer einmal stattgefundenen und heute bereits abgeschlossenen Evolution: Die Seele *Lamarcks* bildet sich auch heute noch weiter und strebt noch immer einer Höherentwicklung zu; die gleichen Gesetze, die die Seele zu Tätigkeiten anspornen, wirken noch immer und ihre Wirkung macht sich in der Entstehung neuer höherer Vorgänge in der Seele noch immer geltend.

Der Unterschied und der Fortschritt in der Lehre *Lamarcks* gegenüber den früheren Systemen läßt sich kurz derart ausdrücken, daß die Seele *Aristoteles' seiend*, die Seele *Leibnizens geworden* und die Seele *Lamarcks werdend* ist.

Die Grundideen *Lamarcks* bereiteten den Boden für das vollständigste aller bisherigen vitalistisch-evolutionistischen Systeme, für die Seelenlehre *Spencers*.

Die Seelenlehre, die Psychologie, ist für *Spencer* ein Teil der Biologie; denn sowohl die niedrigsten pflanzlichen Vorgänge wie die höchsten Kundgebungen des menschlichen Verstandes sind nichts weiter als die fortwährende Anpassung der inneren Beziehungen an die äußeren (Biol. I.; Psych. § 53); das psychische und das physische Geschehen unterscheiden sich nur dadurch voneinander, daß jenes ausschließlich aus aufeinanderfolgenden, dieses aus aufeinanderfolgenden und gleichzeitigen Veränderungen besteht (Psych. I).

Das Wesen der Seele bleibt unerkennbar. Das Unerkennbare äußert sich innerhalb unseres Bewußtseins in der Form von Bewußtseinsinhalten und außerhalb des Bewußtseins in allen anderen Formen, so daß es die gleiche höchste Wirklichkeit ist, die sich uns objektiv und subjektiv kundgibt (Psych. § 63, 273)¹.

Zwischen dem psychischen Geschehen und der Organisation des Nervensystems besteht eine enge Korrelation, so daß die Fähigkeit, Eindrücke zu koordinieren und geistige Handlungen auszuführen, stets die Präexistenz bestimmter Nerven, die in bestimmter Weise angeordnet sind, voraussetzt; infolgedessen entspricht einer höheren Ausbildung des Nervensystems auch eine höhere psychische Fähigkeit (Psych. § 234).

Die wichtigste Vorbedingung der Weiterentwicklung ist eine Änderung des Milieus. Da die psychischen gleichwie die physiologischen Vorgänge Anpassungen an die Außenwelt sind, so ist es selbstverständlich, daß jede Änderung dieser Bedingungen Änderungen im Nervensystem und eo ipso in der seelischen Tätigkeit nach sich ziehen muß.

Die neu ausgebildeten neurophysiologischen Funktionen und die ihnen korrespondierenden psychischen Eigenschaften übertragen sich durch die Vererbung auf die nächsten Generationen und gestalten allmählich die Artseele um (Psych. I).

Die Entwicklung der Seele, die der fortschreitenden Entwicklung des Nervensystems entspricht, geht derart vor sich, daß aus den zunächst unbewußt verlaufenden, mehr biologischen als psychologischen Vorgängen allmählich die ersten, noch wenig klar bewußten Vorgänge entstehen.

Die für die Entstehung des Bewußtseins notwendigen Vorbedingungen sind zweierlei (Psych. § 382): Der Wechsel der psychischen Zustände und die Fähigkeit der Verknüpfung der gegenwärtigen mit den früheren Erlebnissen.

Alle zusammengesetzten Bewußtseinsinhalte (Wahrnehmungen, Vorstellungen, Beziehungsbegriffe) haben sich allmählich aus zwei einfachsten Bewußtseisenlementen ausgebildet: Aus den elementärsten gefühlsbetonten Empfindungen (*feeling*) und deren Verbindungen miteinander (Psych. 65, 73, 74).

¹ Vgl. dazu *Spinoza*, *Berkeley* und die deutschen Idealisten.

Mit der fortschreitenden Zusammensetzung der Bewußtseinsinhalte macht sich eine stets zunehmende Klarheit (Definiteness) dieser Inhalte geltend, d. h. eine Fähigkeit, stets zahlreichere Merkmale in den zusammengesetzten Bewußtseinsgebilden zu unterscheiden. Die niederen Lebewesen mit nur unbedeutend differenziertem Nervensystem können nur unklare, unseren Organenempfindungen ähnliche, einfache und unzusammenhängende Wahrnehmungen haben.

Mit der fortschreitenden Entwicklung der Lebewesen in Abhängigkeit von der Ausbildung der Sinnesorgane macht sich die Differenzierung der Wahrnehmungen immer stärker geltend. Die damit Hand in Hand gehende Ausbildung von immer zusammengesetzteren Bewußtseinsgebilden erzeugt eine stets fortschreitende Klarheit der letzteren, so daß die psychische Weiterbildung in der Richtung von einer unbestimmten, lockeren Gleichartigkeit (Homogeneity) zu einer bestimmten, zusammenhängenden Mannigfaltigkeit (Heterogeneity) fortschreitet (Psych. § 75).

Außer diesen allgemeinen Gesetzen der geistigen Entwicklung gibt es noch spezielle Gesetze, die den Ablauf der psychischen Vorgänge regeln; unter diesen Gesetzen haben besondere Bedeutung das Assoziationsgesetz, das Spencer gleich Hume auf das Gesetz der Erfahrung reduziert, und das Gesetz der nicht zureichenden automatischen Tätigkeit, nach dem eine neue psychische Tätigkeit erst dann auftritt, wenn eine alte habituelle Seelentätigkeit nicht mehr ausreicht, um den Organismus unter den neuen äußeren Bedingungen gedeihen zu lassen (Psych. I)¹.

Nach allen diesen Gesetzen der geistigen Entwicklung vollzieht sich der Fortschritt des Seelenlebens innerhalb des Reiches der Lebewesen.

Das Grenzgebiet zwischen den psychischen und den physischen Erscheinungen bildet die Reflextätigkeit, welche die niedrigste Form des psychischen Lebens darstellt. Da sie demgemäß auch am nächsten mit dem einfacheren physischen Leben verwandt ist, so erkennen wir in ihr geradezu die ersten Anfänge der Differenzierung des einen vom anderen. Die nahe Verwandtschaft mit dem physischen Leben wird auch durch den Mangel des Bewußtseins bei ihnen bewiesen.

Die Reflexe, welche die ersten psychischen Beziehungen zwischen Innen- und Außenwelt ausbilden, müssen naturgemäß den allgemeinsten und vorherrschendsten Beziehungen einfachster Art in der Umgebung entsprechen. Werden die Beziehungen komplizierter, so entwickelt sich die nächsthöhere psychische Tätigkeit: Der Instinkt, der als zusammengesetzte Reflextätigkeit bezeichnet wird; er ist wahrscheinlich in seinen höheren Formen von einem rudimentären Bewußtsein begleitet. Der Fortschritt von den niederen zu den höheren Instinkten ist durchwegs ein Schritt zu größerer Spezialisierung und Kompliziertheit des Zusammenhangs zwischen Reiz und innerer Reaktion.

Wenn die Außenbedingungen weiter sich ändern und die Koordinierung der inneren mit den äußeren Zuständen nicht mehr genügend ist, entsteht das Gedächtnis, wodurch das Sammeln der Erfahrung möglich wird; die sich wiederholenden Erfahrungen werden zu höheren Instinkten automatisiert, setzen sich organisch fest und werden vererbt².

Sobald in der Entwicklung eines Instinktes die psychischen Erscheinungen zu verwickeln und sich nicht wiederholenden Gruppen werden, so treten unter ihnen Zusammenhänge ein, die infolge ihres seltenen Auftretens nicht mehr durch das Gedächtnis festgehalten und automatisch werden können.

Die Instinkte verlieren in solchem Falle immer mehr ihren entschieden automatischen Charakter und sie gehen unmerklich in Verstandestätigkeit über, die in der Erkenntnis mannigfaltiger äußerer Gegenstände und in der Anpassung des Handelns an diese Erkenntnis besteht. Die zwischen Vernunft und Instinkt

¹ Vgl. dazu Condillac.

² Vgl. dazu Condillac, Leroy, Lamarck.

angenommene Kluft existiert nicht¹, da beide nichts weiter als äußerliche Anpassung innerer an äußere Beziehungen — nur in verschiedenen Graden bezüglich der Kompliziertheit dieser letzteren — bewirken.

So wie die Instinkte, die sich aus der Gedächtnistätigkeit ausgebildet haben, zu automatischen Verrichtungen herabsinken, so gehen auch die Vernunftschlüsse, die sich ursprünglich infolge der Unmöglichkeit, die erkannten Gruppen von Eigenschaften und Beziehungen gleichzeitig miteinander zu koordinieren, entwickelt haben, bei der beständigen Wiederholung in automatische Schlüsse über.

Der Theorie *Spencers* haftet ein großer Mangel an. Es ist nämlich schwer, sich zu denken, wie die bloße Anhäufung der Bewußtseinselemente die steigende Bewußtseinsklarheit bewirken könnte, wenn nicht die gleichzeitige Steigerung der Klarheit jeder dieser Elemente erfolgt. Denn die Steigerung der Bewußtseinsklarheit könnte nur die Folge der Steigerung der Klarheit der einzelnen Bewußtseinselemente und keinesfalls die Folge der bloßen Anhäufung derselben sein. Bei der bloßen Anhäufung dieser Elemente, ohne die gleichzeitige Änderung ihrer Intensität, kann keine höhere Bewußtseinsstufe erfolgen.

Wenn man hingegen die Seele mit *Leibniz* deutlich gleich einer Kraft setzt, so macht es keine Schwierigkeit, sich vorzustellen, daß eine Intensitätssteigerung dieser Kraft eine Steigerung der Bewußtseinsklarheit bewirken muß; und es ist einleuchtend, daß, wenn man sich die Entwicklung als eine Intensitätssteigerung dieser Kraft denkt, die Folge des Evolutionsvorganges ein stets klareres und mächtigeres Bewußtsein sein muß.

Dessenungeachtet tragen diese beiden Formen der evolutionistischen Seelenlehre in sich heuristisch sehr wertvolle Elemente und vervollständigen sich auf das glücklichste: Die deutlich ausgesprochene Bestimmung der Seele als Kraft einer dynamischen Theorie, als logische Annahme für das nicht direkt durch die Erfahrung zu ermittelnde Wesen der Seele, gepaart mit der Auffassung des psychischen Geschehens als Funktion des Nervensystems bzw. des Lebens und die hohe Bewertung der inneren Tätigkeit des Individuum, durch die es in sich neue psychische Kräfte erweckt, um den aktiven Kampf mit der ihm feindlich gegenüberstehenden Außenwelt zu unternehmen, sind äußerst wertvolle Elemente unseres gegenwärtigen Wissens geblieben.

e) Rückblick.

Wenn wir zum Schluß uns einen kurzen Überblick über die wichtigsten evolutionistischen Seelentheorien verschaffen wollen, so ist zunächst hervorzuheben, daß die Weitergestaltung des Parallelismus in Form des parallelistischen Evolutionismus in zweifacher Form geschah.

Entweder erzeugte die kosmische Kraft-Seele mit ihrem von ihr untrennbaren Körper (der parallel-funktionellen Abhängigkeitsbeziehung) von ihrer höchsten Ausprägungsstufe ausgehend stets tiefere Formen

¹ Vgl. dazu *Hume* und *Condillac*.

(regressive Evolution *Plotinus'*) oder es hob sich eine elementare, einfachste, unentwickelte Kraft-Monade, ein körperlicher und seelischer Keim zu immer höheren Stufen, indem er sich zu immer vollkommenerem Wesen entfaltete (progressive Evolution *Leibnizens'*). In beiden Fällen des parallelistischen Evolutionismus lag der Anstoß zur Entwicklung im Inneren der evolutionsfähigen Anlage; in beiden Fällen war das Prinzip, das als Kriterium der Höherentwicklung angenommen wurde, ein höherer oder niedriger Intelligenz-(Bewußtseins-)Grad.

Im spiritualistischen Evolutionismus wurde stets der absolute körperlose Geist als Ursache der Körper vorausgesetzt (die spiritualistische kausal-funktionelle Abhängigkeitsbeziehung). Dieses kosmische Subjekt, das als ein handelndes Ich gedacht wurde (dynamische Auffassung der Weltgrundlage) bildete durch seine Tätigkeit einen Körper, der somit Komplex der Bewußtseinsinhalte des Weltgeistes darstellte.

Mit Rücksicht darauf, daß die Existenz des Naturobjektes als ein Bewußtseinsprodukt des Natursubjektes aufzufassen war, mußte die anschauliche Welt infolge ihrer Abhängigkeit von der Bewußtseinstätigkeit des absoluten Subjektes stets als in Fluß befindlich begriffen werden: Die anschauliche „stoffliche“ Welt würde vernichtet, wenn sie von dem kosmischen Bewußtsein nicht mehr gedacht worden wäre, und sie entstünde von neuem, wenn sie wiederum den Inhalt des Weltbewußtseins ausgemacht hätte. Dieses Auf und Ab der anschaulichen Welt geschieht nicht aufs Geratewohl, sondern bewegt sich in einer bestimmten Richtung: Die einzelnen Formen folgen dem Gesetz der regressiven Evolution.

Die aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen entfernen sich immer mehr und mehr von dem höchsten Gut, dem höchsten Subjekt, dessen immer weiter fortschreitende Materialisation und Objektivation sie darstellen, so daß das Prinzip, nach dem die einzelnen Stufen zu beurteilen sind, eine abnehmende Beseelung bzw. zunehmende Entseelung der Dinge ist.

Der Anstoß zur Evolution lag in der Evolutionsanlage selbst, in ihrem unendlichen Trieb zum Tätigsein.

Der materialistische und der vitalistische Evolutionismus setzt zum Ausgangspunkte der Entwicklung entweder einfachste stoffliche bzw. organische Körperchen (Plastidulen *Haeckels* usw.) oder das Unerkennbare (*Spencer*).

Die Entwicklung dieser Körperchen bzw. dieses unerkennbaren Keimes konnte sich nur in der Richtung der stets zunehmenden Vervollkommenung bewegen (progressive Evolution); als Kriterium der Höherentwicklung wurde eine höhere Gestaltung des Nervensystems und insbesondere des Gehirns gesetzt, mit dessen Entwicklung auch die Höhergestaltung jener organischen Eigenschaft, die man als Psyche zu bezeichnen pflegt, bewerkstelligt wird. Als Anstoß zur Evolution des entwicklungsähigen Keimes wurden entweder innere Faktoren (neue „Bedürfnisse infolge der

Änderungen des Milieus“ der Lamarckisten) oder äußere Faktoren (Änderungen des Milieus der Darwinisten), welche die am besten angepaßten Individuen hatten überleben lassen, vorausgesetzt.

Im Gegensatze zum Spiritualismus, dessen Weitergestaltung im Sinne des Evolutionismus notwendigerweise zur Auffassung der Entwicklung als eines rückschreitenden, regressiven, stets von ursprünglicher Vollkommenheit entfernteren Formen hervorbringenden Vorganges führen mußte, führten die parallelistisch-aufsteigende sowie die materialistische und die vitalistische Evolutionslehre ihrer Struktur gemäß zum Begriff der progressiven, fortschreitenden, stets höhere, vollkommenere Formen erzeugenden Entwicklung. Indem ihr Ausgangspunkt das Niedrigste ist, muß notwendigerweise die Entwicklung in der Richtung auf das Höchste fortschreiten.

Diese nie endenwollende Höherbildung der Formen bringt es mit sich, daß die progressiv-evolutionistischen Seelentheorien zu den optimistischesten, frohesten Lehrsystemen der Geschichte gehören.

Wenn die Annahme der regressiven Evolution, die Annahme des allmählichen Sich-Entfernens vom Ideal, mit tiefer Sehnsucht nach dem entschwundenen Gut einhergehen muß, läßt der Glaube an das allmähliche Sich-Annähern und das fortschreitende Sich-Angleichen an den höchstdenkbarer Wert die frohe Hoffnung auf die Erreichung stets höher gesteckter Ziele aufkommen und verhilft dazu, sie inmitten der Lebenswidrigkeiten aufrechtzuerhalten.

Wenn wir auch heute kritischer in der Beurteilung des genetischen Standpunktes in der Seelenlehre geworden sind, bleibt die Hauptvoraussetzung der progressiven Seelenevolutionstheorie in ihrer materialistischen und vitalistischen Abart, die Unterordnung des Psychischen unter den Lebensbegriff, unerschüttert weiterbestehen.

Somit legte die evolutionistische und insbesondere die vitalistisch-evolutionistische Seelenlehre den Schlußstein zu den sich seit der nachkantischen Zeit geltend machenden, aus dem Glauben an die Gleichartigkeit der Natur hervorgegangenen Bestrebungen, den Seelen- dem Lebensbegriff zu subsumieren.

VI. Die Hauptgesetze, die die Wandlung der Seelenauffassung im Laufe der Zeit regierten.

Wenn wir zum Schluß die hauptsächlichsten Regeln, nach denen die Wandlungen der Seelenauffassung im Laufe der Geschichte vor sich gegangen sind, zwecks einer leichteren Übersicht noch einmal zusammenstellen wollen, so müssen wir insbesondere folgende Regeln hervorheben:

1. Die Regel der fortschreitenden Unterordnung des Seelenbegriffes unter den Lebensbegriff.

In der klassischen griechischen Philosophie war der Seelenbegriff als Prinzip des Lebens und des Erkennens dem Lebensbegriff über-

geordnet; bei den Parallelisten (*Spinoza, Leibniz*), die keine Seele ohne Körper und keinen Körper ohne Seele anerkannten, war der Seelenbegriff dem Lebensbegriff nebengeordnet; und schließlich haben die Materialisten und die Vitalisten den Seelenbegriff als Eigenschaft der organischen Materie bzw. allgemeiner des Lebens schlechthin, dem Lebensbegriff untergeordnet.

2. Die Regel der fortschreitenden Verringerung des Inhaltes des Seelenbegriffes.

Die platonische und aristotelisch-scholastische Seele war substantiell, unvergänglich, unveränderlich, einfache, außerleiblicher Herkunft, Bewegung hervorbringend, unteilbar, selbständige, denkend usw.; in der kritisch-empirischen Seelenlehre verringerte sich der Inhalt des Seelenbegriffes zu einem einzigen Merkmal, nämlich zum Inbegriff des Bewußtseins.

3. Die Regel der fortschreitenden Auffassung der Seele als einer Naturerscheinung.

Aus einem realiter existierenden, übersinnlichen, gottverwandten Ding (Idee, Substanz) ist die Seele allmählich zum Merkmal des lebenden Organismus, zur Erkennungskraft als Lebenseigenschaft herabgesunken.

4. Die Regel der fortschreitenden Abnahme des Umfanges des Seelenbegriffes.

Die Primitiven nehmen so viele Seelen an, als sie psychische, magische und Lebenseigenschaften im Individuum währten. Die Seele der griechischen und der scholastischen Philosophie war das Prinzip des Lebens und des Erkennens; die Seele seit *Descartes* ist ausschließlich zum Prinzip des Erkennens (des Bewußtseins) geworden.

5. Die Regel des Qualis Deus talis anima.

Es läßt sich in allen Seelentheorien eine durchgehende Verwandtschaft zwischen dem Gottes- und dem Seelenbegriff feststellen; was sich vornehmlich dadurch erklären läßt, daß alle Hauptbegriffe eines Systems in einer bestimmten erkenntnistheoretischen Grundneigung seines Urhebers wurzeln und daß der Gottesbegriff nach dem Vorbild der eigenen Bewußtseinserlebnisse gebildet wurde.

6. Die Regel dreier Stadien in der Entwicklung jeder Seelentheorie.

Die Geschichte einer wissenschaftlichen Theorie ähnelt dem Entwicklungsgang einer Stilart in der Kunst.

Auf die anfängliche („archaische“) Periode der noch ungeschickten, schüchternen und doch bezüglich des Inhaltes und der Form entscheidenden ersten Versuche einer werdenden Stilordnung (die Periode des Tastens, die Periode des „Vielleicht so?“) folgt die klassische Epoche, in der die Vollendung der Idee, die definitive Synthese des künstlerischen Gedankens, die höchste Gestaltung des Ideals stattfindet (die Periode der Bejahung, die Periode des „Es ist so!“). Danach tritt die Zeit des Barocken auf: Die Synthese wird durch die Analyse abgelöst; die klassische

Ruhe und die Einheitlichkeit weichen dem Unruhigen und dem Vielgestaltigen; die gerade Linie und die ebene Fläche krümmen und vervielfältigen sich; die einfachen „Stilkomponenten“ werden durch komplizierte Variationen ersetzt und die Maßregel im Sinne eines stilfremden Kanons abgeändert (die Periode des Wucherns, die Periode des „Noch besser ist es so!“). Und doch tauchen in diesem barocken Aufruhr der klassischen Stilelemente einzelne Motive auf, die durch ihre Frische auffallen, schöpferische Keime einer neuen Ordnung in sich tragen und die Kontinuität des anschaulichen Ausdruckes der Ideale verschiedener Kunstepochen herstellen.

Die gleichen Entwicklungsstadien machten die wichtigsten Seelentheorien der Geschichte (die substantielle, die kritische, die materialistische und die evolutionistische) durch.

1. Die anfängliche („archaische“) Periode der substantiellen Seelentheorie reicht in jene uralten Zeiten zurück, als das Wesen der Seele, das Prinzip des Lebens und des Erkennens, für ein stoffliches Zeug (die Homunkulus-Seele, sodann Feuer oder „feuriger Hauch“) gehalten wurde (die Hylozoisten).

Dieser Seelenbegriff wurde als immer flüchtiger, „geistiger“ aufgefaßt, bis endlich in Anaximanders Begriff des schlechthin „Unbegrenzten“ als Weltgrundlage und insbesondere in dem „weltregierenden Geiste“ Anaxagoras' die Vorahnung der „Idee“ Platons und der „Substanz“ Aristoteles' schon klar hervortrat.

Die klassische spiritualistische Seelenlehre, nämlich die Theorien von *Plato* und *Aristoteles* stellte die folgenden drei Grundideen auf:

1. Die Seele ist zugleich das Prinzip des vergänglichen, an den Leib gebundenen Lebens und der ewigen, vom Körper unabhängigen Vernunft;
2. die Seele ist eine tatsächlich daseiende, unstofflich ewige Substanz und
3. die niederen psychischen Funktionen (Wahrnehmen, Gedächtnis, Instinkt, Fühlen, Begehrten) als Tätigkeit der sinnlichen Seele sind von den höheren psychischen Vorgängen der vernünftigen Seele (Denken, Wollen) grundsätzlich verschieden.

Die scharfe Prägung und streng formal-wissenschaftliche Form, die insbesondere *Aristoteles* seiner Lehre gab, bedeutete den Höhepunkt der spiritualistischen Seelenlehre, die in aristotelischer Prägung die Grundlage für alle späteren Seelentheorien, die eigentlich ihrer Weiterführung oder ihrer Kritik entsprossen sind, werden sollte.

Die Barockzeit der spiritualistischen Seelentheorie begann mit den scholastischen Seelenlehren.

Es liegt im Wesen jeder Philosophie (wie auch der Kunst) einer Nachfolgezeit, daß sie die klassische Lehre zu „verbessern“, zu rechtfertigen und ihre Schwächen — fast immer mit negativem Erfolg! — zu überwinden trachtet; die Barockperiode einer Theorie ist somit das apologetische Stadium in der Entwicklung dieser Theorie. Dieser allgemeinen

Neigung des Geistes entsprechend erkör sich die scholastische Seelenlehre insbesondere die Theorie von dem Seelenvermögen zum beliebten Gegenstand ihres Nachdenkens.

Ohne einen neuen Begriff als Grundlage dieser Lehre einzuführen, vermochte die mittelalterliche Philosophie die wichtigsten Widersprüche der klassischen Theorie von dem Seelenvermögen nicht aufzuheben; und deshalb, wie immer in ähnlichen Fällen, wenn ein neuer bahnbrechender Gedanke fehlt, wendet sich die Scholastik der Weitergestaltung der bereits völlig ausgebildeten Lehrsätze zu. Dies hatte zur Folge, daß die scholastische Philosophie, ohne die Seelenlehre mit wirklich neuen Elementen zu bereichern, in der übertriebenen Zergliederung und der Beschreibung einzelner Vermögen stecken blieb: Daß ich nur an das sinnliche und vernünftige Gedächtnis erinnere, an das sinnliche, naturnotwendige Begehren und den freien Willen, an die Zuordnung der konkreten Vorstellungen (Erinnerungsbilder) der sinnlichen und der abstrakten Begriffe der vernünftigen Seele, an die Systematik der Vernunftarten von *Albertus Magnus* usw.

Durch diese Zerfetzung der Seele, ferner durch die Scheinerklärung der unerklärbaren Erscheinungen und durch die aprioristische Unterordnung der Tatsachen unter die als Wahrheitskriterium geltenden, weltfremden Dogmen verwischte die mittelalterliche Theorie die Klarheit der klassischen Seelenlehre, so daß die Scholastik die aristotelische Seelentheorie nicht nur nicht vervollkommnete, sondern im Gegenteil, verschlechterte. Denn indem sie durch ein fortschreitendes Selbständigmachen der beiden Seelenteile die Doppelnatur der Seele stärker betonte, zerriß sie noch mehr als bisher den natürlichen Zusammenhang zwischen den niederen und den höheren psychischen Elementen. Und indem sie den Seelenbegriff restlos der vorherrschenden Theologie unterwarf, opferte sie die Selbständigkeit der Elemente der klassischen Seelentheorie zugunsten einer besseren Begründung des Glaubens, was die Vernichtung des einheitlichen Gebäudes der klassischen Seelenlehre durch die Aufstellung von vielen Hilfshypothesen zur Folge hatte.

Unter den vielen Hilfshypothesen und zahlreichen Variationen, Modifikationen, Ergänzungen und unter den mannigfaltigen Bestrebungen, die überlieferten Elemente der klassischen Seelentheorie, die unter anderen philosophischen Voraussetzungen entstanden war, an die kategorischen Forderungen einer neuen Weltanschauung anzupassen, leuchtet *Augustinus'* Entdeckung des Bewußtseinsbegriffes, Erigenas Gleichsetzung des Denkens mit dem inneren Sinn und der Pantheismus der Mystiker als eine Verheibung der Wiedergeburt einer Seelenauffassung, die auf dem echt wissenschaftlichen Boden eines vorurteilslosen Kritizismus begründet werden sollte.

Diese Verheibung ist mit der Reform *Descartes'*, die eine Neugestaltung des Seelenproblems einleitete, in Erfüllung getreten.

2. Die gleichen drei Entwicklungsstadien durchlief auch die kritisch-empiristische Seelentheorie.

Neben der *Augustinischen* Vorahnung des Bewußtseinsbegriffes bilden der Skeptizismus der Stoiker, *Sextus Empirikus*, Avicennas, der Nominalisten und der Renaissancephilosophen die „archaische“ Periode des klassischen Kritizismus.

Der Höhepunkt dieser Theorie ist an die Namen, vor allem *Descartes* und dann *Locke*, *Hume*, *Leibniz* und *Kant* gebunden. Die Errungenschaften der kritischen Seelenlehre in ihrer klassischen Periode bestanden in der Erkenntnis, daß das Bewußtsein die Grundlage alles psychischen Geschehens bildet; daß das Substrat dieses Bewußtseins, die Seele, keine tatsächlich existierende übernatürliche Substanz ist, und daß jede logisch befriedigende Annahme für den Bewußtseinsträger gemacht werden darf. Außerdem erwies diese Lehre die einheitliche Kausalität des psychischen Geschehens für alle Lebewesen: Und dadurch verknüpfte sie wieder das durch die alte Seelenlehre gewaltsam zerrissene Band zwischen den niederen und den höheren psychischen Funktionen, die fortan eine einheitliche Kategorie der streng kausal verlaufenden Bewußtseinserscheinungen darstellen sollten.

Die Elemente der klassischen kritischen Seelenlehre, an welche die Tätigkeit der Nachfolgezeit, der Barockzeit dieser Theorie¹ einsetzen sollte, finden sich bereits bei den Koryphäen des Kritizismus nicht nur angedeutet, sondern schon ziemlich weit in der Richtung der übertriebenen Ausgestaltung einiger ihrer Lehrsätze fortgeschritten, gleich wie sich in der Kunst beim Meister der Hochrenaissance bereits Elemente finden, die uns anmuten, als ob sie der Barockzeit angehörten.

Unter diesen Elementen der klassischen Zeit des Kritizismus tragen die kartesianische Theorie von den Tierautomaten und die *Humesche* Lehre von der Seele als einer Fiktion die Merkmale, die als ausgeklügelte Geistesprodukte ihrer weniger originellen Ausbesserer anmuten.

Um mit der Fiktionstheorie *Humes* zu beginnen, muß hervorgehoben werden, daß seine Gleichsetzung der Seele mit einem Bündel der Vorstellungen bzw. mit der Ich-Vorstellung den Eindruck einer das richtige Maß verkennenden Anschauung hervorruft.

Die Gleichsetzung der Erscheinung mit der Ursache dieser Erscheinung läßt die Erscheinung selbst ursachlos in der Luft schweben und bewirkt, daß auch die Auffassung des Bewußtseins ohne eine andersartige Grundlage als es selbst die Erscheinung des Bewußtseins zu einem in sich geschlossenen, wirkungslosen Kreis stempelt.

Von da war noch ein Schritt zu *Huxleys* und *Maudsleys* Auffassung des Bewußtseins als eines Scheines, als eines „Epiphänomens“,

¹ Häufig nennt man die barocke Periode einer wissenschaftlichen Theorie „Scholastik“, indem man den Artnamen zum Gattungsnamen erhebt.

dessen Existenz oder Nicht-Existenz das Weltgeschehen nicht im geringsten tangieren würde.

Solcher Verzicht auf das Bewußtsein als ein Weltfaktor müßte jedoch seinen Wert als Wahrheitskriterium stark beeinträchtigen, weil wir in solchem Falle nicht nur niemals wissen könnten, ob unsere Erkenntnis der Welt der Wirklichkeit adäquat sei, woran auch schon *Plato*, *Kant* und andere zweifelten, sondern wir könnten niemals unserer eigenen Existenz sicher sein, da ja das einzige Kriterium, wodurch wir unsere Existenz zu erkennen vermögen, keine reale Erscheinung und nur ein Scheinphänomen wäre.

Damit aber würde die kritische Lehre in eine Sackgasse geraten und jeden heuristischen Wert völlig einbüßen.

Das zweite wichtigste Barockelement in der kritischen Seelenlehre war die kartesianische Lehre vom Tierautomaten.

Nachdem *Descartes* die saubere Trennung des Lebens und des Erkennens restlos durchgeführt hatte, wollte er in seinem einseitigen Entdeckungseifer in den Tieren Nur-Lebewesen als reine Beispiele seiner Theorie sehen. Da jedoch die Tiere ebenso gut wie die Menschen die niederen psychischen Funktionen zeigten, drückte er diese Funktionen bei den Tieren zum Niveau rein mechanischer Vorgänge herab; und selbst bei den Menschen bestimmte er diese Funktionen entweder als nur physiologische (Reflexe) oder als zugleich physiologische und bewußte (Empfindung) und faßte nur die höheren psychischen Funktionen als solche auf, die keines Leibes zur Ausübung ihrer Tätigkeit bedürfen. Wie daraus erhellt, entfernte sich *Descartes* in dieser Auffassung der niederen und höheren psychischen Funktionen nicht wesentlich von der alten Seelenlehre, die jene als die Lebensvorgänge, diese als die Tätigkeit der Vernunft auffaßte. Statt seinen Bewußtseinsbegriff auf die Tiere auszudehnen und die Vereinigung der niederen und der höheren psychischen Funktionen mittels dieses Begriffes herbeizuführen, schreckte er vor den weiteren Folgerungen zurück, die die Postulierung des tierischen Bewußtseins für die Reinheit seiner Lehre von Leben und Erkennen als zwei ihrem Wesen nach verschiedenen Kategorien mit sich bringen mußte. Von der Annahme des tierischen Bewußtseins, dessen Kausalität er gleich jener des menschlichen vorauszusetzen genötigt gewesen wäre, haben ihn auch seine religiös-ethischen Grundsätze abgehalten. Denn wenn die psychische Kausalität bei allen Lebewesen gleich wäre, so gäbe es keine ünde mehr, folglich keine Strafe im Jenseits. Und *Descartes* stellte sich vor, daß eine solche Lehre die Moral der Menschen vernichten müßte.

Der theoretisch unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem Leben (dem Leibe) und der Seele (dem Bewußtsein) und die empirisch immer-dar leicht festzustellende Zusammenwirkung beider führte endlich zu

dem echt barocken Okkisionalismus *Malebranches'*, nach dem das Verhältnis zwischen Leib und Seele jedesmal ad hoc von Gott reguliert werden müßte, also die Zusammenwirkung beider durch ein unaufhörliches Wunder geschehe. Auch diese Lehre der Nachfolgezeit der kritischen Seelenlehre verschloß für immer den Weg zur natürlichen Erklärung der Erscheinungen und als solche konnte sie keinen Zukunftskeim in sich tragen.

Wenn auch die anderen Parallelisten nicht in solche Ungereimtheiten verfielen, trug nichtsdestoweniger auch ihre Lehre, insoferne sie nicht die beiden Erscheinungsreihen, die psychische und die physische, einem höheren Oberbegriff unterordneten, einen logisch unbefriedigenden Gedanken in sich, weil sie eben zwei heterogene Wirklichkeiten neben einander bestehen ließen, ohne uns klar zu machen, wie eigentlich wir, für die unser Bewußtsein ein einzig gültiges Wahrheitskriterium ist, die Existenz der objektiven Welt nachweisen und erschließen könnten, wenn zwischen dieser Welt und unserem Bewußtsein keine Abhängigkeitsbeziehung bestünde.

Ungeachtet dieser Übertreibungen erwies sich die Lehre *Descartes'* von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, seine Wechselwirkungslehre, als ungemein befriedigend für die Lehre *la Metries*, die nächstfolgende Periode der Seelenlehre, für welche die erstgenannte Theorie eine der historischen Wurzeln bildete.

3. Die „archäische“ Periode der materialistischen Seelenlehre reicht bis zu den ältesten Entwicklungsstadien des menschlichen Denkens.

Wie wir gesehen haben, setzten bereits die Primitiven sowie die ältesten Griechen gleich anderen Völkern der korrespondierenden Entwicklungsstufe die Seele einem feinen Stoffe gleich.

Wenn auch, wie wir dies oben hervorgehoben haben, der Materialismus der altgriechischen Seelenlehre sich von der neueren materialistischen Seelentheorie unterscheidet, weist er nichtsdestoweniger auf die Ähnlichkeit der Geistesverfassung beider Epochen hin, und insbesondere in betreff der empiristischen Neigungen ihrer Vertreter.

Einen starken materialistischen Einschlag zeigte auch die stoische Lehre, die Naturlehre eines *Lucretius Carus*, die Renaissance-Philosophie und der Pantheismus *Spinozas*.

Der neuere Materialismus entstand auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Kritizismus, der die Seele als Realding vernichtete und dieselbe im besten Falle nur als logische Annahme für die Bewußtseins-einheit duldet. Wenn jedoch jede Annahme für das Wesen der Seele gelten kann, vorausgesetzt nur, daß sie logisch befriedigend wäre, so lag auch der Gedanke nahe, den Organismus selbst zum Substrat des Bewußtseins zu stempeln. Zu dieser Annahme verhalf insbesondere die Automatentheorie *Descartes'*, in der der Organismus tatsächlich die überorganische Seele vollständig zu entbehren vermochte, um in gleicher,

tadelloser Weise funktionieren zu können: Die Tiere hätten ja keine Seele, sie wären nur lebende Automaten und lebten dennoch, reagierten auf Reize der Umwelt und zeigten alle Lebensäußerungen, als ob sie beseelt wären. Es drängte sich geradezu von selbst die restlose Erweiterung der Tierautomatentheorie auf die Menschen und die Eliminierung der überorganischen Seele als belebenden und Bewußtseinsfaktors auf; und das um so mehr, als in jener Zeit die Kausalität der Bewußtseinsvorgänge von *Spinoza*, *Locke* und *Hume* bereits nachgewiesen wurde.

Den letzten Anstoß zur Unterordnung der Seele unter den Organismus gab schließlich *Willis* mit seiner Lokalisationslehre selbst der höheren Bewußtseinsfunktionen im Gehirn. Wenn die Bewußtseinsfunktionen an die ungestörte, normale Verrichtung des Gehirns gebunden waren, so mußte man folgerichtig schließen, daß diese Verknüpfung eben kausale Bedingtheit wäre.

Dies waren die Voraussetzungen, denen die klassische Lehre der materialistischen Seelenlehre entsproß.

Der Klassiker des modernen Materialismus war *la Mettrie*, der mit seiner Auffassung der Seele, d. h. der Gesamtheit der psychischen Vorgänge als einer Eigenschaft der organischen Materie den adäquatesten Ausdruck für die materialistische Auffassung der Seelenlehre fand. Und nicht nur für die materialistische. Denn, wie die weitere Entwicklung der Wissenschaft von der Seele zeigte, übernahm diese Seelenbestimmung die kausal-funktionelle Seelentheorie, ungeachtet dessen, ob sie den Lebensvorgang und eo ipso auch den Nervenvorgang als eine nur chemisch-physikalische Verrichtung oder als etwas mehr als dies ansah.

Der Niedergang, die Überwucherung des klaren und vorsichtigen Gedankenganges durch die mitunter recht abenteuerlichen Vorstellungen über das Wesen der Seele, kurzum die barocke Periode des modernen Materialismus, setzte fast unmittelbar auf die Zeit *la Mettries* ein und dauerte fast bis in unsere Tage.

Um einige besonders prägnante Anschauungen dieses Entwicklungsstadiums der materialistischen Seelenlehre, ihrer „Nachblütezeit“, anzuführen, möchte ich nur an den berüchtigten Vergleich des Denkvorganges als Ausscheidung des Gehirns mit den Sekreten oder gar Exkreten der vegetativen Körperorgane (*Cabanis*, *Büchner* usw.) erinnern und an die ausschließliche Anerkennung der Realität des Organismus und die Verwerfung der Wirklichkeit des Bewußtseins (*Huxley* u. a.), wodurch ein Gegenstück zum Immaterialismus *Berkeleys* geschaffen wurde.

Die materialistische kausal-funktionelle Seelenauffassung ging jedoch, trotz dieser Denkweise einiger Nachfolger *la Mettries* nicht verloren, weil sie die vitalistische und evolutionistische Seelenauffassung vorbereitete.

4. Der evolutionistische Gedanke reicht bis zu den Neoplatonikern (*Plotinus*), bis zu *Augustinus* und zum Pantheismus der Renaissancezeit (die „archaische“ Periode der evolutionistischen Seelentheorie).

Die klassische Periode dieser Theorie bedeutet die Lehre von *Leibniz* und *Lamarck-Spencer*.

Ihr Barockstadium leiteten *Schelling* und *Hegel* mit ihren Spekulationen über die fortschreitende Materialisation eines schöpferischen, kosmischen Subjektes ein, also mit einer Theorie, welche durch ihre volle Verkennung der Realität der objektiven Welt bereits barocke Elemente in sich trug.

Die weiteren Barockelemente der evolutionistischen Seelentheorie waren die unphilosophische Einführung des Zufalles als eines die Evolution bewirkenden Naturfaktors (*Darwins* natürliche Selektion), die Vermenschlichung der Tiere, die geradezu als naiv bezeichnet werden muß (*Romanes*) und schließlich die echt „scholastisch“ anklingende Systematik *Haeckels* mit ihren cellulären Vorstellungen, mit ihrem Histonalgedächtnis, mit ihren Zönobial-Seelen usw.

Wie dieser kurze Überblick des Werdeganges der wichtigsten Seelentheorien uns zeigt, macht jede Seelentheorie eine Entwicklung von unbedeutendem Keim über die Höchstentfaltung bis zur mehr oder weniger deutlichen Verunstaltung ihrer Elemente durch.

Daraus aber folgt, daß die Weiterbildung einer Theorie (wie auch eines Kunststiles!) nicht immer Höherbildung oder Höhergestaltung einer Idee sein muß.

Nachtrag zur S. 574: Die ursprüngliche Bedeutung der *φυγή* ist Hauch, Luftstoff vom Zeitwort *φύγω* auf etwas hauchen. (Vgl. den Aufsatz: Psyché im Dictionnaire des Antiquités publié par Daremberg et Saglio.)