



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

F. Harm´ Psychologie.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

F. Harms' Psychologie.

Es gibt wissenschaftliche Leistungen, deren Werth nicht blos in der sorgfältigen Erforschung des einschlagenden Materials oder in der Fülle neuer, anregender Gedanken liegt, sondern zugleich in der sittlichen Kraft, mit welcher sie für gewisse bestrittene Wahrheiten eintreten. Solche Schriften belehren eben so wie sie stärken. Es geht von ihnen eine Einwirkung auf die Gesinnung aus

F. Harms' Psychologie, der erste Theil seines Werkes: „Die Philosophie in ihrer Geschichte“, zählen wir dahin und glauben uns deshalb berechtigt, eingehender mit demselben bekannt zu machen.*)

Bergegenwärtigen wir uns zuerst die Aufgabe, welche der Verfasser sich gestellt hat. Er will uns nicht eine Geschichte der Philosophie geben, sondern die Philosophie in ihrer Geschichte darstellen, d. h. ihm kommt es in erster Linie nicht darauf an, die geschichtlichen Bedingungen aufzuweisen, an welche die Entstehung, die Aufeinanderfolge, die Richtung der philosophischen Systeme geknüpft ist, sondern vielmehr darauf, die letzteren nach ihrem Werth oder Unwerth zu beurtheilen, den Beitrag festzustellen, den die philosophische Erkenntniß ihnen dankt, die bleibende Bedeutung zu bestimmen, auf welche sie Anspruch haben.

Den historisch-kritischen Untersuchungen geht eine umfangreiche Einleitung voran, welche die philosophische Stellung des Verfassers klar legt. Sie handelt zuerst von dem Begriff der Philosophie, die er als die Wissenschaft von den Grundbegriffen und den objektiven Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften bezeichnet, wie Trendelenburg und Zeller; sodann faßt sie die Eintheilung der Philosophie in's Auge. Die Architektonik nach dem Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Wissenschaften, wie sie Aristoteles begründet hat, verwirft Harms ebenso wie die Organisation Herbart's nach dem Gegensatz von Metaphysik und Aesthetik und die Eintheilung Hegel's in Natur=

*) Berlin. Theobald Grieben (Bd. 18 der Bibliothek für Wissenschaft und Literatur Philosophische Abtheilung. Bd. 3. I. Hälfte).

und Geisteswissenschaften, da dieselben nur auf graduellen Unterschieden ruhen, und ersetzt sie durch den Gegensatz der Philosophie der Naturwissenschaften — Physik — und der Philosophie der geschichtlichen Wissenschaften — Ethik —. Es finden sich in diesen Erörterungen die treffendsten Bemerkungen gegen die gegenwärtig weit verbreitete Neigung, die Geschichte nach Analogie der Naturwissenschaften zu beurtheilen. Mit vollem Recht betont Harms, daß die Natur keine Geschichte hat, und die Geschichte keine Natur ist; daß alle Erscheinungen innerhalb des Gebietes der Natur aus sich gleich bleibenden Kräften, die in allen Zeiten gleiche Wirkungen haben und stets nach denselben Gesetzen dasselbe mit Nothwendigkeit hervorbringen, zu erkennen seien, während in der Geschichte nichts in einerlei Weise, sondern in mannichfaltigen Modifikationen geschehe, immer neue Kräfte mit jeder neuen Generation in die Fortsetzung und Fortschreitung ihres Daseins eintreten. Dem widerspricht auch nicht der Begriff einer Geschichte der Natur, da derselbe auf einer analogischen Uebertragung der geschichtlichen Erkenntnißart auf die Natur, deren Recht zweifelhaft ist, ruht. Von Herder ist diese Uebertragung ausgegangen, von Schelling fortgesetzt und von Darwin erneuert worden. Es liegt hier nicht, wie gemeinlich angenommen wird, eine Erweiterung des Begriffs der Natur, sondern eine Erweiterung des Begriffs der Geschichte zu Grunde, indem in der Natur eine Bedingung und Anlage für die Geschichte, eine Uebereinstimmung mit der Geschichte erkannt wird.

Damit steht im Zusammenhange, daß Harms nur zwei Kausalitäten anerkennt, die Kausalität des Zweckes oder Willens und die Kausalität der bewegenden Kräfte, jene dem Geiste, diese der Materie angehörig. Geist und Materie selbst aber sind nicht Ursachen, sondern Existenzen. Denn alle Kausalitäten sind Relationen, und man löst alles in Relationen ohne existirende Dinge auf, wenn man nach dem Vorgang des Aristoteles auch den Geist und die Materie als Ursachen ansieht, während vielmehr die immanenten Kräfte derselben, die Bewegung der Materie und die Willenskraft des Geistes, so beurtheilt werden müssen.

Der Physik und Ethik geht aber die Logik und Metaphysik voran, welche den Begriff der Wissenschaften nach seinen Elementen und Bedingungen erklären und begründen. So erneuert Harms die Platonische Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik.

Wir unterlassen es, über den dritten und letzten Theil der Einleitung, der „das System und die Geschichte der Philosophie“ zum Gegenstande hat und ebenso gegen eine aprioristische Konstruktion wie gegen eine empiristische Zusammenstellung des Inhalts der Geschichte der Philosophie protestirt, näher einzugehen und wenden uns nun zu dem besonderen Thema des vorliegenden ersten

Theils des ganzen Werkes, der Geschichte der Psychologie. Wir schicken nur voran, daß Harms die Psychologie als Bestandtheil der Physik, als Physik oder Metaphysik der Seele, ansieht, uns also, wie es in der Natur der Sache liegt, zugleich die allgemeinen Grundzüge einer Geschichte der Physik darstellt.

Die Psychologie der griechischen Philosophie, und in derselben die vorsofratische Philosophie bildet den ersten Gegenstand der Untersuchung. Von den Ionern geht die philosophische Bewegung aus. Sie erscheint zuerst als Hylozoismus, als Lehre von der an sich lebendigen und beseelten Materie auf Grundlage der Evolutions- und Identitätslehre, die symbolisirend das Geistige nach Analogie des Körperlichen, das Körperliche nach Analogie des Geistigen beurtheilt, vertreten durch Thales, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Heraklit; sie erscheint ferner als Dualismus von Geist und Materie in Verbindung mit einer mechanischen Naturansicht bei Anaximander, Empedokles, Anaxagoras, welcher auf der Behauptung eines Kausalnexes qualitativer Elemente ruht und, wenigstens bei Anaxagoras, zur positiven Entgegensetzung von Geist und Körper gelangt; freilich so, daß der erstere universell als das handelnde, bewegende Prinzip in der Körperwelt aufgefaßt wird, nicht bloß als die denkende Substanz. Die dritte Form der ionischen Philosophie repräsentirt der Materialismus oder die Lehre von der alleinigen Substantialität der körperlichen Materie auf der Grundlage des Atomismus. Die Atomenlehre ist eine Vielheits- und keine Einheitslehre. Die Atome werden nur durch den Zufall der Bewegung — die Gottheit des Materialismus — zu Aggregaten zusammengewürfelt. Keine eigenthümliche Qualität, nur Gestalt und Größe unterscheidet die Atome von einander. Auch die Seele ist ein Aggregat; der Tod ist die Auflösung desselben. Materielle Bilder, welche von dem Körperlichen ausströmen und durch die Sinne in die Seele dringen, vermitteln die Erkenntniß; indem sie von der Seele wieder ausströmen, das Begehren. Die Verkünder dieser Weltanschauung, welche als Symptom des Verfalls anzusehen ist, sind Leukipp und Demokrit. Sehr richtig erinnert Harms daran, daß der Materialismus immer am Ende einer Periode, in der Zeit der Auflösung der Philosophie eintritt, wenn das Denken an Kraft und Stärke verloren hat. „Ein gewisser Stumpfsinn und eine gewisse Oberflächlichkeit muß erst eingetreten sein, wenn die Lehre von der Körperlichkeit der Seele entsteht.“ —

Die Psychologie der Pythagoräer sieht in der einzelnen Seele einen Ausfluß der allgemeinen Weltseele, welche den Körper organisirt und harmonisch gestaltet. Die ihnen eigne Lehre von der Seelenwanderung ist ein Beweis ebenso für die Selbständigkeit, die sie der Seele geben, wie für die ethische Betrachtungsweise, die sie in Bezug auf das Leben der Seele zur Geltung bringen.

Die Eleaten — Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissus — bestreiten die Realität des Werdens, sehen in der Natur nur ein scheinbares Werden und haben daher für Physik und Psychologie ein geringes Interesse.

Die Sophisten kennen keinen Begriff der Seele, sondern nur Thatsachen des Bewußtseins; die Seele ist ihnen nichts anderes, als eine Sammlung von verfließenden Empfindungen und Begierden, Lust und Unlust, ohne ein stattliches Urtheil über Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böses.

Hat bis dahin die Naturphilosophie den Primat inne gehabt, so wird sie durch Sokrates in eine bescheidenere Stellung geführt, sie muß Ethik und Logik zu ihrem Rechte kommen lassen; bei Sokrates selbst wird die Physik wenig beachtet, und die Psychologie erscheint fast nur als Ethik, die aber wieder von Grundsätzen der Physik abhängig ist, durch welche sie leidet. So ist es zu erklären, daß nicht der Wille das Prinzip der sittlichen Welt ist, sondern die erkennende Intelligenz, deren Ideen, Begriffe und Gedanken als Kausalitäten aufgefaßt werden; daher denn alles Böse nur als Ergebnis des Unverständes erscheint.

Für Platon ist die Seele die Vermittlung zwischen Vernunft und Sinnenwelt, beiden Gebieten angehörig, Sterbliches und Unsterbliches in sich vereinend. So stehen sich die denkende und begehrlche Seele einander gegenüber, zwischen ihnen die muthige, deren sich jene bedient zur Bestreitung dieser.

Diese drei Formen des Seelenlebens spiegeln sich in der Welt, denn die Pflanzen repräsentiren die begehrlche, die Thiere die muthige, der Mensch die vernünftige Seele. Auch die Völker werden hiernach klassifizirt; in den Phöniziern und Egyptern, welche nach dem Erwerb der sinnlichen Güter trachten, prävalirt die begehrlche Seele, bei den nördlichen Barbaren die muthige und in den Griechen die vernünftige Seele. In dem Menschen sind diesen Theilen der Seele besondere körperliche Organe zugewiesen; die vernünftige Seele wohnt im Kopfe, die muthige in Brust und Herz, die begehrlche im Unterleib.

Die vernünftige Seele ist präexistente, weil sie eine Idee ist, d. h. ein wahres bleibendes Sein und Wesen, welches unentstanden veränderliche Erscheinungen bedingt. Und diese präexistirende Seele ist unsterblich. Es folgt dies auch daraus, daß sie universell als Prinzip des Lebens gedacht ist, und insofern kann sie ihrem Begriffe nach nicht aufhören zu leben.

Die Psychologie als eine besondere Disziplin hat Aristoteles gegründet, und zwar ist sie ihm ein Theil der Physik. Ihre Aufgabe ist, eine allgemeine und vergleichende Wissenschaft von der lebendigen Natur der Pflanzen, der Thiere und der Menschen hervorzubringen.

In dem Begriffe der Seele und des Geistes denkt sich Aristoteles eine Einheit der drei Ursachen, der Form, der Bewegung und des Zweckes im Unter-

schiede und im Gegensatz mit der vierten Ursache, der Materie, weshalb in dem Begriffe des Geistes und der Seele die Verneinung des Begriffes der Materie enthalten ist.

In der Pflanzenwelt ist die Seele ernährend und erzeugend, in der Thierwelt gewinnt sie die Kraft der Empfindung, in der Menschenwelt die Fähigkeit der Vernunft.

Alles Werden in der Natur ist durch ein ewig Seiendes, als seine Ursache, bedingt. Dies ist die absolute Wirklichkeit der göttlichen Vernunft. Von ihr kommt die der Seele eignende Vernunft. Da die Vielheit der einzelnen Seelen nur aus dem pluralisirenden Prinzip der Materie stammt, sind sie nicht unsterblich. Nur die in ihnen wirksame allgemeine göttliche Vernunft ist der Vergänglichkeit entnommen. Aristoteles unterscheidet die Sinne, die empfinden, und die Vernunft, die denkt. Durch die Sinne nimmt die Seele die Form der Dinge in sich auf. Eine dreifache Wahrnehmung findet durch die Sinne statt, die eigenthümliche jedes Sinnes nach seiner Energie; die gemeinsame durch die Sinne vermittelte von Bewegung und Ruhe, von Zahl, Gestalt und Größe; und die mittelbare Wahrnehmung der Sinne, z. B., daß das Braune, das wir sehen, das Pferd des N. N. ist. Jeder Sinn ist zugleich sein eigener innerer Sinn, er empfindet nicht nur etwas, sondern auch, daß er empfindet. Die fünf verschiedenen Arten der Sinne werden von dem Gemeinsinne mit einander verbunden, der auch das den Sinnen Gemeinsame und ihre Verschiedenheit empfindet, da jeder Sinn nur seine Empfindungsweise und nicht der anderen Sinne Energie kennt. Mit dem Empfindungsleben ist aber Lust und Schmerz und die ihnen folgende Begierde unmittelbar verbunden.

Phantasie und Gedächtniß sind eine Fortsetzung der Sinne, eine von den Wirkungen der Sinne zurückgelassene Bewegung.

Dem Sinne entgegengesetzt ist die Vernunft, die nach einem doppelten Gesichtspunkt als leidende und thätige, als theoretische und praktische Vernunft aufgefaßt wird. Denn der leidende Verstand kommt durch die göttliche stets seiende und thätige Vernunft aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Was den andern Gegensatz anlangt, so gibt auch Aristoteles der theoretischen Vernunft den Vorzug, ist ihm doch auch die göttliche Vernunft nur erkennend, nicht handelnd.

Epikur stellt die Physik in Abhängigkeit von der Ethik, sie ist nur das Mittel, den Menschen von Furcht und Aberglauben zu befreien und so die Glückseligkeit zu steigern. Als eine diesem Zweck angemessene Physik erscheint ihm die materialistische Atomistik.

Auch der Stoizismus hebt den praktischen Zweck der Philosophie, Weisheit zu vermitteln, stark hervor. Seine Physik hat aber mannichfache Vorzüge

vor der Epikur's. Er erneuert den Hylozoismus und die Evolutionslehre, sieht im Geschehen das Walten einer unbedingten Nothwendigkeit, und in der Seele nicht ein Aggregat, sondern eine Einheit. Er zeichnet sich vor dem Epikurismus durch die Idee der Einheit und des innern Zusammenhanges der Dinge aus, die in der Vielheits- und Zufallslehre dieses keinen Raum haben.

Mit der Auflösung der griechischen Nationalität erlosch auch die Produktionskraft derselben auf philosophischem Gebiete. Die Weltanschauung erweiterte sich zum Kosmopolitismus, der die nationalen Bestimmtheiten vermischt; aber der Humanismus, der den Werth des Allgemein-Menschlichen trotz der bestehenden natürlichen Unterschiede erkennt, war nicht sein Ergebnis. Orientalische Denkweisen übten Einfluß. Die Emanationslehre, die aus dem unbewegten Absoluten in immer mangelhafteren Abstufungen bis zur Materie hin die Dinge hervorgehen läßt, gewann Eingang, obwohl sie dem griechischen Geiste durchaus widerspricht, der das Unvollkommne zum Vollkommenen fortschreiten sieht. In dieser Welt ist kein Zweck mehr für eine praktische und politische Thätigkeit, der Mensch zieht sich daher von einer solchen zurück, um in innerer Beschauung zu leben. Galt bis dahin für den griechischen Geist die Materie als das leidende, der Geist als das handelnde Prinzip, so ist jetzt die Seele nur noch ein leidendes Wesen, das passiv dem Thun und Handeln zuschaut, das in der Welt der Materie stattfindet. Damit verbindet sich die Annahme einer mystischen und wunderbaren Anschauung des Absoluten als Quelle aller Erkenntniß, welche eine Vermittlung durch die Sinne und das Denken ausschließt und somit jede That des Ich's aufhebt. In der Anschauung des Absoluten verfließt das Ich wie der Tropfen im Ozean.

Die Physik der neu-europäischen Völker ruht auf der durch das Christenthum vermittelten Wahrheit der Schöpfung. Harms hat den Muth, sich entschieden und offen zu derselben zu bekennen. Sie ist ihm ein erklärendes Weltprinzip aus göttlicher Kausalität. Sie schließt die Zufallstheorie des Atomismus aus, weil sie in Allem Plan und Ordnung aus einem intelligenten Willen sieht. Sie schließt ebenso den Gedanken Platon's und des Aristoteles aus, daß die Welt aus der Materie durch Gott als Baumeister hervorgebracht sei. Der Baumeister der Welt ist auch der Schöpfer der Materie.

Damit ändert sich der Begriff der Materie, sie wird eine gegebene Thatfache, ein bestimmtes und meßbares Vermögen.

Die Welt ein Zufall, die Welt eine ewige Evolution, die Welt eine Emanation sind Annahmen, die eine Kausalerkenntniß ausschließen, welche letztere nur voll und ganz zur Geltung kommen kann, wenn die Welt als Schöpfung aus göttlicher Kausalität und Finalität angesehen wird.

Die christliche Philosophie trägt in ihrer ersten Periode einen theologischen

Charakter; das zeigt sich auch auf dem Gebiete der Psychologie. Für Augustin ist sie nicht mehr ein Theil der Physik, sondern der Metaphysik. Die Physik und die äußere Erfahrung wird gering geschätzt, denn Gott offenbart sich der Seele in innerer Erfahrung. Die alte Philosophie hat mit dem Zweifel geendet, die neue beginnt mit der Kritik desselben. Augustin beschreitet den subjektiven Weg in der Begründung der Erkenntniß. Die unzweifelhafteste Thatsache des Bewußtseins ist die Gewißheit von der Existenz des denkenden Subjekts. Ebenso unzweifelhaft ist sodann, daß etwas vorhanden ist, das mir erscheint. Die Sinne täuschen nicht, weder der innere noch der äußere Sinn, sie liefern Erscheinungen und bezeugen das Vorhandensein einer Innen- und einer Außenwelt. Drittens endlich ist unzweifelhaft der Begriff des Wissens und der Wahrheit. Im Zweifel ist der Begriff des Wissens und die Forderung, daß es Wahrheit gibt, vorausgesetzt.

Drei Vermögen der Seele unterscheidet Augustin: das Gedächtniß, das er universell als Vermittlung der Selbstbesinnung ansieht; den Willen, in dem er das Sein und Wesen des Menschen erkennt und dem er den Primat vor dem Verstande gibt, und den Intellekt. In der ersten Periode der mittelalterlichen Philosophie herrscht der Platonismus, vertreten durch Hugo und Richard von St. Victor, Bonaventura, Gerson, in hervorragender Weise durch Hugo von St. Victor. Die Seele ist ihm Mikrokosmos, sie stellt die Welt in sich vor durch eigne Thätigkeit. Ihren Inhalt erwirbt sie durch Lernen. Ihre Werkzeuge sind das äußere Auge, durch welches sie die in der Körperwelt gesondert bestehenden einzelnen Ideen wahrnimmt, das innere Auge, mit welchem sie in sich die Einheit der Ideen erkennt, und das Auge für Gott, das sie befähigt, alles Sein auf sein letztes Prinzip zurückzuführen. Diese Erkenntniß gewinnt aber die Seele nur als erlöste, da sie als von Natur böse geblendet ist.

Innerhalb dieser Richtung wird die Psychologie mehr vom ethischen als vom physischen Gesichtspunkt aus betrachtet, und die praktische Tendenz überwiegt die theoretische.

Den Aristotelismus, der später die mittelalterliche Philosophie beherrschte, lehrten Avicenna, Albertus der Große, Thomas von Aquino, Johannes Duns Scotus. Bei dem berühmten arabischen Philosophen und Arzte Avicenna (Ibn Sina) ist der Aristotelismus orientalisirte. Die Wahrheit wird durch Abstraktion und Negation des Sinnlichen und durch eine plötzliche aus den Emanationen des allgemeinen Weltverstandes ausgehende Erleuchtung erkannt.

Der Aristotelismus brachte den Gewinn, daß man die äußere Erfahrung mehr schätzen lernte. Die orientalisirte Färbung, die er bei den Arabern trug,

wurde von den christlichen Philosophen abgestreift, ebenso wurde der Dualismus des Aristoteles von Materie und Form überwunden.

In einem sensualistischen Nominalismus und in einem alle Wissenschaft ausschließenden Mystizismus zeigt sich der Verfall der mittelalterlichen Philosophie.

Die neuere Philosophie, insoweit sie eine einseitig naturalistische Richtung befolgt, wird im Ausgang des Mittelalters durch mannichfache Erscheinungen vorbereitet. Für Boncompagni ist die Unsterblichkeit der Seele allerdings dem Glauben gewiß, aber vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zweifelhaft. Telesius und Campanella lehren den Sensualismus, wenn sie ihn auch nicht in seine letzten Konsequenzen verfolgen. Aber ebenso wird auch die rationalistische Richtung der neueren Philosophie vorbereitet; der scharfe Gegensatz zwischen Geist und Körper wird bei Aristotelikern und Platonikern hervorgehoben, und damit das Problem gegeben, das die neuere Philosophie so vielfach beschäftigt hat, die Gemeinschaft zwischen beiden zu erklären. Die Allgemeinheit in der Bestimmung beider, wie sie der antiken Weltanschauung eigen ist, macht konkreten Auffassungen Platz. Die Materie und der Geist empfangen die positiven Prädikate der Ausdehnung und des Denkens. Eine vermittelnde Stellung nimmt die deutsche Theosophie ein, welche den beiden Grundsätzen des Nikolaus von Cusa folgt, daß in jedem Dinge die Welt sich darstellt, und jedes individuell verschieden ist von jedem andern.

Die neuere Philosophie beginnt mit Cartesius. Die spezifische, nicht graduelle Differenz zwischen der Materie, deren positive Dualität die Ausdehnung, und dem Geist, dessen positive Dualität das Denken ist, bildet die Grundvoraussetzung seines Systems. Der innern Erfahrung gibt er den Primat. Ihr Gegenstand ist das Denken, denn den Geist faßt er universell als Denken auf. Demselben kommen zwei Thätigkeiten, die Passion der Erkenntniß — denn sie ist durch ihren Gegenstand verursacht — und die Aktion des Willens zu. Zwei Klassen von Vorstellungen unterscheidet er, die verworrenen und dunklen Vorstellungen der Sinne, denen keine objektive Realität entspricht, und die klaren und deutlichen Vorstellungen des Verstandes, die einen ursprünglichen Besitz desselben bilden. Die Gewißheit von der Existenz des in ihnen Gedachten ruht auf der Wahrhaftigkeit Gottes. Er kann uns nicht täuschen. Die Gemeinschaft zwischen Geist und Körper wird durch die Zirbeldrüse vermittelt gedacht, unter physischer Assistenz Gottes. Der Ort, der Sitz der Seele, soll das Problem ihrer Wechselwirkung mit dem Körper erklären.

Auf dem Boden des Cartesianismus steht der Okkasionalismus eines Arnold Geulinx, eines Nikolaus Malebranche, eines Georg Berkeley. Derselbe sieht in den Bewegungen des Körpers nur gelegentliche Ursachen für

die Entstehung der Empfindungen und in den Gedanken nur Gelegenheiten für die Bewegungen des Körpers; Gott ist es, der diese und jene hervorbringt. In Berkeley verwandelt sich der Okkasionalismus in einen theosophischen Idealismus, der in der Körperwelt nur Erscheinungen in den Sinnen und Vorstellungen aus den Sinnen erkennt.

Der Standpunkt Spinoza's ist nicht die innere Erfahrung, sondern die aprioristische Vernunftthätigkeit, und so bescheidet er sich nicht bei der Thatsache, daß es eine Vielheit einzelner geistiger Wesen gibt, um den Zusammenhang derselben mit einer leiblichen Organisation zu untersuchen, sondern die Thatsache der Pluralität geistiger Wesen selbst nach ihrer innern Möglichkeit bildet das Problem, welches er sich stellt. Die Lösung desselben sucht er darin, daß er in allen besonderen Dingen Modi der allein existirenden göttlichen Substanz sieht, durch welche die Attribute Gottes — Denken und Ausdehnung — in beschränkter Weise dargestellt werden.

Denken und Ausdehnung lassen sich nicht auf einander zurückführen, nur in Gott sind sie eins. Eben deshalb muß aber auch alles, was im Denken ist, in der Ausdehnung sein und umgekehrt. Es kann daher keinen körperlosen Geist und keine unbeseelte Materie geben. Beide müssen mit einander übereinstimmen; eine Veränderung in der Gedankenwelt ist zugleich eine Modifikation in der Welt der Ausdehnung, ebenso wie Veränderung in dieser Modifikationen jener zur Folge hat. In beiden wirkt die gleiche göttliche Kausalität.

Auf die Frage nach der Entstehung einer Welt von Einzelwesen, dem Grundproblem, bleibt das System Spinoza's die Antwort schuldig. Da es keine immanenten Kräfte der Dinge kennt, nur Existenzformen der Attribute der einen Substanz, die in einem unendlichen Werden des einen aus dem andern ohne Kausalität und Finalität begriffen sind, so kann es die lösende Antwort nicht geben. In der Lehre von dem ewigen Sein der *Natura naturans* und dem unendlichen Werden der *Natura naturata* ist unvermittelt die Evolutionstheorie des Heraklit und der Kosmismus der Eleaten verbunden.

Daß im System Spinoza's die Individualität nicht zu ihrem Rechte kommt, ist der eine Grundfehler desselben; die unrichtige Voraussetzung eines Parallelismus zwischen Leib und Seele, welche dem Materialismus Vorschub leistet, der andere.

Spinoza unterscheidet an der menschlichen Seele Verstand und Willen, beide gehören nur der endlichen Welt an. Der Wille besteht im Bejahen und Verneinen der Gedanken und ist daher abhängig vom Verstande, aber auch kein Gedanke entsteht ohne Bejahung oder Verneinung des Willens, und so ist auch das Denken abhängig vom Wollen. Konsequenter mußte Spinoza den Begriff der Seele negiren, da es wohl Thätigkeiten des Wollens und Denkens

gibt, aber nicht ein Subjekt, das Träger derselben wäre. Denn die Seele gilt ja nur als Modus der göttlichen Substanz. Es findet sich aber bei Spinoza auch eine andere Auffassungsweise, nach welcher die Seele ein Selbstbewußtsein des Geistes besitzt, eine Idee der Idee, einen Begriff davon, daß sie ein ewiger Begriff in dem unendlichen Denken Gottes ist. Die Seele, so gedacht, hat aber kein Analogon im Leiblichen, es gibt keinen Körper des Körpers, wohl aber eine Idee der Idee.

Leibniz erweitert den Begriff der Seele, sie ist ihm Monade, d. h. eine einfache Substanz, welche aus sich selber thätig ist und in ihrer Einheit ein Mannichfaches umfaßt. Die einfachen Substanzen begreifen wir nach Analogie unsrer Seele, welche die einzige Substanz ist, die wir unmittelbar erkennen. So ist die Seele das wahre Sein und Wesen aller Dinge und die körperliche Materie eine Erscheinung der an sich geistigen Substanzen. Diese unterscheiden sich von einander qualitativ. Es ist ein großes Verdienst von Leibniz, daß er das Prinzip der Individualität zur Geltung gebracht hat. Dagegen ist es fehlerhaft, daß er, gestützt auf die Zustände des Unbewußten in der menschlichen Seele, nach ihrer Analogie ein Seelenleben in die Natur hineininterpretirt hat, d. h. in Zufälligkeiten der Seele ihr innerstes Wesen gesehen und das, was selbst der Erklärung bedarf, als erklärendes Prinzip benutzt hat. Denn die Zustände des Unbewußten haben nur da Platz, wo das Bewußtsein das Wesen des innern Lebens bildet. Negationen setzen eine Position voraus. Was nicht Träger eines Bewußtseins ist, kann auch nicht Zustände des Unbewußten erfahren. Das Unbewußte ist nur als Verdunkelung des Bewußtseins zu begreifen.

Leibniz sieht im Körper ein Aggregat von Monaden, die auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung, der völligen Bewußtlosigkeit sich befinden. Unbegreiflich freilich bleibt, wie ein solches Aggregat entstehen kann, da die Monaden nicht auf einander zu wirken vermögen. Wenn nun in einem Monaden-Aggregat eine Monade das herrschende Zentrum wird, und die übrigen Monaden sich in den Dienst derselben als Werkzeuge stellen, so bildet sich der Gegensatz von Seele und Leib und damit organisches Leben. Dagegen ist nur zu sagen, daß nicht die örtliche Lage, sondern nur die innere Entwicklung die Dignität einer Monade bestimmen kann. Die Entwicklungen und Veränderungen von Leib und Seele gehen parallel, stimmen mit einander überein, aber keine ist Ursache und Wirkung der andern.

Jede Seele ist unsterblich, denn die Monaden sind einfache unvergängliche Substanzen. Was nicht zu leben angefangen hat, kann auch nicht zu leben aufhören.

Leibniz betrachtet alles in der Natur als eine stetige Entwicklung, welche zu immer höhern Stufen führt; aber er erklärt nicht, woher diese verschiedenen

Grade kommen, was hier auf einem niedern zurückhält, dort zu einem höhern fördert.

Die Seele bringt durch ihre eignen Thätigkeiten ihre Erkenntnisse hervor, zuerst in den dunklen Vorstellungen der Sinne, dann in den klaren Begriffen des Verstandes.

Die Seele repräsentirt in sich die Welt, sie ist ein Spiegel des Universums und sieht daher alle Dinge in sich. Die Seele hat alles a priori in sich in unbewußter Weise. Da aber nach Leibnitz die Monaden schlechthin selbständig sind, keine Wechselwirkung auf einander ausüben, so ist wohl der Begriff einer Summe von Monaden, aber nicht der Begriff eines Universums denkbar, und ebenso wenig zu begreifen, wie die Vielheit der Monaden, die in keinem Kausalitätsverhältniß zu einander stehen, sich in der einzelnen spiegeln, auf die Sinne Eindrücke hervorbringen soll.

Es ist ein Verdienst von Leibnitz, daß er das Werden des Bewußtseins durch den Willen vermittelt denkt, ihn als Kausalität desselben begreift. Nichts desto weniger verfällt er einem psychologischen Determinismus, indem er das Handeln als das nothwendige Ergebnis des Erkennens ansieht.

Zwischen den einzelnen Monaden besteht nur eine ideale Harmonie, vermöge welcher die Veränderung der einen eine entsprechende Modifikation in der andern zur Folge hat. Und diese Harmonie ist prästabilirt, da jede Monade ihre Natur in Uebereinstimmung mit der Natur aller übrigen empfangen hat, die Totalität der Monaden in einem und demselben Plane erschaffen ist. Hier berührt sich Leibnitz mit dem Okkasionalismus.

Die Einseitigkeiten des Rationalismus will der Empirismus ergänzen, und er ist in seinem Recht, wenn er es betont, daß die Sinne eine Quelle des geistigen Lebens und die Organisation der Materie eine Bedingung für dasselbe seien. Er verliert aber sein Recht, sowie er sich als Universal-Methode der Wissenschaften betrachtet.

Geschichtlich beginnt der moderne Empirismus mit Bacon und schon am Schluß des ersten Abschnittes seiner Entwicklung gestaltet er sich bei Thomas Hobbes zum Materialismus, der die geistigen Thätigkeiten in Bewegungen der kleinsten Theile des Körpers auflöst. Die Freiheit besteht nur in der Abwesenheit von Hindernissen der Bewegung. Da alles in der Körperwelt nach Selbsterhaltung strebt, ist jeder Mensch nothwendig ein Egoist. Das Allgemeine vertritt nur die Gesetzgebung und Zwangsgewalt des Staates.

Die zweite Periode des Empirismus leitet der Sensualismus Locke's ein. Alle Erkenntnisse, Begriffe, Vorstellungen und Gedanken werden in Empfindungen aufgelöst und daraus zusammengesetzt. Das Denken ist formale Thätigkeit, das Material liefern die Sinne. Der Verstand selbst bringt in-

haltlich keine Vorstellungen hervor, er ist insofern passiv, nicht aktiv. Strenger ist der Sensualismus bei David Hume ausgebildet. Er ersetzt die formelle Thätigkeit des Denkens durch die Assoziationen der aus den Empfindungen entstehenden Reihen und Gruppen von Vorstellungen, die nach eignen Gesetzen erfolgen, aus denen Gewohnheiten sich ergeben, die alles im Leben der Seele erklären sollen. Hierbei wird aber übersehen, daß Gewohnheiten nur dann sich in der Seele bilden können, wenn diese eine innere Thätigkeit ist.

Die dritte Entwicklungsstufe vertritt Condillac. Er leitet aus den Sinnen Inhalt und Form des geistigen Lebens ab und beschränkt alle Wissenschaft auf die Kenntniß unsrer Empfindungen. Was darüber hinausgeht, liegt außerhalb unsres Wissens. In Condillac tritt der skeptische Charakter des Empirismus deutlich hervor. Wie ist nun der Materialismus entstanden, der geschichtlich den Sensualismus abgelöst hat? Unmittelbar ist Letzterer nicht für ihn verantwortlich zu machen, denn er ist nur eine Theorie über den Ursprung der Erkenntniß und verhält sich den Fragen gegenüber, welche der Materialismus beantwortet, skeptisch. Der Materialismus stammt aus einem Dogmatismus, der willkürliche Annahmen zu Glaubenssätzen erhebt. Mittelbar wird aber der Sensualismus für den Materialismus haften müssen, insofern er das geistige Leben nach seinem übersinnlichen Charakter gezeugnet und auf eine Sammlung und Ordnung sinnlicher Eindrücke reduziert hat.

Der neue Gesichtspunkt, den Kant zur Geltung bringt, ist darin zu suchen, daß er Körper und Geist als verschiedene Erscheinungsformen des Dinges an sich angesehen hat, den Körper als die äußere, den Geist als die innere. Jener wird von der äußern Wahrnehmung in der Form des Raums, dieser von der innern in der Form der Zeit angeschaut. Das ist der Standort der Kritik der reinen Vernunft. Eine Ergänzung desselben bildet die Kritik der praktischen Vernunft, in welcher der sittlich handelnde Geist sich als Ding an sich erkennt, daraus ergibt sich das Postulat der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele.

Die Vermögen der Seele erkennt Kant als thatächlich gegeben an; in Uebereinstimmung mit Lessing und Jacobi hat er das Gefühlsvermögen der Lust und Unlust als drittes zu dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen hinzugefügt.

In der Erkenntniß unterscheidet er als Elemente die Anschauungen aus der Receptivität der Sinne und die Begriffe aus der Spontaneität des Geistes. Die Letztere begreift in sich den Verstand, der auf die Welt des Endlichen und Bedingten gerichtet ist, und die Vernunft, welche sich auf das Unendliche bezieht.

Das Begehrungsvermögen wird als entweder abhängig von den Gegenständen und der sie begleitenden Lust oder Unlust oder als von der Freiheit des Willens bestimmt gedacht. Der sittliche Mensch handelt unabhängig von

den Antrieben der Lust oder Unlust gemäß der Selbstgesetzgebung des freien Willens.

Die Gefühle werden nach dem sie begleitenden Urtheil unterschieden, als Gefühle der Lust, welche das Leben der Seele fördern, und als Gefühle der Unlust, die dasselbe hemmen. Maßgebend ist das Gefühlsvermögen nur in Beziehung auf das Schöne, welches der Gegenstand eines freien und uninteressirten Wohlgefallens an den Objekten der Vorstellung ist.

Bei Kant hat der Wille den Primat, er ist gegenüber dem vorhergehenden Naturalismus der Erneuerer einer ethischen Weltansicht in der deutschen Philosophie.

Schleiermacher's Psychologie ist eigenthümlich und abweichend von den überlieferten Formen. Sie sieht in den Vermögen die das Leben der Seele konstituierenden Faktoren und sucht aus der verschiedenen Kombination derselben die Differenzen in dem geistigen Leben der Einzelwesen zu begreifen.

Die Psychologie als Lehre von dem Leben der Seele in der Verwirklichung ihrer Bestimmung, als Konstruktion der Geschichte des Bewußtseins aus seinem Begriffe beginnt mit Fichte. Seinen Grundgedanken finden wir darin, daß der Geist wesentlich Energie, ein Handeln, Thun und Wirken in sich selber ist, und daß das Bewußtsein nicht gegeben, sondern nur erworben werden kann durch die eigene That und Handlung des Geistes. Was er empfangen kann durch die Sinne oder durch die Vernunft, er hat es nur durch sein Sichselbersehen. Allem Wissen, Vorstellen, Denken, Bewußtsein liegt zu Grunde als seine Bedingung eine spontane, freie That und Handlung, eine von sich selber anfangende produktive Thätigkeit.

Schelling sucht das Wesen der Seele und des Geistes aus einer Konstruktion der ganzen Natur zu erkennen. Aus der Natur entsteht der Geist durch ihre fortschreitende Produktivität, sie stellt sich in ihm als Ganzes, als Welt im Kleinen dar.

Von der Seele, die alles durch ihr Sein ist, unterscheidet er den Geist, der alles durch eigne That wird. Wie aber die Seele zum Geist wird, kann er nicht erklären, er sieht diesen Vorgang als einen Abfall an, der wieder zurückgenommen werden muß. Der Zweck der Geschichte ist, daß der Geist wieder zur Seele werde.

Hegel erkennt in der gesammten Wirklichkeit ein unendliches Werden, in welchem mit innerer Nothwendigkeit die niedere Stufe der Entwicklung in die höhere übergeht. Denn alles ist nur dem Grade nach verschieden. Dies unendliche Werden ist aber weder ein physisches noch ein ethisches Geschehen, sondern nur ein logisches Werden in der Aufeinanderfolge der Begriffe.

Die Aufgabe der Psychologie ist es, zu zeigen, wie die Natur Seele, die

Seele Geist, der Geist freier Wille wird. Abgesehen von den Erschleichungen, deren sich die dialektische Methode Hegel's schuldig macht, krankt inhaltlich sein System daran, daß er die spezifischen Differenzen zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, Bewußtlosigkeit und Bewußtsein auf graduelle Differenzen zurückführt.

Schopenhauer steht ebenfalls auf dem Boden der Evolutionstheorie, doch sind ihm die Entwicklungsstufen nicht objektiver, sondern subjektiver Natur, verschiedene Betrachtungsweisen. Als Atheist findet er weder für die Welt als Ganzes, noch für das individuelle Seelenleben eine Einheit. Die Elemente des blinden bewußtlosen Willens, der das Wesen der Dinge bildet, und des accidentellen Bewußtseins sind nur zufällig und zeitweilig mit einander verknüpft.

Herbart faßt die Psychologie als Mechanik des Vorstellens auf metaphysischer Basis. Wie alle Metaphysik die Widersprüche, die unseren Erfahrungsbegriffen anhaften, zu lösen hat, so hat die Psychologie den Widerspruch zu beseitigen, der im Begriff des Selbstbewußtseins enthalten ist. Daß aber hier ein solcher vorliegt, ist eine Behauptung Herbart's, für die er keinen stichhaltigen Beweis geliefert hat. Die Seele ist ihm ein einfaches Wesen unbekannter Dualität, eine unveränderliche, alle Mannichfaltigkeit von sich ausschließende Substanz. Der erfahrungsmäßige reiche Inhalt des Seelenlebens entspringt aus dem Zusammensein einer Vielheit solcher einfacher Wesen. Da die Seele aber als absolut gedacht ist, so widerspricht eine Vielheit von Erscheinungsformen dem Begriff der Seele. Und da diese Vielheit an sich zusammenhangslos sein soll, so kann nicht begriffen werden, wie sie doch in einem Zusammenhange stehend zu denken ist. Es werde nun, fährt Herbart fort, jedes dieser Wesen seine Dualität an dem andern geltend machen, dasselbe in seiner Dualität stören, hier aber auch Widerstand finden, der aus dem Streben nach Selbsterhaltung entspringt. Wie aber ein absolutes Wesen in seiner Dualität gestört werden kann und sich zur Selbsterhaltung aufraffen muß, ist nicht einzusehen. Und ebenso läßt sich nicht begreifen, wie diese Vorgänge statt haben sollen, wenn, wie die Voraussetzung ist, diesen Wesen alle Kräfte und Vermögen fehlen, ohne welche sie ihre Dualitäten doch nicht zur Geltung bringen können. Der Kardinalfehler dieser Psychologie ist es aber, daß sie die Seele als ein willenloses bewegliches Ding ansieht, daß sie auf willkürlicher Gleichsetzung der materiellen mit den psychischen Erscheinungen ruht. Der Psychologie als Mechanik des Vorstellens liegt ein sehr beschränkter Kreis psychischer Theorie zu Grunde, wenn sie das Wesen und das Leben der Seele allein aus ihren Selbsterhaltungen gegen zufällige Störungen glaubt begreifen zu können. Sie wird der ethischen Natur der Seele nicht gerecht.

Wir stehen am Schluß unsrer Berichterstattung. Ueber Herbart hinaus hat Harms den Entwicklungsgang der Psychologie nicht verfolgt, wenn er es

auch an Beziehungen auf die Gegenwart nicht hat fehlen lassen. Es sind die Bestrebungen des Sensualismus, Skeptizismus und Materialismus in derselben, denen seine Polemik in besonderem Maße gilt, und gegen die er die vernichtendsten Schläge richtet. Wer sich von der wissenschaftlichen Richtigkeit dieser Anschauungen überführen will, und wer nach Waffen sucht, um siegreich für eine religiöse und sittliche Weltanschauung zu kämpfen, wird in diesem Werke eine reiche Kistkammer finden.

Königsberg i. Pr.

H. Jacoby.

Rückblicke auf den orientalischen Krieg 1877—1878

von Ld.

III.

Die Ereignisse auf dem Kriegsschauplatz in Asien bis zur Schlacht bei Sewin und bis zum Rückzuge der Russen an die russisch-türkische Grenze.

Im Kaukasus waren russischerseits, ohne daß dies offiziell bekannt gemacht worden wäre, alle dort stehenden Truppen der Feldarmee*) mobil gemacht, die Lokalkruppen auf Kriegsfuß gesetzt, die meisten dort ansässigen Kasakentruppen und sämtliche irregulären Reiterhaaren des Kaukasus aufgeboten, so daß im Ganzen verfügbar waren: In 7 Infanterie-Divisionen 112 Bataillone, 42 Batterien, in der kaukassischen Schützen-Brigade 4, in der Sappeur-Brigade 3 Bataillone, in den Kavallerie-Divisionen 16 Eskadrons, 20 Sotnien und 4 zugetheilte Kasaken-Batterien, zusammen 119 Bataillone, 36 Eskadrons und Sotnien, und 46 Batterien der Feldarmee. Ferner waren aufgeboten: 6 Kasaken-Bataillone (Plastun), 15 Kuban-Regimenter mit 90, 8 Terek-Regimenter mit 32 Sotnien, und 3 Kasaken-Batterien; endlich 15 Regimenter und 5 einzelne Sotnien Irreguläre. Die Stärke dieser 125 Bataillone, 158 Eskadrons und Sotnien, 49 Batterien wurde berechnet zu 158,000 Mann reguläre und Kasaken-Truppen, die irregulären Reiter zu rund 8000 Pferden. Den Oberbefehl über die sämtlichen auf dem asiatischen Kriegsschauplatz verwendeten Truppen führte der Statthalter des Kaukasus, Großfürst Michael von Rußland, Bruder des Kaisers Alexander.

*) Vgl. S. 64. 65.