

Geheimnis der Seele

Ein Kapitel aus der Erkenntnispsychologie alter und jüngster Tage

Sie hat der Geheimnisse viele, die Geheimnisreiche, und hält sie tief geborgen. Wer hat ihr auch je auf den Grund geschaut, wer von den vielen, die sich da hinabgebückt über diesen Rätselgrund der Seele. Seit Jahrtausenden hat die Menschheit in den Tiefen der Menschenseele geforscht — was lag ihr denn auch näher —, und noch keiner hat ihr ein Lot gesenkt bis auf den Grund, keiner die Weite ausgemessen von der Seele, die doch jeder in seiner Brust trägt. „Der Seele Grenzen kannst du nicht auffinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie“, so sagte schon im Altertum der Weisesten einer¹. Und dieselbe Erkenntnis von den unerforschbar tiefen Geheimnissen der Seele spricht sich heute in dem Mißtrauen aus, das Geistesgeschichtler und Kulturphilosophen, Metaphysiker und mystische Denker der „Psychologie als Erfahrungswissenschaft“ und der „experimentellen Psychologie“ im besondern entgegenbringen. Sie entgleitet euch — ruft's wie spöttisch von den Geisteswissenschaften herüber —; zu grob sind die Maschen eurer klugen Experimente und berechneten Test's, all eurer fein ersonnenen Apparate, Maßformeln und vielfältig kombinierten Methoden. Wissenschaft der Seele wolltet ihr sein und seid geworden zur Seelenwissenschaft ohne Seele. Wohingegen die „Experimentellen“ ihrerseits die „Naturforscher der Seele“ auf den wunden Punkt aller geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise der Seele hinweisen: die mangelnde Eindeutigkeit der Ergebnisse und die Nicht-Dehrbarkeit ihrer mehr künstlerisch-intuitiven Methode.

Es ist ein merkwürdiger Widerspruch zu gewahren einerseits in dem unausrottbaren Zug des Menschen, sich selbst kennen zu lernen — das eigentliche Studium des Menschen bleibt ja doch allezeit der Mensch —, anderseits in dem spontanen Empfinden eines irgendwie Gewaltfamen, geradezu Unnatürlichen, das in der „introspektiven“ Haltung des *ἑωυτοῦ* liegt. Unter den aphoristischen Äußerungen Goethes aus dem Jahre 1823 findet sich das Bekenntnis, daß ihm „von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: Erkenne dich selbst! immer verdächtig vorgekommen sei, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern, falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.“ Nun sind das zunächst einmal Äußerungen eines produktiv schaffenden Künstlers, der instinktsicher fühlt, wie er zur Unfruchtbarkeit verdammt wäre, wenn er — statt aus dem sprudelnden Quell der Seele zu schöpfen — sich grübelnd abmühte, zu erforschen, wo dieser Reichtum entspringt und durch welche verborgene Kanäle er ihm zufließe. Die Frage aber ist anderseits unumgänglich für den, der sich das Wissen um die Seele mit ihren verborgenen Gründen

¹ Heraklit, der Ephesier, der „Dunkle“ genannt, fragm. 45 (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I² 68).

zum Ziel gesetzt hat. Goethe mag sagen: „Mein Kind, ich hab es gut gemacht, ich habe nie über das Denken gedacht“; der Seelenkunde liegt diese — wenn man will — undankbare Aufgabe als ureigenste ob. Ist die Seele ein Land, vergleichbar einem fruchtbaren Gefilde, so ist das Denken, allgemein das Erkennen, darin vergleichbar dem Strom, der durch dieses fruchtbare Gefilde hinfließt als sein nie versiegender, unentbehrlicher Lebensspender. Schon allein die Tatsache, daß „Bewußtsein“ — also ein Wissen um — alles Tätigsein der Seele so weitgehend „erfaßt“, stellt die Frage nach dem Woher und Wie des Erkenntniswerdens in den Vordergrund aller seelenkundlichen Forschung. Und gerade weil es die Frage nach dem Woher des Wissens ist, stößt sie hinwiederum naturnotwendig auf Grenzen des Wissens, an den Rand der Bewußtseinschelle. Carus, einst ein vielgelesener Psychologe — vom Geiste eines Schelling inspiriert und eben darum jüngst wieder neu aufgelebt —, leitet sein bekanntestes Werk „Psyche“ mit den Worten ein: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins. Alle Schwierigkeit, ja scheinbar alle Unmöglichkeit eines wahren Verständnisses vom Geheimnis der Seele wird von hier aus deutlich. Wäre es eine absolute Unmöglichkeit, im Bewußtsein das Unbewußte zu finden, so müßte der Mensch verzweifeln, zum Erkennen seiner Seele, d. h. zur eigentlichen Selbsterkenntnis zu gelangen. Ist diese Unmöglichkeit nur eine scheinbare, so ist es die erste Aufgabe der Wissenschaft von der Seele, darzulegen, auf welche Weise der Geist des Menschen in diese Tiefen hinabzusteigen vermöge.“

„Tiefenpsychologie“ ist heute bei besonnenen Forschern ein recht mißliebiges Reklameschild geworden. Vom Unbewußten her die Vorgänge auf der „Bühne des Bewußtseins“ zu überschauen und zu durchschauen, ist die lockende Arbeitsparole einer „Psychoanalytiker“ geworden, die allmählich mehr Geheimnisse in die Seele hineingeheimnist als sie zu heben vermag. Wo immer der Psychologe an die Schlagbäume des Bewußtseins gelangt zu sein scheint, muß er sich wappnen gegen eine naheliegende Versuchung und Gefahr. Zu einer Zeit, als man noch nicht so betriebstechnisch vom „System, Ubw“, „Vbw“ ... sprach, warnte Bühler vor dem Irrweg: „Der Begriff von etwas Psychischem, das nicht bewußt ist, aber im Bewußtsein zur Geltung kommt, übt wegen seiner Bequemlichkeit einen verführerischen Reiz aus. Und seit Jahrhunderten sind dem die Psychologen unterlegen.“¹

Was jene „Psychologie des Unbewußten“ uns zu sagen weiß, ist letzten Endes nur wieder das alte Lehrstück der „Philosophie des Unbewußten“: Was rational, gründet als Sekundäres, Gezeugtes auf dem Irrationalen. „Das Wort des Rätsels heißt Wille ..., und dieses allein gibt dem Subjekt den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen“ (Schopenhauer)². „Bewußtsein ist so weit da, als Bewußtsein nützlich. ... Der ganze Erkenntnisapparat ist ein Abstraktions- und Simplifikationsapparat, nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge. ... Wahr-

¹ Archiv für die ges. Psychol. 9 (1907) 35 55.

² Die Welt als Wille und Vorstellung. II. Buch § 18 ff.

heit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte..." (Nietzsche)¹. Es wäre leicht, aus der uferlosen Literatur des Irrationalismus, Voluntarismus, Pragmatismus, Biologismus Belege aneinanderzureihen, die alle auf den einen Grundton gestimmt sind, daß es gegen die Wesensintention des Erkennens verstoßen heißt, wollte man auch noch des Erkennens Gründe und tiefste Wurzeln wieder ins Erkennen fassen. Dem steht gegenüber das Bekenntnis zum λόγος, zur ratio, zur begreifbaren Wahrheit als dem Wesensschmuck des Seins-Kosmos. Es hieße den Intellektualismus auf die Spitze der Sinnlosigkeit treiben, wollte man etwa wie unlängst noch ein Poincaré² — rund hundert Jahre nach dem panlogisierenden Hegel — die Behauptung aufstellen: „Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant.“ Aber richtiger, gesunder Intellektualismus ist es, was die abendländische Philosophie in dem κόσμος-Gedanken der Pythagoräer und dem νοῦς-Prinzip des Anaxagoras an Überzeugung gewann von der naturhaften Anlage auf zyklische Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Tat und Sein und Erkennen. Die Hinordnung des Erkennens auf Tat und Leistung ist ein Sekundäres, auf ein ἕτερον τέλος, einen Fremdwert hin. Primär ruht Würde und Wert des Erkennens in seinem autotelen Sinn eines hellstichtigen Wissens um der Dinge Grund und Wesen. Noch ein Kant³ gefiel sich in der spekulativen Betrachtung der zwei möglichen Intellektformen, die für Antike, Patristik und Scholastik grundlegende Bedeutung hatten. Je nach der Schöpferkraft des Intellektes unterschieden sie einen zweifachen νοῦς: einmal jenen einzigartigen göttlichen νοῦς, dessen Denken ein Segen ewiger Ideen-Ursprünge, urbildlicher Gedanken ist — intellectus archetypus —, der metaphysische Ort der Ideen Platons nach der christianisierten Deutung Augustins⁴; anderseits der intellectus ektypus, der nachschaffende Intellekt, jener νοῦς, der in seinem Akt eine Erkenntnisform in sich prägt als lebendiges Ebenbild und gewußtes Gleichnis des Erkannten.

Damit ist für den intellectus derivativus, wie er auch im Gegensatz zum intellectus originarius genannt wird, die duale Geschiedenheit in Vorgegebenes und Intention, in Bestimmbares und bestimmende Form, in leidenden, leeren Verstandesschoß und aktuierten, „informierten“, einsichtigen Verstand als das säkularisierte Problem der Erkenntnistheorie und Erkenntnispsychologie aufgeworfen. Lehnt man gekünstelte Annahmen wie prästabilisiert harmonischen Ablauf zweier unabhängiger Kausalreihen oder die noch mehr gekünstelte Ausflucht eines okkasionell zu Gebote stehenden besondern göttlichen Erkenntnisaktes als unwirkliche, reine Denkmöglichkeiten ab, so bleibt nur die Annahme vom „zweigeschlechtlichen“ Ursprung unseres Erkenntnisbildes nach dem Axiom: Ab obiecto simul et mente paritur notitia.

Aber was für Geheimnisse birgt dieser nötische Generationsprozeß! Zunächst jene letzte, nicht mehr auflösbare, geheimnisvolle Wiedergabe fremden Seins als eines subjekt-fremden — im Objekt physisch gegebenen, im Erkenntnisbild mental wiedergegebenen — Soseins, das die duale Distanz von Erkenntnis-

¹ Der Wille zur Macht. III. Buch I d, Biologie des Erkenntnistriebes.

² La valeur de la science, Introduction.

³ Vgl. 3. B. Kritik der reinen Vernunft² 72 und öfters.

⁴ De div. quaest. 83, q. 46 und sonst.

subjektiv und objektiv gegebenheit zur Einheit des „Meinend-Gemeinten“ im verbum mentis verbindet. Hier liegt ein Letztes, das Urgeheimnis des Erkennens, von dem uns die innere Erfahrung die unwidersprechbare Tatsache bezeugt, ohne uns den Schleier seines Wesens zu lüften. Inhaltsgetreue Formen werden im Schoß der erkennenden Seele geprägt, — darin liegt der stoff-fremde Zug jeden Erkenntnisprozesses. Erkenntnis besagt ein irgendwie „konform sein“ mit dem Erkannten, ein bildhaftes Wiedergeben eines gemeinten Objektinhaltes. Wo darum alle Möglichkeit erschöpft ist im Besitz der eigenen physischen Wesensform, da kein „Gesicht“ für ein anderes Sein, da nur dumpfe, stockblinde Materie, bis zum Rande ihres Wesens ausgefüllt mit der Armut ihres eigenen beschränkten So-Seins¹. Und wo die Erkenntnisform stofflich ausgebreitet in einem materie-gebundenen Organ „Raum“ beansprucht, da ist die Erkenntnisbreite nur zu bald besetzt, die Kraft verbraucht, der stoffliche Träger bis zur nächsten Regeneration abgenutzt. Wo hingegen der Erkenntnisprozeß fortschreitet zu einem rein geistigen Nachsprechen des λόγος, der aus dem Objekt spricht², da mag die Seele endlos beschrieben werden mit solch geistigen Worten — verba mentis —, ihr ἐκπαγεῖον, ihre „Wachstafel“-natur bleibt dafür unbegrenzt aufnahmefähig: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι — ein solcher Intellekt reicht mit der in ihm gegebenen Möglichkeit ins Unendliche³.

Intentionale Konformität ist das Sinngeß aller derivativen, ektypischen Erkenntnisweise. Die älteste Erkenntnispsychologie bis hoch herab aus der Zeit eines Pythagoras glaubte damit eine Forderung gestellt des Inhalts: Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden⁴. Und im platonischen Zweiweltenraum der himmlischen Urbilddinge und ihrer sinnlich-erdhaften Erscheinungsformen ist jener Forderung rigoros Rechnung getragen. Als wertvollsten Erkenntnisbesitz trägt der Mensch einen Schatz von Begreifen in sich, der aufs Universale, Vollkommene, Ganze, Ewige geht. Das ist ein Wahrsein, Wirklichsein, Ideesein in uns, das von Theogonie zeugt. Was da an wertvollstem Erkenntnisleben in uns sprudelt, stammt nicht aus der irdischen Lebenserfahrung mit ihrem Gestrück, ihrer Willkür, ihrem Fluß und trügerischen Schein. Ja, aber woher denn diese gottthafte Erkenntnis? Der „göttliche“ Platon spürte die Wucht dieser Frage, die seinem Gedankenflug in den Weg trat. Er ließ aber nicht los von der Zuversicht in den Erkenntnischatz ewiger Ideen, den er auf dem Grund der Seele gewahrt hatte. Und versagt ihm der Logos der Rede davon, so greift er zum Mythos, wie immer dann, wenn des Griechen Weisheit an der Transzendenz verstummte. Zeit Lebens hat er zu dem Geheimnis der Seele, die in Ideen denkt, nichts Tieferes zu sagen gewußt,

¹ „Cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae, non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat; unde illa, quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere“ (De Verit. q. 22 a. 1 ad 2).

² Nach einer von Augustinus in die scholastische Literatur übergegangenen Sprachweise.

³ Aristoteles, Von der Seele III 5.

⁴ Vgl. Arthur Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit (in Baumeiers „Beiträgen“ Suppl. II).

als daß sie in wiedererwackter Lebensgemeinschaft stehe mit einer höheren Welt, der transzendenten Urheimat der Seele¹.

Wenn die Seele eben deswegen „der Gottheit gleicht“ — εοικε τῇ θεῷ (Phaidon) —, weil sie ein göttliches Wissen in sich trägt, so lag es für gottsehnennde Geister nahe, auf dieser platonischen Spur zur Gottheit hinzustreben. Ein Augustinus fand keinen schöneren Weg zu Gott hinan als den durch Einkehr in die Seele und Erkenntnisberührung mit Gott durch das Medium der rationes aeternae, die als Gotteslicht die Seele durchfluten.

„Was geistbegabt, ist Gott am ähnlichsten“² und darum Gott am nächsten. „Es gibt ja nichts, was an Kraft und sublimen Höhe unter allen Geschöpfen dem vernünftigen Geiste gleichkäme. Was oberhalb seiner, das ist ja schon der Schöpfer.“³ Hatte schon Platon das Erkennen ein θίγγειν, ein „Berühren“ der erkennenden Seele an der erkannten Seinswahrheit genannt, so ward für Augustinus die Ideenschau zu einem Anrühren des Geistes an den geheimnisvollen Lichtquell der ewigen Gedanken Gottes. „Gott selber ist die Wahrheit, und wahrhaft wise kann einer nicht werden, wenn sein Geist nicht in Berührung tritt mit der Wahrheit.“⁴ „Der Mensch, weil seiner innern Natur nach aufnahmefähig für die Wahrheit, ist nach dieser Seite so sehr Gottes Ebenbild, daß er ohne jede Vermittlung von ihm gestaltet wird und somit nichts so enge mit ihm verbunden steht.“⁵ Platon hatte einander gegenübergestellt: hier δόξα, auf schwankende Sinneserfassung gestützt, dort νόσος mit ihrer auf Ideenschau gegründeten Gewähr. Augustin ist Empiriker genug, um in die übertriebene Entwertung der Sinneserfahrung nicht mit einzustimmen. Dafür aber scheidet er ein niederes und ein höheres Wissen. Wissen im echten kritischen Sinn ist ihm beides: die scientia als das durch die Sinne zum Geist des Menschen eintretende Erkenntniswerden (temporalis rerum cognitio rationalis), die sapientia als das Lesen und Lernen aus „dem Buche jenes Lichtes, das Wahrheit heißt“⁶ und „im verborgenen Gemach der Seele“ allzeit vor dem Geiste aufgeschlagen liegt⁷.

Der „Metaphysiker der innern Erfahrung“ hat einen gesund aristotelischen Wirklichkeitsinn für die in der Erfahrung eingebetteten, dem „Wissen“ sich erschließenden rationes seminales, hat aber auch einen echt platonischen Zug zur ungetrübten Reinheit, Vollkommenheit und überirdischen Majestät der urbildlichen Ideenwelt, hat ein ganz eigenes Organ für dieses „Reich Gottes“⁸, das den Sinnen entrückt⁹, dem Gottlosen noch Licht spendet zur Erkenntnis dessen, was Rechtens ist¹⁰, dessen helle und beglückende Vision sich aber jener Seele erst erschließt, „die rein und heilig — quae pura et sancta fuerit“.

¹ Gegen die verbreitetere Anschauung (bis zu Gohlke, Hans Meyer herab) hält v. Wilamowitz daran fest, Platon habe seinen Mythos von der ἀνάνησις nie aufgegeben.

² Augustinus, De div. quaest. 83, q. 51 n. 2.

³ In Evang. Io. tr. 23.

⁴ De utilit. cred. n. 33.

⁵ De div. quaest. q. 51 n. 2.

⁶ De Trinit. lib. XIV n. 21.

⁷ De utilit. cred. n. 1; die Redeweise vom „secretum cordis“, „additum mentis“ kehrt auch sonst in ähnlichem Zusammenhang wieder. — Die hierher gehörigen Stellen finden sich gesammelt in der Literatur des Augustinismus von den Viktorinern herab über Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, die Theologen des Dratoriums bis zu den Quellenuntersuchungen von Hefen und Luyk (in den Baumeier'schen „Beiträgen“ Band XIX Heft 2, Band XXIII Heft 3 und 4).

⁸ Augustinus, Soliloq. I n. 3.

⁹ Ibid. et passim.

¹⁰ De Trinit. l. XIV n. 21.

In Gott den Ursprung der Wahrheit und Wecker des Geistes zu sehen, ist Augustins theologische Größe und philosophisch-psychologische Grenze gewesen. Wie der große Afrikaner die platonische Entwertung der Sinneserkenntnis als zu sprunghafte, geistzerklüftende Transzendenz abgelehnt hatte, so lehnte die Hochscholastik in ihren besten Vertretern auch noch den gemilderten Platonismus der augustiniischen Erkenntnispsychologie ab, der sich — trotz aller gesunden empiristischen Einschlüsse — nicht zu dem freimütigen, naturtreuen Bekenntnis durchzuringen vermochte, daß des Menschen Geist imstande sei, alle Mittel — auch zu seinen höchsten naturhaften Erkenntnisleistungen — aus eigenen, geschöpflichen Quellen zu bestreiten. Wohl suchte man in heiliger Ehrfurcht die Aussprüche des größten Denkers, den Gott unter den Vätern der Kirche und Lehrern der heiligen Wissenschaft erweckt hatte, im christlich-aristotelischen Sinn zu deuten. Aber selbst ein so Harmonie und Ausgleich liebender Magister wie Frater Bonaventura fand das ein trügerisches Unterfangen: „Dicere, quod mens nostra in cognoscendo non extendat se ultra influentiam¹ lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates eius exponendo non sit facile ad istum sensum trahere; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae.“²

Was Sokrates, der Altmeister der „Schule von Athen“ — im literarischen Portrait des Menondialogs — am παῖς des vornehmen Thessaliers „experimentell“ vorführte, sollte dem Nachweis dienen: es schlummere im Grunde dieser sinngeladenen Seele ein Wissen, das sich wie mit einem Zauberstab wachrufen läßt, ein Wissen, das es in der Welt nicht gäbe, wenn es nicht „der Gast aus fremdem Götterland“ als seinen köstlichsten Besitz in die Verbannung im Körper herübergerettet hätte. Wie viel schöner und edler, reicher und vollkommener ist eine Seele, die um der Dinge Wesen weiß, als die an Finsternis verflachte Seele, die nur huschende Schatten sieht von Dingen und Personen, deren Urbilder hoch über ihr „wesen“ — dort, wohin sie kein Auge hat, solange sie an die Kerkerwand geschmiedet ist³. Wie muß beim Erwachen der Seele, sooft sie der Ideen Urwahrheit erfährt, ein Band sich knüpfen von der Seele, die selber ein εἶδος ist, zu ihrer Heimat im τόπος εἰδῶν οὐράνιος, ὑπερ-οὐράνιος! Die Ideen, die Urbilder des Wahren und Schönen und Guten — ein Weggeleit für die wandernde Seele auf den verworrenen Pfaden der ἐμπερία, auch darum ein Stück bester Habe, köstliche Mitgift der Seele aus früherer, besserer Zeit. Es heißt dem mythischen Charakter der ἀνάμνησις-Lehre Gewalt antun, wenn man — als wär's eine rational-philosophische These — subsumieren und die Frage nach dem Woher und Wie der „Ideenschau“, die im präexistenten Glückseligkeitsstadium stattgefunden haben soll, wieder von neuem stellen wollte. Platon hat sich nur deshalb zum übersteigerten Apriori der Idee, ihrem zeitlogischen Prius vor der Erscheinung, bekannt, weil er in der Empirie vom Werden unserer Erkenntnis nicht anders dem Dilemma entgehen zu können meinte, das einen Heraklit und Parmenides — die πέοντες und die στασιῶται — so unveröhnlich gegeneinander stimmte. Ihm war es um

¹ Gemeint ist der wirkursächliche Einfluß Gottes auf den Erkenntnisakt.

² Bonaventura, De scientia Christi q. 4 (ed. Quaracchi V 23).

³ Vgl. das „Höhlengleichnis“, mit dem Platon das 7. Buch der Πολιτεία einleitet.

die kritische Geltung dessen zu tun, was uns in der Erkenntnis gegeben ist, nicht um den erkenntnis-psychologischen Ursprung, die Legitimität des Erkenntniswerdens. Gerade umgekehrt bei Augustin: in der Position gegen die akademische Skepsis fühlte er sich überlegen sicher. Ihn trieb sein philosophischer *ἔρως* dem Geheimnis des Ursprungs nach und ließ ihn auf steilem Pfad seinen Weg nehmen hinan zu Gott, von dem uns alles Licht kommt und der selber ein Licht ist, vor dem unser Auge erblindet. Aber seit Platon war es das süße Schicksal aller echten Philosophen gewesen, diesen unwiderstehlichen Drang nach dem göttlichen Quell des Lichtes in sich zu spüren, den Augustin in dem Worte ausgedrückt hat: *Si Deus est veritas, utique verus philosophus est amator Dei*¹. Platonisch gesehen, ist die Welt ein gestuftes Reich des Seins — abbildlich in der Erscheinung, urbildlich in den Ideen —, eine Hierarchie, eine Pyramide, die sich auf breitester Basis der Dinge mannigfaltig hinauserstreckt zur Seinseinheit der Gottheit, deren Hoheit noch jenseits alles Seins liegt, als das „Gutsein“ im urquellhaften Sinn, von dem alles mit *φίλον* und *φιλεῖν* belebt und mit naturhafter Gravitation hinangezogen wird. Mag sein, daß dieser platonische Aufweis eines „höchsten Gutes“ nicht so kristallhell klar den fragenden Intellekt beruhigt wie der richtige Kontingenzbeweis oder der — wie aus Kindermund unwidersprechlich wahre — Schöpfergedanke aus dem Kosmos und den in ihm geoffenbarten Logos. — Tatsache ist, daß die Scholastik das „Gradusargument“ spekulativ mit besonderer Liebe ausgebaut und mystisch ausgewertet hat, wie es ihr von der *θεολογική*, der *πρώτη σοφία* ihres Meisters Aristoteles nicht ebenso nahegelegt war.

Das Gradusargument trägt so scheinbar unvermittelt an Gott heran, daß es immer wieder der Anlaß geworden ist, in ihm eine, wenn auch schwache, aber doch unmittelbare Gotteschau uns geschenkt zu wäghen. Und doch hat die kritische Besinnung der Scholastik (wie den ontologischen Gottesbeweis, so auch vor allem) die ontologische Gotteschau abgelehnt². Wie sehr übrigens diese intellektuell-verstiegene Zuversicht im Grunde ihres Denkens getragen war von gottsuchendem Sehnen — geadelt in der christlichen Karitas —, mag man ersehen aus den oszillierenden Gedankengängen des kontemplativen Denkers und Beters auf dem Alvernerberg, des hl. Bonaventura³. Der Intellekt — so führt er auf der dritten Stufe seines *Itinerarium mentis in Deum*⁴ aus — kann sich wahrhafter Erkenntnis nur rühmen, wenn er in sein Wissen auch Gewißheit gewinnt. Das aber heißt: Etwas nicht nur mit Wissen erfassen, sondern auch die Gewähr haben, im Wissen um die Dinge nicht heute oder morgen fehlzugreifen, mit andern Worten, um Dinge zu wissen, die bleiben, die nicht heute so und morgen anders sind. Nun ist aber unser Geist selber doch so ein schwankend Ding. Wenn er also Zuversicht in Dinge hat, die unwandelbar wahr sind, so kann er darum nur wissen, weil ihm solches Wissen

¹ De Trinit. 1, VIII n. 1.

² Für die Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren siehe jetzt die quellenmäßige Darstellung in H. Lennertz S. J., *Natürliche Gotteserkenntnis* (Freiburg i. Br. 1926) 75 ff.

³ Vgl. dazu Bonif. Luykx O. P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (in Baumeisters „Beiträgen“ Band XXIII Heft 3 und 4) und neuestens Zach. Van de Woestyne O. F. M., *De indole anselmiana Theodiceae Sancti Bonaventurae*, in der neuen Franziskaner-Zeitschrift *Antonianum* (herausg. von den Professoren des Collegio San Antonio in Rom 1 [1926] 7 ff.).

⁴ c. 3, n. 3.

aus einer Quelle zufließt, die selbst unwandelbar ist. . . . Und auf der fünften Stufe¹ beschäftigt ihn der ähnliche Gedanke: Vor der Erkenntnis des Nicht-Seienden geht immer Kenntnis des Seienden voraus und vor der Erkenntnis des Möglichen ein Wissen um das Wirkliche. Wirklichkeit aber bedeutet doch die reine Wirklichkeit eines Seienden und tritt als solches dem Intellekt vor allem andern entgegen. Was wäre aber dieses Akt-Sein anders als ein Strahl des reinen Aktes alles Seins — des *actus purus* — der Gottheit selber! — Der Geist auf der fünften Stufe intellektueller Kontemplation wird seines Vorrechtes inne, zu ankern und zu ruhen im Urquell alles Seins: *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*, wie Bonaventura mit dem hl. Paulus schließt.

Platon hatte in der Seele eine göttliche Befähigung, ein Licht, ein geistiges Auge für Ideenschau entdeckt. Augustinus sah in diesen funkelnden Sternen auf dem Grund der Seele das Spiegelbild der *rationes aeternae in mente divina*. Bonaventura und Thomas und mit ihnen die ganze Scholastik sahen darin des Psalmes Erfüllung: „signatum est super nos lumen vultus tui, Domine — Als ein Zeichen steht leuchtend dein Antlitz über uns“ (Ps. 4, 7). Schau dieser Wesen — als Schlüssel zum Logos der Phänomene — ist das Ewig-gültige am echten Platonismus, der immer von neuem seine Wiedergeburt feiert. Seine erkenntnisfrohe Zuversicht sollte der Menschheit nicht wieder verlorengehen. Aber das Woher und Wie seines Erkenntniswunders hielt nach wie vor das *δαμνάειν* der Denker und Philosophen wach.

Wie Platon von einem Erbe stammelte, das der Menscheng Geist aus einer besseren Welt herübergerettet hat und das er in mühsamer Wiedererweckung² in sich entdeckt und zum Wissen beim traumwandelnden Gang durch die Schattenwelt der irdischen Dinge sammelt, so bedeutet es im Grunde gar nicht eine so wesentliche Wendung, wenn die Stoa den platonischen Mythos mit betonter Absage in die Rede vom weltimmanenten *λόγος σπερματικός* umwandelte. Ihre antimetaphysische Wendung zog die Gottheit und mit ihr die transzendente Welt der Ideen hinein in die *φύσις*. Vernunftbeseelte Welt treibt aus ihrem Lebenschoß „Geistsamen“ in der Einzelseele hervor. Im *λογικόν*, das als *ἡγεμονικόν* die stoische Achtzahl seelischer Kräfte lenkt, verfügt er über einen Schatz „angeborener Vorwegnahmen (*ἐμφυτοὶ προλήψεις*)“, die jene geheimnisvolle kriteriologische Essenz in der „ergreifenden Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*)“ ausmachen³.

Platons Erkenntnistheorie ruhte auf einem objektiven Dualismus der Erkenntnisgegenstände. Sie war in erster Linie eine Erkenntnismetaphysik, die nur folgerungsweise in eine dualistische Physik seiner Erkenntnispsychologie mündete. Die stoische Erkenntnislehre hingegen war in erster Linie Erkenntnisphysik und darum hat man von jeher die Erkenntnispsychologie, wie sie der Vater der Moderne Descartes sich zu eigen machte, mehr zur

¹ c. 5, n. 3. Bekanntlich hat man in diesen beiden letztgenannten Stellen „das Kreuz aller Bonaventuraerklärer“ gesehen.

² Nur das liegt zunächst in der *ἀνάμνησις* bei Platon ausgesprochen, nicht das, was wir mit „Erinnerung“ bezeichnen.

³ Zu den vielfach kontroversen Fragen der stoischen Erkenntnispsychologie vgl. A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* (Stuttgart 1890).

Stoa in Beziehung gebracht. Denn er hat mit ihr den anthropologischen Gesichtspunkt gemein und sollte wie zum klassischen Repräsentanten der „Innativismus“-Lehre angeborener Ideen werden.

Es war in seiner Spätzeit, gegen Ende des Jahres 1647, als man in Belgien unter gebildeten Kreisen jenes anonyme Libell verbreitete, „in Form eines (Thesen-) Programms gedruckt, um es bequem an Portalen von Kirchen anheften und so den Blicken aller Welt auffällig darbieten zu können“¹. Es hielt nicht schwer, aus dem Stil des Folletts und den literarischen Fehlern der vorausgegangenen Zeit auf den Verfasser des Thesenplakats zu raten: Leroy, Professor der Medizin in Utrecht — einst Anhänger und Anwalt kartesischer Philosophie, jetzt Gegner und Proskribent seiner Grundlehren². Artikel 12 seines Thesenprogramms hieß: Der (menschliche) Geist bedarf keiner Ideen oder Begriffe oder Grundsätze, die ihm angeboren wären; es genügt vielmehr die bloße Denkfähigung, damit er seine Akte ausüben könne. Artikel 13: Und somit gilt: Alle Allgemeinbegriffe, die sich in seinem Geist eingepägt finden, verdanken alle ihren Ursprung entweder der Beobachtung von Tatsachen oder der Tradition³.

Descartes hörte von dem Libell, wußte sofort um den Urheber⁴ und die Tragweite der Kampfansage und schrieb: *Notae in programma Belgicum* . . . ad 12: Ich finde, daß sich der Autor in diesem Artikel nur dem Ausdruck nach unterscheidet von dem, was ich sage. . . . Denn ich habe niemals geschrieben, noch war es je meine Ansicht, daß der Geist eingeborener Ideen bedürfe, die etwas seien, was verschieden wäre von der Denkfähigkeit. Aber wohl ist es wahr, daß es Gedanken in uns gibt, die nicht hervorgerufen sind von Objekten, die uns von draußen gegeben wären, die andererseits auch kein Erzeugnis unserer Willkür sind, sondern einzig hervorgehen aus unserem Denkvermögen. Um diese Ideen oder Begriffe, die die Formen solcher Gedanken sind, zu unterscheiden von jenen andern, die als Erfahrungsideen (*adventitiae*) oder als Willkürideen (*factitiae*) anzusprechen sind, habe ich sie naturgegebene (*innatae*) genannt. Aber ich habe das im selben Sinne gesagt, wie wir auch sagen, daß Edelmut z. B. eine natürliche Mitgift gewisser Familien oder gewisse Krankheiten, wie Gicht oder Steinleiden, die traurige Erbschaft anderer Familien sind, — nicht als ob die Kinder aus solchen Familien schon im Mutterleib unter der Krankheit zu leiden hätten, sondern gemeint ist: sie bringen von Geburt eine Disposition oder Anlage dafür mit⁵.

Descartes und Platon werden vielfach unter den gemeinsamen Schulbegriff des „Rationalismus“ gebracht. Negativ genommen, als Nichtempirismus, kann man solcher Paarung einen Sinn abgewinnen. Viel tiefer ist der Sinn aber auch nicht. Lebt doch ein wesentlich anderes philosophisches Ethos in

¹ So die Beschreibung, die Descartes selbst davon gibt im Prooemium seiner Replik (vgl. *Euvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, tom. VIII (2) 341 ff.).

² Als philosophie-geschichtliches Zeitbildchen sei erwähnt, daß die Thesen des genannten Programms ursprünglich Corollarien waren zu einer von Leroy geschriebenen medizinischen Fachdissertation: *De Cachexia Leucophlegmatica*, cf. l. c. 339.

³ Ibid. 345.

⁴ Laut Begleitschreiben zum Manuskript seiner Erwiderung an seinen holländischen Freund (in Leyden? Huyghens? Pollot?), den er um Durchsicht bat. Vgl. *Euvres* l. c. t. V p. 109 f.

⁵ *Euvres* l. c. t. VIII (2) p. 357 f.

den beiden Denkern. Schon oben ist darauf hingewiesen worden, daß bei Descartes die Zerreißung der anthropologischen Einheit die primäre Aufstellung, bei Platon hingegen nur die folgerungsweise angelegte, mythische Hypothese war. Descartes konnte über die punktuelle Berührungsdynamik von Leib — Seele, Sinn — Geist, wie er sie in der glans pinealis lokalisiert dachte, keine andere Psychogenese der Begriffe mehr zuwegebringen als die mittels angeborener entwicklungsfähiger Prinzipien im Erbgut bzw. Schöpfungsgut des Geistes.

Mochte die kartesische Philosophie, getragen von der Werbekraft ihres genial allseitigen Schöpfers, ihrer neuzeitlich-subjektiven Einstellung, ihres grandios uniform angelegten Weltbildes, ihrer autonom selbstdenkerischen, eigenwilligen Art damals herrschende Philosophie auf dem westlichen Kontinent werden — ihre anthropologisch-psychologische Anschauung war derart gewaltsam, unnatürlich, daß die Reaktion schon zu seinen Lebzeiten heftig einsetzen mußte. Die Repliken Descartes' in den „*Objectiones et responsa*“ zu den „*Meditationes*“ spiegeln ja nicht nur artige Bemerkungen befreundeter Gelehrten wider, die im Grunde doch eines Sinnes mit ihm gewesen wären. Das geht aus Namen wie Hobbes und Regius hervor. Breit ausholend aber kam die Kritik gegen seinen Innatismus von England herüber — durch John Locke, den Vater des modernen Empirismus und der Psychologie als Naturwissenschaft der Seele¹.

„Neither principles nor ideas are innate“ — so lautet das immer wiederkehrende Motiv im ersten Buch seines *Essay concerning human understanding*. Und er geht in behaglich breiter Darstellung einen „unphilosophischen“ Weg der reinen kunstlosen Empirie, um das Werden und Wachsen der „ideas“² in der Seele zu erklären. Und doch weiß man wieder nicht recht, ob er in Diensten exakter Empirie hat stehen wollen. „Locke weiß“, sagt ein klassischer Philosophiehistoriker³, — „denn er selber hebt es hervor —, daß das Bewußtsein des Menschen nicht mit einfachen Ideen beginnt, sondern mit einer Kombination solcher Ideen infolge der gleichzeitigen Erregung mehrerer Sinne. Er unterscheidet also das Ursprüngliche für unser Wissen von dem Anfänglichen in unserem Bewußtsein, und seine einfachen Ideen stellen sich als das Resultat einer objektiven Analyse heraus, nicht der subjektiven oder psychischen.“

Ob die Frage wirklich die aktuell erregende Bedeutung gehabt hat, wie man es aus dem breiten Raum schließen mußte, die sie in jenem — in der Tat epochemachenden — Werke des englischen Empiristen einnimmt, sei dahingestellt. Auf dem Kontinent hatte ihr jedenfalls wieder einer der größten Denker aller Zeiten sein forschendes Interesse zugewandt: Leibniz. Seine

¹ Trotz Geil, dem Windelbandschüler, halten Erdmann und Niehl, Baumeier und Math. Meier mit Recht daran fest, daß die konsequent zu Ende gedachte Philosophie des Descartes und nicht der Platonismus der Cambridger Schule die Front der Lockeschen Polemik bestimmt. Siehe Math. Meier, Locke und die Lehre von der eingeb. Idee (*Philos. Jahrbuch* 32 [1919] 48 ff.).

² In Lockescher Terminologie = phantasm, notion, species, or what ever it is which the mind can be employed about in thinking (book I, chap. 1).

³ Alois Niehl, *Der philos. Kritizismus* I³ (1924) 31.

große Psychologie „Nouveaux essais sur l'entendement humain“¹ war nur ein kritischer Kommentar zu dem Lockeschen Essay, der damals in aller Hände war und lebhaft besprochen wurde. In diesem Werke, das Leibniz nicht veröffentlichte, weil es seinem Takt widerstrebte, Kritik laut werden zu lassen an einem Philosophen, dem eben der Tod Schweigen auferlegt hatte, legte er seine Auffassung vom Ideenursprung in der Ausführlichkeit dar, wie es ihm durch die Lockesche Vorlage aufgediktet wurde. Das Wesentliche aber hatte er schon früher in gelegentlichen Bemerkungen zu dem Lockeschen Werke² niedergeschrieben: „La question de l'origine de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en Philosophie, et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre. Je crois cependant pouvoir dire que nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de notre propre fond, dont on pourra juger par ce que j'ai publié touchant la nature et la communication des substances, et ce qu'on appelle l'union de l'âme avec le corps. Car j'ai trouvé que ces choses n'avoient pas été bien prises. Je ne suis nullement pour la ‚Tabula rasa‘ d'Aristote; et il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appeloit la ‚réminiscence‘. Il y a même quelque chose de plus, car nous n'avons pas seulement une réminiscence de toutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées. Il est vrai que c'est confusément et sans les distinguer; à peu près comme lorsque j'entends le bruit de la mer, j'entends celui de toutes les vagues en particulier qui composent le bruit total, quoique ce soit sans discerner une vague de l'autre. Et il est vrai dans un certain sens que j'ai expliqué, que non-seulement nos idées, mais encore nos sentimens, naissent de notre propre fond, et que l'Âme est plus indépendante qu'on ne pense, quoiqu'il soit toujours vrai que rien ne se passe en elle qui ne soit déterminé.“

Also nicht weniger als das ganze hypothetische Gebäude seiner Monadologie braucht dieser universale Denker, der Größten einer aller Zeiten, um uns den geheimnisvollen Ursprung unserer Erkenntnis verständlich zu machen.

Ein wesentlich neuer Lösungsversuch über die genannten hinaus ist kaum mehr vorgebracht worden³. Und doch war das Rätsel vom Woher unseres Wissens weder gelöst noch seine zudringliche Frage aus der Philosophie verbannt. Lapidar steht es in der trügerischen Form einer Behauptung über der Pforte zur „Kritik der reinen Vernunft“, die doch so gar nicht Psychologie der Vernunft und ihrer Erkenntnisse sein will: „Daß all unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen.... Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung, denn es könnte wohl sein....“ Und der Vernunftkritiker von Königsberg stand in regstem geistigem Aus-

¹ Gehört zu den erst von Raspe veröffentlichten posthuma und findet sich darum nur in den jüngern Gesamtausgaben von Gebhardt und Erdmann. ² Ed. Erdmann 137.

³ Die Condillac'schen Gedankenexperimente an der statue de marbre sind mehr geistreich als belehrend. Und die Physiologismen verschiedenster Abwandlung dürfen wir füglich übergehen.

tausch mit dem „guten Locke“ und dem „Intellektualphilosophen“ Leibniz, und er setzt sich mit ihren Problemen — auch den erkenntnispsychologischen — immer wieder auseinander. „Leibniz intellektuierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesamt sensifiziert, d. i. für nichts als empirische oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte.“¹ Und die Theorie der angeborenen Denkbegriffe hat er gelegentlich mit einem beißenden Spott gezeißelt als „Philosophie der Faulen“. So sehr er aber die uralte Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis als Problem fühlte und zu würdigen verstand, an Lösung wußte er nicht mehr als eine, einen müden Verzicht. Die Frage gehört ihm ins Geheimnis jener „verborgenen Kunst in der Tiefe der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden“².

Das hat jedoch die siegreich vordringende Forschung des 19. Jahrhunderts nicht abhalten können, trotzdem einen ganz neuen Vorstoß zu wagen in die Werkstatt der Natur am Webstuhl der Gedanken. Nicht „mit Hebeln und Schrauben ihr das Geheimnis abzuwingen“, wovon Faust bei Goethe warnt, aber mit geschärften Sinnen und klug ersonnener, energischer Methode. Nicht die Taine und Ribot, nicht die Wundt und Titchener waren hier bahnbrechend. Alfred Binet war wohl der erste drüben in Frankreich, der tastend den neuen Weg beschritt. Wenn der „Direktor des Laboratoriums der physiologischen Psychologie der Sorbonne“ nach getaner Arbeit nach Hause kam, dann fing er unschuldige und doch wissenschaftlich ernst gemeinte „Experimente“ an mit seinen beiden Töchterchen, der vierzehnjährigen Marguerite und ihrer um ein Jahr jüngeren Schwester Armande. Was er da im stillen — vielleicht heimlich verschämt im Gedanken an die „exakte“ Methode der gestrengen Wissenschaft — zu finden hoffte, war nichts anderes als das Kommen und Gehen der Gedanken, sei es im freien Verlauf, sei es in künstlich eingegengter Bedingungsmanngfalt, die den Prozeß in die Nähe der experimentellen Kontrolle rücken sollte. Und was er fand, war merkwürdig genug für den „Positivisten“. Denn die eigenartigen Phänomene — ja es waren eigentlich nicht „Phänomene“ im landläufigen Sinne der sensistischen Schule — jene *pensées sans images*, die er immer und immer wieder feststellen zu müssen glaubte, waren doch so schnurstracks der Tagesmeinung zuwider, die der große Taine noch eben erst formuliert hatte: „On pense avec des images.“ Binet wagte sich nun hervor mit der unerhörten Behauptung: „Nous avons constaté — et je crois bien que ce sont là des faits dont il est impossible de douter — que certaines pensées concrètes se font sans images, que, dans d'autres pensées l'image n'illustre qu'une toute petite partie du phénomène, que souvent même l'image n'est pas cohérente avec la pensée; on pense une chose et on s'en représente une autre. — Voilà notre conclusion précise et démontrée.“³ Und über die philosophische Tragweite dieser Feststellung gab er sich Rechenschaft in den

¹ Kritik der reinen Vernunft² 327.

² A. a. O. im Abschnitt „Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“² 181.

³ Alfr. Binet, *L'étude expérimentale de l'intelligence* (Paris 1903) 104.

Conclusions et hypotheses, wo er seine Gedanken schließt mit den Worten: „La pensée générale n'est expliquée, à proprement parler, ni par le nominalisme, ni par le réalisme, ni par le conceptualisme, mais bien, qu'on me passe ce mot nouveau, par l'intentionisme.“¹ Das war im Jahre 1903.

Um jene Zeit hatte Külpe in dem von ihm gegründeten Würzburger Institut² begonnen, neue Wege zu gehen, die so ganz andere waren, als man sie bis dahin von Leipzig, der Metropole experimenteller Seelenforschung, gewohnt gewesen war. Denkforschung hieß das Ziel, durch kontrollierte Selbstbeobachtung erweitertes Experiment die neue Methode. Nicht so sehr das Ziel war es, das sich gegen herrschendes Mißtrauen durchzusetzen hatte. Gewiß war es der experimentellen Seelenforschung immer zag und bang, wenn sie hinsah auf „die Gedankenfabrik“, die wie ein Webmeisterstück,

Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber, hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Das Wagnis Külpes fand Beifall und lebhaft interessierte Mitarbeit. Marbe ging mit „Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Urteil“³ voran. Külpe berichtete auf dem Ersten deutschen Psychologenkongreß in Gießen (1904) von seinen Abstraktionsversuchen. Seine Schüler und Mitarbeiter, wie Watt, Ach, Messer, Bühler ... traten mit Spezialarbeiten über die Denkforschung hervor⁴, die auf immer feiner entwickelter Methode fußten. Denn leicht war es der jungen Forschergeneration nicht gemacht worden. Der Altmeister von Leipzig übte scharfe, schließlich sogar gereizte Kritik⁵. Und selbst aus den eigenen Reihen der Würzburger erhoben sich Bedenken gegen die Methode und ihre Ergebnisse, und zwar war es kein geringerer als Dürr, der ehemalige Assistent des Würzburger Instituts und spätere Professor in Bern⁶, der auf dem Dritten deutschen Psychologenkongreß in Frankfurt (1908) Einwände erhob, die er auch andern Ortes wiederholte⁷. Daß er, der selbst eine Hauptversuchsperson bei der „klassischen“ Untersuchung Bühlers „Über Gedanken“ gewesen war, sich kritisch äußerte, war von mehr Belang als die mehr akademischen Einwände etwa eines G. v. Aker⁸. An Widerspruch gegen die Ergebnisse der Würzburger fehlt es bis zur Stunde nicht: Die Einwände G. E. Müllers im dritten Teil seiner „Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes“ (1913)⁹ wiederholte sein Schüler Hans Henning im Jahre 1919¹⁰ in einer Weise, die Professor Bühler in die Schranken rief¹¹. Es fehlt nicht an Vermittlungsvorschlägen zwischen

¹ L. c. 154.

² Siehe die Geschichte des Institutes geschrieben vom derzeitigen Leiter Prof. K. Marbe in „Fortschritte der Psychologie“ 2 (1914) 302 ff. ³ Leipzig 1901.

⁴ Ihr Organ war das neugegründete „Archiv für die gesamte Psychologie“.

⁵ Zunächst in den „Psychol. Studien“ 3 (1908), dann „Kritische Nachlese“ im „Archiv für die gesamte Psychologie“ 11 (1908).

⁶ Früh und unerwartet schnell im Herbst 1913 gestorben.

⁷ Siehe Archiv f. ges. Psychologie 13 (1908) und Zeitschrift f. Psychologie 49 (1908).

⁸ In Zeitschrift f. Psychologie 49 (1908).

⁹ Erschienen als Ergänzungsband 8 der Zeitschrift f. Psychologie.

¹⁰ In Zeitschrift f. Psychologie 81 (1919) 2 ff.

¹¹ Im selben Band S. 97 ff., worauf Henning seinerseits wieder replizierte a. a. O. 219 ff.

dem Assozianismus alten Schlages und der neueren Denkpsychologie „unanschaulicher“ Gegebenheiten¹; andere aber, wie Koffka², glauben einen „gestaltpsychologischen“ Standpunkt jenseits von „Assoziation und Determination“ nehmen zu müssen. Soviel aber gilt doch heute als ausgemacht: es gibt „Bewußtseinslagen“³ von jenem ganz eigenartigen, schwer zu analysierenden Charakter eines mit anschaulicher Vorstellung nicht kongruenten Wissens. Die Versuchspersonen sprechen sich, gefragt oder ungefragt, darüber in ganz unzweideutiger Weise aus. Sie wissen um Dinge, die sie nicht „anschaulich“ sehen und doch nicht erst erschließen, sondern unmittelbar gegenwärtig haben. „Wir bezeichnen dieses Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens als Bewußtheit“, sagt Ach⁴. Bühler hält es lieber mit der von Binet angenommenen schlichten Bezeichnung als „Gedanke“. Ach war auf dem Untersuchungswege hin zum Willenserlebnis auf diese unleugbaren Gegebenheiten von höchstmotivierendem Belang gestoßen. Watt, Messer und Bühler hatten sie zum eigensten Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht. Speziell Bühler hatte — gewigigt durch Erfahrungen seiner Vorgänger — Wert darauf gelegt, das Wesen und Erleben von Gedanken möglichst originär und stark zu erzeugen. Er warf z. B. fein geschliffene Aphorismen mit verzierendem Stachel fürs Denken hinein in die Seele und beobachtete das Aufblitzen von Gedanke, Geist, Witz. Und es ist ihm gelungen, höchst charakteristische Verläufe, Etappen, Strukturen wie in glücklichen Momentaufnahmen festzuhalten. Ja, einzelnen von solchen Erlebnismomenten im Gedankenaufstieg hat er treffende Namen gegeben, die seither stehende Sachausdrücke in der Denkforschung geworden sind. Spricht man doch z. B. heute bei Psychologen in Anlehnung an eine solche glückliche Bezeichnung Bühlers von einer Psychologie des „Aha!“-erlebnisses. Nach so glücklichen Anfängen häuften sich bald die Arbeiten nach den neuen und immer feiner entwickelten Methoden der Denkforschung: Teilfunktionen des Denkens, wie Abstraktion, Beziehungserfassen, schlussfolgerndes Denken, Analogiedenken, willkürliche Vergleichsbildung wurden speziellen Untersuchungen unterworfen. Es wurde auf Echtheit oder Scheincharakter des „Unanschaulichen“ am Gedankenerlebnis gefahndet, der ganze Denkprozeß in Stadien zerlegt, Längs- und Querschnittsbilder gesichert, Richtkräfte und Tendenzen bei seinem Verlauf beobachtet, kindes-psychologisches Beobachtungsmaterial herangezogen . . ., kurz wir sehen, wie sich uns als Frucht dieser mühsamen Forschung der Ach und Moore und Grünbaum und Selz und Lindworsky und Seyffert, und wie sie alle heißen, von Arbeit zu Arbeit ein immer reicheres Bild entschleiern von der φύσις und ἐνέργεια des νοῦς.

Aber neben dieser beharrlich vordringenden „Physik der Seele“ geht eine uralte Metaphysik nebenher, die, in Attika geboren, heute noch überall da lebendig ist, wo Aristoteles noch als ein Meister der Wissenden gilt. Es gab

¹ Vgl. z. B. Lindworsky, Revision einer Rotationstheorie, im Archiv f. ges. Psychologie 48 (1924) 288 f.

² Neuestens in der von ihm bearbeiteten Psychologie im Lehrbuch der Philosophie, herausgegeben von Mar Dessoir (Berlin 1925).

³ Zur Geschichte dieses viel diskutierten Begriffes aus der Schule Marbes vgl. R. Marbe, Zur Psychologie des Denkens, in Fortschr. der Psychologie 3 (1915) besonders S. 27 ff.

⁴ Über die Willenstätigkeit und das Denken (Göttingen 1905) 210.

Zeiten, da war seine erkenntnispsychologische Physik und Metaphysik tief verachtet, als wäre sie eine „Geheimsprache“ über Seelenfragen, die sich nur esoterisch im Latein der Scholastiker fortpflanze. Heute hat sich das Urteil wesentlich zu Gunsten des Stagiriten verschoben, wenn auch seine metaphysischen Reflexionen über seelische Probleme noch immer bei den „Experimentellen“ und „Nur-Physikern“ verpönt sind. Kein Wunder auch: den *voûs ποιητικός* und seine *ἐνέργεια* kann man nicht einmal in der vagen Weise einer Marbeschen „Bewußtseinslage“ oder Achsichen „Bewußtheit“ aufweisen, den „tätigen Verstand“ hat noch keiner weder als „Funktion“ noch als „Erscheinung“ im modern experimentellen Sinn in sich erfahren oder bei andern objektiv feststellen können. Aber Aristoteles, der anerkannt seine und bahnbrechende Empiriker und Psycholog, hat sich dadurch nicht abhalten lassen zu reden von einem „Verstandestun“, das die Aktualisierung des Wissens um die Dinge im Begriff erst ermöglicht. Er war eben zugleich Metaphysiker und echter Platoniker genug, um mit hellen, lichten Augen Wesen zu sehen, die sich dem geistigen Auge erschließen und dem stumpfen Sinn doch verborgen waren. Und daß er diese Wesen sah als eingebettet im „hic et nunc“ als „Diesda“ (*τὸδε τι*), das hat seine Erkenntnislehre so wirklichkeitsnahe und seine Lehre von der Seele als dem realen *τὸντος εἶδωv* so natürlich, echt anthropologisch und darum so sympathisch für die auf ihn gestellte Scholastik eines Albert und Thomas und Suarez und Kleutgen gemacht.

Sie entwickelt eine Lehre vom geist-sinnlichen Schoß der Ideen und ihrer Geburt im Begriffe, die Anlaß zu viel Fragen und Streiten geworden ist über die *εἶδος-οὐσία* ante rem, in re, post rem, kurz den Universalienstreit mit seinem logisch-psychologischen Doppelaspekt. Aber das ist gewiß: die Grundquadern, auf denen diese aristotelische Erkenntnispsychologie ruht, die haben sich bewährt und werden nicht mehr ungestraft von ihrer Stelle gerückt. Ihr *πρῶτον-μέριστον* hat Matteo Liberatore, ein Bannerträger des Aristotelismus gegen den falschen Platonismus eines Rosmini-Gioberti, in seinem Werk: *Della conoscenza intellettuale* unter der Überschrift dargelegt: „Quel sistema è da preferirsi che è più parco di elementi a priori.“¹ Mit diesem Postulat bekennt sich die Schule des Aristoteles zu einem gesunden Empirismus, in dessen Mutterboden der höchstgespannte Idealismus christlich-scholastischer Philosophie fest und sicher wurzeln konnte. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“, so lautete danach das Zeugungsgesetz für alle, auch die sublimsten Begriffe, und der echte Aristoteliker läßt noch nicht einmal den Zusatz gelten, den Leibniz glaubte korrigierend beifügen zu müssen: nisi intellectus ipse. Nein, selbst um das eigene Sein und Gehaben weiß der Intellekt nur aus dem Spiegel seiner objektthaltigen Akte.

Das unausdenkbare Wie jener leibseelischen Aktvermählung von Sinn und Intellekt im menschlichen Erkenntnisprozeß, jenes „intelligere in sensu“, es bleibt nach wie vor das staunenerregende, ehrfurchtgebietende Geheimnis der Seele und ihres Schöpfers.

Josef Ternus S. J.

¹ Capo VII, articolo IV.