Eine vergleichende Darstellung der psychologischen Hauptlehren bei Herbart und Lotze.*)

Von Prof. Dr. Franz Prosenc.

Die Psychologie ist als der bedeutendste und wichtigste Teil des ganzen philosophischen Lehrgebäudes Herbarts und Lotzes anzusehen. Herbart betrachtet diese philosophische Disziplin als einen Teil der Metaphysik und gliedert sie in einen synthetischen und einen analytischen Teil, indem er hiebei zwischen der allgemeinen Metaphysik und der Erfahrung schwebt. Die Erfahrung liefert ihm den Stoff, mit welchem sich die analytische oder empirische Psychologie zu beschäftigen hat; aus der Metaphysik entspringt der synthetische Teil, denn aus ihr schöpft er die Erklärungsgründe für die durch die innere Beobachtung und Wahrnehmung uns dargebotenen Erscheinungen. Das ganze geistige Leben, wie wir es an uns und anderen beobachten, zeigt sich nach Herbart in letzter Linie als das Bewußtsein von Ich und Nicht-Ich. Da nun dies ein widersprechender Begriff sei, so sucht Herbart diesen Widerspruch durch die allgemeine Metaphysik zu erklären und zu beseitigen.**) Er verwirft die Hypothese der alten Psychologie, welche, auf der Lehre von der Lokalisation einzelner psychischer Funktionen im Gehirne fußend, in den sogenannten »Seelenvermögen« gleichsam ursprüngliche Besitztümer der Seele gefunden zu haben glaubte, die als ausgebildete psychische Fähigkeiten von Anfang an in strenger Sonderung nebeneinander in uns bestünden, ohne irgendwie ineinander überzugreifen. Die Anwendung der allgemeinen metaphysischen

*) Die Quellen, welche dabei benützt wurden, sind vor allem die einschlägigen Werke der beiden Denker, Herbarts »Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie« (1813), »Lehrbuch zur Psychologie« (1816), »Hauptpunkte der Metaphysik« (1806), »Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik« (1824—25) und Lotzes »Seele und Seelenleben« (1846), »Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele« (1852), »Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit« (1856—64), »System der Philosophie. Zweiter Teil: Drei Bücher der Metaphysik« (1879), »Kleine Schriften«, herausgeg. von David Peipers (1885—91).

**) Vgl. des Verfassers Abhandlung »Herbart und Lotze. Eine vergleichende Darstellung ihres metaphysischen Denkens«. Jahresbericht des Kaiser Franz Joseph I.-Gymnasiums in Mährisch-Ostrau (1904). S. 17—20.

Vorbegriffe auf die Psychologie geschieht bei Herbart durch folgende Hypothese: »Die Vorstellungen, indem sie in der Seele einander durchdringen, hemmen sich, wiefern sie entgegengesetzt, und vereinigen sich zu einer Gesamtkraft, wiefern sie nicht entgegengesetzt sind« (Einl. in die Philosophie § 135). Dies ist der Grundgedanke des synthetischen Teils der Herbartschen Psychologie. Die Anwendung der Theorie der »Störungen« und »Selbsterhaltungen« der realen Wesen, wie sie Herbart in der allgemeinen Metaphysik entwickelt hatte, führte ihn auf den zitierten Satz, welchen er durch die Untersuchung über das Ich vollends zu bestimmen suchte und bestimmt zu haben glaubte. Um die Psychologie und mit ihr die Philosophie überhaupt in die exakten Wissenschaften einreihen zu können, wendet er in der berühmten Statik und Mechanik des Geistes den mathematischen Kalkül an.

Lotze gibt wohl zu, Herbart habe aus guten Gründen mit der Seelenvermögentheorie gebrochen; denn das nämliche Wachstum von Erscheinungen der inneren Natur sowie insbesondere ihre innere Verwandtschaft werde uns durch die Erfahrung zu eindringlich gezeigt, als daß wir bei den bloßen Klassenbegriffen, unter die jene Theorie die beobachteten Vorgänge zu ordnen gesucht hat, stehen bleiben könnten. Die einzelnen charakteristischen Züge des menschlichen Geistes, so denkt Lotze, dürfen nicht unmittelbar als fertige Züge angesehen und auf gleichlautende Vermögen ad hoc zurückgeführt werden, sie haben vielmehr ihre psychologische Enstehungsgeschichte, aber wir kennen diese Geschichte nicht und können sie folglich auch nicht erzählen. Nichtsdestoweniger findet er in der alten Seelenvermögentheorie einen richtigen Gedanken, der nicht vernachlässigt werden darf. »Das Richtige dieser Ansicht«, sagt Lotze in »Seele und Seelenleben« (Kl. Schrift. II, S. 169), »besteht nämlich ohne Zweifel darin, daß sie das eigentümliche, von ihr freilich selbst als unbekannt vorausgesetzte Wesen der Seele für den einzigen Real- und Erklärungsgrund der allgemeinen Phänomene des Seelenlebens ansieht. Als Erklärungsgrund freilich kann sie dasselbe, da sie seinen Inhalt nicht kennt, auch nicht benützen, die Anerkennung desselben aber als Realgrund gibt ihr die Weisung, hier zunächst nur empirisch zu verfahren und abzuwarten, welche bestimmten Reaktionen sich an bestimmte Anregungen knüpfen werden«. Vorstellen, Fühlen und Begehren bedürfen je eines besonderen Erklärungsprinzipes, da sie analytisch nicht voneinander ableitbar seien. Die Seelenvermögen sind nach Lotze als hypothetische, in der Natur der Seele liegende Quellen zu betrachten, aus denen die Qualität der ihnen zugeordneten Erscheinungen fließt, während sie weiter nichts über die Richtung und die übrigen Gesetze ihres Verlaufes bestimmen. Stärke und Gegensatz der Vorstellungen als Grundbegriffe der Psychologie anzusehen, sei nicht richtig, da die Psychologie nicht als eine Naturwissenschaft betrachtet werden könne und jede Übertragung von Analogien aus dem Gebiete des äußeren Naturlaufes auf das der Psychologie stets unsicher und gefährlich sei.

Lotze hat recht, wenn er bemerkt und ausführt, wie es bislang keiner psychologischen Darstellung habe gelingen wollen, Denken, Fühlen und Wollen aus einer gemeinsamen Urquelle in befriedigender Weise abzuleiten oder einen von diesen drei Faktoren zum alleinigen Erzeuger der übrigen zu machen. Wir sind zwar, meint er, durch unsere innere Erfahrung an die stetige Verbindung von Vorstellungselementen mit Gefühlen der Lust und Unlust so sehr gewohnt, daß sie uns als selbstverständlich erscheint. »Sehen wir ab von dieser Erfahrung, so würde die bloß vorstellende Seele keinen Grund in sich finden, eine innere Veränderung, wäre sie selbst gefahrdrohend für die Fortdauer ihres Daseins, anders als mit der gleichgiltigen Schärfe der Beobachtung aufzufassen, mit der sie jeden andern Wiederstreit von Kräften betrachten würde; entstünde ferner aus andern Quellen doch neben der Wahrnehmung noch ein Gefühl, so würde wieder die bloß fühlende Seele selbst in dem höchsten Schmerze weder Grund noch Befähigung in sich finden, zu einem Streben nach Veränderung überzugehen; sie würde leiden, ohne zum Wollen aufgeregt zu werden« (Mikr. I, S. 201). Lotze ist also weit entfernt davon, die drei verschiedenen Eigenarten der Erscheinungen des inneren Lebens aufzugeben, aber nichtsdestoweniger hält er fest an der Einheit der Seele als einem in integrierender Wirksamkeit alles umschließenden Ganzen oder einem allen psychologischen Erscheinungen eigentümlichen Prinzipe, das in jeder der drei einseitigen Äußerungen voll und ganz tätig sein soll. Wenn aber die Seele in jeder der konträren Funktionen voll und ganz wirksam ist, dann wäre allerdings schwer zu denken, wie von einer fundamentalen Verschiedenheit der psychischen Erscheinungen noch die Rede sein könnte. Wir wollen hier auf diese Annahme Lotzes, die sich sicher nicht ganz widerspruchslos denken läßt, nicht weiter eingehen, zumal unser Denker einen zwingenden Grund für die Aufstellung der Lehre von der Existenz der Seele als einer einfachen Substanz in der durch die innere Erfahrung uns dargebotenen Tatsache der Einheit des Bewußtseins erblickt, welche die einfachste Äußerung des Seelenlebens kennzeichnet und durch bloße Wechselwirkung der psychischen Kräfte nicht erklärt werden kann. Die Einheit des Bewußtseins ist es, welche uns zwingt, den Erscheinungen des inneren Lebens ein eigentümliches Wesen als Träger oder Ursache derselben zu grunde zu legen. Solange man auf die äußerliche Beobachtung eines fremden Seelenlebens beschränkt bleibt, findet man einen hinreichenden Grund für die Bildung des Begriffes »Seele« nicht und man könnte der Annahme, nach welcher jede psychische Äußerung nur das Ergebnis einer Vielheit der wechselwirkenden physischen Kräfte sein soll, nichts Entscheidendes entgegenstellen. »Nicht deswegen glauben wir an die Einheit der Seele, weil sie sich als Einheit vorkommt, sondern deswegen, weil sie überhaupt sich etwie vorkommen oder erscheinen kann. Die einfache Tatsache, daß sie sich selbst als Subjekt mit irgend einem Prädikate verbindet, beweist uns die Einheit dessen, was diese Bezie-

hung ausführt; und geschähe es, daß die Seele sich selbst als eine Vielheit vorkäme, so würden wir aus demselben Grunde schließen, daß sie hierin sich unstreitig irre, wenn sie diesen Inhalt ihrer Erscheinung für Wahrheit nehmen wolle; jedes Urteil, gleichviel was es aussagen möge, bezeugt dadurch allein, daß es gefällt wird, die unteilbare Einheit des Subjektes, welches es ausspricht« (Drei Bücher der Metaphysik, S. 482).

Ungefähr dieselben Gründe sind es, aus welchen sich Herbart für die Existenz der Seele als eines einfachen realen Wesens entscheidet und fast übereinstimmend sind die Argumente, mit denen er seine Ansicht verteidigt. Das einheitliche Bewußtsein, kraft dessen wir uns in jedem Momente der geistigen Gesundheit für ein Einheitliches halten, beweist eben, daß sämtliche, gleichzeitig in gegenseitiger Verbindung und Wechselwirkung stehende Vorstellungen nichts anderes sein können als Äußerungen eines und desselben vorstellenden Wesens, Äußerungen der Selbsterhaltung eines einfachen Wesens, das man Seele nennt. »Denn auf keine andere Weise kann sich ein Mannigfaltiges so beisammen und in solcher gegenseitigen Durchdringung finden, da kein Reales eine ursprüngliche Vielheit in seiner Qualität verträgt und mehrere Wesen einander ihre inneren Zustände unmöglich so mitteilen können, wie sich Vorstellungen gegenseitig bestimmen«. (Einl. in die Philos. § 134). Die einzelnen Elemente, Empfindungen oder Vorstellungen, bilden somit bei Herbart die Materie der inneren Erfahrung, das erste Gegebene, von dem er als der Grundlage aller seelischen Erscheinungen ausgeht. Aus vielen einfachen Empfindungen, die nicht voneinander unangefochten, unvereint oder unverbunden bleiben können, entstehen Assimilationen und Komplexionen, woraus eine Totalkraft hervorgeht, die das ausdrückt, was wir unser Ich nennen. Wie nun jedes Ding mit bestimmten Merkmalen für Herbart nichts anderes bedeutet als ein Zusammensein mehrfacher einfacher Realen, von denen das eine sozusagen als Zentralreale erscheint, so ist es auch bei unserem Ich der Fall, weil es gleichfalls unter vielfachen Eigenschaften, Zuständen und Tätigkeiten auftritt. Jenes Zentralreale, das im Verhältnis zum peripherischen Realen als die Substanz des Ich erscheint, ist die Seele. Die Einheit des Bewußtseins, wodurch wir alle unsere Vorstellungen als die unsrigen betrachten, ist somit bloß als ein Produkt der Wechselwirkung der vielen Elemente des inneren Lebens anzusehen. Das Selbstbewußtsein ist nichts anderes als das Vorstellen in seinen mannigfaltigen Verhältnissen zu sich selbst. Die Tatsache aber, daß unsere Vorstellungen in steter gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nötigt Herbart zur Annahme eines psychischen Realen, als dessen Äußerungen er die einzelnen Vorstellungselemente ansieht. Herbart, der, auf dem Standpunkte des Pluralismus stehend, die Ordnung der Welt aus einer Mehrheit nachträglich durch Gesetze verbundener und gegen einander völlig selbständiger Elemente entstanden glaubt und die Unveränderlichkeit sowie Unzerstörbarkeit in die ursprüngliche Natur dieser Elemente hineindenkt, mußte selbst-

verständlich auch die Seele unter diese ewigen Wesenseinheiten aufnehmen. Die Seele ist somit die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt; sie muß nach Herbart um der ganzen Komplexion der Vorstellungen willen, die wir vor Augen haben, gesetzt werden. Die Einheit dieser ganzen Komplexion der Vorstellungen, die sich gegenseitig anfechten, durchdringen, verschmelzen, verdunkeln, sich überhaupt irgendwie gegenseitig bestimmen, wäre ohne ein einziges, substanzielles Wesen, als dessen Äußerungen die Vorstellungen angesehen werden sollen, für Herbart gar nicht denkbar.

Die Tatsache der lebendigen Einheit des sich selbst fassenden Bewußtseins ist es, was sowohl Herbart als auch Lotze zu der Annahme der Existenz eines einheitlichen psychischen Wesens, der Seele, genötigt hat.

Hinsichtlich der Existenz der Seele stimmen beide Denker so ziemlich überein, ganz verschieden sind ihre Anschauungen von dem Wesen der Seele. Diese Verschiedenheit stellt sich aber wiederum als eine notwendige Folge ihrer divergierenden ontologischen Lehren dar. Für Herbart ist die den Erscheinungen des inneren Lebens zu grunde liegende Seele ein einfaches reales Wesen, nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität, also ein Reales, dessen Qualität einfach ist. Sie ist weder irgend wo noch irgend wann; denn Raum und Zeit können keine realen Prädikate der Seele bedeuten. Die Seele hat auch keine Anlagen oder Vermögen, etwas zu empfangen oder zu produzieren; sie ist weder eine »tabula rasa«, worauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten, noch eine in ursprünglicher Selbsttätigkeit begriffene Substanz, ihr sind daher weder Vorstellungen noch Gefühle noch Begehrungen als ursprüngliche Besitztümer eigen. Sie weiß als einfaches Reales nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen, es liegen in ihr auch keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei Vorbereitungen zu dem allen. Das einfache Was der Seele ist und bleibt für Herbart unbekannt, wie auch das Wesen anderer Realen völlig unbekannt ist; es ist so wenig ein Gegenstand der spekulativen wie der empirischen Psychologie (Lehrbuch zur Psych. § 108 ff).

Nach Lotze läßt sich die Frage, was die Seele an und für sich sei, überhaupt nicht beantworten; sie sei das, was die Fähigkeit zu der uns bekannten Entwicklung in sich trage. »Jede Seele ist das, als was sie sich gibt: in bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen lebende Einheit; wäre sie so allein in der Welt, so würde jede Frage darnach müßig sein, wie diese ihre Wirklichkeit möglich sei, denn wie Dinge gemacht werden, haben wir uns zu fragen längst verboten; nur da die Seele in diese größere Welt verflochten ist, innerhalb deren sie Schicksale erfährt, sind wir aufgefordert, die Bedingungen aufzusuchen, an welche dies umfassende Ganze sein Dasein und dessen Entstehung oder Erhaltung knüpft. In diesem Zusammenhange, sofern sie in ihm verhälnismäßig als selbständiger Mittelpunkt ein- und ausgehender

Wirkungen sich benimmt und solange sie dies tut, mag sie den Titel der Substanz tragen, den sie durch dieses Tun sich verdient; niemals aber kann aus dem leeren Begriffe der Substanz, als wäre in ihm der Rechtsgrund ihres Verhaltens zu finden, ein notwendiger Schluß auf ihre Gesamtstellung in der Welt gezogen werden« (Drei Bücher der Met., S. 486). Während Herbart auf Grund seiner Weltansicht der Seele sowie jedem anderen Realen als einem absolut Seienden konsequenterweise weder Ursprung noch Untergang zumuten darf, somit die ewige Präexistenz und Unsterblichkeit zuschreibt, erklärt Lotze: »Aller dieser Gedanken hat sich unsere monistische Auffassung längst entschlagen; die Ordnung der Welt, Dasein und Wirkungsfähigkeit jegliches Dinges hat sie ganz und rückhaltlos in die Hand des einen unendlichen Wesens gestellt, auf dem die Möglichkeit aller Wechselwirkungen allein beruhte, und nirgends hat sie eine Vorwelt begrifflicher Notwendigkeit anerkannt, aus welcher die Dinge Anspruch auf andere Schicksale herleiten könnten als diejenigen, welche ihnen der Sinn des Ganzen zu seinem Dienste bestimmt.... Wir kennen sicher die Verdienste nicht, die dem einen Wesen Anspruch auf ewiges Bestehen erwerben können, noch die Mängel, die ihn anderen versagen« *) (a. a. O., S. 487). Lotze kann die Seele nur insofern eine Substanz nennen, als sie das Vermögen des Wirkens und Leidens besitzt; denn Wesen, Ding oder Substanz kann nach ihm nur das Veränderliche sein, und wo er diese Bezeichnungen von der Seele gebraucht, wendet er sie immer in dem Sinne dessen an, was das Vermögen des Wirkens und Leidens aufweist. Doch das Mittel und die Ursache, aus denen ihre Leistungen begreiflich würden, solle die Seele nicht im mindesten bedeuten. Die Tatsache der Einheit des Bewußtseins beweise zwar das Dasein einer Substanz, einer einheitlichen Seele, sie brauche aber nicht auf die Seele als die erste Bedingung ihrer Möglichkeit zurückgeführt werden. Die Seele ist für Lotze das, als was sie sich in ihrer Tätigkeit äußert; ihr Wesen im Grunde zu bestimmen, hält er für unmöglich und wehrt sich entschieden dagegen, sie als unaufhebliches reales Wesen in den Lauf der Ereignisse einzuführen, wie Herbart es tut. Sollte doch der Versuch gemacht werden, das Was der Seele irgendwie zu bestimmen, so müsse sie mit dem allumfassenden Urwesen in Beziehung gebracht werden; denn jedes Ding sei, sofern ihm ein Sein zugeschrieben werden soll, nur im Auftrage des einen wahrhaft Seienden und es sei nur so lange, als sein Dasein zur Erhaltung dieses einen wahrhaft Seienden notwendig sei. Jedes einzelne Sein sei nicht schlechthin und unabhängig von allen anderen, sondern es sei, was zu sein ihm das eine befehle. Die Selbständigkeit der endlichen Dinge sei nur scheinbar und die einzelnen Elemente der Welt seien nichts als

*) Denselben Gedanken spricht Lotze bezüglich der Unsterblichkeit der Seele schon im Jahre 1846 aus, und zwar in seinem Aufsatze »Seele und Seelenleben« (Wagners Physiologisches Handwörterbuch). Man sieht, daß Lotzes Gedanken gerade in diesem Punkte, in welchem er sich so stark von Herbart unterscheidet, im Laufe der Jahre keine wesentliche Änderung erfahren haben. Vgl. Kl. Schrift. II, S. 198.

Momente oder Aktionen der Ursubstanz, die das einzige wahrhaft Wirkliche sei. So ist auch die Seele für Lotze kein absolut Seiendes, kein Einfaches, Unveränderliches, sondern ein veränderliches, obwohl der inneren Einheit nicht entbehrendes Wesen, ein Wesen, das nur existiert, sofern es für Sinn und Bedeutung des einen wahrhaft Seienden notwendig ist.

Eine weitere Konsequenz der Herbartschen Metaphysik ist die Annahme der ursprünglichen Gleichheit aller Seelen, wogegen Lotze energisch die individuelle Verschiedenheit derselben verficht. »Ich habe stets«, sagt er, »darauf hingewiesen, daß man nicht alle Seelen als gleichartige Wesen fassen und ihre verschiedene Bildungsfähigkeit nur von körperlichen Unterschieden herleiten, daß man vielmehr jede als individuell betrachten solle, deren eigentümliche Natur sich wie ein überall hindurchwirkender Koeffizient in alle die Entwicklungen hinein fortsetze, welche allerdings jede einzelne Seele in ihren Hauptumrissen mit allen ihren Verwandten aus derselben Gattung nach gleichem Muster durchläuft« (Streitschrift., S. 92). Bei Herbart hat die Seele als einfaches, reales Wesen keine Anlagen und Vermögen; alles was sie wird, wird sie nur unter Umständen, welche darin bestehen, daß die Seele zufällig mit anderen einfachen Wesen in Berührung kommt. Aus der Selbsterhaltung gegen die Störungen in ihrer Qualität entstehen Empfindungen oder Vorstellungen. Eine solche Lehre findet Lotze ganz unhaltbar; denn es sei unbegreiflich, wie ein absolut Seiendes in seiner Qualität gestört werden könne und wie zur Aufhebung dieser Störung Selbsterhaltung notwendig sei. Die einfache Qualität müßte den Grund des Wirkens und Leidens und der Ordnung der inneren Zustände enthalten. Da sie aber als beziehungslos und teillos in sich selbst solches zu leisten unfähig sei, so sei sie auch unfähig, veränderliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus sich entspringen zu lassen. Lotze sieht sich dementsprechend genötigt zuzugeben, daß die Seele, indem sie handelt, eine andere ist als früher, da sie ruhte; denn aus der sich selbst gleich bleibenden Einheit des Wesens können doch nicht Antriebe zu vielfältigen Handlungen von selbst hervorgehen und die Seele kann nur dann Grund für ein verändertes Verhalten sein, wenn sie selbst verändert ist. Die bloße Drohung der Störung genügt im Sinne Lotzes nicht, um die Seele zur Selbsterhaltung, zu abwehrender Tätigkeit anzuregen. Eine von außen drohende Störung kann nämlich nur dann für die Seele vorhanden sein, wenn sie von ihr als solche empfunden wird, und ein Reiz kann nur dann zwingender Beweggrund für die Entfaltung einer Rückwirkung der Seele sein, wenn er auf sie einen wirklichen Eindruck ausübt, worunter ihr Wesen etwas leidet. Sobald aber dies der Fall ist, ist die Seele schon nicht mehr das, was sie war; denn sie hat eine Veränderung erlitten. Es fragt sich nur, ob bei einem solchen Anderswerden der Seele ihre Einheit noch bestehen könne. Darauf erwidert Lotze, kein Ding lasse sich durch äußere Einwirkungen aus seiner früheren in die andere Gestalt derart heraustreiben, daß in seiner

gänzlich neu gewordenen Gestalt keine Erinnerung an seine frühere Natur zurückbliebe, und was immer ein Wesen von außen zu leiden scheine, sei nur eine Äußerung seiner eigenen tätigen Natur, wozu es durch einen fremden Anstoß angeregt werde. Immer sei es der gegenwärtige Zustand, welcher stets mitwirke und als die mächtigste Bedingung den Erfolg des nächst kommenden Eindruckes mit bestimme, so daß alle Zustände eines Wesens unbeschadet der inneren Einheit desselben in einen erfolgreichen Zusammenhang treten.

Nach dieser Erörterung vom Dasein und Wesen der Seele soll gleich das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele besprochen werden. Die Frage, wie zwischen beiden ein Zusammenhang bestehen könne, ist eines der wichtigsten und schwierigsten Probleme für solche philosophische Systeme, die nach Art der populären Metaphysik Leib und Seele als je ein Ding oder je eine Gruppe von Dingen für sich betrachten. Da Herbart und Lotze eine solche streng dualistische Auffassung aus ihren metaphysischen Grundanschauungen entfernt haben, so finden sie die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele wohl begreiflich, wenngleich sie die nähere Art und Weise vom Zustandekommen dieses Verhältnisses nicht weiter untersuchen können. Die ontologischen Betrachtungen führten Herbart zu der Annahme einer Mehrheit innerlich unveränderlicher und äußerlich beziehungsloser, einfacher realer Wesen, von deren eigentlicher Natur er nichts weiß, somit auch nicht, ob sie materiell oder geistig sind. Nur ein einziges Reale kennt er, dessen innere Natur ihm nicht ganz unbekannt ist, nämlich die Seele, welche er unmittelbar durch das Bewußtsein kennt, während er auf die innere Tätigkeit anderer realer Wesen bloß indirekt und durch entfernte Andeutungen der Erfahrung hingewiesen wird. »Die Psychologie«, sagt er (Lehrb. z. Ps. § 118), »zeigt uns an dem Beispiel der Seele eine ganz vorzügliche innere Bildung eines einfachen Wesens. Nach diesem Typus muß man sich die eines jeden anderen auch unter den nicht vorstellenden Wesen denken«. Zwar hat Herbart selbst ausdrücklich gesagt, die Erfahrungen der inneren Natur könnten vor denen der äußeren kein Vorrecht besitzen, die Vorstellungen von dem Wesen der Realen zu bestimmen; aber er unterläßt es dennoch nicht, die inneren Zustände der der äußeren Natur zu grunde liegenden Realen, die ihm verborgen sind, den inneren Zuständen unserer Seele, wenn schon nicht gleich, so doch analog anzunehmen. Der Dualismus der kartesianischen Schule wird aufgegeben und die Ungleichartigkeit der Elemente, die bei der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Seele und Körper aufeinander wirken sollen, entfällt. Die Gleichartigkeit der Elemente ist es, worauf Herbart den Verkehr zwischen Seele und Körper zu gründen sucht, eine eigentümliche Theorie, welche in Martin Knutzen, dem Lehrer Kants, ihren Begründer hat, von Lotze aber auf eine besonders charakterische Weise entwickelt wurde. Der Zusammenhang der Seele und des Leibes wird also von Herbart nicht anders erklärt als die Verbindung der Elemente eines Körpers untereinander. In keinem der

realen Wesen, die sich alle in einem vollkommenen oder unvollkommenen, einem mittelbaren oder unmittelbaren »Zusammen« befinden, kann ein neuer Zustand sich entwickeln, welcher nicht Störungen und Selbsterhaltungen in jedem der übrigen abändern würde. In einem jeden realen Wesen aber gehen diejenigen Selbsterhaltungen vor, welche eben seiner ursprünglichen Qualität, seiner erlangten Bildung und Reizbarkeit angemessen sind. Wie diese Bedingungen ungleich sind, so sind es auch die Selbsterhaltungen. So verbinden sich beispielsweise mit den Begierden und Gefühlen in der Seele ähnliche Selbsterhaltungen in den Elementen der Nerven und Muskeln, denen gewisse äußere Bewegungen zugeordnet sind. (Vgl. Einl. in die Philosophie § 131). Unter der Voraussetzung einer solchen Analogie zwischen den Realen der äußeren Erfahrung und den unseren psychischen Erscheinungen zu grunde liegenden einfachen Wesen unterliegt es bei Herbart keinem Zweifel mehr, daß der Leib, der wie alle andere Materie keine bloße Erscheinung, sondern ein Aggregat einfacher Wesen bedeutet, wohl fähig ist, zwischen Seele und Außenwelt das Mittelglied des Kausalverhältnisses abzugeben. Wiewohl Herbart die Verbindung zwischen Seele und Leib ohne jede prästabilierte Harmonie zu begreifen vermag, so sagt er (Lehrb. z. Ps. § 120) doch: »Die Verknüpfung zwischen Geist und Materie in den Tieren, insbesondere aber im Menschen hat viel Wunderbares, das auf die Weisheit der Vorsehung muß zurückgeführt werden; aber sie hat es nicht da, wo man es zunächst zu suchen pflegt, weil man die Materie für real hält, sofern sie räumlich existiert, und weil man den menschlichen Geist als ein ursprüngliches Denken, Fühlen, Wollen betrachtet, so daß zwischen beiden jedes Mittelglied fehlt. Man suche hinter der Materie als räumlicher Erscheinung die einfachen und innerlich bildsamen Wesen, aus denen diese Erscheinung entspringt; man sehe den Geist an als die vorstellende Seele; man erinnere sich, daß den Vorstellungen als Selbsterhaltungen der Seele andere Selbsterhaltungen in anderen Wesen (zunächst in den Elementen des Nervensystems) entsprechen müssen: so wird man einsehen, daß die Kette zusammengehöriger Selbsterhaltungen wohl noch weiter, daß sie durch ein ganzes System von Wesen, die sich zusammen als ein Körper darstellen, fortlaufen könnte; und man wird es nicht mehr rätselhaft finden, wenn von der Spitze des Fußes bis zum Gehirn und bis in die Seele eine Folge von inneren Zuständen ohne Zeitverlauf und ohne alle räumliche Bewegung — dergleichen jedoch als begleitendes Phänomen vorkommen kann — sich vorwärts und rückwärts erstreckt«.

Lotze stimmt mit Herbart im Grunde überein, wenngleich bei ihm die Art der Erklärung einer solchen Wechselwirkung seinen metaphysischen Anschauungen gemäß eine andere ist als bei Herbart. Lotze würde auch, ohne den Standpunkt der populären kartesianischen Metaphysik zu verlassen, das Problem von dem Verhältnis zwischen Seele und Körper begreiflich finden

und es überhaupt nicht anders auffassen als das Wechselwirkungsverhältnis zwischen zwei sich anstoßenden Körpern (Vgl. Mikrokosmus, III. Buch, 1. Kap.). Doch der Kartesianismus ist für Lotze nur eine vorläufige Auffassung und er legt seiner Psychologie weder den Dualismus der kartesianischen Schule noch die Identitätshypothese Spinozas zu grunde, sondern seine philosophischen Betrachtungen führen ihn schließlich zu einer Auffassung, die man als monistischen Spiritualismus bezeichnen konnte, weil er Seele und Körper als zwei verschiedene Substanzen von gleichartiger Beschaffenheit betrachtet. Seine diesbezügliche Ansicht, die er besonders in der »Medizinischen Psychologie« verteidigt, besteht im wesentlichen darin, daß er die Seele als ein einheitliches Wesen und den Körper als eine verbundene Vielheit anderer Wesen für die beiden weder identischen noch zusammenhanglosen Parteien ansieht, aus deren Wechselwirkung das geistige Leben hervorgeht, das seiner Möglichkeit nach in der eigenen Natur der Seele begründet erscheint, aber zur aktuellen Wirklichkeit durch die Einwirkung der Außenwelt angeregt wird. Es gibt kein äußerliches Band, welches Seele und Leib als zwei gegeneinander völlig gleichgiltige Dinge zusammenhalten würde, ihre Verbindung ist vielmehr in der gleichartigen Beschaffenheit ihrer Naturen begründet, vermöge welcher sie aufeinander zu wirken befähigt und genötigt sind.

Wenn Lotze in der populären Metaphysik bezüglich der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib keine Schwierigkeit findet, warum gibt er dann seine vorläufige metaphysische Annahme einer strengen Scheidung zwischen der Welt des Mechanismus und der Psyche auf? Warum trachtet er, die qualitative Differenz der wechselwirkenden Elemente zu reduzieren, um statt eines Wechselwirkens zwischen psychischen und physischen Elementen in letzter Linie nur ein Wechselwirken gleichartiger und zwar psychischer Elemente zu erzielen? Zu dieser Frage fühlt man sich umsomehr berechtigt, als mit dieser von Lotze unternommenen Beseelung der Atome der Gegensatz zwischen Geist und Materie wohl vermindert, aber noch lange nicht behoben erscheint; denn er sagt ja selbst (Mikrokosmus I, S. 411): »So wenig es uns früher möglich schien, aus der Durchkreuzung physischer Wirkungen der Nerven die eigentümlichen Elemente des geistigen Lebens zu erklären, so wenig reicht jetzt die vergeistigte Natur der Teile hin, um die Entstehung des einen Bewußtseins in uns begreiflicher zu machen. Was auch immer jedes Atom eines Nerven innerlich in sich erleben mag, ob es unter dem Eindruck der äußeren Reize eine der unserigen ähnliche oder ihr unähnliche Empfindung erzeugen, sie wie wir mit einem Grade der Lust oder Unlust begleiten und sich durch sie zu Strebungen hinreißen lassen mag: all dieses innere Leben ist für unsere eigene geistige Entwicklung ohne alle Bedeutung, solange es sich nicht äußert. Nur dadurch, daß jedes Atom des Nerven auf das ihm zunächst liegende seinen Eindruck überträgt, bis durch die geschlossene Kette aller die Erregung auch unserer Seele überliefert wird, nur hierdurch greifen

die inneren Zustände dieser Elemente in die Gestaltung unseres geistigen Lebens mitbestimmend ein.« Es ist ein rein methodologisches Moment, das Lotze zu dieser Umdeutung der Materie nötigt. Unphilosophisch wäre der Gedanke, materiellen Elementen den Charakter des Seins zuzuschreiben und ihnen zugleich jedes »Fürsichsein« sowie jede Möglichkeit eigener Wirksamkeit abzusprechen. Lotze kann nicht, ohne den gröbsten Fehlern mechanistischer Vorstellungen zu verfallen, die Elemente als Träger irgend eines Geschehens denken, das ihnen selbst fremd wäre. Eine strenge Scheidung zwischen materiellen und geistigen Zuständen muß überall, wo man das Gebiet des Seins betritt, aufgegeben werden und man muß sich hüten, nach Art und Weise der platonischen Philosophie der Materie nur die dürftige Aufgabe einer Vorbereitung und der Psyche allein die Möglichkeit der Realität und den ungeteilten Genuß des herbeigeführten Erfolges anzuweisen. Wenn materielle Elemente existieren, so muß man sie so konstruiert denken, wie überhaupt das Sein im Gegensatz zum Nichtsein zu denken ist. Zum Charakter des »Seienden« und »Wirksamen« gehört aber als wesentliches Merkmal das Fürsichsein. Ist nun alles geistiger Natur und die Materie mit ihren unzähligen Gestaltungen eine bloße Täuschung, der wir unvermeidlich unterliegen, dann haben materielle Produkte keine Realität, sie sind lediglich Erscheinungen. Und doch ist es sehr zweifelhaft, ob es je gelingen werde, das gesamte Reich des Seienden in eine unendliche Reihe rein geistiger Zustände aufzulösen; denn überall bleibt ein Rest spröder Sachlichkeit und Materialität übrig. Wenn somit auf Grund der Erfahrung eine derartige idealsierende Umdeutung nicht möglich erscheint, so darf Lotze Materie und Geist nicht mehr als kontradiktorisch entgegesetzt ansehen, er muß sie als vergleichbare Formen des Seins betrachten, die als Modifikationen des Absoluten in ihrem Bestande aufeinander angewiesen sind und zwischen welchen wegen der angenommenen Gleichartigkeit Wechselwirkungen möglich sind, ohne daß sie zu einer Einerleiheit verschmelzen würden. Der Begriff des Seienden und die Analyse der Materie, welche als Produkt eines Übersinnlichen gefaßt wird, dem nur vermöge unserer spezifischen Organisation die bekannten Formen räumlicher und zeitlicher Ausdehnung unvermeidlich anhaften, veranlaßten Lotze, die Unvergleichbarkeit der Elemente aufzugeben. »Alles, was wir über die Materie als selbständiges und klares Wesen zu wissen glaubten, hat sich längst in die Überzeugung aufgelöst, daß sie selbst samt dem Raume, dessen Ausfüllung der überzeugendste Beweis ihrer eigentümlichen Natur schien, doch nur eine anschauliche Erscheinung für uns ist, entspringend aus den gegenseitigen Wirkungen, welche an sich übersinnliche Wesen aufeinander und infolgedessen auch auf die Seele ausüben, die nun von ihnen anderweitig vielleicht, aber nicht mehr durch die Kluft jener Unvergleichbarkeit, das angebliche Hindernis aller Wechselwirkung, getrennt ist«. (Drei Bücher der Metaph., S. 494.)

Großes Verdienst, wie bereits oben erwähnt, hat sich Herbart um die Psychologie dadurch erworben, daß er die noch von Kant aufgestellten Seelenvermögen durch einfache Elemente, Empfindungen oder Vorstellungen, welche die Grundlage aller seelischen Erscheinungen bilden sollten, ersetzte und verlangte, daß die psychischen Erscheinungen bestimmbaren Gesetzen gemäß aus deren Wechselwirkung erklärt und die Einheit des Bewußtseins als bloßes Produkt des Zusammenwirkens dieser Elemente betrachtet werden. Indessen wendet man unfraglich mit Recht dagegen ein, daß die spiritualistische Annahme einer Seelensubstanz mit dieser Hervorbringung einer Vielheit des Seelenlebens als des Fundamentalen in sonderbarem Widerspruche steht. »Hätte Herbart«, sagt ein dänischer Forscher unserer Zeit, »die Psychologie, statt sie auf die Metaphysik zu begründen, ausschließlich auf die Erfahrung basiert, so würde er an der Tatsache, daß es im Bewußtsein keine zusammenhanglose Vielheit gibt, einen wesentlichen Beitrag zur Charakteristik des Bewußtseinslebens gefunden haben und er hätte es sich wohl zur Aufgabe gemacht, zu zeigen, wie dieses charakteristische Merkmal (das Bewußtsein als zusammenfassende Tätigkeit) sich in den psychologischen Gesetzen im einzelnen an den Tag legt. Nun endet er in einer psychischen Atomistik und gerät in Streit mit der Erfahrung, weil er jeder einzelnen Vorstellung die Neigung zum ewigen Bestehen beilegt«.

Wie sich Herbart die Entstehung der Vorstellungen erklärt, ist oben nur kurz angedeutet. Wie allen andern Realen, so kommt auch der Seele eine Tätigkeit zu, die der Selbsterhaltung, worin sie ganz aufgeht. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Wenn die Sinne durch äußere Reize affiziert werden und sich die Bewegung durch die Nervenbahn zum Zentralorgan fortsetzt, so wird die Seele von einfachen realen Wesen, die sich in ihrer nächsten Umgebung befinden, durchdrungen und übt dann eine Selbsterhaltung wider die von jenen einfachen Wesen ihrer Qualität drohenden Störungen aus. Jede solche Selbsterhaltung der Seele ist eine Vorstellung, wobei der Begriff »Vorstellung« so einfach als möglich gefaßt wird; denn nicht an zusammengesetzte Vorstellungen irgend einer Art, an solche, welchen irgend ein Ding mit mehreren Merkmalen als Vorstellungsgegenstand entspricht, denkt Herbart, sondern an einfache Vorstellungen, wie sie in einer momentanen Auffassung durch die Sinne würden entstehen können. Die Vorstellungen sind also Rückwirkungen einfacher Art, welche die Seele in ihrer unmittelbaren Wechselwirkung mit äußeren Reizen entwickelt. Die inneren Vorgänge, welche Herbart einfache Empfindungen oder Vorstellungen im uneigentlichen Sinne nennt, sind diejenigen einfachen Elemente, aus deren gegenseitigen Verhältnissen sich alle Erscheinungen des geistigen Lebens ergeben. Diese Erklärbarkeit des gesamten Seelenlebens durch das Beispiel der Vorstellungen ist der Grundgedanke der Herbartschen Psychologie. Nachdem die Seele durch ihre wirkende Tätigkeit die Welt der Empfindungen oder Vorstellungen erzeugt hat, überläßt sie diese den Gesetzen

ihrer Wechselwirkung, ohne neuerdings voll und ganz in das Getriebe einzugreifen und den herbeigeführten Verhältnissen eine neue Richtung zu geben, die nicht als bloßer Erfolg ihres allgemein gesetzlichen Zusammenhangs betrachtet werden könnte. Die Seele bildet somit den das ganze innere Leben umfassenden und zusammenhaltenden Schauplatz, der die aus ihm selbst erzeugten Vorstellungen zwar mit Bewußtsein begleitet, im übrigen aber ganz gleichgiltig und teilnahmslos ihnen gegenübersteht. Wenn nun die Gesamtheit der psychischen Erscheinungen aus dem Aufeinanderwirken der Vorstellungen hervorgehen soll, so muß eine gewisse Gesetzmäßigkeit auf dem Gebiete der geistigen Natur nicht minder als im Verlauf der materiellen Erscheinungen nachweisbar sein. Die Psychologie muß gewissermaßen eine Naturwissenschaft sein, sie muß sozusagen eine Physik der inneren Vorgänge sein und die Gesetze der psychologischen Erscheinungen müssen dieselben sein wie die der Naturvorgänge. Von einer solchen Gesetzlichkeit des Vorstellungsverlaufes ist Herbart fest überzeugt und verwendet seine ganze Energie darauf, sie zu erweisen. Das Fundament seiner Theorie, aus dem wechselseitigen Wirken der Vorstellungen die Mannigfaltigkeit der seelischen Erscheinungen zu erklären, ist die Annahme, die Vorstellungen seien selbständige und wider einander wirkende Kräfte, und zwar Kräfte insofern, als sie, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen, einander widerstehen. An und für sich sind sie keine Kräfte. Je höher der Grad des Gegensatzes unter den Vorstellungen, desto größer ihre gegenseitige Anfechtung, wobei sie weder unverändert bleiben noch vernichtet werden. Entgegengesetzte Vorstellungen müssen sich in der Weise hemmen, daß das Vorgestellte ganz oder teilweise verschwindet, daß es aber wieder hervortreten kann, sobald die Hemmung weicht oder durch eine neue Gegenkraft unwirksam gemacht wird. Herbarts Psychologie muß demnach auch von einer Statik und Mechanik des Geistes handeln, da sich dieselben Vorstellungen als wider einander wirkende Kräfte bald im Gleichgewichte befinden, bald nicht und die Erfolge der Hemmung je nach der Stärke der Vorstellungen und den Graden ihres Gegensatzes sowie auch nach der Verschiedenheit ihrer Verbindungen bald so, bald anders ausfallen. Die Psychologie gründet sich daher nicht bloß auf die Metaphysik und Erfahrung, sie nimmt auch die Mathematik zu Hilfe.

Einer Vorstellung kommt, wie oben erwähnt, Kraft oder Aktivität erst dann zu, wenn sie mit einer anderen, ihr entgegengesetzten zusammentrifft. Beide hemmen einander vermöge des zwischen ihnen bestehenden Gegegensatzes. Wer zwei entgegengesezten Vorstellungen zu gleicher Zeit im Bewußtsein gegenwärtig hat, dessen Vorstellen bleibt der Wirkung ihres Gegensatzes unterworfen. Wie aber die Gegensätze gradweise verschieden sein können, so sind es auch die Erfolge derselben, nämlich die Hemmungen der Vorstellungen. Die nächste Folge der Hemmung ist die Verdunkelung der Vorstellungen und die Verwandlung derselben in das Streben vorzustellen. Der

Grad dieser Verdunkelung sowie der Rest der Helligkeit nach der eingetretenen Hemmung richten sich nach der Größe der Gegensätze. Wenn ein gewisser Grad des Gegensatzes die totale Verdunkelung, d. h. Verdrängung einer Vorstellung aus dem Bewußtsein, bewirkt, so wird ein geringerer Gegensatz nur eine partielle Verdunklung zur Folge haben. Es muß aber eine Vorstelluug nicht erst partiell verdunkelt sein, um im Vergleich zu einer anderen schwächer zu erscheinen; denn es gibt auch ursprünglich schwächere und stärkere Vostellungen. Die fortschreitende Veränderung des Grades der Verdunkelung von Vorstellungen nennt Herbart ihre Bewegung; im Gleichgewichte befinden sie sich, wenn der notwendigen Hemmung eben Genüge geschehen ist. Der mathematische Teil der Herbartschen Psychologie, die Statik und Mechanik des Geistes, geht nun darauf aus, vor allem bestimmte Gesetze der gegenseitigen Hemmung zu finden und das Gleichgewicht sowie die Bewegung der Vorstellungen zu berechnen. Dabei kommt es vor allem darauf an, die Summe der Hemmungen, die aus den Gegensätzen der Vorstellungen entspringen, und das Verhältnis, in welchem die Vorstellungen einander hemmen, zu bestimmen, um den statischen Punkt einer jeden Vorstellung (den Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte) zu finden. (Vgl. Hauptpunkte der Metaph. § 13). Auf diese statischen Berechnungen und auf die höchst mannigfaltigen und großenteils sehr verwickelten Bewegungsgesetze der Vorstellungen können wir hier nicht eingehen. Es ist Herbart nicht gelungen, die Ergebnisse, die er mathematisch ableiten zu können glaubte, mit der Erfahrung in Einklang zu bringen; denn es ist schon die Annahme, daß die Vorstellungen selbständig wirkende Kräfte sind, unhaltbar.

Wir fragen nur noch nach dem metaphysischen Grunde, warum entgegengesetze Vorstellungen überhaupt einander widerstehen und fortwährend bestrebt sein sollen, einen einzigen Akt der Seele auszumachen. Es gibt eine psychologische Tatsache, die mit einem logischen Kunstausdrucke als »Enge des Bewußtseins« benannt wird und sich darin äußert, daß die in je einem Individuum zu je einem bestimmten Zeitmomente vorhandene Mehrheit psychischer Akte und deren Inhalte gewisse endliche Grenzen niemals übersteigt. Diese Enge des Bewußtseins, welche sich auf unser Wissen bezieht, ist nach Herbart eine Folge des Realen als des Trägers vom Bewußtsein. Die Einfachheit des Realen schließt ja alle Vielheit aus, sie ist eine Enge schlechthin und hat zur Folge, daß die gleichzeitig vorhandenen inneren Vorgänge zu einem einzigen werden müssen. Die vielen gleichzeitigen inneren Zustände müssen, da sie nicht nebeneinander bestehen können, ineinander gehen. Die diesbezügliche Tatsache der Erfahrung ist die Ideenassoziation, welche eine notwendige Folge der Enge des Realen sein soll. Wie die schlechterdings notwendige und unvermeidliche Erscheinung dieser Assoziation vor sich gehe, das hängt von der Natur der inneren Vorgänge als der Selbsterhaltungen des Realen gegen seine Umgebung ab. Diese aber hängt wieder von dem Ver-

halten der Qualität des einen Realen als des Trägers vom Bewußtsein zu den Qualitäten der übrigen Realen ab; denn es kommt darauf an, welcher Art diese Qualitäten sind und in was für Beziehungen sie zu einander stehen. Die Qualitäten sind entweder homogen oder heterogen, dementsprechend sind die Vorstellungen einander verwandt oder nicht. Homogen sind alle Empfindungen, welche derselben Sinnesenergie angehören, heterogen diejenigen, welche verschiedene Sinnesenergien zugeordnet sind, wie Gesichts- und Gehörseindrücke. Sind die gleichzeitigen psychischen Vörgänge verwandt, so sind sie entweder gleich oder entgegengesetzt; denn ein wirklicher Gegensatz ist für Herbart nur dort möglich, wo innere Verwandtschaft stattfindet. Sind die zu je einem bestimmten Zeitpunkte im Bewußtsein gegenwärtigen Vorgänge nicht bloß verwandt, sondern gleich, wie Empfindungen desselben Rot, so fließen sie in eine einzige Rotempfindung zusammen, die an Stärke der Summe der entsprechenden Einzelempfindungen gleich sein soll. Diese Empfindung wird sehr innig sein, aber die Verstärkung überschreitet eine gewisse Maximalgrenze nicht. Die auf diese Weise entstandenen Empfindungskomplexionen nennt Herbart »Komplikationen«. Sind die gleichzeitigen, einfachen Vorgänge der Seele zwar verwandt, aber entgegengesetzt, wie ungleiche Farben oder verschiedene Töne, so werden die Beziehungen solcher Vorstellungen zueinander teils gleich, teils ungleich sein. Die Vorstellungen werden dementsprechend einander verstärken oder schwächen. Eine doppelte Tendenz wird auftreten, und zwar eine, welche die einzelnen Vorstellungen zueinanderführt, und eine zweite, welche sie auseinanderhält. Es findet zwischen je zwei widerstrebenden Kräften eine »Hemmung« statt, wobei es darauf ankommt, welche von beiden die Oberhand gewinnt. Die Vorstellungen hemmen sich nach dem Grade ihrer Verschiedenheit und vereinigen sich so weit, als es die Hemmung zuläßt. Die auf diesem Wege entstandenen Vorstellungskomplexionen bezeichnet Herbart als »Verschmelzungen«. Aber auch vollkommen disparate Vorgänge können sich zu einer Einheit verbinden, nur wird diese Vereinigung viel weniger innig sein als im Falle einer gewissen Verwandtschaft; denn während die Affinität der inneren Zustände jeder Trennung einen Widerstand leistet. der umso größer ausfällt, je größer die innere Verwandtschaft ist, findet im Falle vollkommener Disparatheit etwas Ähnliches statt wie in der Körperwelt dort, wo ein bloßer mechanischer Druck die Stoffe verbindet und die Verbindung nur so lange währt, als nicht ein starker Gegendruck erfolgt. Wo Hemmung zwischen gleichzeitigen, qualitativ verschiedenen Vorstellungen ausgeübt wird, trifft sie nicht die Qualitäten der physischen Vorgänge, sondern nur deren Intensitäten. Jede ungleiche Vorstellung bindet einen Teil von der Intensität der anderen. Im Kampfe der gleichzeitig sich abspielenden psychischen Vorgänge wird durch die gegenseitig ausgeübte Hemmung ein beträchtlicher Teil der Intensitäten außer Wirksamkeit gesetzt oder gebunden und nur ein bestimmter Rest bleibt verfügbar. Es kann all-

mählich dasjenige eintreten, was wir im alltäglichen Leben Vergessen nennen. Die Vorstellungen werden dadurch nicht vernichtet, sondern sie werden latent. Wären sie vernichtet, dann wäre eine Erinnerung oder Reproduktion unmöglich. Was aber nur gebunden ist, kann wieder frei werden; auch Vorstellungen, die im Bewußtsein nicht mehr lebendig sind, sondern, wie Herbart sagt, unter die »Schwelle des Bewußtseins« gesunken sind, können sich aus dem Zustande völliger Gebundenheit erheben und wieder auftauchen.

Die gleichzeitig im Bewußtsein lebendigen Vorstellungen müssen sich also wegen der Einheit der Seele als eines einfachen Realen, sofern sie gleich sind, zu Komplikationen vereinigen oder, sofern sie entgegengesetzt sind, miteinander verschmelzen (Lehrb. zur Ps. § 136). Durch solche Komplikationen und Verschmelzungen entsteht eine Totalkraft, welche wieder nach ganz anderen statischen und mechanischen Gesetzen wirkt als die Einzelvorstellungen. Was nunmehr ins Bewußtsein aufgenommen werden und Bestand erlangen soll, das muß mit den herrschenden Vorstellungsmassen verschmelzen oder, wie Herbart sagt, durch sie apperzipiert werden. Von den bezüglichen Berechnungen und den aus ihnen sich ergebenden Resultaten sehen wir hier ab. Am interessantesten sind diejenigen Untersuchungen, welche die Reproduktion betreffen. Diese heißt unmittelbar, wenn sich eine Vorstellung selbst erhebt, während eine neu entstandene, gleichartige der Hemmung entgegenwirkt, oder mittelbar, wenn eine Vorstellung mehrere andere, mit ihr in Verbindung stehende zugleich mit ins Bewußtsein hebt (Lehrb. z. Ps. § 140 ff).

Lotze stimmt insofern mit Herbart überein, als auch er die Empfindungen und Vorstellungen auf äußere Reize zurückführt. Doch für ihn sind die Empfindungen keine Selbsterhaltungen, sondern naturgemäße Rückwirkungen der wirklich handelnden und leidenden Seele auf äußere Sinnesreize. Auf seine weitläufigen und genauen Ausführungen über das physiologische Zustandekommen der Empfindungen kann hier nicht eingegangen werden. Im allgemeinen sei nur bemerkt, daß dieser Denker die Annahme einer kontinuierlichen Reihe physischer Erscheinungen stets bestritten hat. Für ihn sind die Elemente der Wechselwirkung teils physischer, teils psychischer Natur. Die Bewegung physischer Elemente wird an gewissen Punkten unterbrochen, um in psychische Zustände überzugehen. Die äußeren Reize treffen das zu ihrer Aufnahme bestimmte Nervensystem. Durch den äußeren Sinnesreiz wird in einem entsprechenden Nervenelemente der physische Zustand *r* und infolgedessen in demselben Elemente der Empfindungszustand *e* hervorgerufen. Durch diese Änderung wird das Nervenelement genötigt, auch in seinem Nachbar denselben Zustand und dieselbe Empfindung zu erwecken. So würde sich durch die physischen Anstöße, welche die Nervenelemente einander erteilen, auch die Erzeugung der zugehörigen Empfindungen fortpflanzen, und zwar bis zu jenem mysteriösen Punkte, an welchen die Kette der nervenphysiolo-

gischen Vorgänge die Seele erreichen und die physischen Prozesse auf eine rätselhafte, uns wohl für immer unbegreifliche Weise in seelische Zustände übergehen, die wir als unsere Empfindungen bezeichnen, da wir von ihrem Dasein durch die innere Wahrnehmung mit unmittelbarer Evidenz überzeugt sind. Wie jenes letzte *r* auf die Natur der Seele wirkt und jenes letzte *e* die Veranlassung zur Erzeugung unserer bewußten Empfindung wird, das ist völlig unklar; gewiß aber besteht, wie es Lotze sowohl in seiner medizinischen Psychologie als auch im Mikrokosmus nachgewiesen hat, die Bedeutung der materiellen Vorgänge für das Seelenleben nicht darin, daß aus ihnen der Seele fertige Eindrücke zugeführt würden. Sie können, meint er, nur Signale geben, welche die Seele in ihre Sprache übersetzen muß, und umgekehrt können auch die inneren Zustände der Seele nicht fertig auf die materiellen Organe übergehen, sie veranlassen nur, daß letztere in Tätigkeit treten. Die durch die Sinnesorgane vermittelten bewußten Empfindungen bilden das Material, an welchem die Seele ihre Kräfte üben soll; denn alle höheren Geistestätigkeiten vollziehen sich auf Grund des gegebenen Materials im Inneren der Seele, ohne daß man besondere physische Vorgänge annehmen müßte, die ihnen entsprechen sollten. Sie sind Reaktionen der Seele und als solche frei von einer direkten physischen Veranlassung. Die bewußten Empfindungen selbst aber sind ihrem Inhalte nach völlig unvergleichbar mit äußeren Reizen und den ihnen entsprechenden physiologischen Nervenprozessen. (Vgl. Drei Bücher der Metaphysik, § 255). Nur so viel kann Lotze sagen, daß ähnlichen Gruppen von Sinnesreizen ähnliche, verschiedenen verschiedene Gruppen von Empfindungen entsprechen und die Differenz dieser Empfindungsklassen proportional ist der Verschiedenheit, welche zwischen den entsprechenden Gruppen der Reize besteht. Auch kann er sagen, daß überall da, wo sich Reize derselben Gruppe in eine fortschreitende Reihe ordnen, die entsprechenden Empfindungen durch ähnliche Reihenbildung diesen Fortschritt nachahmen und daß in der Einheit der Seele ihre verschiedenen Arten des Empfindens nicht nur beisammen sind, sondern nach irgend einer, wenn auch mathematisch nicht ausdrückbaren Regel ihrem Sinne nach zusammengehören.

Hinsichtlich der Intensität der Einzelempfindungen gibt Lotze wohl zu, daß unsere Sinne für sehr geringfügige Veränderungen in der Stärke eines Sinneseindruckes empfindlich sind, aber das wahrgenommene Mehr oder Minder auf Zahlenwerte zu bringen, wie Herbart es versuchte, sei ebenso unmöglich wie durch Zusammenstellung einer Reihe von Reizwerten mit den Werten der zugehörigen Empfindungen die Formel eines allgemeinen Gesetzes zu finden, nach welchem die Intensitäten der letzteren von der Stärke jener abhängen würden; nur die Frage lasse sich mit hinlänglicher Sicherheit beantworten, ob zwischen zwei Empfindungen ein merklicher Unterschied vorhanden ist oder nicht. Die kritischen Bemerkungen Lotzes über E. H. Weber, G. Th. Fechner und andere, die durch Anstellung zahlreicher,

eingehender Versuche über das Verhältnis von Reiz und Empfindungen es unternahmen, ein Gesetz über die eigene Stärke der Empfindungen und deren Abhängigkeit von der Intensität der Reize abzuleiten und auf einen mathematischen Ausdruck zu bringen, lassen wir hier beiseite.

Während Herbart die im Bewußtsein entstandenen Vorstellungen den allgemeinen Gesetzen ihrer Wechselwirkung überläßt und aus ihrem Verlaufe, ihrer Stärke und ihrem Gegensatze, aus ihren Hemmungen und Verschmelzungen das ganze Seelenleben konstruiert und zu erklären sucht, die Seele selbst aber als einen bewußten und doch völlig gleichgiltigen, teilnahmslosen Schauplatz betrachtet, auf welchem die Vorstellungen ihren Kampf ausfechten, vertritt Lotze die Ansicht, daß die Seele kraft ihrer ursprünglichen Natur und Eigenart in jedem Augenblicke in die vorhandenen Vorstellungen und ihre Beziehungen zu einander tätig eingreift und Verhältnisse schafft, die das Material der Vorstellungen selbst niemals würde hervorbringen können. Das gleichzeitige Stattfinden mehrerer verschiedener Empfindungen erzeugt, wie Lotze meint, in unserem Gemütszustande teils das Bewußtsein der Unfähigkeit, das zu sondern, was tatsächlich verschieden ist, teils das Gemeingefühl der Störung, welches der gleichzeitige Angriff der Reize in unserer körperlichen Ökonomie hervorbringt. Hinsichtlich des ersteren ist es hervorzuheben, daß die Unterscheidung zweier Empfindungen niemals eine einfache Empfindung sein kann, sondern nur eine Tat des Beziehens und Vergleichens ist, die hinzukommen kann, aber nicht überall hinzukommen muß. »Wen zugleich Gluthitze, blendendes Licht, betäubender Lärm und ein übler Geschmack peinigen, der wird sicher nicht diese disparaten Empfindungen zu einer einzigen verschmelzen, deren einfacher Inhalt sinnlich anschaubar wäre; sie bleiben ihm getrennt und er ist nur außer stande, sich der einen abgesondert von den andern bewußt zu werden« (Drei Büch. d. Met., S. 516). Als zweiten Bestandteil unseres Gemütszustandes in dem erwähnten Falle bezeichnet Lotze ein gewisses Gefühl, welches dadurch hervorgerufen wird, das die gleichzeitigen Reize die Kraft unserer Nerven in einem gewissen Grade in Anspruch nehmen und durch diese kleine Veränderung eine gewisse Störung verursachen. Beide Umstände lassen uns fälschlich an die wirkliche Unterschiedslosigkeit unserer Empfindungen glauben.

Über das Verschwinden der Vorstellungen aus dem Bewußtsein läßt sich nach Lotze nichts Bestimmtes sagen. Die Beschreibung Herbarts von der allmählichen, stetigen Abnahme der Stärke einer Vorstellung, bis sie unter die Schwelle des Bewußtseins sinkt, erklärt nichts, sondern sagt nur, wie man hinterher einen Vorgang denken zu können glaubt, den niemand beobachten kann, ohne ihn durch die hiezu nötige Aufmerksamkeit entweder ganz zu unterbrechen oder wenigstens stark zu modifizieren. Überhaupt erscheint Lotze die ganze Herbartsche Theorie von der stetigen Abnahme des Stärkegrades der vorstellenden Tätigkeit, um das Vergessen zu erklären,

sowie die Anwendung des physischen Beharrungsgesetzes, um die ungeschmälerte Fortdauer einer Empfindung unter der Schwelle des Bewußtseins als deren natürliches Schicksal hinzustellen, sehr wenig berechtigt. Die unvergängliche Fortdauer der Vorstellungen kann man nicht als eine selbständige Folge eines allgemeinen physischen Gesetzes auffassen, nach welchem der einmal erregte Zustand eines Wesens so lange fortdauern müßte, bis eine neu dazwischenkommende Wirkung ihn aufhöbe. Die Berufung auf die Naturwissenschaften führt hier zu einer falschen Analogie. Das materielle Atom erleidet nämlich während seiner Bewegung innerlich gar nichts; denn diese ist für jenes weiter nichts als ein äußerlicher Wechsel der Orte, von denen ihm keiner mehr wert ist als der andere, und seine eigene Natur wird weder Grund noch Fähigkeit besitzen, sich an irgend einem Punkte der weiteren Bewegung zu widersetzen. Die Ursache der Veränderung oder Hemmung muß von außen kommen. Hingegen wird die Seele durch jede Einzelempfindung in einen anderen inneren Zustand versetzt, weil durch jeden neuen Eindruck eine Störung des ursprünglichen Zustandes hervorgerufen wird. Hält man einmal die Natur der Seele für fähig, auf Reize zu reagieren, so kann in ihr selbst der Grund und das beständige Bestreben vermutet werden, sich jeder ihr aufgedrängten einseitigen Äußerung ihrer Fähigkeit zu widersetzen, mithin auch den Empfindungszustand, der ihr durch den äußeren Reiz aufgezwungen ist, zu eliminieren. Gegen die Theorie vom inneren Mechanismus des Seelenlebens, welche Herbart auf den Streit der Vorstellungen untereinander begründet, steigen Lotze mancherlei Bedenken auf. Die Annahme, daß die Vorstellungen nach dem Maße ihrer Stärke und ihres Gegensatzes einander hemmen, lasse sich metaphysisch nicht begründen, sie sei nur eine Hypothese. Auch reiche es nicht hin, sich auf die Wesenseinheit der Seele zu berufen, um den Widerstreit verschiedener Vorstellungen gegeneinander zu erklären; denn die innere Beobachtung bestätige solche Annahmen nicht. Hinsichtlich der Stärke und des Gegensatzes der Vorstellungen glaubt Lotze mit Recht zweierlei unterscheiden zu müssen, was in Wirklichkeit nie getrennt vorkommt, nämlich den Inhalt, auf den sich die vorstellende Tätigkeit richtet, und diese Tätigkeit selbst, die ihn zum empfundenen oder vorgestellten macht. Unsere innere Beobachtung läßt uns nichts finden, was eine Hemmung der Vorstellungen nach Maßgabe ihres inhaltlichen Gegensatzes bezeugte. Eine gleichzeitige Empfindung entgegengesetzter Inhalte durch dasselbe Nervenelement hält Lotze freilich für unmöglich. Aber es handelt sich nach ihm nicht darum, entgegengesetzte Inhalte als gleichzeitige Merkmale eines und desselben Dinges zu fassen, sondern um die Vereinbarkeit der Vorstellungen in unserem Bewußtsein. Wenden wir aber den Gegensatz auf die vorstellende Tätigkeit an, so ist zwar klar, daß zwei hinsichtlich ihres Wirkens entgegengesetzte Akte der vorstellenden Tätigkeit einander aufheben, aber wir haben kein Recht zu

der Voraussetzung, daß die Vorstellungen zweier entgegengesetzter Inhalte auf einer entgegengesetzten Wirkungsweise der vorstellenden Tätigkeit beruhen. Man weiß also gar nicht, wo man überhaupt solche Gegensätze von mechanischem Werte vermuten soll.

Ähnliche Bedenken erweckt in Lotze der Begriff von der veränderlichen Stärke der Vorstellungen. Da unterscheidet er zwischen den durch die gegenwärtige Einwirkung der äußeren Reize in uns erregten Empfindungen, welche eine gradweise verschiedene Stärke besitzen können, und den Vorstellungen, worunter er dem herrschenden Sprachgebrauch gemäß Erinnerungsbilder von abwesenden Eindrücken versteht. Mit den Vorstellungen dieser zweiten Art verhält es sich nach Lotze anders als mit den ihnen entsprechenden, inhaltlich gleichen oder doch ähnlichen Empfindungen. Wenn wir den Inhalt früherer Eindrücke getreu nach Art und Stärke in der Erinnerung wiederholen, so wiederholen wir doch nicht zugleich die Erschütterung, welche wir von ihnen erfuhren, oder wir fügen dort, wo wir dies zu tun scheinen, das bloße Bild des früheren Ergriffenseins als eine zweite Vorstellung zu der wiedererzeugten Anschauung des früheren Inhaltes hinzu. »Das erinnerte Licht glänzt nicht wie das gesehene; die erinnerten Töne klingen nicht wie die gehörten, obgleich ihre Folge die feinsten Verhältnisse einer Melodie wiederholt; die Vorstellung der intensivsten Qualen schmerzt nicht und ist nichts gegen die Realität der kleinsten wirklichen Verletzung« (Drei Büch. der Met., S. 520). Gewiß können wir das, woran wir uns erinnern, in allen Gradabstufungen, deren sein Inhalt fähig ist, vorstellen, aber die auf diesen Inhalt gerichtete Vorstellungstätigkeit erfährt nicht dieselben Größenveränderungen und die Vorstellung des Stärkeren erfordert und verursacht keine stärkere Erregung oder Anstrengung als die des Schwächeren.

Wie die Annahme von der Steigerungsfähigkeit der Vorstellungstätigkeit leer und unhaltbar ist, so erscheint Lotze auch Herbarts Lehre vom Sinken der Vorstellungen unkorrekt. Lotze leugnet zwar nicht, daß die Bezeichnungen »dunkler« und »heller« Vorstellungen etwas bedeuten, was im Bewußtsein wirklich vorkommt und die nicht direkt zu beobachtenden Gradabstufungen des Vorstellens bestätigt. Doch damit sei noch nicht gesagt, daß die innere Beobachtung uns kurzer Hand die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen in diesem Sinne bezeugte; denn niemand könne beobachten, wie sich die Vorstellungen allmählich und stetig verdunkeln, bis sie ganz erloschen oder entschwunden sind, weil gerade die Aufmerksamkeit, welche man dem zu beobachtenden Vorgange zuwenden muß, das Eintreten eines solchen Ereignisses verhindern würde. Wo wir eine einfache Vorstellung dunkel zu haben glauben, da haben wir sie gar nicht, sondern schwanken ungewiß zwischen mehreren inhaltlich verwandten Vorstellungen, die sich uns zur Wahl anbieten. Je größer die Zahl derjenigen Vorstellungen, zwischen denen unsere Wahl schwankt, desto größer der Dunkelheitsgrad derjenigen Vorstellung, die wir zu haben

glauben, in Warheit aber nur suchen. Zusammengesetzte Vorstellungen werden in unserer Erinnerung dadurch dunkel, daß sie durch Ausfallen von Detail entweder lückenhaft geworden sind oder sich durch Einfügen von fremden Elementen inhaltlich verändert haben. Auch fehlt nicht selten die genaue Verbindungsweise der noch vorhandenen Elemente und wird meistens nur durch den Gedanken ersetzt, daß irgend eine Art der Verknüpfung zwischen ihnen stattgefunden hat. Vollkommen klar ist jede Vorstellung, deren sämtliche Teile in zweifelloser Bestimmung ihrer gegenseitigen Beziehungen gedacht werden.

Die Tatsache, daß Vorstellungen einander aus dem Bewußtsein verdrängen und in unbewußte Zustände der Seele sich verwandeln, sowie die Fähigkeit solcher unbewußter Vorstellungen, unter Umständen in bewußte zurückverwandelt zu werden, leugnet Lotze selbstverständlich nicht. Aber daraus folgt für ihn weiter nichts, als daß die Vorstellungen gegeneinander eine gewisse Macht ausüben und einige von ihnen über andere siegen. Daß aber gewisse Vorstellungen diese Macht, kraft welcher sie die Oberhand über andere gewonnen haben, einem gewissen Stärkegrade zu verdanken hätten, das glaubt Lotze nicht. Der Sieg komme nicht immer dem Stärkeren, sondern durch Gunst der Umstände auch dem Schwächeren zu. Übrigens würden wir auch kein Mittel besitzen, um die angebliche Stärke der Vorstellungen vor dem Kampfe zu messen. Die Begriffe von Stärke und Gegensatz der Vorstellungen müßten, um als Grundlage einer psychischen Mechanik, wie Herbart dergleichen ausgedacht hat, dienen zu können, auf die vorstellende Tätigkeit anwendbar sein. Nun hat aber Lotze gefunden, daß die Annahme einer veränderlichen Stärke nur auf den Inhalt der Vorstellungen, nicht auch auf die vorstellende Tätigkeit bezogen werden kann. Da weiterhin erfahrungsgemäß auch niemals behauptet werden darf, daß jederzeit die Vorstellungen des stärkeren Inhaltes über die schwächeren siegen müssen, und gerade das Gegenteil unendlich häufig beobachtet wird, so erscheint Lotze die ganze mathematisehe Ausbildung der Herbartschen Statik und Mechanik des Geistes als ein höchst undankbares Unternehmen. Lotze selbst findet den Ursprung der zwischen den Vorstellungen ausgeübten Macht in der Größe des Interesses, welches sich an den vorgestellten Inhalt knüpft. In dem ausgebildeten Leben der Seele tritt nämlich die Stärke des Inhaltes einer Empfindung sehr zurück gegen die Bedeutung, welche diese Empfindung für uns hat. Während in einer mehr oder weniger erfahrungslosen Seele eine ihrem Inhalte nach stärkere Empfindung die schwächere aufwiegen würde, ziehen in dem bis zu einer gewissen Reife der intellektuellen, ästhetischen und ethischen Ausbildung gediehenen Seelenleben selbst die ihrem Inhalte nach stärksten Vorstellungen die Aufmerksamkeit in sehr geringem Grade auf sich, wenn sie zu dem augenblicklichen Gedankenlauf in einer geringen oder in gar keiner Beziehung stehen. Dies gilt insbesondere von dem Verlauf der Erinnerungen, welche gegenüber den Wahrnehmungen durch keinerlei gleichzeitige körperliche Erregungen

unterstützt sind. Dieses Interesse der Vorstellungen weist nach Lotze einen konstanten und einen veränderlichen Bestandteil auf. Konstant ist das Element der Lust oder Unlust, welche die durch jeden neuen Eindruck hervorgerufene Veränderung des vorhandenen Bewußtseinszustandes begleitet und sich an jede spätere Wiederholung desselben Eindruckes knüpft. Veränderlich ist derjenige Teil des Interesses, welchen ein Eindruck im Laufe des menschlichen Lebens durch seine verschiedenen Verknüpfungen mit anderen, die er dann zu reproduzieren im stande ist, erlangt. Es kann daher ein Eindruck von unbedeutendem Gefühlselemente durch seine Verknüpfung mit einem anderen von stärkerem Gefühlswerte ein lebhaftes Interesse erregen. Abhängig ist das Interesse auch noch von dem augenblicklichen Gesamtzustande des Gemütes und der näheren oder entfernteren Verwandtschaft des neuen Inhaltes mit dem, was das Gemüt in dem betreffenden Augenblicke lebendig bewegt.

Die Tatsache also, daß gewisse Vorstellungen über andere siegen, beruht nicht, wie Herbart lehrt, auf den verschiedenen Stärkegraden der vorstellenden Tätigkeit, sondern auf einer innigen Verkettung der Vorstellungen mit Gefühlen, welche einer gradweise verschiedenen Intensität so fähig sind, wie die bloße vorstellende Tätigkeit ihrer unfähig ist.

Hinsichtlich der Assoziation und Reproduktion gibt Lotze wohl zu, daß gelegentlich der Erneuerung einer Vorstellung auch eine andere früher erlebte ohne einen besonderen sie veranlassenden äußeren Grund im Bewußtsein wieder auftreten kann, doch den Hergang dieser Wiederbelebung der einen Vorstellung durch die andere genau zu erklären, ist er außer stande. »Weder für Assoziationen noch für Reproduktionen gibt es physische Analogien und die Behauptung, daß auch diese Ereignisse nur Produkte des Zusammenwirkens von Nervenströmungen seien, hat bis jetzt auch die allgemeine Nachweisung nicht geliefert, welche wir verlangen dürften, wie nämlich diese Vorgänge überhaupt mechanisch konstruierbar wären« (Drei Büch. d. Met., S. 529).

Neben den durch die äußeren Reize in der Seele ausgelösten, mannigfaltig wechselnden Empfindungen unterscheidet Lotze noch Vorstellungen höherer Ordnung, welche durch die wechselseitigen Beziehungen der entweder gleichzeitig im Bewußtsein vorhandenen oder sukzessiv sich ablösenden Einzelvorstellungen hervorgerufen werden, indem die Seele auf die verschiedenen Verhältnisse der gleichzeitigen Mannigfaltigkeit und der zeitlichen Sukzession mit neuen Rückwirkungen verschiedener Art antwortet. Diese zweite Leistung der Seele nennt Lotze das beziehende Vorstellen, welches hauptsächlich darin besteht, daß zwei Eindrücke *a* und *b* als Vorstellungen zusammengefaßt und zugleich auseinander gehalten werden und daß sich die Seele beim Übergange von *a* zu *b* oder von *b* zu *a* des Zustandes, welchen sie dabei erfährt, bewußt wird. Es entsteht dabei eine neue dritte Vorstellung, nämlich die eines bestimmten Grades der zwischen *a* und *b* obwaltenden qualitativen Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Aus zwei gleichen Eindrücken *a* und *a* entsteht nicht

ein dritter 2*a*, sondern eine von den beiden gegebenen Eindrücken geschieden auftretende Vorstellung der Gleichheit. Charakteristisch für solche Vorstellungen zweiter Ordnung ist es, daß sie eines eigenen, für sich anschaulichen Inhaltes entbehren und nur unter gleichzeitiger Reproduktion irgend welcher Einzelvorstellungen möglich sind. Daß sich solche Vorgänge des vergleichenden Beziehens in unserem Inneren tatsächlich vollziehen, lehrt jeden die innere Beobachtung seines eigenen Seelenlebens. Sie können aber nicht als ein bloßes Produkt der Wechselwirkung der Vorstellungen aufgefaßt werden und Lotze denkt sehr geschickt, wenn er behauptet, diese Reaktionen höherer Ordnung, wozu er auch die räumliche und zeitliche Anschauung sowie die Entstehung von verschiedenen Klassen der Allgemeinbegriffe zählt, seien aus der noch unerschöpften Natur der Seele erklärbar.

Lotze ist, wie wir sehen, weit entfernt von dem Versuche, die Entstehung der Bewußtseinsvorgänge und die Gesetze, welche die psychischen Phänomene untereinander verknüpfen, nach der Analogie physischer Mechanik zu begreifen und das *toto genere* verschiedene Gebiet des geistigen Lebens nach einem fremden Modell zu konstruieren. Er polemisiert hier scharf sowohl gegen diejenigen, welche das psychische Leben mit Hintansetzung seiner spezifischen Eigenart materialistisch, physiologisch oder psychophysisch zu erklären suchen, als auch gegen den psychischen Mechanismus Herbarts.

Der Grundfehler von Herbarts empirischer Psychologie liegt darin, daß er der Seele die ihr gebührenden Rechte abspricht und auf rein mechanische Weise ein Seelenleben ohne Seele zu konstruieren sucht. Nachdem sich die Seele gegen die von außen kommenden Reize durch ihre Selbsterhaltungen behauptet hat, verhält sie sich passiv und überläßt ihre inneren Zustände, ohne irgendwie spontan einzugreifen, ihren eigenen Schicksalen. »Alles, was weiter in ihr geschieht, die Bildung ihrer Begriffe, die Entwicklung ihrer verschiedenen Vermögen, die Festsetzung der Grundsätze, nach denen sie handelt: alles dies sind (nach Herbart) die mechanischen Resultate der der Gegenwirkungen jener einmal erregten primären Selbsterhaltungen« (Lotze, Drei Büch. d. Met. S. 535). Und doch gibt es gewisse Erscheinungen im Seelenleben, welche nur aus dem Wesen der Seele als Rückwirkungen höherer Art erklärt werden können. Darunter hebt Lotze die Aufmerksamkeit als eine von der Seele ausgeübte und in dem beziehenden Vorstellen begründete Tätigkeit des Geistes ganz besonders hervor. Herbart betrachtet die Aufmerksamkeit als eine Eigenschaft, die den Vorstellungen anhaften würde: wo man sage, daß man seine Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Vorstellung gerichtet habe, sei nichts geschehen, als daß sich die in Rede stehende Vorstellung durch Zuwachs an Stärke über die übrigen Vorstellungen im Bewußtsein erhoben habe. Doch abgesehen davon, daß der Begriff der veränderlichen Eigenstärke der Vorstellungen von Lotze stark angezweifelt ist, handelt es sich nicht darum, durch die Aufmerksamkeit eine gleichmäßig wachsende

Intensität des vorgestellten Inhaltes zu erzielen, sondern darum, eine zunehmende Deutlichkeit desselben zu gewinnen. Diese aber beruht, wie Lotze es zeigt, schließlich überall auf der Wahrnehmung der Verhältnisse, die zwischen den einzelnen Teilen des vorgestellten Inhaltes obwalten, und zwar selbst in Fällen, wo sich die Aufmerksamkeit wie beim Stimmen einer Saite auf einen scheinbar einfachen Eindruck richtet.

Von der Annahme aus, daß alle inneren Elementarvorgänge einerlei Natur sind, führt uns Herbart auf Grund der zwischen diesen einfachen Vorgängen sich abspielenden Prozesse zu weiteren Betrachtungen. Bei der Gleichheit der Vorstellungen findet eine Begünstigung derselben statt, durch den zwischen ihnen bestehenden Kontrast wird Hemmung herbeigeführt. Dies sind die Zustände, in welche die Vorstellungen als Kraftäußerungen geraten und die Herbart als Lust- und Unlustgefühle bezeichnet (Psychologie als Wissenschaft, Bd. II, § 104). Gefühlserscheinungen sind also verschieden von Vorstellungen und ihr charakteristisches Merkmal liegt darin, daß sie, ohne ursprüngliche Vorgänge der Seele zu sein, nur eine bestimmte Lage von Vorstellungen ausdrücken. Das Vorstellen hat somit einen objektiven Charakter, das Fühlen einen subjektiven; denn jenes bezieht sich auf äußere Reize, dieses aber drückt einen im Bewußtsein herrschenden Zustand der Vorstellungen aus, und zwar das Gefühl der Lust die Ungebundenheit, das der Unlust die Hemmung des Vorstellens. Wo eine derartige Hemmung stattfindet, da trachtet das Vorstellen gegen die Hemmung aufzukommen, wie eine jede Kraft, welche gebunden ist, die Gebundenheit abzuschütteln sucht. Es kommt also darauf an, ob eine Vorstellung, die im Bewußtsein zu höherer Klarheit steigt, unbehindert steigt oder gegen den Widerstand anderer ankämpfen muß. Den Zustand, wo eine Vorstellung trotz der Hemmung aufzukommen trachtet, nennt Herbart Streben oder Begehren, welches ebensowenig ein ursprünglicher Zustand der Seele ist wie das Fühlen; denn auch das Streben setzt Vorstellungen voraus. Indem eine Vorstellung, die im Kampfe gegen andere aus dem Bewußtsein vedrängt wird, das Gefühl der Unlust erzeugt, stellt sich von selbst das Streben ein, wieder aufzutauchen. Tritt das Streben des Unlustgefühls, wieder zur aktuellen Vorstellung zu werden, in intensiver Steigerung auf, so wird das Gefühl zur Begierde, welche sich endlich in der Hoffnung, als herrschende Vorstellung wieder aufzutreten, zum eigentlichen Wollen als der vollkommensten Art der Begehrungen erhebt. Das Streben ist als solches nicht nur vom Vorstellen, sondern auch vom Fühlen verschieden; denn es ist nur dort, wo eine ungünstige Lage der Vorstellungen stattfindet. Jedes Streben beginnt bei einem geringen Grade der Vorstellungsintensisät und wächst bis zur vollen Befriedigung; auch beginnt somit jedes Streben mit einem Unlust- und endet, wenn es die Skala der dazwischen liegenden Intensitätsgrade durchlaufen hat, mit einem Lustgefühl.

Das ist in aller Kürze der Inhalt der Herbartschen Lehre von den Gefühlen und Strebungen. Beide tragen nichts Ursprüngliches an sich, sie sind nur wandelbare Zustände der Vorstellungen als derjenigen Elemente, aus deren Wechselwirkung Herbart alles im Bewußtsein erklären will. Gegen diese Deduktion, für welche die psychologische Beobachtung keine Bestätigung erbringt, eröffnet Lotze eine erfolgreiche Polemik, indem er mit aller Entschiedenheit sowohl gegen Herbart als auch gegen Hegel behauptet, daß das Fühlen ebenso wie das Vorstellen und Begehren als fundamentale Funktion der Seele zu betrachten ist. Herbart betrachtet die Gefühle der Lust und Unlust als sekundäre Phänomene; denn er hält sie für bloße Begleiterscheinungen eigenartiger Vorstellungsreproduktionen. Nach Lotze sind sie mit jeder Wahrnehmung und Vorstellung ursprünglich verbunden. »Ich kann mir nicht denken, daß irgend ein sinnlicher Eindruck ursprünglich völlig gleichgiltig geschehen könnte; jeder als eine Veränderung des eben vorhandenen Zustandes scheint mir ein Element der Lust oder Unlust erzeugen zu müssen, je nachdem er eine Ausübung möglicher Funktionen innerhalb der Grenzen veranlaßt, in denen diese Ausübung den Bedingungen der Wohlfahrt und Fortdauer des Ganzen entspricht oder Veränderungen erzeugt, die nach Form oder Größe diesen Bedingungen widersprechen« (Drei Büch. d. Met., S. 524). Unsere tägliche Erfahrung spricht für die Richtigkeit dieser allgemeinen Erwägung, sofern wir in unserem tatsächlichen Seelenleben niemals ganz gleichgiltige Wahrnehmungen erleben und sich die Verbindung des Gefühls mit der Empfindung für die innere Wahrnehmung als eine meistens so innige darstellt, daß man häufig das Gefühl als ein Merkmal der Empfindung selbst zu betrachten pflegt. Wir haben bereits oben gesehen, was für Einwendungen Lotze gegen Herbarts grundlegende Behauptung, daß entgegengesetze Vorstellungen nach dem Maß ihrer Stärke und ihres Gegensatzes einander hemmen, erhebt und schon den Begriff von der veränderlichen Stärke der Vorstellungen bemängelt; denn die Veränderung der Stärke treffe, auf Vorstellungen bezogen, nur ihren Inhalt, nicht doch die zugehörige psychische Tätigkeit, auf welche sie die mechanische Theorie Herbarts mit anwenden zu dürfen glaube. Auch hat Lotze gezeigt, daß erfahrungsgemäß nicht jederzeit die Vorstellung des stärkeren Inhaltes die des schwächeren überwindet, daß viemehr das Gegenteil sehr oft beobachtet wird. Es gebe somit außer der Stärke des Vorstellungsinhaltes noch einen anderen Faktor, von dem dieser Erfolg abhänge, nämlich das an den Vorstellungsinhalt sich knüpfende augenblickliche Interesse, worunter Lotze das mit jedem sinnlichen Eindruck und seiner Reproduktion verbundene Lustgefühl versteht, das die Aufmerksamkeit weckt und fesselt oder ablenkt und zerstreut. Derselbe Gegensatz, der zwischen Lotze und Herbart hinsichtlich der Lehre von der Aufmerksamkeit besteht, kehrt, wie wir sehen, bei der Erklärung der Gefühle wieder. Herbart sucht den »Sitz« der Lust- und Unlustgefühle in den Vorstellungen, welche durch andere zugleich emporgehoben

und gehemmt werden, Lotze erklärt sie als eigentümliche Reaktionen der Seele, welche eben dadurch anzeige, in welchen Zustand sie durch Wahrnehmungen und Vorstellungen versetzt werde. »Daß an Vorstellungen Gefühle sich knüpfen, geht nie aus der Natur der Vorstellungen oder aus irgend einer Komplikation derselben hervor; sie entstehen vielmehr, sofern die Vorstellungen, zurückwirkend auf das Ganze der Seele, in diesem ein eigentümliches Vermögen des Gefühls antreffen, dem die neuen Erscheinungen der Lust oder Unlust abzugewinnen sind« (Medizinische Psycholog., S. 150).

Ganz unzureichend ist für Lotze auch die Herbartsche Theorie der Willenserscheinungen. Wie das Fühlen aus dem Vorstellen unableitbar sei, so reichen auch alle Verhältnisse und gegenseitige Lagen der Vorstellungen nicht hin, um das Streben als bloße Folgeerscheinung eigenartiger Vorstellungsreproduktionen erklären zu können; denn auch dieses enthalte ein eigentümliches Element geistiger Regsamkeit, welches sich aus dem Vorstellen und Fühlen nicht deduzieren lasse, obwohl es von ihnen als Veranlassungen seines Auftretens abhängig sei. Das Streben und Wollen seien wie das Vorstellen und Fühlen ursprüngliche Zustände der Seele; denn Seele sein heiße die Phänomene des Vorstellens, Fühlens und Wollens in sich entwickeln können (Kl. Schr. I, S. 243). Die einfache Begierde ist für Herbart nichts anderes als eine Vorstellung, die wider eine Hemmung aufstrebt. Hiebei wird vorausgesetzt, daß noch irgend eine andere Kraft im Spiele sei, da sonst auf Hemmung ein Sinken erfolgen müßte. Natürlich ist diese Kraft eine das Hervortreten der gegen die Hemmung anstrebenden Vorstellung begünstigende andere Vorstellung. Der Druck und Gegendruck verursachen ein unangenehmes Gefühl, welches, sofern die Reproduktion trotz der Hemmung wirklich erfolgt, in Begierde übergehen soll. Wie man sieht, handelt es sich auch hier nur um eine eigenartige Reproduktion der Vorstellungen und es kann auf Grund dieser Erklärung niemals ein Gegenstand bei seiner ersten Wahrnehmung Objekt des Begehrens sein. Auch läßt uns Herbart völlig im unklaren darüber, wie von der gegen eine Hemmung durchgesetzten Reproduktion einer Vorstellung, mit deren Vollendung auch das Wollen vollendet sein muß, da es außer dieser kein Ziel hat, der Übergang zu der den Gegenstand der Vorstellung verwirklichenden Handlung zu finden sei, in welche doch erfahrungsgemäß endlich jedes Wollen ausläuft, wenn nicht die das Ziel des Begehrens realisierende Tat durch hindernde Umstände unmöglich gemacht wird (Vgl. Psychol. als Wiss. II § 150). Lotze unterscheidet unter den Willenserscheinungen in der weitesten Bedeutung des Wortes die Triebe und Bewegungen von dem wirklichen Streben oder Wollen. Die psychologische Voraussetzung für das Auftreten beider ist das Vorhandensein der Vorstellungen samt den mit diesen verknüpften Gefühlen sowie eine gewisse Erfahrung von der Möglichkeit und den Mitteln, wie weit Vorstellungen von bestimmten Lust- oder Unlustgefühlen zu erlangen oder zu ändern seien. Von Trieben würden wir, meint Lotze, zweifellos im Leben am

häufigsten geleitet und zu Handlungen gedrängt; nur selten äußerten wir ein wirkliches Wollen, dessen Akt weder entsprechend geschildert noch erläutert, sondern als eine Grunderscheinung des geistigen Lebens nur erlebt werden könne (Vgl. Mediz. Ps., S. 297 u. 300).

Indem Lotze die Herbartsche Lehre von den Gefühlen und Begehrungserscheinungen als unannehmbar zurückweist und überhaupt die Ansicht, aus den Schicksalen und Gegenwirkungen verschiedener Beispiele einer einzigen Grunderscheinung der Seele das ganze Seelenleben aufbauen zu können, als irrtümlich bezeichnet, trägt er kein Bedenken, die richtige Ansicht, welche in der alten Lehre von den Seelenvermögen liegt, zu adoptieren; denn die Heterogeneität aufeinander nicht zurückführbarer psychischer Grunderscheinungen nötigt ihn zu der Annahme verschiedener, voneinander unabhängiger Äußerungsformen der Seele, welche, obwohl man ihr eigentliches Wesen nicht kenne, doch als einziger Realgrund der psychischen Grundphänomene anzusehen sei. Nur müsse man da, wo es sich um die Erforschung des Seelenlebens handelt, ganz empirisch verfahren und abwarten, welche bestimmten Reaktionen sich an bestimmte Bedingungen knüpfen werden. Die Lehre Lotzes bedeutet gegenüber seinem älteren Fachgenossen einen gewaltigen Fortschritt auf dem Gebiete der psychologischen Forschung; denn die Grundvermögen, auf welche Denken, Fühlen und Wollen als die drei Grundfunktionen des Bewußtseins zurückzuführen sind, werden wohl nie für unsere Erkenntnis eine analytische Herleitung auseinander gestatten.