

(Aus der Nervenklinik der Magdeburger Krankenanstalt Sudenburg
[Vorstand: Prof. Dr. W. Jacobi].)

Arbeiten zur Ideengeschichte der Psychiatrie.

IV. Mitteilung.

Von Plato über Paracelsus zur Romantik in die Gegenwart.

Von
W. Jacobi.

(Eingegangen am 14. September 1931.)

Von Anaxagoras wird erzählt, daß er auf die Frage, um weswillen einer wünschen sollte, geboren zu sein, geantwortet habe: „Um der Betrachtung des Himmels und der durch die ganze Welt gehenden Ordnung willen.“ Es ist die Antwort, welche im Grunde die ganze griechische Philosophie gibt.

Das höchste Gut in der Vollendung des Menschen als Naturwesen wird nach der griechischen Weltanschauung in der Entwicklung der intellektuellen Seite gesehen.

Nicht minder hängt auch der Glaube an die unwiderstehliche Wirksamkeit der Einsicht, welche sich in der sokratischen Behauptung ausdrückt, daß mit der Einsicht in das, was gut und schlecht sei, auch das entsprechende Handeln gegeben sei — denn es sei doch undenkbar, daß jemand tue, was er selbst für schlecht ansehe (eine Behauptung, die in irgendeiner Form bei allen Philosophen wiederkehrt!) — mit der Stellung der Philosophie im griechischen Geistesleben zusammen.

Wir sind nicht gewöhnt, der intellektuellen Funktion so große Bedeutung beizulegen: Weder erwarten wir, daß die richtige Einsicht das rechte Tun überall zur Folge haben werde, noch ist es eine uns geläufige Ansicht, daß in der Betrachtung der Dinge oder der Philosophie die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen bestehe.

Wenn Hippokrates die Meinung vertrat, daß alles psychische Geschehen im Gehirn vor sich gehe, und wenn er daraus auch die ersten Schlußfolgerungen für pathologische Verhältnisse zog, so erklärt sich eine solche Einstellung wohl auch aus einer vorwiegend intellektuellen Lebenshaltung.

„Wisset, daß Vergnügen, Freude, Lachen und Scherz ebenso wie Kummer, Gram, Mißbehagen nur durch das Gehirn empfunden werden;

durch dieses Organ denken, begreifen, sehen und hören wir, dadurch erkennen wir Gutes und Böses, unterscheiden wir schön und häßlich, Angenehmes und Widerwärtiges.“ Und er sucht dann weiter klarzulegen, daß im Gehirn Raserei und Wahnsinn nebst ihren allgemeinen Symptomen, den bösen Träumen, den falschen Vorstellungen, den unbedeuteten Sorgen, der Verkennung der umgebenden Verhältnisse usw. ihren Ursprung hätten.

Galen nahm die alte Hippokratische Lehre mit Wärme auf, und wenn er auch geneigt scheint, nach platonischer Anschauung die Leber für das Organ der Begierde zu halten, so entwickelt er doch mit klaren Worten, welche ihm Erfahrung und Experiment verliehen, daß das Gehirn nicht bloß der Mittelpunkt der Empfindung und willkürlichen Bewegung, sondern auch die Stätte der geistigen Prozesse im Menschen ist. Er war es auch, welcher die geistigen Fähigkeiten des Menschen psychologisch zu zerlegen bemüht war; seine Ideen fanden später bei Johannes Actuarius eine anziehende Entwicklung; Galen, noch mehr aber Aetius, versuchte auch die verschiedenen von ihnen statuierten psychischen Fähigkeiten in verschiedenen Gehirnteilen unterzubringen. Jedenfalls bewahrte von Galen an in der Medizin das Gehirn seinen wichtigen Platz. Galen war es wiederum auch, welcher zuerst darauf hinwies, daß jene Wechselbeziehungen zwischen dem Gehirn und den übrigen Körperteilen durch Vermittlung der Nerven geschehen, und daß nervenreiche Organe, wie die des Unterleibes, im innigsten physiologischen und pathologischen Konnex mit dem Gehirn stehen.

Solchen physiologischen Anschauungen gemäß hatten dann auch die alten Ärzte eine entsprechende Einsicht in die Natur der Geisteskrankheiten. Hippokrates tritt der Meinung früherer Ärzte sowohl wie seiner Zeitgenossen entgegen, indem er für jene Affektionen nicht einen übersinnlichen Ursprung zuläßt, sondern ihr Wesen auf natürliche Prozesse wie in allen anderen Krankheiten zurückzuführen sucht. „Es sind Gehirnkrankheiten“, ruft er aus, und alle seine Nachfolger teilen diese Ansicht; denn wenn auch Celsus sie zu den Affektionen rechnet, welchen man keinen bestimmten Sitz zuteilen könnte, so sollen doch seine Arzneimittel vorzugsweise auf das Gehirn wirken und die örtliche Applikation derselben geschieht an dem Kopf. Am deutlichsten hat sich Caelius Aurelianus in dieser Beziehung ausgesprochen. Geisteskrankheiten, sagt er, wenn auch nicht mit gleichlautenden Worten, sind Gehirnleiden, welche nur vorwiegend, bei weitem nicht ausschließlich, psychische Symptome zeigen; sie verfallen also, wie alle Krankheiten, der Botmäßigkeit der Ärzte; noch habe kein Philosoph eine Heilung herbeizuführen vermocht.

Als direkte Ursachen der Erkrankungen der Seele nimmt nun Platon sowohl im Körper gelegene Momente als auch psychische Einwirkungen an, wie Ärger, heftige Begierde und unmäßige Sinneslust.

Doch auch er spricht von dem Einfluß der Säfte: „Wo die im Körper umherirrenden, von sauren und salzigen Verschleimungen herrührenden, sowie ätzenden und galligen Säfte nach außen keinen Ausweg finden, sondern im Innern sich umhertreibend, mit den Bewegungen der Seele, denen ihre Ausdüstung sich beimischt, eine Vermengung eingehen, da erzeugen sie mehr oder minder heftige, häufiger oder seltener auftretende Krankheiten der Seele.“ Je nachdem nun diese Säfte nach den verschiedenen Stellen psychischer Tätigkeit gelangen, sollen sie auch verschiedenartige Anomalieen der Geistesfunktionen hervorrufen.

Bei den griechischen Dichtern, die die Volksvorstellung wieder-spiegeln, erscheint die Leber als Sitz des Lebens und der Seele mit Einschluß aller Gemütseigenschaften, wie Liebe, Zorn und Gram, und wenn die Leber in anatomisch-physiologischer Hinsicht als der eigentliche Sitz des Blutes betrachtet wurde, so entfernt sich auch diese in wissenschaftlicher Form vorgelegte Anschauung nicht allzu weit von der Volksvorstellung, wie wir sie außer bei den Griechen auch bei den Juden und anderen Völkern antreffen, die in dem Blute die Seele erblickten. Blut, Leben, Seele und Leber bilden sonach synonyme Begriffe. Das Herz kommt hier, wie man sieht, noch gar nicht in Betracht. Auch bei den Chinesen, und zwar nicht nur volkstümlich, sondern in medizinischen Kreisen wurde in früherer Zeit die Leber als der Sitz der Seele betrachtet.

Bei den Griechen und Etruskern, sowie bei den in dieser Beziehung von den Etruskern abhängigen Römern gestaltet sich die Tierschau bei den Opfern vornehmlich zu einer Untersuchung der Leber.

Plato gibt im Timaeus nur die allgemeine Auffassung in philosophischer Form wieder, wenn er die Leber mit einem Spiegel vergleicht, der, solange das Tier lebt, die Gedanken und die Eingebung der Götter wiederspiegelt und nach dem Tode die Spuren der von der Seele aufgedrückten Bilder beibehält.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse, daß im Babylonisch-Assyrischen, wie *Morris Jastrow* in seinem Werk: „Die Religion Babyloniens und Assyriens“ ausführt, der gewöhnliche Ausdruck für „Leber“ — kabittu — für Gemüt angewandt wird, die Leber also als der Sitz des seelischen Wesens, insofern man sich hiervon einen Begriff machte, aufgefaßt wird. Daß dieser Begriff, wie leicht begreiflich, etwas verschwommen war, geht aus dem Gebrauch von libbu „Herz“ als Synonym zu „Leber“ hervor, wenn auch anzunehmen ist, daß die Babylonier und Assyrier das Herz vornehmlich als den Sitz der geistigen Tätigkeit betrachteten. Dieser Schluß wird durch den in den Klage-liedern besonders häufig vorkommenden Wunsch: „Es beruhige sich dein Herz (libbu), es besänftige sich dein Gemüt (kabittu)“ nahe gelegt, denn es handelt sich wohl hier um eine Verbindung der zwei Seiten des inneren Wesens — der Geistes- und der Gemütseigenschaften. Eine

Trennung zwischen diesen beiden Gesichtspunkten war jedoch nicht durchführbar, und so wird zuweilen die „Leber“, zuweilen das „Herz“ für das Seelenwesen im allgemeinen verwendet, ohne daß man sich jedesmal Rechenschaft darüber gab, welche seelischen Eigenschaften man im Sinne hatte.

An Platon schließt sich der Zeitfolge nach der große Philosoph von Stagyra eng an, der ideengeschichtlich im Sinne unseres Problems stark von jenem beeinflußt ist. Wo immer selbsteigne, durch inneren Antrieb wirkende Bewegungskraft da ist, da ist Beselung; wo aber Beselung ist, da ist ein eigenes, dem Allgemeinen gegenüberstehendes Leben, und wo nicht Denkkraft, so doch Empfindlichkeit, wo nicht Empfindlichkeit, so doch Vegetation. Auch die Pflanzen sind mithin lebendig beselte Wesen.

Die Seele als das Prinzip des besonderen Lebens ist die den organischen Leib sich selbst bildende und vollendende substantielle Urform. Sie ist gewissermaßen selbst alles, was sie schaut und fühlt; denn sie kann doch nichts schauen, noch fühlen außer das, wovon sie doch wenigstens die Form in sich findet. Alles Vorstellen der menschlichen Seele läßt sich auf Empfindungen und Gedanken zurückführen. Jene gehen aufs Einzelne, diese aufs Allgemeine; jene gehören der sterblichen, diese der unsterblichen Form an. Der Sitz der Empfindungen ist das Herz, das Organ des Denkens das Gehirn. Beim Empfinden sowohl als Denken verhält sich die Seele leidend und tätig zugleich: Leidend beim Aufnehmen der Eindrücke, tätig bei der Vorstellung. Der Unterschied zwischen Empfindung und Gedanke liegt nur darin, daß jene den unmittelbaren Sinneseindruck, dieser das Bild desselben zum Gegenstand hat. Ferner, daß die Empfindung allen Tieren zukommt, der Verstand aber den wenigsten. Der äußeren Sinne sind fünf. Das Sehen ist durch das Wasser bedingt, das Hören durch die Luft, das Riechen durch das Feuer, das Schmecken und Tasten durch die Erde. Die besondere Wahrnehmung der besonderen Sinne verbindet und vereinigt dann der Gemeinsinn und bringt sie also zum Bewußtsein. Das Denken ist doppelt; das Denken des Empirischzusammengesetzten ist Meinung oder Vorstellung, die jetzt wahr, jetzt falsch sein kann. Das Denken hingegen des Einfachen und Untrennbaren ist eigentlich Wissenschaft.

Was speziell die Betrachtungen über Geisteskrankheiten anlangt, welche wir bei Aristoteles auffinden können, so begegnen wir auch bei ihm den Ausdrücken: *μαρία*, *μαίνεοθαι*, *παράνοια*; *μελαγχολία*, welches nicht selten vorkommt, bedeutet auch hier nicht gerade Melancholie, wie wir das Wort gebrauchen, sondern das durch Überwiegen der schwarzen Galle charakterisierte Temperament. Solche *μελαγχολικοί* neigen auch nach Aristoteles zu manchen Krankheiten, auch zu Seelenstörungen. So heißt es in *προβλήματα*, daß derartige Individuen in einem trockenen Sommer sehr leicht in *μαρία* verfallen können; „weil die anderen

Säfte ausgetrocknet sind, bekommt die schwarze Galle ein beträchtliches Übergewicht“.

Die Bedeutung der Säfte also ist es, die hier wieder besonders unterstrichen wird, wie das in unseren Tagen von *Monakow* getan hat.

Bringen wir noch einmal unsere Grundeinstellung klar zum Ausdruck:

Es ist der ganze Körper, der als physiologisches Parallelfeld der seelischen Geschehnisse zu betrachten ist, keineswegs nur das Gehirn. Ein und dasselbe Leben ist es, das in seinem Innern psychische, in seinem Sein für andere leibliche Formgestaltung besitzt. Beide Prozesse sind zwei Seiten des nach seiner Gestaltung und nach dem Zusammenspiel seiner Funktionen einen übermechanischen Lebensvorganges. Es kann und muß daher immer doppelt erklärt werden, psychologisch und physiologisch zugleich.

Die vielfachen Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele, wie sie im gesunden und im kranken Zustande des Individuums zur Erscheinung kommen, sind den Alten natürlich nicht entgangen, und sie haben sie sich naturgemäß in der Weise erklärt, daß sie der Seele ein bestimmtes Körperorgan als Sitz anwiesen und zwischen diesem Seelenorgane und den übrigen Körperteilen eine mehr oder minder innige Beziehung annahmen.

Nur auf dem Standpunkt, nach dem Leib und Seele als ursprünglich getrennt erschienen, konnte die Frage nach dem Sitz der psychischen Erkrankung auftauchen, die in vergangenen Zeiten die Psychiatrie so lebhaft beschäftigt hat. Die Meinung jener, die den Ursprung der psychischen Krankheiten in der Seele selbst suchten, wurde bekanntlich unter den Engländern besonders durch *Harper* und unter den Deutschen durch *Heinroth* vertreten.

„Der Wahnsinn ist eine Krankheit, die von keinem körperlichen Reize abhängt, denn durch keine körperlichen Einflüsse und Beschaffenheiten von irgendeiner Art kann Wahnsinn erzeugt werden. Weder organische Fehler des Gehirns noch heftige Fieber mit Delirien, weder häufiger Rausch noch Genuß betäubender Sachen usw. bringen Wahnsinn hervor. Chronische Unterleibskrankheiten können zwar Hypochondrie und einen Anstrich von Melancholie erzeugen, nie aber den Wahnsinn. Der Reiz, welcher vom Bisse eines wütenden Hundes erfolgt, ist gewiß im höchsten Grade heftig und erstreckt sich selbst auf den Kopf, und dennoch haben die Zufälle der darauf erfolgenden Wut keine Verwandtschaft mit dem Wahnsinn. Betäubende Mittel verursachen zwar Schlaf, Betäubung, Raserei und den Tod, aber nie Wahnsinn. Bei den epileptischen Anfällen bemerkt man, obgleich das ganze Nervensystem in der gewaltsamsten Bewegung ist, nicht die mindeste Anlage zum Wahnsinne. Heftige und lange anhaltende Fieber lassen zwar Verstandesschwäche zurück, aber keinen Wahnsinn. Wäre also, schließt nun *Harper*, irgendein körperlicher Reiz imstande, Wahn-

sinn zu erzeugen, so müßten es diese angeführten Reize tun, was doch nicht der Fall ist.“

Die Ursache zum psychischen Erkranken entwickelt er folgendermaßen: Die Seele ist ein vorstellend-empfindendes Wesen, das durch seine Vorstellungen zu Vergnügen oder Schmerz gestimmt wird. Jede angenehme Vorstellung erfordert eine unangenehme und so umgekehrt, damit das moralische Gleichgewicht hervorgerufen werde, welches die Seelenruhe wird. Wenn sich nun die Seele mit einem besonderen Gegenstande vorzugsweise beschäftigt, so wird dadurch diese Vorstellung zum Mittelpunkte, zieht alle übrigen, wie in einem Wirbel, zu sich hinein, das Gleichgewicht wird aufgehoben, und so entsteht Wahnsinn: Die Leidenschaften sind es nun vorzüglich, die solche Wirkungen hervorbringen.

C. v. Monakow bringt in seinem letzten großen, gemeinsam mit *R. Mourgue* verfaßten Werke, das eine Einführung in das Studium der Neurologie und Psychopathologie gibt, bei Abschluß des Kapitels über die Syneidesis (das biologische Gewissen) oder das Prinzip der Autoregulation der Funktionen zum Ausdruck, daß einige Leser wohl an jene psychiatrische Schule gedacht hätten, deren hauptsächlichster Vertreter im Anfang des 19. Jahrhunderts *Heinroth* war, der annahm, daß die Psychose durch eine Sünde, im theologischen Sinn des Wortes, verursacht werde.

„So absurd uns heute diese Idee erscheinen mag, fährt er fort, so muß man anerkennen, daß sie etwas Richtiges in sich faßt: Nämlich den Begriff der höheren vitalen Werte.“

Es ist bekannt, daß *Windischmann Heinroths* Ansicht von der sündigen Quelle der Seelenstörungen auf alle Krankheiten ausdehnte, welche den Menschen betreffen können, und zu ihrer Vertilgung und Heilung, gleich *Gaßner* und *Hohenlohe*, seine Zuflucht zu Gebeten und zu einem wahren Exorzismus nahm.

Ohne gerade Geisteskranke mit Verbrechern und Sündern unter eine Kategorie zu stellen, hielt doch auch *Beneke* dafür, daß das Wesen und die nächste Ursache der Seelenkrankheiten in dem Psychischen, mithin in der Seele selbst zu suchen sei; er läßt zwar die Sünder oder den Bösen aus dem Spiel, behauptet aber doch, daß, wenn von einem psychischen Erkranken die Rede sei, das Wesentliche dieses Erkrankens nur die Seele betreffen könne, und daß das körperliche Leiden hier mehr als etwas Zufälliges, mehr als die Wirkung des Seelenleidens anzusehen sei.

Was die nächste Ursache der psychischen Krankheiten betrifft, so hält *Beneke* dafür, daß man sie irrigerweise im Körper aufsuche. Diese liege und bestände vielmehr in nichts anderem als in den abnormen psychischen Erscheinungen. Er gibt zu, daß diese häufig genug durch somatische Veränderungen herbeigeführt würden. Diese Veränderungen

seien aber immer nur als entfernte Ursachen anzusehen, die nächsten liegen in dem veränderten Zustande der Seele selbst.

„Und diese nächste Ursache, sagt er, liegt bei allen Seelenkrankheiten, auch bei den vom Körper her vermittelten, unstreitig in abnormen Bildungen des Seelenlebens.“

Die bei weitem größte Anzahl der Ärzte hatte sich dagegen für die Meinung entschieden, daß der *Grund alles psychischen Erkrankens* in einer *Abnormität der somatischen Lebenssphäre* zu suchen sei. Die Ansichten dieser Forscher gehen zum Teil dahin, daß die psychischen Krankheiten zwar von einem somatischen Leiden abhängen, jedoch selbständige Krankheitsformen darstellen. So sagt *Knight*: „Ich bin fest überzeugt und trage keine Bedenken, es öffentlich zu erklären, daß jede Art des Irreseins unmittelbar aus einem körperlichen Leiden entspringt.“ *Spurzheim* gibt zu, daß die Äußerungen des Geistes allerdings gestört sein können, allein von Störung oder Krankheit eines unkörperlichen Wesens, wie der Seele, könne er sich durchaus keine Idee machen.

Am ausführlichsten hat aber *Nasse* die Lehre, daß die Seele selbst als ein freies und einfaches Wesen nie erkranken könne, demnach der Grund aller psychischen Krankheiten in einer durch somatische Abnormität bedingten abnormen Äußerung der psychischen Tätigkeit aufzusuchen sei, entwickelt und zu beweisen versucht.

So ist in der Medizin und in dem Kapitel des Wahnsinns oder Irreseins die Meinung, daß lediglich der Körper in diesem Zustand erkrankt sei, nach und nach in die Behauptung übergegangen, die wir in *Georgets* Schrift unumwunden und als einzige wahr ausgesprochen finden: Daß das Gehirn, als das Organ des Denkens und der Geistestätigkeit überhaupt, der echte Sitz und die einzige Quelle der gestörten Geistesfunktionen im Wahnsinn oder in der Verrücktheit oder im Irresein aller Art ist. Was man sonst Geist nannte und dem Körper als immaterielles Wesen entgegenstellte, wird hier gänzlich beiseite gelegt und dem Metaphysischen etwas ironisch zu ferner Bewahrung überlassen. Man folgert so:

Ohne Organ keine Funktion. Funktion ist nur die erscheinende Tätigkeit des Organs. Das Organ ist die Basis, der einzige und hinreichende Grund der Funktion. Nun sehen wir offenbar mit der Steigerung des Nervensystems die Sinnesfunktionen, Gefühle und Triebe gesteigert und nur erst mit der höchsten Ausbildung des Gehirns im Menschen die Intelligenz erscheinen: Es ist daher kein Zweifel, daß das Gehirn das Organ der Intelligenz, die Erscheinung der Intelligenz seine Funktion und folglich die letztere ohne ihr Organ nichts ist, die gesamten Seelentätigkeiten Produkte des Organismus sind, welche wiederum nichts als belebte Materie ist, die wiederum, wiefern sie belebt ist, nichts ist als eine Steigerung ihrer selbst durch eigentümliche Mischung und Form.

Andere behaupten, der Sitz oder die unmittelbare Ursache der psychischen Störungen sei nicht immer im Gehirn zu suchen, sondern auch in anderen Organen des menschlichen Körpers.

Unter diesen halten mehrere dafür, daß nicht bloß der Kopf, sondern auch namentlich die Eingeweide oder die Nervengeflechte der Brust und des Unterleibes der unmittelbare Sitz krankhafter psychischer Tätigkeitsäußerungen werden können. Sie gehen von der physiologischen Ansicht aus, daß das Gehirn der unmittelbare Sitz oder das Organ der Intelligenz sei, daß die Nervengeflechte der Brust das Gefühlsvermögen vermitteln, während endlich das Begehrungsvermögen oder auch das Willensvermögen sich hauptsächlich durch die Ganglien und Nervengeflechte des Unterleibes kund gäben. Nachdem bereits Plato diese Ansicht aufgestellt, benutzten sie Nasse, Grohmann, Groos, Buzzorini u. a. zur Auffindung und Erklärung des unmittelbaren Grundes der psychischen Störungen. von Eschenmayer nähert sich dieser Ansicht, hält aber doch das Gehirn für das Organ, durch das unmittelbar alle Tätigkeitsäußerungen der höheren Seelenvermögen vermittelt werden, mögen diese nun normal sein oder krankhaft gestört erscheinen.

Von dieser Ansicht, welche den Sitz und die wesentliche Ursache in den drei Haupthöhlen des Körpers aufsucht, unterscheidet sich endlich diejenige, als deren Verfechter Jacobi aufgetreten ist. Dieser nimmt nämlich an, daß nicht bloß das Gehirn oder die Organe der Brust und des Unterleibes als der unmittelbare Sitz der gestörten psychischen Funktionen anzusehen seien, sondern daß alle Organe des menschlichen Körpers überhaupt den Sitz und die wesentliche Ursache solcher Störungen enthalten könnten. Indem er allen Organen eine psychische Bedeutung unterlegt, ist er der Meinung, daß eine krankhafte Störung ihrer Funktionen auch jedesmal ein psychisches Leiden zur Folge habe. Indem er somit in jedem einzelnen Falle die Verzweigungen der körperlichen Leiden in den verschiedenen Organen verfolgt, ist er dahin gekommen, die Verrücktheit oder die psychischen Störungen überhaupt als keine idiopathischen Leiden zu betrachten, sondern als Reflexe somatischer Anomalien, die nicht sowohl im Gehirn (und zwar in diesem gerade am seltensten), sondern gleichmäßig in allen übrigen Organen des menschlichen Leibes ihren Grund und Boden oder ihre nächste Ursache haben könnten.

Als versöhnende Vermittlung zwischen den beiden kämpfenden Parteien, die sowohl das Organische wie das Psychische bei den Seelenkrankheiten berücksichtigt, tritt die Lehre von Groos in Heidelberg.

Der Mensch ist in doppelter Hinsicht zu betrachten, einmal als Naturprodukt und Erscheinung in der Natur und dann als etwas Höheres, als bloß unsere Sinne von ihm aussagen können. Der Mensch als Erscheinung der Natur steht unter ihren Gesetzen, was eben sowohl vom Geiste als vom Leibe des Menschen gilt. Alles dem Menschen

Angeborene, hat sich der Mensch nicht selbst gegeben: Es ist ihm alles gegeben nach einem geheimen höheren Plan. Sein Wissen, sein Fühlen und sein Wollen ist ihm vorgezeichnet: Er muß, ohne es selbst zu wissen, so weit gehen und kann nicht weiter gehen, als ihm vorgemessen ist. Was ist es aber nun um das Gefühl der menschlichen Freiheit? Nichts anderes als dieses: Der Gedanke des Menschen hat, nach einem *Fichteschen* Ausdruck, nur das Zusehen bei seinem Handeln. Sein eigener Wille ist nur eine Äußerung der in ihm, ihm unbewußt, wirkenden Naturkraft selbst. Jeder Akt des menschlichen Geistes ist eine Äußerung der Naturkraft selbst im Menschen. Der Mensch, indem er, zum Unterschiede vom Tiere, sich der Akte seines Geistes bewußt ist, fühlt sich eben darum frei, weil er ja nur wollen kann, was die Natur von ihm fordert. Nach diesen Ansichten ist die menschliche Gesundheit, d. i. die Gesundheit des ganzen leiblichen und geistigen Menschen nichts anderes als die menschliche Natur selbst in ihrer individuellen Integrität und Vollkommenheit. Beide, sittliche Vollkommenheit und geistige Gesundheit, fallen nach dieser Ansicht in Eins zusammen.

Wo aber die Naturkraft im Menschen in ihrer höchsten geistigen und gemütlichen Äußerung gehemmt oder wieder zurücktretend erscheint, da ist Krankheit, psychische und moralische begründet. Beide, Wahnsinn und Laster, stellen also in Hinsicht auf die Nichterscheinung der Integrität und Höhe der Menschenatur, eine Negation, eine Privation, ein Minus dar, und so wäre nun der eine Faktor, der psychische zur Bildung einer psychischen Krankheit dargelegt.

Das Resultat der ganzen Deduktion von *Groos* wäre folgendes: Die Seelenkrankheiten sind psychisch-somatischer Natur, und zwar von der psychischen Seite als Negation, von der somatischen Seite als positives im organischen Hindernisse Gegründetes: Die Seelenkrankheiten entstehen aus dem unglücklichen Zusammenflusse einer psychischen Negation und einer somatischen Position. In den psychischen, sowie in den moralischen Krankheiten, im Wahnsinn wie im Laster, wird die menschliche Natur nicht zu der im Individuum möglichen Integrität, Reife und Höhe entwickelt und stellt mithin eine Negation, ein Privation, dar. Durch den zu den Seelenkrankheiten erforderlichen Hinzutritt irgendeines Somatisch-Positiven, d. h. irgendeiner organischen Abnormität entsteht nun erst die Scheidung der Seelenkrankheiten von den moralischen Krankheiten, von der Lasterhaftigkeit.

Die Existenz einer selbständigen über der Materie stehenden geistigen Seele als Träger der geistigen Funktionen vertrage sich, so hat man im letzten Ausblick eingewendet, nicht mit dem Energiegesetz, weil die aus ihrer Existenz folgende Wechselwirkung zwischen Leib und Seele den geschlossenen Kreislauf der Energieverschiebungen durchbreche. *Sigwart*, ein geistreicher Bekämpfer des Parallelismus, charakterisiert diesen wie folgt: „Im Gebiet des materiellen physiologischen Geschehens

bestehe ein strenger Kausalzusammenhang in dem Sinne, daß jede von außen bewirkte oder durch die inneren organischen Prozesse herbeigeführte Veränderung der Gehirnsubstanz ihre materiellen Erfolge nach dem Prinzip der Erhaltung der Energie haben muß, und daß umgekehrt alles, was in dem Körper geschieht, in den vorausgehenden materiellen Vorgängen seine vollkommen ausreichende Ursache habe. Ein psychisches Geschehen darf daher niemals als Wirkung eines physiologischen Vorgangs betrachtet werden, wie auch ein psychisches Geschehen nicht als Ursache eines physischen gelten kann.“ Das ist der Grund, weshalb die Naturforscher, soweit sie nicht materialistisch eingestellt sind, den parallelistischen Standpunkt vertreten und die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele als unzulässig ablehnen. Man hat bekanntlich, um Schwierigkeiten zu beheben, versucht, die Annahme der Wechselwirkung mit dem Gesetz der Erhaltung der Energie in Einklang zu bringen, daß man dieses auf das Geistige ausdehnte und in ihm ein absolutes, jedes physische und geistige Wirken umfassendes und verknüpfendes Weltgesetz sah. In dieser Weise haben *Külpe*, *Ostwald* und *v. Grot* die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele dem Energiegesetz gegenüber zu retten versucht. Auch *Berger*¹ hat sich, namentlich unter dem Einfluß von *Alfred Lehmann*, zu der Annahme einer eigenen psychischen Energie bekannt. An Hand von Feststellungen anderer Forscher und eigener Beobachtungen gelangte er zu dem Ergebnis, daß bei einer geistigen Arbeit in der Minute etwa eine Energie menge von 20 mkg in psychische Energie umgesetzt werde. Diese Anschauung hat zur Grundlage, daß physische und psychische Energie als gleichwertige Glieder der einen großen Energiekette des Weltgeschehens angesehen werden, die aus dem einen Weltgrund, der Energie, entstehen. Auf größere Schwierigkeiten mit der exakten Forschung als die vorgenannte Theorie dürfte der Versuch stoßen, den *Rehmke* und in ähnlicher Weise auch *Stumpf* in seiner bekannten Rede zur Eröffnung des Psychologischen Kongresses in München vertreten hat. Diese letztere Theorie, die das Psychische als Nebeneffekt physiologischer Prozesse betrachtet, hat von *Busse* die Bezeichnung „Doppeleffekttheorie“ erhalten. Ein bestimmter Nervenprozeß in der Hirnrinde ist unerlässliche Voraussetzung für das Zustandekommen einer bestimmten Empfindung.“ Die Empfindung geht als notwendige Folge neben den physischen Prozessen aus diesen hervor. Aber dieser Teil der Folge absorbiert keine physische Energie und umgekehrt. *Rehmke* steht dieser Anschauung nahe, indem er den Versuch macht, die Wechselwirkung mit dem Energiegesetz unter Beibehaltung seiner mechanischen Fassung zu vereinigen. Zu diesem Zweck nimmt er und mit ihm *Wentscher* u. a. an, daß ein Bewegungsvorgang im Gehirn einen anderen Bewegungsvorgang dort-

¹ Anm. Es sei in diesem Zusammenhang auch auf die bedeutsamen Untersuchungen *H. Bergers* über das Elektronkephalogramm des Menschen verwiesen.

selbst und zugleich noch einen geistigen Vorgang auslösen kann. *Rehmke* bestimmt den bei *Stumpf* allgemein ausgesprochenen Gedanken dahin, daß die Seele Bedingung sei für die Umwandlung genetischer Energie in potentielle und umgekehrt. *Stephan Witasek* verweist in diesem Zusammenhang auf ein analoges Problem auf naturwissenschaftlichem Gebiet, die sog. „katalytischen Wirkungen der Chemie“. „Wenn sich z. B. Wasserstoffsuperoxyd bei Berührung mit Platin in Wasser und Sauerstoff zerlegt, ohne daß das Platin dabei die geringste Veränderung aufweist, so ist das Platin wohl mit Ursache der Zersetzung; es hat aber Energie weder abgegeben noch aufgenommen. Und die heutige Chemie hat keine befriedigende Hypothese, mit der sie diesen Augenscheinbefund dem Energietransport einfügte.“ In das Gebiet dieser Anschauungen gehört schließlich die Annahme, daß die Wirkung der Seele nur in der Richtungsänderung der Bewegung bestehe. Diese Annahme wird von *Höfler* vertreten und gründet sich auf die physikalischen Anschauungen einer Reihe von namhaften Physikern wie *Hertz*, *Boltzmann*, *Mach*, *Lodge* und *Kohnstamm*. Mit Recht kann man sich nämlich, wie das *Geyser* z. B. tut, den menschlichen Organismus als ein System von kleinen materiellen Teilchen denken, die in jedem Momente eine bestimmte Konstellation zeigen und teils in Ruhe, teils in Bewegung von bestimmter Richtung und Geschwindigkeit sich befinden. Wenn nun Kräfte senkrecht zu den Bahnen der sich bewegenden Massenteilchen wirken, also nur zur Richtungsänderung verwandt werden, so wird, wie sich physikalisch-mathematisch zeigen läßt, keine Arbeit geleistet. Welcher Art die einwirkende Kraft ist, spielt dabei keine Rolle. Somit besteht also für die Seele die Möglichkeit, durch bloße Richtungsänderung ohne Energieaufwand die Bewegungen der Nerventeilchen zu leiten und dadurch gewollte mechanische Effekte zu erzielen. So verschiedenartig und verwickelt die Dinge im einzelnen auch liegen mögen, das eine ist sicher, daß der gegenwärtige Stand unseres Wissens die dualistische Theorie keineswegs ausschließt, und daß das Energiegesetz durch die Tätigkeit einer für sich existierenden Seele nicht verletzt wird.

Nur auf einem Standpunkt, auf dem Leib und Seele als ursprünglich getrennt erschienen, bei dem nach einer Erklärung gesucht wurde, wie diese beiden in Verbindung stehen könnten, konnte schließlich die Frage nach dem Sitz der Seele auftauchen. Wenn man in der homerischen Epoche die Seele in das Zwerchfell oder in das Herz verlegte, so konnte dies nur geschehen auf dem Boden einer dualistischen Betrachtungsweise und eines materialistisch orientierten, substantialistischen Seelenbegriffes, der ja nicht nur das Denken der Völker auf einer primitiven Stufe der Kulturentwicklung beherrschte, sondern auch, wie die okkulten Bestrebungen der Gegenwart, die für eine Wechselwirkung eintreten, zeigen, jetzt noch beherrscht. Die Etymologie der Worte „Seele“, „Geist“, „Psyche“, „Anima“, die auf ein ätherisches, schattenhaftes, ungreifbares

Wesen hindeuten, legt zudem ein beredtes Zeugnis davon ab, wie man in der Antike dachte, und wenn in einer späteren Zeit die Seele als „Äther“, als „Fluidum“, als „Metaorganismus“ aufgefaßt wurde, oder wenn man in der Gegenwart vom Astralleib oder ähnlichen Gebilden spricht, so liegt das auf derselben Linie. Psyche, Pneuma, Spiritus, Animus bezeichnen eben letzten Endes nichts Unkörperliches und zeigen zur Genüge, daß die Seelensubstanz ursprünglich in materieller oder quasimaterieller Natur gedacht wurde, und daß die abstrakteste Fassung eines dualistischen Seelenbegriffes oft nicht frei ist von einem materialistischen Einschlag, wenn er auch noch so entschieden in Abrede gestellt wird. Selbst ein *Lotze* schreibt in seiner Metaphysik: „Zu den Fragen nun, die zur Klarheit eine ganz unzweideutige Antwort verlangen, gehört vor allem die nach den Raumverhältnissen der Seele, nach ihrem Sitz, wie man zu sagen pflegt.“ Und auch noch heutigentages findet sich in gebildeten Kreisen neben dem üblichen Platonismus bei Personen, von denen man es kaum erwarten sollte, gar manchmal die Vorstellung der Seele als eines besonderen Seelendinges. *Rehmke* erwähnt in ähnlichem Zusammenhang den Herbartianer *O. Flügel*, der vor gar nicht allzu langer Zeit ausdrücklich erklärte, das Seelenwesen sei „von einer gewissen Ausdehnung“, und dieses sein Seelending stellte er sich vor als „ein punktförmiges Atom“. Nur bei einem solchen Standpunkt, auf welchem Leib und Seele als ursprünglich getrennt, der menschlichen Vorstellungweise als nicht ganz unzugänglich erscheinen, kann die Frage nach einem Seelensitz auftauchen. Ob wir diesen dann in den Ventrikeln, im Hirnwasser, in der Zirbeldrüse, der grauen Hirnsubstanz suchen, bleibt dabei von untergeordneter Bedeutung. Wir ändern an der Fragestellung auch nicht viel, wenn wir nicht nach einem Seelensitz, sondern nach einem Seelenorgan, mit dem die Seele verbunden sei, fragen. Wir wissen, daß man, namentlich im 17. und 18. Jahrhundert, im Sinne erst der *Descartesschen*, dann der *Leibnizschen* Philosophie überaus emsig nach einem solchen Sitz der Seele gesucht hat. Verlangte man aber einen festen Sitz der Seele, „so war“ — um mit *Lotze* zu reden — „entweder eine Vereinigung aller Nervenstämme in diesem Kreuzungspunkt nötig oder irgendein formloser Raum, Parenchym oder Höhlung, in welche alle nervösen Erregungen münden und hier auch die Seele antreffen könnten, die an irgendeinem Punkt desselben sich aufhielt“. Diese sollte punktförmig und ausgedehnt sein, sollte aber trotzdem noch alles verrichten können, was man sonst nur räumlich ausgedehnten und greifbaren Wesen zuzuschreiben pflegt. Es ist hinreichend bekannt, daß *Descartes* dieser punktförmigen Seele ihren Platz in der Zirbeldrüse anwies und lehrte, daß sie von hier aus das Gehirn und durch dieses den Körper mittels der beiden zügelförmigen weißen Nervenstränge dirigiere, die dafür auch den Namen „*Habenulae*“ erhielten. *Lancisi* verlegte den Sitz der Seele in den Balken, *Vieussens* in das nach ihm genannte Centrum semiovale, *Willis* in den Streifen-

hügel, *Haller* in die Varolsbrücke, andere wieder suchten ihn im Vierhügel, während *Sömmering* in einer, seinem Freunde *Kant* gewidmeten Schrift mit großem Eifer eine These vertrat, die schon in der patristischen Philosophie viel Anklang gefunden hatte und hier besonders von dem gelehrten Kirchenvater Nemesius von Emesa (geboren 340 nach Christus) vertreten wurde. *Sömmering* meinte, daß das „*Sensorium commune*“ seinen Sitz in dem serösen Inhalt der Gehirnventrikel aufgeschlagen habe, und zwar mit der Begründung, daß alle Sinnesnerven in diese Höhle einmündeten und so die in ihnen enthaltene Flüssigkeit etwa nach der Art der Klangfiguren nach *Chladni* in Schwingungen versetzen können. *Volkmann von Volkmar*, ein Anhänger *Herbartscher* Psychologie, sah noch Ende des 18. Jahrhunderts in der Seele ein unräumliches und unzeitliches Wesen, d. h. für ihn war sie punktuell und ewig, weil der mathematische Punkt die Negation des Raumes, das Nichts im Raume, das unveränderliche Element im Raume darstelle, und daraus entsprang auch für ihn die widersinnige Frage nach dem Ort dieses Punktes im räumlichen Verhältnis zum Leibe, d. h. nach dem Sitz der Seele (*E. von Hartmann*).

Wir sehen, mit dem bloßen Worte, die Seele sei immateriell, ist es nicht getan, sondern es gilt auch, diese Anschauung in allen Konsequenzen zur Durchführung zu bringen. Daß das keineswegs immer geschieht, haben wir zur Genüge dargetan. „Vor allem muß man mit der irrgen Meinung völlig brechen“, sagt *Rehmke* einmal, „als ob die Seele in demjenigen Ding, welches sie ihren Leib zu nennen pflegt, einen Sitz irgendwo habe, überhaupt in dem Leib sich befindet.“ Oder, um mit einem Psychiater zu sprechen: „Die Seele hat ihren Sitz nicht im Gehirn, wie ein Bischof in Hildesheim oder ein Oberlandesgericht in Dresden ihren Sitz haben“ (*Hugo Liepmann*).

Rieger sagt in seiner anregenden Schrift über „Apparate in dem Hirn“ (1909): „Negativ war mir immer manches klar, z. B. Vorstellungen sitzen in Hirnzellen; einer solchen Vorstellung war ich schon vor 30 Jahren nicht fähig. Und so bin ich auch niemals fähig gewesen zu vielen anderen Vorstellungen, deren Unbrauchbarkeit und Möglichkeit mir immer a priori klar war.“

Es kann sich der Streit nur noch um die Alternative drehen, ob es eine schlechthin unräumliche, weder punktuelle noch ausgedehnte, ortlose und bewegungsfähige Seele gibt oder überhaupt keine. Nur das Materielle, das ist das Raumgegebene, hat und kann allein einen Ort haben. Das Immaterielle, welches wir Seele nennen und dessen Sein uns ebenso unmittelbar gewiß ist als das der Außenwelt, hat keinen Ort, ist in keinem Augenblick irgendwo. „Die Seele ist, aber sie ist nirgends“ (*Rehmke*).

Zu dieser Frage hat sich aus der *Riegerschen* Schule — und damit sei ein kurzer Exkurs in die Psychiatrie gestattet — seit 1908 *Reichardt* dem Problem der Lokalisation in einer großen Reihe von Arbeiten

zugewandt; er kommt allerdings von einer anderen Seite als die meisten modernen Lokalisationsforscher: Er bekämpft die *nur* histologische Verarbeitung des pathologisch-anatomischen Materials, da er es nicht für erwiesen hält, daß jedes materielle Geschehen auch histologische Spuren hinterlassen müsse. Er hat sein Augenmerk mehr auf das Ganze der Hirnmaterie gerichtet, das er mit physikalischen und physico-chemischen Methoden zu erfassen trachtet.

Auf Grund von umfangreichen Körpergewichtsbestimmungen z. B. ist er zu dem Schluß gekommen, daß die Autointoxikationshypothese bei Psychosen weniger Wahrscheinlichkeit für sich habe als die Annahme, daß die große Mehrzahl von ihnen *primäre* Hirnerkrankungen seien. Mit dieser Grundauffassung vom Wesen der Geisteskrankheiten hängt *Reichardts* ganze Fragestellung eng zusammen: Er sucht nach einem im Hirn lokalisierbaren „Lebenszentrum“, er spricht von einer „treibenden Kraft“, welche den einzelnen Funktionen des Gehirns übergeordnet ist, sie zusammenhält und in einheitlicher Weise verwendet, und er fragt infolgedessen nach ihrem „Sitz“. Ja, er geht noch weiter und spricht geradezu von dem „Sitz der Seele, den er nun, entgegen der herrschenden Auffassung, nicht in der Rinde sucht, sondern im Hirnstamm, während er der Rinde nur eine „ganze Auswahl dirigierender und kombinierender Apparate“ zuschreibt (Lenk- und Stellapparate im Sinne *Riegers*). In den Hirnteilen um den 3. und 4. Ventrikel sei das eigentliche Lebenszentrum zu suchen, hier befänden sich auch die vegetativen Apparate, d. h. die höchsten Vertretungen des Körpers im Zentralnervensystem, hier sei die Fähigkeit der Selbstregulation des Organismus zentralisiert; Reaktionen des Hirnstamms (auf äußere Einwirkung im Sinne einer Wahrung der Interessen des Individuums in seinen Beziehungen zur Außenwelt) würden in unserem Bewußtsein zu Gefühlen (Affekten) und gegebenenfalls zu Willensentschlüssen. *Reichardt* hat seine Auffassungen schließlich zu einer Theorie über die Psyche zusammengefaßt: „Die Seele in dem ursprünglichen Sinne, d. h. das gewissermaßen im Menschen lebende Einzelwesen, ist eine außerpsychische, vorpsychische, unmittelbare Zentralfunktion; sie ist das unmittelbar zentralisierte Leben selbst und eine Summe unmittelbarer Lebenskräfte. . . .“ Die „Seele ist untrennbar geknüpft an Hirnstellen, die auch für das vegetative Leben und somit für das Leben des betreffenden Einzelwesens überhaupt von ausschlaggebender Bedeutung sind, während die Hirnrinde für das vegetative Leben entbehrlich werden kann. Das Problem der inneren Zusammenhänge von Seele, Hirn und Körper wird zur Zeit meines Erachtens dadurch dem Verständnis am nächsten gebracht, daß man eine umschriebene, ebensowohl für die Psyche als auch für den Körper (die vegetativen Funktionen) besonders wichtige Hirnstelle oder einen Komplex derselben als eigentliche Zentralstelle des gesamten Organismus annimmt.“

Wir können der Einstellung *Reichardts* nicht beipflichten — die Gründe im einzelnen darzutun liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit —, ganz abgesehen von seinen völlig unbewiesenen und unbeweisbaren Vermutungen über den „Sitz der Seele“. Die *Reichardtsche Hypothese* ist, um mit *Jaspers* zu reden, ebenso metaphysisch wie die frühere, daß alle Geisteskrankheiten primär aus dem Seelenleben entsprängen.

In scharfem Gegensatz aber stehen wir zu den Arbeiten *Küppers*, die allerdings nur eine Weiterentwicklung der von *Reichardt* angebahnten Forschungen darstellen. In seinen Bestrebungen, das Psychische zu lokalisieren, geht er noch weit über *Reichardt* hinaus. Er meint, daß das Ich ein besonders herausgehobener Teil des organischen Ganzen sei, er spricht infolgedessen — in engster Anlehnung an *Reichardt* — von einem Zentrum des Organismus.

Über das Ich hat er diese Vorstellung: „Das Ich ist der Lenker seines Leibes und der Umgestalter seiner Umwelt, umgekehrt ist der Leib das Werkzeug des Ich, die Welt sein Wirkungsfeld.“ Auf Grund allgemein biologischer und entwicklungsgeschichtlicher Einsichten kommt er zu der Annahme eines Kernes als desjenigen Teiles des Organismus, der die Einheit der lebenden Teile gegenüber der Umwelt vertritt. Unsere entscheidende Behauptung ist dann, daß der so bestimmte Kern bei jedem animalischen Lebewesen nichts anderes ist als seine „Seele“, und daß die Seele eines jeden solchen Lebewesens nichts anderes ist als sein Kern. „Der globale Kern ist die *eigentliche Seele* des Wirbeltieres.“ Oder weiter: „Der (globale) animalische Pol, über den sich das Durstzentrum gegen die Zunge entlädt, das sind wir.“

Im animalischen Pol „sitzt“ das „Ich“, das schluckt oder nicht schluckt, je nachdem, ob es dazu von dem Durstzentrum oder von wo anders her angetrieben wird oder nicht. *Im vegetativen Pol* dagegen, im Nervus vagus, „sitzt“ das „Ich“ nicht.

Hören wir nun noch, daß das „anatomische Substrat der Persönlichkeit in der Cerebrospinalachse zu suchen ist, so muß man allerdings ob der Kühnheit staunen, mit der *Küppers* seine Thesen in die Welt schleudert, denn er meint, daß seine Theorie bis in alle Einzelheiten nachgeprüft werden könne, und fährt dann — wörtlich — fort: „Diese Nachprüfbarkeit ist das Wichtige und Neue. Denn an Konstruktionen und allgemeinen Erörterungen über den psycho-physischen Zusammenhang besteht kein Mangel. Aber eine durchgebildete Theorie, die sich in Beobachtung und Experiment bestätigen läßt — das fehlte bisher.“ Es nimmt Wunder, daß *Küppers* gar nicht merkt, daß er *nicht* auf dem Boden der Erfahrung steht, daß seine Ergebnisse *nicht* auf induktivem, sondern auf deduktivem Wege gewonnen sind, wie *Kleist* sehr richtig hervorhebt.

Wenn er aber etwa gar wie im folgenden Satz: „Jetzt muß es gelingen, den archimedischen Punkt zu finden, von dem aus die rätselhafte psycho-

physische Welt aus den Angeln gehoben werden kann“, meint, das „Körper-Seele-Problem“ geklärt oder gar gelöst zu haben, so muß man *Goldstein* recht geben, wenn er sagt, daß darüber wohl kaum eine Diskussion möglich sei.

Man hat im Laufe der Zeit — und damit kommen wir zu unseren allgemeinen Erörterungen wieder zurück — immer wieder darauf hingewiesen, daß die Mannigfaltigkeit psychischen Lebens physiologisch nicht zum Ausdruck kommen könne, daß die Leistungsunfähigkeit des physiologischen „Erklärungs“materials immer deutlicher hervortrete, je tiefer wir in den Reichtum seelischen Lebens hineinschauten. Für jene Errungenschaften neuzeitlicher Psychologie, die sich besonders an die Begriffe der „Aufgipfelungen“, „fundierten Einheiten“, „Gestaltqualitäten“ oder „Einheitsapperzeptionen“ knüpfen, könne nie und nimmer der rechte symbolische Ausdruck in der Welt der Erscheinungen gefunden werden. Es verbleibe ein „psychischer Rest“, dem nie und nimmer ein physiologisches Korrelat entsprechen könne, und dieser Rest sei die Grund- und Hauptsache des Psychischen, die Einheit das Bewußtseins, „vermöge deren alle jene Beziehungen und Verbindungen des Bewußtseinsinhaltes, auf ein Zentrum beharrlich orientiert, von dieser Einheit als dem beherrschenden Ganzen aufgesaugt, assimiliert und im Dienst dieser Einheit bearbeitet würden“. Zu dieser Einheit gebe es kein Analogon in der Natur, und kein noch so großer Aufwand von Phantasie und Scharfsinn vermöge ein solches im Gehirn oder Nervensystem zu entdecken.

Die verschiedensten Begriffe wurden eingeführt, die diesem selbständigen und neuen Begriff der Einheitsbildung gerecht werden sollten. Man sprach von „Willen“, „Apperzeption“, „schöpferischer Synthese“, von dem „Ich“, der „stetigen Einheit des Bewußtseins“ und prägte noch viele andere Begriffe. Diese Einheit wird nicht aus vorher an sich getrennten Teilen; sie ist nicht Ergebnis, sondern sie ist das Erste, die Voraussetzung“ (*Lipps*). Es gäbe gewisse wesentliche Grundtatsachen des geistigen Lebens, zu denen uns das physiologische Analogon fehle, hat der unvergessliche Jenaer Philosoph *Otto Liebmann* immer wieder zum Ausdruck zu bringen sich bemüht. „Das ist vor allen Dingen die Enge des Bewußtseins, die Einheit und Identität des Ichs und das Heraustreten des Ich aus seinem eigenen Vorstellungsverlauf.“ „Als die überzeugende Tatsache der Erfahrung, welche uns nötigt, in der Erklärung des geistigen Lebens ein übersinnliches Wesen als Träger der Erscheinungen anzusehen, müssen wir jene Einheit des Bewußtseins bezeichnen, ohne welche die Gesamtheit unserer inneren Zustände nicht einmal Gegenstand unserer Selbstbeobachtung werden könnte“, lesen wir bei *Lotze* im *Mikrokosmos*.

Gewiß, wir geben zu, daß zur Empfindung das empfindende Subjekt gehört und von ihm unabtrennbar ist, daß wir uns, um mit *Schuppe*

zu sprechen, nicht denken können, daß Empfindungen und Vorstellungen subjektlos sozusagen frei in der Luft schweben, daß es Empfindungen gibt, die niemand empfindet, Vorstellungen, die sich niemand vorstellt, Gefühle, die niemand fühlt, und daß sie trotzdem bewußt seien.

Aber wir müssen uns, wenn wir im Empirischen verbleiben, hüten, im Sinne eines substantialistischen Dualismus das mit seinem Inhalt unlösbar verbundene Subjekt aus seiner Verbindung zu lösen und als besondere Substanz zu hypostasieren. Nach *Oesterreich* sind es die Dispositionen, die uns berechtigen, ein „Ich“ zu konstruieren. „Die Dispositionen bezeichnen die Fähigkeit des „Ich“ zu bestimmten psychischen Erlebnissen.“ Diese Dispositionen sind aber „keine psychischen Tatbestände in erfahrbarem Sinne“, sondern müssen als „Potenzen, Möglichkeiten“ vorausgesetzt werden.

Es darf nicht geleugnet werden, daß es viel Verlockendes hat, diese Anschauungsweise für die psychiatrische Forschung nutzbar zu machen. *Witaseck*, der ähnliche Ansichten vertritt, meint, „die Gesamtheit der Dispositionen müsse nach Auffassung der Wechselwirkungslehre am natürlichsten als die dem Gehirn identische angesehen werden . . .“ Die Unterschiede zwischen den Individuen, zwischen normal, anormal und pathologisch würden also zuletzt auf *physiologische* Momente reduzierbar sein. Die eigentliche Ich-Disposition würde in allen Fällen die gleiche sein. Die Lehre der Organiker, daß alle psychischen Störungen auf physiologische Veränderungen der Großhirnrinde zurückgehen, würde hier also wieder zur Geltung kommen.

Aber wir haben gesehen, daß aus der Einheit des Subjektes die Existenz eines solchen *Wesens* noch keineswegs folgt, wie schon *Kant* in der Erörterung der Paralogismen dargetan hat. Die empirische Psychologie hat es, wie *Wundt* einmal gesagt hat, „überall nur mit dem wirklichen seelischen Leben, nirgends mit einer hinter diesem verborgenen organisierten Seele zu tun.“

Hier zeigt es sich, wie schwer es uns wird, aus der materialisierenden Auffassung alles Seins, die als theoretische Erbsünde uns allen nachläuft, uns zu befreien. Man meint wohl, wenn die Seele überhaupt ist, so muß sie doch irgendwo sein, und ist sie dieses nicht, so ist sie überhaupt nicht. Dieser Satz würde ohne weiteres richtig sein, wenn die Seele irgend etwas Materielles wäre. Das Immaterielle, welches wir Seele nennen, und dessen Sein uns ebenso unmittelbar gewiß ist wie das der Außenwelt, hat keinen Ort, ist in keinem Augenblick irgendwo. „Die Seele ist, aber sie ist nirgends“ (*Rehmke*). Freilich ist es eine in Physiologie und Psychologie beliebte Redewendung: Empfindungen, Vorstellungen usw. entstehen und treten auf im Gehirn. Das aber soll doch lediglich zum Ausdruck bringen, daß Gehirnvorgänge die unmittelbare und notwendige Voraussetzung für das Dasein der Empfindungen seien. Sollten Farbenempfindungen in Wahrheit im Gehirn

aufreten, so müßte dieses ja, wie *Rehmke* einmal gesagt hat, das buntbesprenkeltste Ding von der Welt sein. Als der Philosoph *Paulsen* dem Psychiater *Flechsig* entgegenhielt, man könnte ebenso gut sagen, die Seele säße im Magen oder auf dem Monde wie im Gehirn, meinte *Flechsig*, Leute, die sagten, daß die Seele auf dem Monde säße, habe er bisher nur unter Insassen der Irrenanstalten gefunden. Der alte *Johann Eduard Erdmann* führt in diesem Zusammenhang ein Beispiel an: Würde man fragen, in welchem Baustein das Haus steckt, oder mit welchem das Haus verbunden ist, so wäre diese Frage deswegen widersinnig, weil das Haus eben diese einfache Allgemeinheit ist, welche die einzelnen Steine beherrscht und sich in allen verwirklicht. Ebenso verwirklicht sich die Seele in allen Organen, und das eigentliche Seelenorgan ist der Organismus in seiner Totalität. Der Sitz der Seele ist deswegen nirgends, d. h. nicht irgendwo oder nur in einem bestimmten Organ oder auch überall, d. h. sie ist als der immanente, alles durchdringende Zweck des Leibes das Allgegenwärtige, wogegen das Auseinander der einzelnen Organe keine Bedeutung mehr hat, und die eben deshalb dem ganzen Organismus immanent ist.

Für uns allerdings sind die psychischen und physiologischen Lebensprozesse ontologisch streng identisch, sie sind nur phänomenal verschieden, aber auch phänomenal streng identisch in den Strukturgesetzen und in dem Rhythmus ihres Ablaufs.

Beide Prozesse sind amechanisch, die physiologischen so gut wie die psychischen, beide sind teleoklin und auf Ganzheit eingestellt. Für die Empfindung und Bewegung, für die räumliche und zeitliche Orientierung spielen die von den Blutdrüsen gelieferten Säfte bzw. die chemische Beschaffenheit des Blutes eine relativ geringe Rolle, für die Welt der Gefühle dagegen sind sie von kardinalster Bedeutung. Wäre dem nicht so, so würde die Wirkung der Gifte (Alkohol, Cocain, Morphin usw.) auf die Instinktsphäre kaum zu begreifen sein. Es sind von *Monakows*che Gedankengänge, die hier wieder wach werden.

Wir dürfen, wenn wir mit der Morphologie des Zentralnervensystems in Fühlung bleiben wollen, unter keinen Umständen von der Psyche des gesunden erwachsenen Menschen, auch nicht von den üblichen so elastischen erkenntnistheoretischen Begriffen (Vorstellungen, bewußter Wille, Verstand und dergleichen) ausgehen, sondern müssen die stufenweise Entwicklung, die chronogene funktionelle Struktur, mit anderen Worten die Naturgeschichte (Phylogenie und Ontogenie) der grundlegenden seelischen Manifestationen, von den primitivsten, in die unmittelbare Gegenwart fallenden psychischen Regungen an, zum Ausgangspunkt wählen. Dabei müssen wir mit der Morphogenie und Morphologie, mit dem Prinzip der Teilung der funktionellen Arbeit, aber auch mit der modernen Lehre der inneren Sekretion im engsten Kontakt bleiben. Die wesentlichste Bedeutung der Horme aber, bzw. der aus ihr heraus-

geborenen Urinstinkte, so hat *von Monakow* ausgeführt, liegt in der Sicherung des intellektuellen und kollektiven Lebens bis in die entfernteste Zukunft. Dieser Begriff der Selbsterhaltung spielt schon bei *Hobbes* eine große Rolle.

Wie es scheint, entstammte aber *Hobbes* diese Grundanschauung menschlicher Dinge aus der Wissenschaft, welche das Interesse seiner Zeit beherrschte: Aus der mechanischen Physik. *Galilei* hatte die moderne Physik auf das neue Grundgesetz der Erhaltung der Bewegung gegründet. *Hobbes* stellt ausdrücklich neben *Galilei* als den Begründer der modernen Naturphilosophie sich selbst als den Begründer der modernen *Philosophia civilis*. Er hat sie auf das parallele Grundgesetz des animalischen Lebens gebaut: das Gesetz der Selbsterhaltung. Wie alle physikalischen Vorgänge unter dem Gesetz der Erhaltung der Bewegung stehen, so stehen alle Vorgänge in der lebenden Welt unter dem Naturgesetz der Selbsterhaltung. Jedes lebende Wesen strebt in allem, was es tut, sein Leben zu erhalten, es begeht, was hierzu förderlich, es flieht, was dem entgegen ist. Freilich sind seine Handlungen in Wirklichkeit nicht immer der Selbsterhaltung förderlich; es zielt immer danach, aber es trifft nicht immer das Ziel. Das gilt besonders vom Menschen. Hieraus entspringt der Gegensatz von guten und schlechten Handlungen. Er will immer, was ihm gut ist, aber er tut nicht selten, was ihm schlecht und verderblich ist. Die Ursache ist eine verkehrte Ansicht von dem, was gut und schlecht ist. Gut handeln ist demnach gleichbedeutend mit: Aus richtiger Einsicht handeln, schlecht handeln heißt: Falsch oder gegen die rechte Vernunft oder die richtige Rechnung handeln.

Shaftesbury gibt dann dem Begriff der Selbsterhaltung eine breitere anthropologische Grundlage, indem er den starren individualistischen Egoismus von *Hobbes* und *Spinoza* aufgibt und damit die Tugend auf Triebe und Gefühle stellt, während sie bei jenen lediglich auf Verstand und Rechnung zu beruhen scheint. Man kann den Satz gelten lassen, daß jedes Wesen sich selbst zu erhalten strebt, muß aber dann hinzufügen: Was wir Individuum nennen, ist nicht ein selbständiges Wesen mit einem in sich abgeschlossenen Selbsterhaltungstrieb. Erst die Gattung ist ein in vollem Sinne selbständiges Wesen, zu ihr verhält sich das Individuum wie ein Glied zum Leibe. So liegt die Sache rein biologisch betrachtet: das Individuum hat durch die Gattung Wesen und Dasein; es dient, indem es sich fortpflanzt, der Selbsterhaltung der Gattung als Organ.

Das Ziel, zu welchem die selbstischen Affekte den Menschen antreiben, ist seine eigene, individuelle Wohlfahrt, das Ziel, zu dem die sozialen Affekte antreiben, ist die gemeine Wohlfahrt, die Selbsterhaltung des Systems, dessen Teil der einzelne ist. Schon im tierischen Leben erscheint der Trieb, der in der Fortpflanzung und Fürsorge für die Brut der Erhaltung der Gattung dient, neben dem individualistischen Selbst-

erhaltungstrieb als gleich stark und ursprünglich, indem er sein Ziel regelmäßig auf Kosten der individuellen Selbsterhaltung durchsetzt.

Für *Konstantin von Monakow* liegt, wie schon gesagt, die wesentliche Bedeutung der Horme bzw. der aus ihr herausgeborenen Urinstinkte, in der Sicherung des individuellen und kollektiven Lebens bis in die entfernteste Zukunft. Schutz bzw. Abwehr und Bündnis sind es, welche die Grundelemente jedes Lebens bilden. Die Instinkte des Säuglings sind bekanntlich auf die Erhaltung und das Gedeihen des elementaren Lebens und auf die Beziehungen zur Mutter gerichtet. Es sind das die eigentlichen Urinstinkte, welche neben dem „formativen“ und dem fetalen Instinkt das Leben in den ersten Tagen beherrschen. Auch andere Triebe: Sexualität, soziale und religiöse Regungen ruhen noch tief „im Zeitenschoße“, ihre morphologischen und physiologischen Bedingungen für ihre Dokumentierung sind noch nicht erfüllt. Noch lange, ehe es zu einer „Persönlichkeit“ kommt, treten bei Kindern Begehrungen und Neigungen (Klisis und Ekklesia) auf, die zwar lebhaft betont sind, denen aber ein wohl definiertes Ziel und substantieller Inhalt fehlen. Die Ausstattung solcher Bestrebungen mit einem näher bestimmten Inhalt, die Befriedigung erster unklarer Neigungen in schärfer umgrenzter Form (Verlangen nach Darreichung gewisser Objekte, nach Gewährung von Beruhigungsmitteln, wie z. B. Zärtlichkeiten usw.) legen schon im 1. Lebensjahr den Grund zu einer besser nachweisbaren Stufenleiter der Gefühle und später zur Bildung von primitiven Gefühlswerten, einer sich differenzierenden Zensurierung, welche von neuem wieder bei der Betätigung des Triebes Verwendung finden.

Durch eine solche Gliederung von alten und neu erwachenden Gefühlen, die sich mit adäquaten Empfindungen kombinieren, nach Ursache und Folge, durch Widerstreit und darauffolgende evtl. Kompromisse zwischen den verschiedenen Neigungen und Begehrungen, werden aber über die Urinstinkte, welche sich während des ganzen Lebens erhalten, hinaus instinktive Kräfte etwas höherer Ordnung im heranreifenden Kinde geweckt. Die erste Stufe solcher neu erworbener seelischer Faktoren bzw. Potenzen, in denen das junge Individuum anfängt, spurweise sich gegen die Zukunft zu orientieren und bereits merklich, wenn auch nur nebelhaft aus der Vergangenheit schöpft, lange ehe an ihm eine auch nur vage Persönlichkeit, ein „Vor-Ich“, zu erkennen ist, bezeichnet *Monakow* als Stufe I der Hormeterien (Hormeterion = Trieb).

Eine spätere Entwicklungsstufe der kindlichen Seele ist charakterisiert durch Ausdehnung und Festigung des Interessenkreises der Instinkte, durch stärkere, präzisere Verwertung und Betonung des zeitlichen Moments (Vergangenheit und vor allem Zukunft, Erfahrung). Damit findet sich aufs engste verknüpft die Fertigkeit, jederzeit den Zusammenhang bzw. die Kontinuität zwischen den markantesten Erlebnisschichten des Vorlebens und der unmittelbaren Gegenwart herzustellen (Synthesis).

Man könnte diese vorpersönliche Entwicklungsstufe der Instinkte, die gewöhnlich in das 2.—3. Jahr fällt, als Stufe II der Hormeterien bezeichnen. Sie ist selbstverständlich nur so schematisch abzugrenzen, wie alle die Psyche betreffenden Dinge, die fortgesetzt im Flusse sind.

Beim reifenden Individuum mit beginnender Pubertät erschließt sich eine neue, auf fernere Zukunft, und zwar bereits auf die der kommenden Geschlechter bzw. der Art, auf die Potenzierung des „Ichs“ in Gestalt von Individuen gleicher Art“ gerichtete, neue, elementare Triebkraft: die Sexualität. Der sexuelle Instinkt, den die *Freudsche Schule* mit so viel Energie studiert hat, ringt sich durch dunkle, im Verborgenen sich entwickelnde Stadien, hier und da als Libido des Säuglings nach *Freud* in früher Kindheit kurz aufleuchtend, etappenweise tastend durch, auf alle Entwicklungsstufen und überall festen Anschluß, Angriffspunkte und Wirkungskreise blind, aber häufig sehr kräftig suchend.

Der feinere Ausbau der Welt der Empfindung und Bewegung im Individuum, der Orientierung, die Sammlung von nach intimeren Interessen des individuellen Lebens gegliederten und bewerteten Erfahrungen bleibt in der weiteren Entwicklungsfolge nicht ohne enge Wechselbeziehungen zwischen neuerworbener Erfahrung und der nach Expansion mehr oder weniger lebhaft strebenden Instinktwelt. Zu den Urinstinkten, zu den verschiedenen Entwicklungsstufen der Hormeterien gesellt sich ein neues, für die Pubertätszeit bis zur Stufe des fertigen Erwachsenen charakteristisches Derivat der Instinktwelt: der sog. intellektuelle Instinkt oder, wie *Monakow* dieses Derivat bezeichnet, die Noohormeterien hinzu (*ροῦς* = Verstand, *όργαντέρον* = Trieb). Die Abgrenzung dieser von den Hormeterien (I—III) ist selbstverständlich ebenfalls eine unscharfe, sie läßt sich aber doch entwicklungsgeschichtlich bzw. auf Basis der stetig reicher sich verzweigenden objektiven Kausalität einigermaßen durchführen. Unter Noohormeterien werden hauptsächlich verstanden jene latenten Triebkräfte, die zur Auswirkung der höheren geistigen Anlagen, der Talente, beruflichen Neigungen usw. beitragen, und dann endlich solche Regungen, die zur Bildung der Gesittung, der Gesinnung und des Charakters führen. Sie entwickeln sich nur in sozialen Verbänden der Kultur, wo jedes Individuum nach Maßgabe seiner Kräfte sich von seinen Mitmenschen in möglichst vorteilhafter Weise unterscheiden und zu einer gewissen Macht und zu Einfluß gelangen will. Von höheren Noohormeterien (2. Stufe) darf man erst dann reden, wenn Richtungen und Ziele solcher latenten Strömungen im Individuum, in der Tiefe ruhende Talente eine auch in einzelnen Details prägnantere Gestalt anzunehmen beginnen und das Individuum sich zeitweise solcher klarer bewußt wird, oder — objektiv — wenn andere gewahr werden, auf welchen Gebieten und in welchen Arbeitsrichtungen das Individuum seine Ausbildung und Betätigung voraussichtlich suchen dürfte (Wahl

des Berufes, manuelle Fähigkeiten, künstlerische, wissenschaftliche, religiöse Neigungen).

Wenn die Noohormeterien II die Oberhand gewinnen, dann spricht man von höheren Triebfedern.

In statu nascendi ihrer Manifestierung treten sie als hochwertige, imperativer Gefühle auf: Intuition, Inspiration, Erleuchtung, Begeisterung. Im Latenzstadium kann man sie unter anderem als Bestandteile der „Gesinnung“, des „Charakters“, auch des „Temperamentes“ auffassen.

Das Charakteristische ist, daß die hierher gehörenden seelischen Leistungen sich ohne kontinuierliches Wissen und Kontrolle des Individuums abspielen, d. h. daß sie unbewußt sich vorbereiten, bis sie zu einer gewissen Höhe und Stärke angewachsen sind. Dann erst treten sie mit angemessenem Affekt in Szene, d. h. sie werden kurz bewußt, um dann wieder in das Latenzstadium zurückzutreten, um hier weiter verarbeitet, dann abermals bewußt zu werden.

Mit anderen Worten: Die Noohormeterien brechen aus dem Unbewußten (Latznstadium) hervor und treiben uns, indem sie die latenten Kausalitätsfaktoren automatisch ihren Forderungen und Zwecken dienstbar machen (mitunter tyrannisch) und bisweilen, ohne daß wir gewahr werden, wohin uns diese führen.

In einer solchen Anschauung von den Kräften des Lebens liegt gleichzeitig gegründet ein starkes Vertrauen zu den Gewalten des Daseins, die dieses in unendlicher Liebe umfaßt:

So schreibt *R. M. Rilke* (Rom) am 14. 5. 04 an *Kappus*: „... alles in der Natur wächst und wehrt sich nach seiner Art und ist ein Eigenes aus sich heraus, versucht es um jeden Preis zu sein und gegen allen Widerstand.“ „Und Sie dürfen sich nicht beirren lassen in Ihrer Einsamkeit dadurch, daß etwas in Ihnen ist, das sich herauswünscht aus ihr.“

„... Eines Tages (wofür jetzt, zumal in den nordischen Ländern, schon zuverlässige Zeichen sprechen und leuchten) wird das Mädchen da sein und die Frau, deren Name nicht mehr nur einen Gegensatz zum Männlichen bedeuten wird, sondern etwas für sich, etwas, wobei man an keine Ergänzung und Grenzen denkt, nur an Leben und Dasein—: Der weibliche Mensch.“

Und von *Borgeby gärd* (Flädie [Schweden]) am 12. 8. 04: „... Ob vieles in Ihnen sich verwandelt hat (in den Zeiten großer Traurigkeit), ob Sie nicht irgendwo, an irgendeiner Stelle Ihres Wesens sich verändert haben, während Sie traurig waren? ...“

„Wäre es uns möglich, weiter zu sehen, als unser Wissen reicht, und noch ein wenig über die Vorwerke unseres Ahnens hinaus, vielleicht würden wir dann unsere Traurigkeiten mit größerem Vertrauen ertragen als unsere Freuden. Denn sie sind die Augenblicke, da etwas Neues in uns eingetreten ist, etwas Unbekanntes; unsere Gefühle verstummen in scheuer Befangenheit, alles in uns tritt zurück, es entsteht

eine Stille, und das Neue, das niemand kennt, steht mitten darin und schweigt.“ „... weil wir mitten in einem Übergang stehen, wo wir nicht stehen bleiben können.“

„... es sprechen viele Anzeichen dafür, daß die Zukunft in solcher Weise in uns eintritt, um sich in uns zu verwandeln, lange bevor sie geschieht . . .“

„... man wird auch allmählich erkennen lernen, daß das, was wir Schicksal nennen, aus den Menschen heraustritt, nicht von außen her in sie hinein . . .“

„... Wie man sich lange über die Bewegung der Sonne getäuscht hat, so täuscht man sich immer noch über die Bewegung des Kommanden . . .“

„Aber nur wer auf alles gefaßt ist, wer nichts, auch das Rätselhafteste nicht, ausschließt, wird die Beziehung zu einem anderen als etwas Lebendiges leben und wird selbst sein eigenes Dasein ausschöpfen.“

„Wir sind ins Leben gesetzt, als in das Element, dem wir am meisten entsprechen, und wir sind überdies durch jahrtausende lange Anpassung diesem Leben so ähnlich geworden, daß wir, wenn wir stille halten, durch ein glückliches Mimikry von allem, was uns umgibt, kaum zu unterscheiden sind.“

Diese Sätze ließen sich ins Unendliche mehren.

„... Und im übrigen lassen Sie sich das Leben geschehen. Glauben Sie mir: Das Leben hat recht, auf alle Fälle.“

C. von Monakow und *R. Mourgue* führen aus, daß das berühmte Werk *Burdachs*: „Vom Bau und Leben des Gehirns“ (1822) mit einem Kapitel über Gott beginnt. Unsere Ausführungen stoßen ganz ungewollt auch auf das Letzte, den Urquell aller Dinge. *von Monakows* Begriff der Horme hat ja auch stark metaphysischen Beiklang. Wieder wird *Rilke* wach:

„Ihr innerstes Geschehen“, so schreibt er am 23. 12. 03 aus Rom an *Kappus*, „ist Ihrer ganzen Liebe wert, an ihm müssen Sie irgendwie arbeiten und nicht zuviel Zeit und zuviel Mühe damit verlieren, Ihre Stellung zu den Menschen aufzuklären . . .“

„... wenn keine Gemeinsamkeit zwischen den Menschen ist und Ihnen, versuchen Sie es, den Dingen nahe zu sein, die Sie nicht verlassen werden; noch sind die Nächte da und die Winde, die durch die Bäume gehen und über viele Länder . . .“

Und dann das Letzte:

„Warum denken Sie nicht, daß er der Kommende ist, der von Ewigkeit her bevorsteht, der Zukünftige, die endliche Frucht eines Baumes, dessen Blätter wir sind? Was hält Sie ab, seine Geburt hinauszuzwerfen in die werdenden Zeiten und Ihr Leben zu leben wie einen schmerzhaften und schönen Tag in der Geschichte einer großen Schwangerschaft? Sehen Sie denn nicht, wie alles, was geschieht, immer wieder Anfang ist,

und könnte es nicht *Sein* Anfang sein, da doch Beginnen an sich immer so schön ist? . . .“

„Wie die Bienen den Honig zusammentragen, so holen wir das Süßeste aus allen und bauen Ihn. Mit dem Geringen sogar, mit dem Unscheinbaren (wenn es nur aus Liebe geschieht) fangen wir an, mit der Arbeit und mit dem Ruhen hernach, mit einem Schweigen oder mit einer kleinen einsamen Freude, mit allem, was wir allein, ohne Teilnehmer und Anhänger tun, beginnen wir ihn, den wir nicht erleben werden, soweinig unsere Vorfahren uns erleben konnten. Und doch sind sie, diese Langvergangenen, in uns, als Anlage, als Last auf unserem Schicksal, als Blut, das rauscht, und als Gebärde, die aufsteigt aus den Tiefen der Zeit.“

„Feiern Sie . . . Weihnachten in diesem frommen Gefühl, daß er vielleicht gerade diese Lebensangst von Ihnen braucht, um zu beginnen; gerade diese Tage ihres Überganges sind vielleicht die Zeit, da alles in Ihnen an ihm arbeitet, wie Sie schon einmal, als Kind, atemlos an ihm gearbeitet haben. Seien Sie geduldig und ohne Unwillen und denken Sie, daß das wenigste, was wir tun können, ist, ihm das Werden nicht schwerer zu machen, als die Erde es dem Frühling macht, wenn er kommen will.“

So gipfeln auch die philosophisch-anthropologischen Gedanken-gänge *Max Schelers* darin, daß Mensch- und Gottwerdung gegenseitig aufeinander angewiesen sind. Die Beziehung des Menschen zur Gottheit ist für ihn gegeben durch „den elementaren Akt des persönlichen Einsatzes des Menschen für die Gottheit, die Selbstidentifizierung mit ihrer geistigen Aktrichtung in jedem Sinne.“

Die Anschauung von den vitalen Prozessen hat sich gegen zwei biologische Theorien durchzusetzen, die beide die natürliche Unzulänglichkeit des reinen Intellekts dem Leben gegenüber repräsentieren: gegen Mechanismus und Finalismus. Der Mechanismus erklärt das Lebewesen als Schnittpunkt physikochemischer Gesetzmäßigkeiten. Die aktive Zusammenarbeit der Teile des Organismus für die Erhaltung des Ganzen aber, seine Synergie kann der Mechanismus nicht erklären. Ebensowenig wird er der Rolle der konkreten Zeit für das Lebewesen gerecht. Im Mechanismus erstarrt der kontinuierliche Ablauf der Zeit zu reiner Gegenwart, im Finalismus verflüchtigt er sich in die allein reale Zukunft. Gleichsam mechanisch wird Vergangenheit und Gegenwart allein durch die Zukunft angezogen.

Die Entwicklung des Lebens vollzieht sich für den Finalismus nach einem einheitlichen fertigen Plane, nach einem Modell, wie eine Fabrikation. Die in allen Teilen übersehbare Maschine und das Modell der Fabrikation sind Instrumente für das Handeln, sie versagen in der zwecklosen Betrachtung des Lebens selbst.

Hier setzt *Bergsons* Konzeption des „élan vital“ ein. Ein einheitlicher Lebensschwung, eine schöpferische Kraft — die Horme von *Monakows* — rollt durch die gesamte Entwicklung.

Freud geht vom sexuellen Instinkt im weitesten Sinne des Wortes aus, *Adler* zielt auf den Machtinstinkt. *Jung* und mit ihm die ganze Zürcher Schule bewegen sich innerhalb einer ganz verschiedenen Ebene.

Wie man sich freilich den vom Instinkt entbundenen Trieb entstanden denkt, ist schwer zu sagen. *Max Scheler* erblickt in diesem Geschehen eine ganz neue Dimension von Möglichkeiten des Reicherwerdens des Lebens, und damit freilich zugleich erblickt er als Gefahr den Horizont der Maßlosigkeit.

Ganz ähnlich äußert sich *Rainer Maria Rilke* einmal, wenn er schreibt (16. 7. 03):

„Und nicht, daß wir sie (die körperliche Wollust) empfangen, ist schlecht; schlecht ist, daß fast alle diese Erfahrung mißbrauchen und vergeudeten und sie als Reiz an die müden Stellen ihres Lebens setzen, als Zerstreuung statt als Sammlung zu Höhepunkten. Die Menschen haben ja auch das Essen zu etwas anderem gemacht: Not auf der einen, Überfluß auf der anderen Seite haben die Klarheit dieses Bedürfnisses getrübt, und ähnlich trübe sind alle die tiefen, einfachen Notdürftig geworden, in denen das Leben sich erneuert . . .“

Unter solchem Gesichtspunkt erblicken wir in der Neurose und Psychose eine bestimmte Form der Lebensrettung, sei es vor den Gewalten des Lebens oder dem Einbruch eines krankhaften Prozesses in den Organismus. So handelt es sich bei der Psychoneurose um eine Gleichgewichtsstörung in bezug auf die verschiedenen seelischen Entwicklungsphasen des Individuums, um eine Reaktion im Sinne eines partiellen Rückschlages auf ganz primitive bzw. frühreifende Stufen in der entwickelten Entwicklungsreihe der Instinkte. Das Moment kräftiger Verteidigung subjektiv angefochtener persönlicher Interessen oder Freiwerden von Begierden und Begehrnissen aller Art, besonders sexueller Natur, spielen hier die Hauptrolle. Bei der Psychoneurose, wo gewöhnlich die persönlichsten Lebensinteressen eine subjektiv stark empfundene Anfechtung erfahren, und gegen die eine erfolgreiche Abwehr durchzuführen der Patient ohnmächtig ist, sind es gewöhnlich ethisch minderwertige, aber kräftig sich kundgebende Hormeformen, besonders die lebenserhaltenden Instinkte, die zum Sieg gelangen, oder mit denen ein „unbefriedigender Kompromiß“ geschlossen werden muß.

Ihr Ausgangspunkt, der Begriff der Libido (Élan vital von *Bergson*, *Intérêt von Claparèdes*) ist schon eine Art Synthese, verglichen mit den Instinkten der Wiener Forscher. *Flournoy*, *Maeder* heben die teleologische Funktion der Psyche hervor, die eine neue Anpassungsform sucht. Nichts ist, so meint *Alphonse Maeder*, natürlicher im Lande *Zwinglis*

Calvins, Rousseaus, Pestalozzis als ein lebhaftes Interesse für die Phase des Wiederaufbaues.

Um *Bleuler* und seinen Oberarzt *Jung* gruppierten sich seiner Zeit eine Reihe von Assistenten, *F. Riklin, L. Binswanger, H. Maier, E. Fürst, A. Maeder*. Dies war der erste Kern der psychoanalytischen Vereinigung (gegründet 1907), an der damals noch *von Monakow, Frank, Ulrich, Bertschinger* teilnahmen. Das Interesse war zuerst rein psychiatrisch. Die Orientierung „freudisch“.

Die Gesellschaft machte eine Reihe von Wachstumskrisen durch, 1911 trennen sie sich von *Burghölzli*, und das Präsidium ging von *Bleuler* auf *Binswanger, Maeder* und *Jung* über.

Der Kreis erweiterte sich allmählich, den Ärzten schlossen sich Theologen, Pädagogen, sogar einige Laien an.

Ganz langsam wurde ein Unterschied zwischen einem sog. Wiener und Zürcher Standpunkt bemerkbar.

Im Gegensatz zu *Linné*, einem typischen Vertreter des statischen Standpunktes, öffneten *Darwin* und *Lamark* die Augen über eine neue Welt in der Biologie. Sie hatten das Werden, die Entwicklung der Tiere und Pflanzen studiert, sie hielten sich nicht nur an die äußere Form, sondern an den inneren Aufbau, an die Äußerungen des Lebens, seine Variationen, an die Einflüsse des Milieus. Dies ist ein dynamischer Standpunkt, denn er folgt dem Strom des Lebens in allen seinen Äußerungen.

Der funktionelle Standpunkt *Claparèdes* (Genf) ist dem dynamischen Standpunkt sehr verwandt, er ist von der Biologie abgeleitet. Der Genfer Psychologe geht von seinem Begriff des *Intérêt* aus, der ebenfalls zahlreiche Berührungspunkte mit *Jungs* Libido hat; er wandte ihn mit Erfolg für das Studium des Schlafes, des Spieles und der Entwicklung des Kindes an. Es ist schließlich zu bemerken, daß bei *Janet* die ausgesprochene Tendenz besteht, den dynamischen Standpunkt in die Auffassung der Neurosen einzuführen. Das Bedeutungsvolle an einer solchen Einstellung bleibt, daß sie zu einer Zeit ihr Recht forderte, in der man meinte, die Psychologie solle physiologische Psychologie sein und die Psychiatrie müsse ihre unentbehrliche Untersuchung der psychischen Symptome auf physiologische Symptome gründen.

Der Gedanke *Meynerts*, der den Assoziationsfasern damals eine psychologische Bedeutung zuwies, hatte dieser Richtung Bahn gebrochen. Die Entdeckung lokalisierter Zentren für Erinnerungsbilder durch *Wernicke* und *Munk* hatte vollends der Hirnphysiologie einen Einfluß auch über das Gebiet der Empfindungen hinaus gesichert. Die ganze Psychologie also, nicht nur die Psychologie der Empfindungen, war damals an die Hirnanatomie und Hirnphysiologie unlösbar geknüpft. Hand in Hand damit machte sich dann weiter in der Psychiatrie das Bestreben geltend, eindeutige Krankheitstypen zu gewinnen, die zugleich praktisch-

medizinischen Gesichtspunkten, insbesondere einer klaren Krankheitsvoraussage, dienten. Den eigentlichen positiven Fortschritt brachte freilich erst die Erkenntnis selbständiger Krankheitsformen eigner Art, die wieder ganz auf Anschauen gegründet waren. Schon vor *Kräpelin* hatte *Kahlbaum* wohl als erster auf den Unterschied zwischen Zustandsbild und Krankheitsvorgang hingewiesen und in wechselnden Erscheinungsformen klinische Zusammenhänge erkannt. Den maßgebenden Schritt aber tat *Kräpelin* auf der 26. Tagung der Südwestdeutschen Irrenärzte in Heidelberg im Herbst 1898 in der Heraushebung der *Dementia praecox* und des manisch-depressiven Irreseins, die er als Krankheitseinheiten aufgefaßt wissen wollte. So erhielt diese Epoche, die gleichzeitig in der Neigung der Anbahnung einer empirisch-naturwissenschaftlichen Erfassung der Psychiatrie als klinische Disziplin charakterisiert ist, einen klinisch nosologischen Stempel.

Und schließlich war es die Zeit der Regeneration der empirischen Psychologie aus den Voraussetzungen der inzwischen auch in Deutschland siegreich gewordenen mechanischen Naturauffassung, die Zeit, in der die Epoche der klassischen psychologischen Untersuchungen von *Lotze* und insbesondere von *Helmholtz* und *Fechner* ihre Früchte trug. Die alte Hoffnung, auf dem Wege einer nach naturwissenschaftlicher Methode fortschreitenden Psychologie zu einer sicheren Fundamentierung der Philosophie zu gelangen, schien der Erfüllung nahe. Schon wagte sich das psychologisch gerichtete Denken mit den Hilfsmitteln der Seelenlehre *Herbarts* an eine Psychologie der Naturvölker, sowie an die Konstruktion der Völker, speziell der Sprachpsychologie.

Wohl war *Otto Binswanger*, der hier ideengeschichtlich unseres Erachtens seinen Platz hat, in dieser Welt heimisch, aber im Grunde hat er die wohl mehr geschätzt, die „am vollen Gewühl des Lebens philosophiert haben.“ Er kannte die chaotische Verflechtung des Individuellen, er kannte die ganze irrationale Vielgestaltigkeit der menschlichen Natur und den Reichtum menschlichen Lebensgefühls. Hier wurzelten starke Kräfte seiner ärztlichen Persönlichkeit, die ihn zum Helfer von Arm und Reich werden ließen und die ihn in fremde Länder nach Frankreich, England, Rußland und Amerika an Krankenbetten riefen.

So ist es wohl auch kein Zweifel, daß speziell jene Krankheitsgruppen, die weniger durch klinisch-nosologische Forschung, und die weniger durch *Kräpelins*che Forschungstendenzen als durch die einführende und verstehende Erfassung französischer Autoren, insbesondere *Magnans*, als selbständige Formenkreise gewonnen wurden: Die hereditär-degenerativen Psychosen sein besonderes Interesse beanspruchten. Aus dem gleichen Grunde lag ihm wohl auch die Erfassung der psychogenen und hysterischen Störungen, die mit den Mitteln der somatologischen Klinik weniger zu erfassen waren, besonders am Herzen. Schon in jungen Jahren trieb es ihn nach Paris, um die Arbeiten der französischen Forschung

der Salpétrière, besonders *Charcots*, an den Quellen kennenzulernen. In seiner wissenschaftlichen Ehrlichkeit und Selbtkritik war ihm die Wahrheit des Satzes: „*Individuum est ineffabile*“ aufgegangen. Indem das Erlebnis und seine Bedeutsamkeit aufgefaßt wird im Zusammenhange einer individuellen Geistesstruktur und diese Individualität wieder im Zusammenhange der geistigen Struktur der Zeit, erzeugt sich jenes letzte Verstehen, das das Herz aller ärztlichen Betätigung ausmacht, und das von jeder Konstruktion aus der Selbstbewegung des Begriffs unendlich weit entfernt ist. So wird der Kreislauf von Erleben, Ausdruck, Nacherleben und Verstehen das allgemeine Kennzeichen einer verstehenden Psychologie, im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die das Verfahren von Induktion in äußerlich abstrakter Weise anwenden können, so wird *Otto Binswangers* Tätigkeit wissenschaftsgeschichtlich zu einer Ergänzung von *Emil Kräpelin*s Forschungsrichtung. Die Hinwendung zu individual-psychologischer und charakterologischer Erfassung klinischer Bilder, wie sie in der Gegenwart lebendig geworden ist, äußerte sich bei ihm in einem weitgehenden Erfassen und Verstehen der psychischen Krankheitsverläufe von der subjektiven Seite her.

In der Regel stehen einander, so meint *von Monakow*, im Kampfe gegenüber der Instinkt der Sicherung des Lebens oder dann der primitive sexuelle Instinkt auf der einen Seite, die sozialen und religiösen Instinkte, wie Ehre und Hingebung an das All, auf der anderen Seite, wobei gewöhnlich das Zünglein an der Waage stark nach der rohen, nach der das individuelle Leben sichernden Seite ausschlägt. Der Mensch will, davon geht *Vaihinger* aus, handeln und herrschen, er will gelten, er will etwas erreichen, ja, nicht nur etwas, sondern möglichst viel, möglichst alles. In einer grandiosen Synthese erfaßt *Constantin von Monakow* das Wesen der Neurose und Psychose als ein Mittel zur Bewältigung des Lebens, legt dar, daß die nervöse Methode des Lebens mit unausweichlich scheinender und individuell begründeter Gesetzmäßigkeit nach den Mitteln einer brauchbaren Neurose oder Psychose greift, um sich durchsetzen zu können. Eine logische Prüfung kann ihr nicht leicht etwas anhaben, weil sie als ein erprobter Modus *dicendi et vivendi* ihren Zweck erfüllt, und weil sich der Patient in einem eingeschränkten Gemeinschaftsgefühl der Logik entschlägt, die uns alle bindet.

Es handelt sich hier also letzten Endes um die Frage der Existenz-erhaltung bestimmt strukturierter Persönlichkeiten. Wir haben in den Erkrankungen spezifische Selbsterhaltungsvorgänge vor uns. Auch das Unbewußte bei *Freud* wird trotz seines kausalenergetischen Charakters im Verlauf seiner Weiterentwicklung immer mehr als ein durch Abwehr von affektiv besonders gefärbten und durch ihre besondere Gefühlsbetonung dem Bewußtsein unerträglichen Erlebnissen, als eine Sphäre höchster affektiver Valenz, gedacht. Unter solchem Aspekt wird die Psychose biologisch betrachtet zu einer durch den Selbsterhaltungstrieb in Szene

gesetzten Lebensform. Gedanken, die *Treviranus* und *Lamarck* zu Beginn des letzten Jahrhunderts ausgesprochen haben, werden hier lebendig. Auch *Bergson* kommt in seiner *évolution créatrice* dem Neolamarckismus am nächsten, einer Hypothese, die eine individuelle Anstrengung des Lebewesens in den Vordergrund rückt. Doch auch diese Anschauung befriedigt ihn nicht vollständig. Die individuelle Anstrengung muß übergeführt werden zu einer universellen Aktivität des Lebens. Hier setzt *Bergsons* Konzeption eines *élan vital* ein. Ein einheitlicher Lebensschwung, eine schöpferische Kraft rollt durch die gesamte Entwicklung.

C. von Monakow prägt die Begriffe *Klisis* (Zuneigen, in Verbindung setzen) und *Ekklesia* (Abweichung, Abheben, Abwehr), um einerseits die finale und schöpferische Tendenz im Sinne einer Vereinigung mit einem Wesen oder einer Sache und andererseits, um das entgegengesetzte Phänomen zu bezeichnen, Begriffe, die in seiner Biologie der Neurosen und Psychosen eine große Rolle spielen.

Ein Lebewesen in seinen Zusammenhängen studieren und in seinem Verhalten beobachten heißt in erster Linie: es in seinen Beziehungen zu anderen Lebewesen sehen. Im Zentrum sozialpsychologischer Fragen aber auf biologischer Ebene steht das Instinktproblem, so wie es als erster *Mc Dougall* in den Mittelpunkt seiner „*Social Psychology*“ rückte. *von Monakow* schildert eingehend die Entwicklung des sozialen Instinkts, der seiner Anschauung nach den der Selbsterhaltung und, wenn auch in geringerem Maße, den sexuellen als notwendige Voraussetzung hat. *Cooley* geht von den beiden Grundbeziehungen Konflikt und Kooperation (Ekklesia und Klisis) aus, die den Ich-Erhaltungs- und Hingabehaltungen *Ch. Bühlers* entsprechen. Der Instinkt von innen besehen aber ist für *von Monakow* Gefühl, das desto differenzierter und innerlicher sich zeigt, je weiter die Entwicklung der durch die Welt der Empfindung gestalteten Instinkte sich entwickelt hat. Im Mittelpunkt steht psychologisch das Fühlen, der Effekt, die Emotion.

An der *Adlerschen* Theorie besticht die Betonung der Einheit der Person, der Leitlinie und die Entschiedenheit, mit der das Individuum in seine Umwelt hineingestellt wird. Auch in der experimentellen Psychologie tritt die Notwendigkeit der primären Berücksichtigung des Ganzen des Wahrnehmungs- und Handlungsfeldes als maßgebendem Konstituens bei der Ableitung des menschlichen Verhaltens schärfer in den Vordergrund. Als richtig dürfte es sich auch erweisen, daß die spezifisch sozialen Fakten (Stellung in der Familie und den übrigen sozialen Gruppen) für die Struktur des psychischen Umfeldes von grundlegender Bedeutung sind.

Andererseits ist es nicht angängig, das psychische Gesamtgeschehen lediglich aus der Umwelt, aus den Feldkräften abzuleiten, d. h. aus Faktoren, die auf die Aufforderungscharaktere im engeren oder weiteren Umfeld zurückgehen und den Aktionen eine bestimmte Richtung geben.

So notwendig die vollständige Berücksichtigung dieser Feldvektoren ist, so wichtig ist die Einsicht, daß diese Vektoren zugleich unselbständigen Momenten seelischer Spannungssysteme entsprechen. Mit anderen Worten, es ist nicht durchführbar, das psychische Geschehen lediglich als Trieb- oder Willenshandlung (evtl. Umweghandlung) in der Richtung auf bestimmte Ziele hin aufzufassen, sondern man darf nicht vergessen, daß man es vielfach mit Entladungs- und Spannungsproblemen zu tun hat.

Anlage und Umwelt stehen nicht in einem Rangverhältnis, indem entweder das eine oder das andere die dominierende Ursächlichkeit wäre, so meint *W. Stern* bei seinem beiden Alternativen übergeordneten „Konvergenzstandpunkt“, sondern in einer Korrelation von unerhörter Innigkeit und in Beziehungen des Notwendig-sich-Ergänzens und gegenseitigen Aufeinanderangewiesenseins. Der endogene Faktor ist nie als starre Angeborenheit, „sondern immer nur als vieldeutige Angelegenheit (Disposition) wirksam, deren Spielraumbreite erst durch das Leben allmählich vereinbart wird zur ‚Lebenslinie‘, und der exogene Faktor ‚Welt‘ ist nicht einfach da als starre Hohlform, in die der Mensch gepreßt wird, sondern es wird durch das Entgegenkommen oder Sichentgegenkommen der inneren Dispositionen selbst dauernd geformt zu dem, was wir ‚Milieu‘ und ‚Schicksal‘ nennen.“ (*W. Stern*).

Der Bewußtseinseinheit und ihren Funktionen aber entspricht physisch der Organismus, vertreten und konzentriert im Zentralnervensystem. „Die Einheit des Bewußtseins erscheint gesichert durch die Einheit des Organismus, insbesondere des Gehirns“ (*Jodl*). „Beide aber finden den Kern ihres Wesens in individualistischer Gestaltung und zielstrebigem Wirken.“ Das aber gibt uns nach *William Stern* das Recht, die Doppelheit von Bewußtsein und Leib als ein *Einziges* zu fassen, als Person. Dieselbe Person ist es, die sich als „Ich“ ihren eigenen Erlebnissen und als Organismus ihren physischen Bestandteilen gegenüber bekundet. Die begriffliche Scheidung beider Phänomengruppen aber läßt sich nicht durchführen, weil die Zweckzusammenhänge der Person sich ungeschieden über beide erstrecken. Es ist deshalb nicht einmal möglich, die Akte und Dispositionen der Person erschöpfend einzuteilen in solche, die ihrer Ich-Seite, und solche, die ihrer körperlichen Seite angehören. Beide sind, da sie sowohl in der psychischen wie in der physischen Stufenleiter vorkommen, primär etwas Metapsychophysisches. Neutral sind die Hauptformen der Akte, neutral sind ferner die Begriffe für die Hauptformen der Dispositionen, wie Anlage und Eigenschaft, Richtungs- und Rüstungsdisposition, Anpassungs-, Übungs- und Nachahmungsfähigkeit usw. Wir sind mit *William Stern* der Ansicht, daß sich hier unsere Kenntnis an den Urgrund alles Seienden, soweit ihm wir überhaupt nahe können, nähert. Aber wenn die Akte auch nicht selbst psychisch oder physisch sind, so haben sie doch psychische Erleb-

nisse und physisches Material zu ihrem Betätigungsobjekt. Und wenn die Dispositionen auch an sich psychophysisch neutral sind, so münden sie doch schließlich ein, das eine Mal in physische, das andere Mal in psychische Phänomene.

Die nahe Verwandtschaft des hier nur angedeuteten Sternschen Personal- mit dem Aristotelischen Entelechiebegriff liegt auf der Hand. Das führt zu einer teleologisch-biologischen Betrachtungsweise, das macht das Hirn zum „Gipfel aller Teleologie“, zu einer „Verkörperung der Vernunft“, zu einem „fleischgewordenen, inkarnierten Logos“, wie sich *Otto Liebmann* einmal ausgedrückt hat, und die Seele wird zur Funktionsverwirklichung des organischen Körpers ($\sigma \omega \mu a t o s \delta \sigma y a r u z o v$), um uns einer Aristotelischen Wendung zu bedienen.

Der alte *Johann Eduard Erdmann* führt einmal, wie bereits erwähnt, um das Verhältnis von Leib und Seele zu fixieren, das Beispiel von dem Hause und den Bausteinen an. Würde man fragen, in welchem Baustein das Haus steckt, oder mit welchem das Haus verbunden ist, so wäre diese Frage deswegen widersinnig, weil das Haus eben diese einfache Allgemeinheit ist, welche die einzelnen Steine beherrscht und sich eben in allen verwirklicht. Ebenso verwirklicht sich die Seele in allen Organen; das eigentliche Seelenorgan ist — der Organismus in seiner Totalität. „Der Sitz der Seele“, sagt er, „ist deswegen nirgends (d. h. nicht irgendwo oder in einem bestimmten Organ) oder auch überall, d. h. sie ist der immanente, alles durchdringende Zweck des Leibes, das Allgegenwärtige, wogegen das Auseinander der einzelnen Organe keine Bedeutung mehr hat und das eben deshalb dem ganzen Organismus immanent ist.“ Die Seele ist dann in bündiger Formulierung Begriff ($\lambda \circ y o c$) und Wesen ($\sigma \circ v o \lambda \alpha$) des Leibes, der ohne sie schon nicht mehr Leib ist, sondern nur noch Leichnam. Er verhält sich zu ihr, wie das Wachs zu seiner Form, sie zu ihm, wie die Sehkraft zum Auge und so bilden Leib und Seele nach *Thomas von Aquin*, dessen monumentale Gestalt auch jetzt noch wegweisend aus dem Mittelalter in die Gegenwart zeigt, eine einzige Substanz, ein einziges individuell konkret existierendes Ding, den Menschen. Der Mensch ist nicht die Seele schlechthin, sondern die seelisch-leibliche, unbeschreibliche Einheit. Das aber ist nur dadurch möglich, daß der Leib bei diesem Eins-Sein sich zur Seele verhält wie das Bestimmwendende zu dem formal Bestimmenden, wie das Verwirklichtwerdende zu dem es formal Verwirklichenden, wie die Voraussetzung zur konkreten Verwirklichung des Stoffes als Mensch, wie die Potenz zum Akt.

Es ist hier nicht der Ort, auszuführen, daß bei einer derartigen Einstellung die letzten Reste schwinden, „die der christlichen Philosophie durch ihre Herkunft aus den neuplatonischen Richtungen antiker Verfallsphilosophie und antiker Verfallsreligion anhaften“ (*Paul Ludwig Landberg*). An Stelle jener „Kastentheorie“ des Leibes, die sich letzten Endes von Platons Phaedon herleitet, tritt der „Bruder Leib“, wie er uns

bei Franz von Assisi entgegentritt, tritt der „durchseelte Leib“, den darzustellen in seiner Einzigartigkeit nur der Welt des Mittelalters vergönnt war.

Schon der alte *Griesinger*, dieser, wie *Otto Liebmann* einmal gesagt hat, wahrhaft tiefdenkende, der Erforschung seines tragischen Gegenstandes „mit Ernst und Wärme ergebene Kenner der menschlichen Geisteskrankheiten“, sagt: „Es ist wissenschaftlich gerechtfertigt, die Seelentätigkeit in derjenigen Einheit mit dem Leib und namentlich mit dem Gehirn aufzufassen, welche zwischen Funktion und Organ besteht, das Vorstellen und Streben in gleicher Weise als die spezifische Energie des Gehirns zu betrachten.“ Nicht in einer Substanz, die von dem belebten Gehirn geschieden ist, sondern in dem belebten Gehirn selbst spielen sich dann die psychischen Vorgänge ab. Der Bau eines jeweiligen Hirnteiles bildet bei solcher Betrachtung die Bedingung bestimmter psychischer Leistungen; durch die Entwicklung bestimmter Hirnteile werden bestimmte Gruppen psychischer Funktionen innerlich beeinflußt. Das Wesen der Lebendigkeit liegt in der Beseelung. Wir betonten schon, daß in neuester Zeit die psychovitalistische oder psychistische Auffassung, die besonders warm von *Erich Becher* vertreten wird, mehr und mehr an Kraft gewonnen hat. Bei einer derartigen Einstellung sind wir in der Lage, die Ziele und Ergebnisse neuzeitlicher Hirnphysiologischer und -anatomischer Forschertätigkeit restlos anzuerkennen. Was *Meynert* bereits 1868 in genialer Weise erschaute, „eine architektonische Rindenfelderung als eine zukünftige Organologie der Hirnoberfläche“, beginnt ja durch die Forschungen von *Henneberg*, *Campbell*, *Brodmann* und besonders von *O. und C. Vogt* der Verwirklichung immer näher gerückt zu werden.

In der unerwartet weitgehenden arealen Gliederung des Cortex cerebri erkennen wir die Bedingung für die Kompliziertheit des Seelenlebens. Wir sind im Begriff, die komplexen Funktionen der bisherigen Lokalisationslehre aufzulösen in Teilstufen und diese zu räumlich getrennten Rindengebieten in Beziehung zu bringen. Tieferes Eindringen in myelo- und architektonische Felderung verspricht weiteres Aufdecken der Beziehungen zwischen Hirn- und Bewußtseinsgeschehen. Die einzelnen Rindenfelder werden auf ihre individuelle Architektonik durchmustert, umzuergründen, ob Charaktertypen, Charaktereigenschaften in corticalen Eigentümlichkeiten aufweisbar sind.

Wir haben bei einer derartigen Einstellung auch das Recht, psychische Prozesse zu lokalisieren, wenn wir nur, wie *Hugo Liebmann* einmal gesagt, etwas Sinniges darunter verstehen: Das intakte Funktionieren des Gehirns ist für uns *Bedingung* des normalen Ablaufes seelischer Vorgänge. Störungen in gewissen Teilen des Gehirns vergesellschaften sich mit Störungen im seelischen Ablauf; Vernichtung der Teile vernichtet auch entsprechende seelische Teilstufen. Wir haben bei dieser Ein-

stellung das Recht, strengste Lokalisation zu treiben, wie das ja in letzter Zeit mit überzeugendem Nachdruck von *Berger* getan worden ist. Eine Empfindung in einer Region lokalisieren heißt: Ohne Erregung dieser Region wird die Empfindung nicht erlebt. Eine Kategorievorstellung lokalisieren heißt: Diejenigen Gehirngebiete aufweisen, nach deren Zerstörung diese Vorstellungen nicht mehr erlebt werden. Dieselbe Substanz, welche durch Reize zu psychischen Prozessen disponiert wird, ist auch die Trägerin dieser Prozesse; im Irresein ist nicht bloß das Instrument verstimmt, dessen sich die Seele bedient, die Seele gehört mit zu der Substanz, welche verstimmt ist. *Thomas von Aquin* hat einmal ausgesprochen, daß im Menschen Leib und Seele eine intimere Einheit bildeten, als sie in dem Atom eines chemischen Elementes vorhanden ist. Ist das Gehirn krank, dann ist auch die Seele mit krank. Je mehr die Beobachtung fortschreitet, desto mehr zeigt sich, daß im Menschen für eine Seele, welche die an und für sich toten Atome des Materials beherrscht, für die Forschung kein Platz ist. Der Organismus wird so zu einem durch Übung auf bestimmte Arten von Reizen angepaßtes und sich stetig wieder anpassendes System, dessen Teile oder Teilfunktionen in bestimmter, von der gesamten phylo- und ontogenetischen Entwicklungsgeschichte abhängiger Gesetzmäßigkeit miteinander verknüpft sind. Repräsentant und Vertreter des Organismus ist aber das Zentralnervensystem, das in seiner biologischen Reaktionsweise zu forschen, Aufgabe wird.

Und die Persönlichkeit können wir uns, wie *Karl Birnbaum* in Anlehnung an *Kräpelin* und *Kretschmer* meint, denken als ein „System von bestimmten vorgebildeten biologischen, cerebralen bzw. psychologischen Funktionsmechanismen, die in einem bestimmten Aufbau (Schichtenaufbau) funktionell zusammengeschlossen und derart einander zugeordnet sind, daß die höchstentwickelten psychischen Funktionsvorrichtungen des psychischen Oberbaues gewisse Regulier-, Korrigier- und Hemmungsfunktionen gegenüber den niederen — primitiv-cerebralen bzw. psychischen — der Unterschicht ausüben, um unter bestimmten pathologischen Bedingungen, wie sie im Rahmen von Krankheitsprozessen vielfach sich realisieren, diese sonst latenten und gebundenen frei und im Symptomenbilde manifest werden zu lassen“.

Von hier aus gesehen ist das Gesamtbild des Organismus das eines sich selbst erbauenden Systems von Formungen und formbildenden Prozessen. Diese aber können nur unter bestimmten äußeren Bedingungen vor sich gehen, sie lassen sich durch Entziehung oder Hinzufügen äußerer Bedingungen auf experimentellen Wegen beeinflussen — wie Versuche von *Roux*, *Hertwig*, *Driesch* u. a. beweisen — nicht aber in einen völlig anderen Prozeß umbiegen (*Nicolai Hartmann*).

Wichtig ist dabei nur, daß man sich der Tatsache bewußt bleibt, daß die Zusammenhänge und Abhängigkeiten, die zwischen physischen

und psychischen einerseits und zwischen psychischen und physischen Vorgängen andererseits bestehen, „ungeachtet, ihrer phänomenalen Gegebenheiten doch tief rätselhaft und unverstanden bleiben, und daß eben die Tatsache des psycho-physischen Wesens im Menschen eine durchaus metaphysische irrationale Tatsache ist“ (*Nicolai Hartmann*, Metaphysik der Erkenntnis).

„Das Irationale tritt uns hier in seiner größten und tiefsten Verankerung entgegen“ (*Max Hartmann*).

In diesem Zusammenhang ist die Lehre *Bergsons* von einigem Interesse, der ja die Anschauung vertritt, daß das Gedächtnis, der Inbegriff aller seelischen Funktionen, vom Gehirn, vom Körper völlig unabhängig sei. Keineswegs seien die Erinnerungen dort aufgespeichert, keineswegs könnten Verletzungen bestimmter Gehirnteile bestimmte Erinnerungen aufheben. Das Gedächtnis ist seinem Stande nach, so meint er, unabhängig vom Gehirn; trotzdem besteht aber unleugbar eine Beziehung zwischen diesem und jenem, eine Beziehung, die aber vollkommen verschieden ist von der, nach der das Gehirn als Behälter der Erinnerungen figuriert. Das Gehirn ist ein Organismus der Pantomime, es hat die Aufgabe, das Leben des Geistes und auch der äußeren Situationen, denen der Geist sich anpassen muß, durch Gebärden darzustellen. Was im Gehirn vorgeht, verhält sich zur Gesamtheit des bewußten Lebens wie die Taktstockbewegungen des Orchesterdirigenten zur Symphonie. Die Symphonie übertrifft die Bewegungen, die sie skandieren, nach allen Seiten, und ebenso geht das geistige Leben über das des Gehirns hinaus. Wer in das Innere eines Gehirnes in voller Aktivität hineinschauen, das Hin und Her der Atome verfolgen und alles, was sie tun, interpretieren könnte, der wüßte zweifellos etwas von dem, was sich im Geiste abspielt, aber er wüßte davon doch nur wenig. Er wüßte gerade bloß das, was sich davon in Gesten, Haltungen und Bewegungen ausdrücken läßt, was der Seelenzustand an gerade ausgeführter oder bloß beginnender Handlung enthält. Den Gedanken und Gefühlen gegenüber, die sich im Innern des Bewußtseins abrollen, wäre er in der Lage des Zuschauers im Theater, der zwar deutlich sieht, was die Schauspieler auf der Bühne machen, aber kein Wort von dem versteht, was sie reden. Die Kenntnis der Gesten sagt uns nur sehr wenig über das Stück, weil es eben in einer Komödie viel mehr gibt als die Bewegungen, durch die man sie darstellt. Was wir bemerken würden, wenn wir in ein arbeitendes Gehirn hineindringen könnten, wäre die motorische Begleitung des Denkens, nicht aber das Denken selbst. So liegt das Spezifische der *Bergsonschen* Lehre darin, daß sie das Gehirn als ein Organ nicht des Vorstellens, sondern des *Handelns* faßt. „Die Funktion des Gehirns ist, Reize aufzunehmen, motorische Apparate aufzustellen und einem gegebenen Reiz die größtmögliche Zahl dieser Apparate zur Verfügung zu stellen, nicht aber

dient es der ‚Fabrikation der Vorstellungen, nicht einmal der Vorbereitung von solchen‘.“

Das reine Gedächtnis *Bergsons*, das was *Schilder* als Gesamtpersönlichkeit bezeichnet hat, wird durch die Hirnläsion nicht berührt. Jede Aphasie zeigt uns einen erhaltenen zentralen psychischen Faktor. Wenn *Reichardt* und *Berze* diesen in die Gegenden des Hirnstamms, Mittelhirns und Zwischenhirns verlegen, welche nach unseren derzeitigen Kenntnissen am engsten mit dem Leben selbst verbunden sind, so widerspricht ein derartiger Lokalisationsversuch — der auch sonst manches für sich hat — nicht den hier vorgetragenen Anschauungen. Wie dem auch sei, in jedem Aphasie- und Agnosiefall — die Arbeiten *Pötzls* sind in dieser Hinsicht besonders belehrend — sehen wir einen zentralen Faktor, ein aktives Sein trotz des Hirnfehlers zur Außenwelt streben.

Da aber auch in der Psychose die Gesamtpersönlichkeit sich durchsetzt, das reine Ich erhalten bleibt, achten wir auch im Kranken die Persönlichkeit. Wir sehen, daß die Psychose nur die Auswirkung des Ich abändert, sie gleichsam nur in ein anderes Niveau hebt. Es ist durchaus folgerichtig, wenn *Schneider* die Frage aufwirft, ob dem Begriffe der Krankheit in der Psychopathologie eine Bedeutung überhaupt zukomme, und wenn für *Kretschmer* die Unterschiede des schizoiden Charakters und der Schizophrenie unwesentlich werden.

Auch im Geisteskranken sehen wir die Seele, selbst wenn er nach *Stransky* intrapsychisch ataktisch ist. So verfolgt denn die neuere Richtung der Psychopathologie auch in der Psychose das Walten des Ich, der Persönlichkeit, des Charakters, und auch vor der gemarterten Psyche neigt sie sich in Ehrfurcht.

Nietzsche will in seinem „Willen zur Macht“ die Denkformen als notwendige, lebenswichtige Funktionen aus dem Machtrieb des Lebens verständlich machen; in etwas veränderter Weise ist ihm hier neuerdings *Hans Vaihinger* gefolgt und, mehr nach der medizinischen Seite hin, *Alfred Adler* in seiner Lehre vom Primat des Geltungstriebes.

Auch *Nietzsche* beginnt seine Lehre mit der Feststellung der unentzerrbaren Gewalt der Gefühle, Wünsche, Vorurteile, Gewohnheiten, kurz der unbewußten Sphäre unserer Psyche über unser gesamtes Denken und Wollen; beide halten die menschliche Vernunft noch für zu jung und zu unerfahren, als daß sie uns in den meisten Lebenslagen ein sicherer Führer sein könnte, als der seit Jahrtausenden eingeübte Instinkt es ist. Im Gegensatz zu dem weitverbreiteten rationalistischen Vorurteil, daß die Kenntnis der objektiven Wahrheit dem Menschen in allen Fällen nützlicher sein müsse als der Irrtum, bestehen sie beide auf der Notwendigkeit vieler Illusionen und scheuen sich nicht, den Nützlichkeitswert der Wahrheit selbst in Frage zu stellen — wenn auch von zwei grundverschiedenen Gesichtspunkten aus. Wenn die Illusion dem Leben

unter Umständen nützlicher ist als die Wahrheit, weshalb halten wir dann unbedingt an der Wahrheit fest? Weshalb nicht lieber am Irrtum?

Auch die Psychose können wir deuten als eine Illusion, die dem Leben im Augenblick ihres Ausbruchs nützlicher ist als die Welt des Bewußtseinshellen. „Wahrheiten sind Lügen, welche zum Leben nützlich sind“, sagt *Nietzsche*. Denn es gibt nur *relativ* richtige Wahrheiten, d. h. solche, welche Kraft erhöhen. Was das Leben stärkt, ist gut; was es schwächt, ist böse. „Wenn ich etwas vor allen Psychologen voraus habe, so ist der Rückschluß vom Werk auf den Urheber, vom Ideal auf den, der es nötig hat, von jeder Denk- und Wertungsweise auf das dahinter kommandierende Bedürfnis.“ „Ideale sind heilig gesprochene Lügen.“ Man könnte auch so sagen: Werte und Wahrheiten setzen ist eine Funktion des Lebens um des Lebens willen.

Das Eigentümliche an *Nietzsche* aber ist, daß er Lebensweisheit und Erkenntnislehre streng auseinanderhält und für beide ganz getrennte und zum Teil widersprechende Rezepte gibt. Die Dichtung vom „Übermenschen“, der im Unterschied zum modernen Gelehrten all seine Triebe gleichmäßig wachsen läßt, enthält durchaus kein Rezept zur Erkenntnis der Wahrheit. Obwohl in *Nietzsche* selbst der „Wille zur Macht“ und der Erkenntnistrieb beinahe zusammenfielen, hat er mit keinem Wort angedeutet, daß sein „Übermensch“ ein Philosoph oder gar der vollkommenste Erkenntnistheoretiker sein müsse. Er wird im Gegenteil nie müde, uns den Abgrund, der die beiden Ideale trennt, vor Augen zu führen.

Richtig ist, daß *Nietzsche* schärfer und gründlicher als irgendein anderer die Kritik des einseitigen Rationalismus formuliert hat.

Fiat vita, pereat veritas. In seinem Nachlaßfragment „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (1873) gilt die ganze Sympathie des Verfassers den Vorsokratikern, die die Wahrheit in der Intuition erfaßten und nicht an der Strickleiter der Logik erkletterten.

Besonders die Planskizzen zu der nicht ausgeführten Fortsetzung sind interessant, denn sie deuten an, wie der junge *Nietzsche* den Kampf gegen Sokrates und den Intellektualismus zu führen gedachte. Da heißt es bündig: „An Sokrates alles Fabeln; die Begriffe sind nicht fest, auch nicht wichtig.“

Ganz besonders interessant aber ist das kleine Fragment aus dem Sommer 1873: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne.“

Der Intellekt wird als ein Hilfsmittel, und zwar ein rechtdürftiges, hingestellt, das dem Menschen zur Selbsterhaltung dient. Die „Wahrheit“ ist ein soziales Produkt, das erfunden ist, um eine „gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge“ zu liefern.

Constantin von Monakow bezeichnet einmal die Sprache als Instrument des sozialen Instinktes, und ein andermal führt er in seiner Biologie

der Welt der Instinkte ganz allgemein aus, daß diese sich als Instrument des Cortex bedienen, der die wesentliche Rolle für das spielt, was wir Gedächtnis, Kausalität, Intellekt nennen. Er wird nicht müde, zu wiederholen, daß nicht ein abstrakter Erkenntnisdrang, sondern Instinkte, Triebe, vor allem aber der „Wille zur Macht“ zu Erkenntnissen und Wahrheiten geführt haben.

Auch hier ist die Auswahl der diesbezüglichen Stellen übergroß. „Hinter dem Bewußtsein arbeiten die Triebe.“ „... Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ All das sind Sätze, die *Constantin von Monakow* unterschreiben würde, weil sie Kernsätze seiner Lehre ausmachen.

Eben weil *Nietzsche* immer auf die geheimnisvolle Psyche, auf das Lebensprinzip zurückging, nicht auf Gnosis, hat er den großen Umsturz der Psychologie vorbereitet, in dem wir uns befinden. Die triebkräftige Seele geht unabbar ihren Weg, der bewußt wollende Geist leistet ihr Dienste und vielleicht nur Falschmünzerdienste.

Er bringt sich selbst auf die Formel: „Ich bemühte mich im Grund um nichts, als um zu erraten, warum gerade der griechische Apollinismus aus einem dionysischen Untergrund herauswachsen mußte.“ „... denn auch das geistige Schaffen stammt aus dem psychischen her, es ist eines Wesens mit ihm und nur wie eine leisere, entzücktere und ewigere Wiederholung leiblicher Wollust“ schreibt *Rilke* einmal, „... in den Tiefen wird alles Gesetz.“

Man sieht, wo alles hinauswill: Auf einen Punkt, wohin auch die ethischen und kulturphilosophischen Betrachtungen *Nietzsches* kulminieren, den Willen zur Macht. Und hierin liegt denn auch der wesentlichste Punkt, wenn er hinausgeht über die Pragmatisten und Humanisten; nicht bloß auf Erhaltung des Lebens geht die Erkenntnis, sondern auf Steigerung und Ausbreitung, wofür *Nietzsche* den nicht unbedingt glücklichen Terminus Macht geprägt hat. Und ohne Zweifel ist soviel richtig: Die bloße Lebenserhaltung würde niemals den Fortschritt, den Drang zu immer neuen Wahrheiten erklären, wenn wir nicht als tiefstes biologisches Motiv die Steigerung und Ausbreitung des Typus setzen. Indessen sind dies die Betrachtungen, die uns abführen von unserem Thema.

Mitten hinein in diese Problematik muß man *Ludwig Klages* stellen. Er ist ein Kenner *Nietzsches* ersten Ranges. Von früheren Denkern sind ihm bedeutsam *Carus*, *Bachofen*; die Romantik, soweit sie nicht christlich ist, also mehr ein Urelement der Romantik und natürlich *Goethe*; von den alten Philosophen nicht die Eleaten mit ihrem Seinsbegriff, der sich in ewige Wahrheiten, die begrifflich zu erfassen sind, gliedert, sondern die Jonier und vor allem *Heraklit* mit seinem „Alles

fließt“, wobei natürlich nicht die Wahrheit, sondern das Leben der höchste Wert ist.

Die Geschichte der Menschheit zeigt uns den Kampf bis aufs Messer zwischen dem allverbreiteten Leben und einer außerraumzeitlichen Macht, welche den Leib entseelen, die Seele entleiben will: Man nennt sie den Geist. So führt *Klages* aus. „Es streitet in uns das ursprüngliche Leben der Seele mit dem parasitären Leben des Geistes.“ „Auch die höchste Kultur war bisher niemals noch etwas anderes als ein längerer oder kürzerer Waffenstillstand im uralten Kampf von Geist und Leben, der erst enden wird, wenn eins am anderen verblutet ist.“

Der von uns akzeptierte Begriff des Geistes deckt sich allerdings nicht mit dem Begriff des Geistes von *Klages*, bei dem er Intelligenz, Ich, Wollen bedeutet, keineswegs. Das Wort Geist umfaßt für uns im Sinne *Max Schelers* neben dem Ideendenken auch die Anschauung von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse emotionaler und volitiver Akte als da sind Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht.

Für *Carus* stand im Mittelpunkt alles Lebens die Seele, darum auch sein Hauptwerk „Psyche“ heißt. Alles Leben fließt von Gestaltung zu Gestaltung. Der Leib ist nicht etwas in sich Ruhendes, sondern ein Fließen, dem Seele und immer wieder Seele Form gibt. Nur daß in allem Sichtbaren die Seele nach außen tritt, in allem Unsichtbaren das Geformte sich selbst erfaßt. Alles, was im Organismus geschieht, ist eine Summe von Funktionen ein und derselben Seele. In jeder Funktion erfüllt sich die Seele in besonderer Weise, in der Funktion des Atmens als Freudigkeit und Mut, wenn das Atmen stockt, als Angst. Dann ist das Anhalten des Atmens nicht eine Folge der Furcht, sondern die Furcht wird nur sichtbar im stockenden Atem, wie der Mut sichtbar wird in gehobener Brust.

Die Seele als Bildungstrieb des Ganzen ist ein für allemal das Primäre. So ist die Seele das Wesentliche in allen lebenden Gestalten.

Bachofen, das Seelengeschichtliche betonend, wagt den Auspruch: „Es gibt nur einen einzigen mächtigen Hebel aller Zivilisation, die Religion.“ „Das Mysteriöse bildet deren wahres Wesen.“ Das Wesen des Mütterlichen, immer nur seelisch zu erfassen, beherrscht lange Epochen und erfüllt sie zugleich mit Religion. Nur mit deren Hilfe konnte die Frau über den geistig wirkenden Mann siegen. Ohne Religion wird sie auch heute, bei aller Emanzipation, nur in die Welt der Männer eingereiht, die Bedeutung der Mutterschaft verliert ihre seelische Geltung. Gebt das Gebet der Mutter mit dem Kinde preis, und die wertvollste Produktivkraft der Frau ist verloren!

„Wo das bewußte Denken schwankt“, so hat *Carus* einmal ausgeführt, „da geht das unbewußte Walten der Idee mit größter Entschiedenheit und Weisheit seinen ganz gemessenen Gang und bildet sein Wesen dar mit

einer Schönheit, die in ihrem ganzen Umfange vom bewußten Leben nie erfaßt, geschweige denn nachgeahmt werden kann.“ Man denke an die Bildung des Kindes im Mutterleib im Gegensatz zur Entstehung des Geisteswerkes eines Mannes.

Aus den Tiefen unseres Inneren strömt alles Schöpferische. „Wenn er so in sein bewegtes Gemüt sah“, erzählt Tieck von Sternbald, „so war es, als wenn er in einen unergründlichen Strudel hinabschaute, wo Woge auf Woge drängt und schäumt, und man doch keine Welle sondern kann, wo alle Fluten sich verwirren und trennen und immer wieder durcheinander wirbeln, ohne Stillstand, ohne Ruhe, wo dieselbe Melodie sich immer wiederholt, und doch immer neue Abwechslung ertönt: Kein Stillstand, keine Bewegung, ein rauschendes, tosendes Rätsel, eine endlose, endlose Wut des erzürnten, stürzenden Elementes.“

Der Lebenshaltung des Intellektes stellt *Bergson* das Lebendige, noch Flüssige, Gefühlsmäßige, den Instinkt, den Impuls, die *durée*, den *élan vital*, kurz das Alogische gegenüber. Hineinsetzen, Einfühlen, Hineinleben, Miterleben, das ist ihm das Vehikel „der eigentlichen Erkenntnis“. Das „Miterlebnis“ mit der absoluten Wirklichkeit eines Dinges ist sein Ziel. Ihm kommt es auf die „sympathische Berührung“ an, auf den einfachen „Gefühlsakt“, den lebendig flüssigen Begriff, kurz auf den „Gefühlsstrom“, den er in seiner komplexen Ganzheit vor dem logischen Neben- und Aneinander schützen möchte. Überall ist *Bergson* bemüht, an die Stelle des abstrakten, generellen und rationalen Begriffes die konkrete, individuelle und irrationale Schauung zu setzen, an die Stelle der Analyse ein komplexes Empfinden, an die Stelle der Wissenschaft ein Ahnen, an die Stelle der Logik ein alogisches Fühlen, ein Instinkthaftes, ein Impulsives, „une masse fluide“.

Beide Anschauungen sind also sicher stark mit romantischem Blut getränkten. Denn wie mannigfaltig und schwierig die Definitionen von Romantik sein mögen, eines wird man vielleicht als ihren Grundzug allgemein zugeben: Romantik ist überall eine Richtung, die die Schranken des bloßen Verstandes sprengen will, die über den reinen Intellekt hinausverlangt.

Der Begriff der Instinkte von *Monakows* im Sinne der Idee treibender und schöpferischer Kräfte im Organismus gehört hierher und gewinnt sein tieferes Verständnis aus der engen Beziehung zum Begriff von *Bergsons* schöpferischer Entwicklung (*évolution créatrice*). Das Gefühl stellt nach *Monakows* Auffassung eine direkte Manifestation der Instinkte dar und fällt in die unmittelbare Gegenwart, während die Instinkte bzw. die Horme im Verborgenen das Leben des Geschöpfes bewachen, d. h. im Sinne des individuellen Lebensprogrammes tätig sind. Bei dieser Betrachtungsweise wird gleichzeitig der übliche psychologische Begriff des Bewußtseins stark modifiziert. Es zeigt sich bei dieser Betrachtung als ein fortgesetzt-ununterbrochen und immer wieder neu werdendes

Phänomen, als etwas eminent Dynamisches, das beständig zwischen Latenz und Manifestationsstadium balanciert und nur unter genetischem Gesichtspunkt erfaßt werden kann. Beim Bewußtsein des reifen Menschen handelt es sich dann, wie bereits bemerkt wurde, um etwas eminent Labiles, um eine ununterbrochene, in Szene tretende, untertauchende und wiederkehrende Erscheinung. In der soeben ausgesprochenen begrifflichen Fassung würde das menschliche Bewußtsein, jedenfalls zeitlich, zahllose aufs mannigfaltigste gegliederte Zustände oder Bestandteile in sich fassen, die dem Individuum subjektiv sich nicht spiegeln würden oder in einer ihrem eigentlichsten Wesen gänzlich entrückten Gestalt. Mannigfache Bewußtseinsfaktoren, latente, dämmernde, aktuelle Zustände, anakolithe Phasen würden zu unterscheiden sein, was schon *Kant* angenommen hat. Und innerhalb der aktuellen Bewußtseinsphase wären, dem feineren Inhalte nach, noch mannigfache gemischte Bewußtseinsströmungen, Töne und Grade, anzunehmen. Bei dieser Betrachtungsweise wird allerdings der übliche psychologische Begriff des Bewußtseins stark modifiziert. Er wird beträchtlich erweitert und seiner unmittelbaren subjektiven Lebendigkeit beraubt, wenigstens in bezug auf die latenten — aber gleichwohl wirksamen — Phasen.

Er wird in mehrere Unterwerte zerlegt, von denen indessen die meisten der Selbstbetrachtung völlig entgehen oder ihrem Wesen und Inhalt nach total anders, als wir sie erleben, sich kundgeben, wie es neuere Ergebnisse der Psychoanalyse fordern.

Niemals weist das Bewußtsein, so führt *Bergson*, der ja im letzten ein Philosoph neuromantischen Einschlagens war, aus, zwei gleiche beharrliche Zustände auf, auch der einzelne Zustand selbst ist nur eine kontinuierliche Bewegung, ein stetes Übergehen einer Mannigfaltigkeit von Färbungen ineinander. Es ist ein moderner Heraklitismus, der hier spricht und das „alles fließt“ für das Bewußtsein verkündet. Mit heraklitischem Jubel spüren wir die ganze Mannigfaltigkeit und Bewegtheit unseres Innenlebens, in stetem Flusse lösen sich die Zustände ab, alle Intensität, allen Reichtum der seelischen Existenz fühlen wir in diesem steten Vorwärtstreiben, in dem Strome der Bilder, dessen rapidem Laufe wir uns anvertrauen. Aber mit dem bloßen Wechsel ist das Bewußtsein für *Bergson* nicht erschöpft. Das Bewußtsein ist ein ewiger Fluß von wechselnden Zuständen, der Strom aber setzt sich nicht zusammen aus vereinzelten Wassern, die diskontinuierlich, sprunghaft, ohne Verbindung einander ablösen. Mag es in diesem Strom manchen Strudel geben, es bleibt doch immer der eine selbe Strom, der seine Gewässer untereinander verbindet und vorwärts treibt. Ohne diese kontinuierliche Verbindung gäbe es ja keinen absoluten Wechsel, keine Garantie für ihn; voneinander getrennte, isolierte Zustände könnten wohl im Moment vergehen, aber auf einer anderen Zeitstelle in gleicher Form wiederkehren, erst der verbindende Strom verbindet sie kontinuierlich und läßt ihnen

keine Ruhe. Wie zu jedem Wasser immer neue hinzugetrieben werden, und diese neuen Gewässer sind die alten auf einer anderen Stelle des Stromes, so werden die früheren Zustände des Bewußtseins unablässig mit neuen verschmolzen. Durch die Gewalt der Vergangenheit, die sich in jedem Augenblick in die Gegenwart vorschiebt, wird unser innerstes Leben zum vorwärtstreibenden Strome. Jeder vorhergehende Zustand verkettet sich mit dem folgenden und schafft ihn dadurch zu etwas Neuem um, daß er ihm ein Stück seines eigenen Lebens einfügt. Leben heißt so wechseln, wechseln heißt reifen, reifen heißt sich schöpferisch entwickeln. Nun wird sich Ihnen „Niels Lyhne“ auftun, so schreibt *Rainer Maria Rilke* am 23. 4. 03 aus Viareggio bei Pisa (Italien) an einen jungen Dichter, „ein Buch der Herrlichkeiten und der Tiefen: Je öfter man es liest: Es scheint alles darin zu sein von des Lebens allerleistem Dufte bis zu dem vollen, großen Geschmack seiner schwersten Früchte. Da ist nichts, was nicht verstanden, erfaßt, erfahren und in des Erinnerns zitterndem Nachklingen erkannt worden wäre; kein Erleben ist zu gering gewesen, und das kleinste Geschehen entfaltet sich wie ein Schicksal, und das Schicksal selbst ist wie ein wunderbares, weites Gewebe, darin jeder Faden von einer unendlich zärtlichen Hand geführt und neben einen anderen gelegt und von hundert anderen gehalten und getragen wird.“

Der Strom aber fließt in einem vorgeschrivenen Bette, so meinen wir im Anschluß an die vorgetragenen Gedanken. Hier ist der Punkt, an dem die Frage des Sokrates nach der „Freiwilligkeit des Unrechttuns“ erklingt, und an dem die ganze ernste Problematik der Erbbiologie erwacht. Die grundlegenden Wandlungen, denen wir alle im Laufe unseres Lebens unterliegen, beruhen zum großen Teil auf Anlagekeimen, die zu bestimmten Zeiten zur Entfaltung drängen, wie immer die Umweltbedingungen sich auch gestalten mögen. Jeder durchläuft seine Jahre, „nach dem Gesetz, wonach er angetreten“. Die Frage, inwieweit jugendliche Grenzzustände zu formen sind, taucht hier auf.

Freilich, das Strombett ist in seiner Grundlinie gegeben, und es gibt Verläufe — so lehrt die Erfahrung — die durch menschliche Macht unbeeinflußbar sind, aber das gilt doch keineswegs für alle. Hier erwacht die Mission der Welt des Geistes, ein allem Leben entgegengesetztes Prinzip, des Geistes, der durch den Prozeß der Sublimierung — aber auch nur dann — Macht gewinnt und die aus der Kategorie des Lebens stammenden Triebimpulse zu lenken und zu leiten vermag. Freilich die Welt des Geistes ist vielen versagt und kommt im psychotischen Leben schon gar nicht zur Geltung.

Die Welt des Geistes bedeutet das Prinzip, das den Menschen zum Menschen macht, und steht weit über *Intelligenz und Wahlfähigkeit*, die nach den *Köhlerschen* Versuchen den höchsten Menschenaffen in einzelnen Fällen wohl zugesprochen werden dürfen.

Aus den Tiefen der menschlichen Existenz aber steigt, was wir Gefühl nennen.

Die Romantiker haben das sehr wohl gewußt. Ich zitiere erneut *tieck*:

„Wenn ich manchmal in der Abenddämmerung sitze und sinne, da ist es, als schwingt sich mir etwas im Herzen empor, ein Gefühl, das mich überrascht und erschreckt und dabei doch so still und selig befriedigt: Ich greife dann mit dem Gedächtnis wie mit einer Hand danach, um es mir selber aufzubewahren. Aber sonderbar, es ist in mir und verschwindet mir dann doch gänzlich wieder, so daß ich seiner nicht habhaft werden kann. Alle meine Gedanken stehen mir zu Gebote, alle meine Erinnerungen und Anschauungen, aber das ist ein Gefühl, das feiner und geistiger ist als alles Übrige; aber was ist es und woher kommt es, wenn es nicht mehr in uns bleibt?“

„Aus meinen Kinderjahren fallen mir manche Tage ein, wo ich unaufhörlich etwas Greuliches und Entsetzliches denken mußte, wo ich statt meiner stillen Gebete Gott mit den gräßlichsten Flüchen lästerte und darüber weinte und es doch nicht unterlassen konnte, wo es mich unaufhörlich drängte, meine Gespielen zu ermorden, und ich mich oft schlafen legte, bloß um es nicht zu tun. Damals war ich gewiß unschuldig und unverdorben, und doch war diese Entsetzlichkeit in mir einheimisch — was war es denn nun, das mich trieb und mit gräßlicher Hand in meinem Herzen wühlte? Mein Willen und meine Empfindung sträubte sich dagegen, und doch gewährte mir dieser Zustand wieder innige Wollust.“

Wie der flüchtige Schein einer früheren Existenz, der in seine Kinderjahre hinein spiegelte, schienen ihm diese fremden, unerklärlichen Bilder, die nach eigener Willkür, seinem Einfluß entgegen, in seinem Innern heimisch waren.

Der Idealismus *Kleistens* ist der Traum. Das Erwachen ist die Realität. Penthesilea erwacht vom Traum zum Tod, der Prinz von Homburg und das Käthchen von Heilbronn erwachen vom Traum zum Leben. Der Traum gebiert das Ideal, und die Wirklichkeit verneint oder bejaht es. So empfängt die Marquise O. im Schlaf von einem fremden Mann. So gebiert Alkmene dem Zeus, während sie von Amphitryon umarmt worden zu sein wähnt. Schlafwandler gehen durch die Welt mit wilden Wünschen. Das Erwachen ist oft rauh und kleinlich. Der Prinz von Homburg, Kämpfer und Sieger, und dann dem Tod verfallen, bittet um Luft und Licht. Zeus träumt seine Liebe zu Alkmene, denn ein Traum, eine Fiktion ist diese Vereinigung; Er nimmt Amphitryons Maske und entäußert sich seiner selbst, um Liebesseligkeit zu genießen. Penthesilea träumt ihre Liebe zu Achilles, wachend mordet sie ihn, und von neuem träumt sie sich in den Liebestod und die ewige Vereinigung. Es liegt ein tiefer Haß gegen die Realität in diesem Haß der Realität gegen das Ideal des Traumes: Denn bloß der erblickt in der Wirklichkeit eine Gegnerin, der ihr selber gram ist im Grunde seiner Seele.

Die Pole des Menschen nannte man damals das Cerebralsystem und das Ganglien- oder sympathische System, innerhalb dessen das Sonnengeflecht liegt. Zwischen diesen beiden Systemen besteht der wichtige Unterschied, daß das Cerebralsystem im Gehirn seinen Mittelpunkt hat, das Gangliensystem hingegen aus lauter gleichwertigen Nervenknoten besteht, deren Strahlen, wenn man sich so ausdrücken darf, nirgends gesammelt und zurückgeworfen werden, deren Wirken also auch unbewußt und unwillkürlich vor sich geht. Beide Systeme bestehen, nach der Theorie von *Reil*, durch gewisse Verbindungsnerven in Zusammenhang. *Reil* verglich das Cerebralsystem mit einer Monarchie, das Gangliensystem mit einer Republik; andere bezeichnen das Gehirn als Regenten, den das Volk, das Gangliensystem, das ernährende, aus seiner Mitte hervorbringt und erhält, um sich von ihm leiten zu lassen, ohne welchen es seinerseits nicht bestehen kann. Es ist die Wurzel und der Stamm, der die Krone mit Blüte und Frucht trägt.

Das im „labyrinthischen Gewebe“ des Gangliensystems prädominierende Sonnengeflecht, welches gewissermaßen ein zweites Gehirn sei und dabei auch Cerebrum abdominale genannt werde, bleibe für gewöhnlich unbewußt und vom Cerebralsystem beherrscht: im Schlaf aber werde seine Tätigkeit erhöht, die des Cerebralsystems hingegen vermindert, und in gewissen krankhaften Zuständen könne sogar das ganze Verhältnis umgekehrt werden. Es handle sich um ein Umtauschen der Polaritäten der elektrischen Lebensströme im Nervensystem, so daß der positive Pol negativ werde und umgekehrt.

Nach der *Reilschen* Theorie ist der Wahnsinn, wie der Somnambulismus, eine Inversion der Polaritäten, ein Bewußtwerden der eigentlich unbewußten Gangliennerven. Schlägt die überwiegende Lebenskraft durch, so bekommt man Raserei, Verliebtheit, Hysterismus, Hypochondrie. Schlägt sie nicht durch, sondern wird sie aufs Epigastrium beschränkt, hat man erhöhte Perzeption, Ahnungen oder Vorstellungen.

Kerner hielt den Wahnsinn wie den Somnambulismus, die Epilepsie und das Metallfühlen für einen der Zustände, „durch die der Mensch dem Geiste der Natur, seinem Allgemeinleben, dem Leben der Geister und der Gestirne näher kommt, befreundeter wird“.

Ringeis stellt den Wahnsinn dem Traum ganz gleich, mit dem Unterschied, daß die Bilder im Wahnsinn ein selbständiges Leben führen und assimilierende Kraft bekommen, so daß sie sich im Seelischen verhalten wie die krankheitserzeugenden Parasiten im Leiblichen.

Ähnlich wie das lebende Individuum, falls das Leben nicht bedroht werden soll, in einem 24stündigen Zyklus ein gewisses Quantum des Schlafes absolvieren muß, „damit sich die im Dienste des Dranges nach Ganzheit des psychophysischen Organismus stehende regenerative Wirkung des Schlafes entfalten kann“, so wird unter solchem Aspekt die Psychose zu einer bestimmten Form der Lebensrettung den Gewalten

des Lebens gegenüber. *Bergson* bezeichnet als tiefstes Wesen des Menschen, von dem alles ausgeht, was wir geistig und körperlich tun, als „Lebensschwungkraft“. Die Lebensschwungkraft oder die Horme *Monakows* — $\delta\varphi\mu\alpha\omega$, ich setze in Bewegung — von der wir sprechen, ist ja im Grunde ein Verlangen nach Schöpfung. Was im Menschen im eigentlichen Sinne schöpferisch und mächtig ist, kommt nicht aus der Welt des Geistes und der höheren Bewußtseinsformen, sondern aus den dunklen unbewußten Triebmächten der Seele. Das ist ein Gedanke, den die Romantik sehr wohl erfaßt hatte.

Man kann sich den Eindruck, den viele romantische Bücher, z. B. *Tiecks* *Sternbald*, dann *Eichendorffs* Romane und Novellen, künstlerisch noch weit unter jenem stehend, auf die Zeitgenossen machte, zum großen Teil nur daraus erklären, daß hier Menschen auftraten, die nicht nur ebenso, sondern mehr von fremden, unterirdischen Mächten geleitet wurden als von ihrem eigenen Kopf. Man begriff den Menschen in doppeltem Zusammenhange mit der Welt, in dem, welcher sein Bewußtsein herstellt, und in dem unbewußten, der eben deshalb und weil es der ursprüngliche, unergründliche ist, ganz besonders der Poesie zufällt.

Carus vergleicht das Seelenleben einem Strom, der, an einer Stelle vom Lichte des Bewußtseins erhellt, im übrigen im Dunkel des Unbewußtseins hinfließt. Unbewußt für uns, nach unbegreiflicher göttlicher Weise bildet die Idee ihren Leib, — der Begriff des formativen Instinktes, den von *Monakow* geprägt hat, klingt hier an —; im Laufe der Menschen geschichte wie im Leben des Einzelnen erwacht sie allmählich, da, wo sie die Augen aufschlägt — könnte man sagen — heißt sie Seele; die höchste Stufe des Bewußtseins ist Geist.

Die Trinität gliedert sich also hier in Idee, Seele und Geist, die sich nach außen als Leib darstellen. Dadurch entsteht aber keine Dualität, nicht der Leib wirkt auf Gemüt und Geist, sondern eine Provinz des beseelten Leibes wirkt auf eine andere.

Es ist falsch, betont *Carus*, von beklagenswerter Abhängigkeit des Geistes vom Körper zu reden, wie man tut; denn der Geist beruht auf der Idee, wie die Spitze des Domes auf seiner Grundlage, er ist eins mit ihr, für nichts, was ihn entstellt, kann der Mensch etwas anderes als sich selbst, d. h. den Keim seiner Seele verantwortlich machen.

Er betrachtete das Versenken des Kranken im Schlaf und seine dadurch herbeigeführte innigere Vereinigung mit der Allnatur als ein natürliches, gutes Heilverfahren, ohne religiöse oder sonst überirdische Aufschlüsse von diesen Erscheinungen zu erwarten. *Goethe* sagt, daß „der Mensch nicht lange im bewußten Zustand verharren kann; er muß sich wieder ins Unbewußtsein stürzen: Denn darin lebt seine Wurzel.“

Und *Gerhard Tersteegen* singt:

„Ich senk mich in dich hinunter:
Ich bin in Dir, du in mir.“

Und *Mechthild von Magdeburg* spricht betend:

„Ich bin in dir und du bist in mir,
wir mögen nit naher sin,
wan wir zwei sind in ein gevlossen
und sind in eine form gegossen,
also son wir bliben eweklich unverdrossen.“

Diese „reziproke Identitätsformel“ ist das höchste mystische Gebet. Erst wenn der Mensch dieses Gebet sprechen kann, hat er seinen Gott ganz gefunden, bleibt er eins mit ihm in Ewigkeit. *Jalāl-ed-din-Rūmī*, der Klassiker der islamischen Mystik, hat diesen Gedanken in ein wunderbares Gleichnis gehüllt:

Ein Liebender kam einst des Nachts an die Türe seiner Liebsten und pochte an. Da rief sie: „Wer klopft hier?“ Und er antwortete: „Ich bin es.“ Sie aber öffnete nicht, sondern sagte: „Fort mit dir!“ Da ging der Jüngling in die Ferne und wanderte durch die Welt, bis die Liebe ihn mit unwiderstehlicher Macht zurücktrieb zu der Geliebten Behausung. Und er pochte abermals mit dem Ring an die Pforte, leise und zaghaft, in schüchterner Hoffnung. Und wieder tönte die Frage der Geliebten: „Wer klopft hier?“ Und er antwortet: „Du bis es, du stehst noch einmal vor der Türe.“ Da öffnete ihm die Angebetete mit den Worten:

„O Liebster, komm herein,
Zweie faßt zwar nicht mein enges Kämmerlein;
Da indes auch du nichts mehr als ich nur bist,
Im Gemach und auch am Tische Raum noch ist.“

Der Grundgedanke der Mystik ist in dieser Erzählung klar ausgesprochen: Des Menschen Identität mit dem Göttlichen.

Und in trunkener Begeisterung spricht der Mensch das große mystische Gebet:

„Ich bin du, und du bist ich.“

In der ekstatischen Gotteinigung sind alle Unterschiede aufgehoben: Beter und Angebeteter, Ich und Du sind in unzertrennbarer Einheit zusammengeflossen. Alle Gebetesrede, ja alle Gebetshinwendung hat aufgehört; es sind nicht mehr zwei, sondern es ist Einer; das Endliche ist verschlungen vom Unendlichen. Diese *unio substantialis* ist unausprechlich, weil sie jenseits des wachen Bewußtseins sich vollzieht.

Der Mensch erkennt das All, sofern er es selbst ist. Von hier aus spricht der erste Philosoph in deutscher Sprache, der geniale Mystiker *Johannes Eckhardt* aus Hochheim (bei Gotha) (etwa 1260—1327). Erkennen heißt: Das Absolute (Gottheit) ergreifen, denn die Vernunft führt alle Dinge in Gott zurück. Alle Mannigfaltigkeit löst sich auf in der Ruhe des Absoluten, gerade so wie dieses aber auch wieder zur Natur, zu den Dingen der Welt und allen ihren Formgestaltungen

sich wieder „sammeln“, „setzen“ kann. „Setzung“ und „Aufhebung“, „Entstehung“ und stufenweise „Zurücknehmung“ sind nach mystischer Deutung „Schöpfung“ im weitesten Sinne. Aus der Einheit zur Vielheit und umgekehrt! Das gefühlsmäßige Erlebnis dieses Prozesses nennt Meister Eckhardt die „Geburt Gottes in der Seele“. Die Mystiker deuten es als eine unmittelbare Anschauung Gottes und der ewigen Wahrheit, eine schöpferische Seeleneinheit, die alle Dialektik auf Schulweisheit ablehnt.

Und doch reifte auch die mystische Metaphysik aus der Scholastik und da besonders aus der Gedankenwelt des Thomas von Aquino und Albertus Magnus. Auch er nennt Gott das „Alleine“, das „individuelle Nichts“, „die abgründliche Substanz“, die „stille Stillheit“. Meister Eckhardt sagt auf deutsch, was *Thomas* in scholastischer Rede ausdrückt. Der Sinn ist derselbe, nur das „Bild“ ist anders.

Das Endliche ist Schein, aber das Unendliche ist Wahrheit, und alle Dinge sind nur ein Gleichnis oder wie ein Spiel in einem Spiegel. Die Seele ist göttlich, die Welt ist beseelt und Gott ist die Welt — mit diesem Glauben rüttelt die Mystik an den Toren der neuen Zeit, die nun bald offen stehen sollten. Ein armer Bettelmönch und Naturfreund aus Assisi hat den ersten Ansatz dazu gegeben.

In einer bewegten wolkigen Zeit erhebt *Franz von Assisi*, der Mann ohne Schulweisheit und Wissenschaft, seine Stimme. Aus ihm heraus hat vielleicht der mittelalterliche Mensch das Tiefste gesagt, was in ihm wohnte; atembenehmende Angst und doch wieder leuchtende Hoffnung formten seine Gebete und Hymnen, die er aus schwerer Brust zum Himmel sandte. Er ist aus dem italienischen Volkstum des 13. Jahrhunderts erwachsen. Seinem brennenden Herzen war die Natur das irdische Paradies, und das von Rosenhecken umrankte Maria Portiunkula-Kirchlein war der Mittelpunkt seines neuen Ordens. *Franz von Assisi* lebte mit der Natur in innigem Einklang, er liebte sie, wie man einen Menschen liebt und aus allem, was sie bot oder nahm, hörte er Trost und Lebensmut herausklingen. Er liebte die Natur und die Liebe. Er nahm den „teuflischen“ Bann von ihr weg, indem er zeigte, wie rein und sündlos sie ist. In ihm lebte die heiße Naturliebe der „Spielleute Gottes“, der Troubadours und singenden Pilger; seine Augen ruhten mit Innigkeit auf der schlichtesten Erscheinung der Landschaft. Die Vögel des Himmels, ein Schwalbenflug, das Schneegestöber des Blütenmondes und die Lilien auf den Feldern haben ihm mehr gesagt als Bücher und Konzilien. Seine Naturbetrachtung reifte ihm aus dem Herzen. Mit der Natur redete er wie mit Menschen, denn er glaubte, „daß nichts auf Erden ohne eine Seele ist“, und er begegnete jeder Seele, auch der der Gräser und der Steine, mit brüderlicher Ehrfurcht und Liebe“ (*Hermann Hesse*). Hier liegen unseres Erachtens auch die tiefsten Quellen jedes wahren

Arztseins. Aus diesem Geist des Sichselbstvergessens, der freiwilligen Armut und Willenlosigkeit erblühte das Ideal des Ordens der Minoriten oder Franziskaner. Es ist bekannt, wie auch in die Verse Dantes und Petrareas vieles von dieser feinen mönchischen Naturpoesie eindrang und das neue Naturgefühl der Renaissance zu frischem Leben rief. Oder man denke an die Bewegung, die von *Bernhard von Clairvaux* ausgegangen ist, von jenem Manne, der an der Erde lernte, an den Bäumen, an dem Korn, den Blumen und dem Grase. Die Natur füllte auch sein bewegtes Herz, und es wuchs ihm daraus eine sonnige, glückliche Welt. Aber *Franz von Assisi* war der größte Naturfreund unter ihnen allen, er, der vielleicht die interessanteste und urtümlichste Persönlichkeit des ganzen Mittelalters war.

Loslösung der Welt vom Selbst — das ist die Vergottung der Mystik und das Ringen um die „Abgeschiedenheit“. Die Seele muß „lauter, ledig und bloß von allen Bildern und abgeschieden von aller Kreatur werden“. So schrieben die mittelalterlichen Mystiker. Das Endliche ist Schein, aber das Unendliche ist Wahrheit, und alle Dinge sind nur ein Gleichnis oder wie ein Spiel in einem Spiegel. . . . Die Seele ist göttlich, die Welt ist beseelt, und Gott ist die Welt — mit diesem Glauben rüttelt die Mystik an den Toren der neuen Zeit, die nun bald weit offen stehen sollten. Der arme Bettelmönch und Naturfreund aus Assisi hat aber den ersten Anstoß gegeben: Ein sonniger Reformator, ein durch und durch friedlicher Mann, der die Blumen und Tiere, die blauen Berge am Horizont und die Allmutter Sonne, die Wolken und sogar die Pfützen mit dem Widerschein des Himmels als seine Geschwister anspricht. Der heilige Franziskus von Assisi — so geht sein Name durch die Geschichte, die Gloriole des Überirdischen hat man ihm um sein schlichtes Haupt gelegt und sein einfaches Bettlerleben mit einer ernsten unnahbaren Tradition umhüllt, er, der aber zu den größten oder sanftesten Wundern der Natur wie ein Kind Du gesagt hat. Die Natur führte über sich selber hinaus zur übernatürlichen Welt. Der Schwerpunkt der Dinge wurde also nicht in diese selbst, sondern in den jenseits der Natur gedachten Schöpfer gelegt. „Da nun“, so meinte Thomas von Aquino, „der Anfang der Dinge außerhalb der Welt, nämlich in Gott, gelegen ist, so muß auch der Endzweck der Dinge in Gott außerhalb derselben sein.“ Man suchte in dem Natürlichen das Übernatürliche. Die sichtbare Körperwelt und das Studium derselben hatten demnach einen dauernden Wert nur insofern, als sie eine Forderung der Liebe zu Gott und des ewigen Seelenlebens gewähren konnten. Das Übersinnliche bildete den allgegenwärtigen Hintergrund der sinnlichen Körperwelt. Wie die heutige Naturwissenschaft in allem Geschehen der sichtbaren Natur das Walten unwandelbarer Gesetze erkennt, so nimmt eine Einstellung wie die vorgetragene in demselben Umfange in der ganzen Naturwelt die geheimnisvolle Wundermacht des Göttlichen wahr.

Dieses Suchen nach einer übersinnlichen Beziehung der sinnlichen Natur ließ diese zu einer Zeichensprache des Übersinnlichen verblassen. Man beschränkte sich nicht darauf, in einzelnen Fällen eine Offenbarung des Göttlichen zu erblicken, vielmehr betrachtete man die ganze Natur als seine allgemeine und dortdauernde Offenbarung.

So gewährte jeder Ausblick in die Natur die vielseitigsten Beziehungen zum Übersinnlichen. Wald, Feld und Firmament redeten in Gleichnissen die Geheimnisse der unsichtbaren Welt. Sie waren die Bildersprache der in der Erlösung kundgewordenen Offenbarung.

„Denn er war keiner von den immer Müden,
die freudeloser werden nach und nach,
Mit kleinen Blumen wie mit kleinen Brüdern
Ging er den Wiesenrand entlang und sprach.
Und sprach von sich, und wie er sich verwende,
so daß es allen eine Freude sei;
und seines hellen Herzens war kein Ende,
und kein Geringes ging daran vorbei.
Er kam aus Licht zu immer tieferem Lichte,
und seine Zelle stand in Helligkeit.
Das Lächeln wuchs auf seinem Angesichte
und hatte seine Kindheit und Geschichte
und wurde reif wie eine Mädchenzeit“,

so besingt *R. M. Rilke* Franz von Assisi, sein Vorbild.

„Poesie ist Theologie“ sagt *Boccaccio* in seinem Kommentar der Göttlichen Komödie. *Paul Claudel*, der katholische Dichter unserer Tage, würde sich zu diesem Satze rückhaltlos bekennen. Die Welt ist für *Claudel* Akkord, dessen Töne sich gegenseitig fordern und ergänzen, eine Harmonie, in der alles zusammen „stimmt“. In dieser „Konsonanz“ der Dinge offenbart sich die Einheit der Welt, ihr innerster Grund aber ist die Einheit Gottes. Weil die Welt als ein Ganzes geschaffen ist, darum ist das Einzelne nie in der Vereinzelung, sondern nur vom Ganzem her zu begreifen.

„Wir suchen nicht, so heißt es in der „art poetique“, den Mechanismus der Dinge von unten her zu begreifen, wie ein Heizer, der auf dem Rücken unter seine Lokomotive kriecht, sondern wir stellen uns vor das Ganze der Kreatur wie ein Kritiker vor das Werk eines Dichters, indem wir voll die Sache auskosten und prüfen, durch welche Mittel er seine Wirkungen erreicht hat, wie ein Maler mit zugekniffenem Auge sich vor das Werk eines Malers stellt oder ein Ingenieur vor den Bau eines Biber.“

Die Welt ist eine ständige und unaufhörliche Schöpfung. Darum aber läßt sie sich nicht in Formeln begreifen, die nur Abstraktionen sind und das konkret Lebendige nicht zu erfassen vermögen.

Das Ganze ist also ein unzerreißbarer Zusammenhang: „Das Vergangene lockt das Kommende und bestimmt seinen Sinn, es vergeht und hört doch nicht weniger zu existieren auf als die ersten Worte eines Satzes, wenn die letzten an unser Ohr klingen“. Alle Dinge zusammen — in ihrem Werden und Vergehen — „erschöpfen bis zur letzten Strophe das Gedicht“.

Wie *Goethe* so ist auch *Claudel* im letzten Grunde ein „Naturschauer“, für dessen systematisches Bemühen, wie *Goethe* sagt, schließlich „alles fertig“ ist.

Er liest die Natur „wie einen Bericht“; seine Naturbetrachtung hat den Charakter einer „Untersuchung“; er konstatiert, registriert und inventarisiert die Dinge, die er erkennt. Aber nie sieht er das einzelne Ding in seiner abgelösten Gesondertheit, sondern alles in der Zusammenordnung zum Ganzen. Seine Art hat er in der Vorrede zu *Rivière* in Worten beschrieben, die ganz unwillkürlich an die *Goethes* erinnern: „Dem Gegebenen gegenüber, dem Natürlichen sowohl wie dem Übernatürlichen, hat der menschliche Geist zwei Möglichkeiten. Er kann ausgehen von Wahrheiten, deren Evidenz oder Realität sich ihm aufdrängt, ohne daß sein Verstand sie ganz erfassen oder durchdringen könnte, um dann auf dem Wege der logischen Deduktion weiterzukommen. Das tut in gleicher Weise die Naturwissenschaft wie die scholastische Philosophie, die eine quasi grammatischen Interpretation des Wirklichen ist. Oder man kann sich diesem Bekannt-Unbekannten gegenüberstellen in einem Zustand von Frische, Vertrauen, Reinheit, Jungfräulichkeit, absoluter Aufrichtigkeit und zugleich leidenschaftlicher Aufmerksamkeit. Das ist die Haltung, die die Heilige Schrift rühmt, wenn sie uns empfiehlt, zu suchen, das Zimmer zu putzen und zu reinigen, um die verlorene Drachme zu finden, die Hände auszustrecken, um zu sehen, ob es uns vielleicht gelingt, Ihn zu berühren An die Stelle der logischen Deduktion (die nicht abzulehnen ist und ihren Platz behält, denn wir haben kein Hilfsmittel zu viel) tritt eine Art von Beschreibung oder Topographie.“

Die Entdeckung der Welt ist für *Claudel* der unerschöpfliche Quell eines unbeschreiblichen Glückes, „daß alles stimmt in dieser Welt, das macht mich so glücklich“! Das Grundgefühl dieses Naturschauens ist Staunen, Bewunderung, Ehrfurcht, Freude und Dankbarkeit. Der dichterische Ausdruck dieses Gefühls aber ist der Hymnus. In ihnen ist ein Überströmen, ob der Dichter redet von der Berufung und Sendung des Dichters oder von den Wundern, die Gott an seiner Seele getan hat. Ganz aus der Versenkung in die Geheimnisse der Übernatur aber quellen in gewaltigen Stößen die großen Hymnen der „Corona benicitatis anni Dei“, stürzende Katarakte einer überströmenden Seligkeit: Der Hymnus auf Pfingsten und auf das heiligste Sakrament“. Die „gratiarum actio“,

als letzter Sinn des Lebens überhaupt, wird hier zu einem lockenden Brandopfer, dessen Glut den Opfernden mit zu verzehren droht.

Das Gezänk um Konnersreuth verstummt unter solchem Aspekt.

Darum „glücklich nicht, der da frei ist, sondern der, den du einweisest wie einen Pfeil in den Köcher“, sagt der Dichter des „Magnificat“.

„Sei gepriesen, der du mich nicht mir selber preisgabst,
sondern mich angenommen hast als ein Ding,
das dient und taugt zu dem Ende, das du dir vorgesetzt hast . . .
Du hast in mich deine Macht gelegt, die die Macht deiner Demut ist,
durch die du dich auslöschest vor deinen Werken;
An diesem Tag seiner Zeiten, da der Mensch sich bestimmt,
daß er Staub ist, und siehe, nun bin ich mit dir ein Anbeginn und ein Ursprung.“

„Das Kreuz ist das Leid“, sagt *Pensée* im „Erniedrigten Vater“; „es ist die Erlösung“, erwidert ihr Orian. Die Gnade ist für *Claudel* wie für Paulus, dessen Namen er trägt, „überschwenglicher“ als die Schuld; und Jesus Christus ist ihm wie dem Paulus „der Friede“.

Die letzte Grundsteinlegung zur Natur zwischen Franz von Assisi und Paracelsus ist im Grunde außerordentlich ähnlich. Allerdings war er nicht ein Mensch, der bloß liebend-staunend die große Buntheit barg. Nein, er wollte das große Geheimnis dieses Kosmos ergründen: Blütenkelch, Vogelfutter, Bienenwabe, Krystall, Sonnenstrahl und Regenbogen. Woher stammten die Kräfte, die solches schufen? Auskunft wollte er der Natur, der schweigsamen, abzwingen. Aufspüren wollte er die unbekannten Verknüpfungen zwischen dem Leben der Pflanzen und Tiere, zwischen der Welt der toten Metalle und dem warmen Gehäuse des menschlichen Körpers. Nichts galt ihm die hohle Büchergelehrsamkeit. Nicht in den Schriften von Avicenna, sondern in den schweigsamen Leibern der Pflanzen und den Bestandteilen seltener Erdstoffe waren die Heilkräfte zu finden, die den Siechen nottaten.

Warum half der Saft dieses Krautes oder jener Wurzel, so er sich der leiblichen Substanz des Menschen verband, gegen diese Pein oder jene Krankheit?

Freilich, dafür verfolgte ihn der Haß der Zünftigen, die er mit der stürmischen Verkündigung seiner neuen Lehre aus ihrer bedächtigen Ruhe aufstörte.

Brüder verkündet sich das Göttliche nicht unter *jederlei* Gestalt? Getier, Gewächs, Gesten, Gestirn, Sturm und Erdscholle, Feuerfunken und Tautropfen — ja in allem steht der lebendige Gott. Brüder, wie könnt ihr unter der unendlichen Weite dieses Himmels den Mut finden, eure Seele an dürre Lehrsätze hinzugeben? Warum vermögt ihr nicht zu leben ohne zu rechten? Weshalb müssen wir immer im Dunkeln tasten, Bruder Baum? Warum wirft alles Rätsellose neue Rätsel auf? Bruder Fels? Aber ich will lieber landfahren, bis an mein Ende,

ohne Wegesellen, heimatlos, pfründelos, ehe ich davon ablasse, zu fragen, zu forschen und zu suchen . . .

So ähnlich hat unlängst *H. O. Kleine* (Heidelberg) die Persönlichkeit von Paracelsus uns nahegebracht.

Selbstverständlich hat Paracelsus hierbei immer nur die „*natura naturans*“, die schaffende Natur, diesen metaphysischen Begriff, der von vornherein etwas Gottgleiches in sich trägt, ja, nur eine Umschreibung für das Wort „*Gott*“ bedeutet, im Sinne, nicht die „*natura naturata*“, das Stück Welt, das unseren Sinnen zugänglich ist, die alleinige Grundlage aller materialistischen und positivistischen Naturforschung. Was er unter Natur versteht, geht weit hinaus über die Grenzen unserer Eindrücke, meint, was aller Erscheinungswelt zur Voraussetzung dient und sie bedingt. Solche Gedanken, die schon der Naturphilosophie der Renaissance geläufig sind, und bei Giordano Bruno erscheinen, die bald im Kreise der romantischen Naturphilosophie, zunächst bei *Schelling*, zu ausdrücklicher Prägung gelangen sollten, kündigen sich vor Weimar bei *Goethe* wie bei *Herder* an.

Als Leib gehört der Mensch der materiellen Welt an, so meinte Paracelsus; ja, er vereinigt in sich, wie er es und nach ihm *Weigel* und *Böhme* lehren, das Wesen aller materiellen Dinge in feinster Verdichtung; eben deshalb ist er befugt, die Körperwelt zu begreifen. Als intellektuelles Wesen aber ist er „siderischen“ Ursprungs und vermag deshalb die geistige Welt in allen ihren Ausgestaltungen zu erkennen. Endlich als göttlicher „Funke“, als *spiraculum vitae*, als Teilerscheinung des höchsten Lebensprinzips, vermag er auch des göttlichen Wesens bewußt zu werden, dessen Ebenbild er ist.

Lunatici sind diejenigen, welche ihre Krankheiten aus dem Monde haben und sich nach ihm verhalten und zeigen.

Insani sind diejenigen, welche die Krankheit von Geburt an aus dem Mutterleibe haben und dieselbe als einen Erbleib einer vom anderen empfangen.

Vesani sind diejenigen, welche durch Speise und Trank und Kräuter von Vernunft und Sinnen kommen.

Melancholici endlich sind diejenigen, welche von der eigenen Natur von der Vernunft kommen und zu der Unwissenheit sich verkehren.

Bei dieser Einstellung der Formen des Wahnsinns drängt sich eine Bemerkung auf, nämlich die, daß diese Formen in inniger Beziehung und in notwendigem Zusammenhange stehen mit seiner den konkreten Inhalt seiner allgemeinen Pathologie umfassenden Grundidee *de Entibus morborum*.

Das *Ens astrorum* ist wirksam in den *Lunaticis*, das *Ens naturae* in den *Insanis*, das *ens Veneni* in den *Vesanis*, das *ens Spiritus* in den

Melancholicis und das ens Dei würde es sein in den von Geistern im kirchlichen Sinne Obsessis.

In seinen Ansichten über psychische Krankheiten ist das Streben nicht zu erkennen, in die Tiefe zu dringen, alle Erscheinungen von innen heraus wie aus einem Keime (organisch) zu entwickeln, den ganzen Menschen als eine selbständige Einheit und in Harmonie mit dem All, als einer selbständigen Einheit zu erfassen, und zwar, da Begriffe und empirische Kenntnisse des Einzelnen fehlen, zum Teil durch Allegorien, Symbole, Magie, Signaturen usw., kurz durch bildliche Anschauungen, deren unerschöpfliche Grundquellen er fand in der großartigen Einheit des Makrokosmos und Mikrokosmos. Das Ideal der klassischen Physik, das mit *Galilei* in der Forderung erklingt: „Miß alles, was meßbar ist, und mache das Nichtmeßbare meßbar!“ hat in der Anwendung auf psychologische Probleme an Zugkraft verloren.

„Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! Nur das geistige Band . . .“

Aus den Teilen läßt sich niemals eine Einsicht in das Ganze gewinnen.

Diese Erkenntnis ist letzten Endes beschlossen in der Einsicht von der Einheit des Bewußtseins.

Was unter Einheit des Bewußtseins zu verstehen ist, läßt sich durch eine Definition oder Beschreibung nicht sagen, sondern wir können nur durch geeignete Umschreibung hindeuten auf die Tatsache, die jeder an seinem Bewußtsein vorfindet. Man pflegt zu sagen — und das ist eine bildliche Ausdrucksweise —, alles, was ich vorstelle oder fühle oder empfinde, ist „in“ meinem Bewußtsein. Das „in“ hat nur bildliche Bedeutung, denn gewiß ist ja das Bewußtsein kein Gefäß, auch nicht wohl einem Gefäß vergleichbar, das sich selber gleich bliebe und dessen Leere durch immer wechselnde „Inhalte“ ausgefüllt werden könnte. Sondern was wir mit dem Namen Bewußtsein oder auch mit dem Namen Seele belegen, das ist die Gesamtheit der zu einem einheitlichen Ganzen vereinigten jeweiligen „Inhalte“ oder seelischen Vorgänge. Ich fasse die zusammenbestehenden und aufeinander folgenden Vorstellungen oder Gefühle oder Akte auf als zusammengehörig, als gemeinsam ein Ganzes, ein „Ich“ bildend. Dabei ist dieses Ich, dieses Bewußtsein nicht bloß die Summe der Einzelvorstellungen, nicht ein bloßes Bündel, eine Sammlung von Perzeptionen, wie noch *Hume* meinte. Ihr bloßes Zusammen genügt nicht, sie zu Bestandteilen oder Zuständen eines und desselben Bewußtseins zu machen, sondern es muß noch etwas hinzukommen, und dieses, was danach hinzukommt, ist eben die Einheit des Bewußtseins. „Zur Empfindung gehört auch das empfindende Subjekt und ist von ihr unabtrennbar; jede Vergleichung zweier Vorstellungen setzt

die Identität des Subjektes voraus, welches sowohl beider Vorstellungen als auch ihrer Gleichheit oder Ungleichheit sich bewußt wird. Jedes Ergebnis solcher Vergleichung wird selbst wieder zum Gliede neuer Beziehungen, aus denen die ganze Gedankenwelt unseres Innern sich aufbaut; diese ist also nicht ein bloßes Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen mannigfacher Vorstellungen, sondern überall von dieser einheitlichen beziehenden Tätigkeit durchzogen, die diese einzelnen Glieder zusammenhält und ordnet. Die so entstandene Bewußtseinseinheit setzt voraus, daß alle diese beziehende Tätigkeit von demselben Subjekte ausgehen, und dieses ist dann eben der hinreichende Rechtsgrund für die Annahme einer unteilbaren Seele“ (Lotze: Metaphysik). „Gesetzt, es wäre verständlich, wie dies am Gehirn geschehen, dies an jenes Bewußtseinserlebnis gebunden sein könnte, so bliebe noch die Frage bestehen, wie denn die Bewußtseinserlebnisse, die an die verschiedenen Teile und nebeneinander hergehenden mechanischen Prozesse *meines Gehirnes* gebunden sind, es anfangen, mit Ausschluß aller anderen Bewußtseinserlebnisse, die sonst in der Welt vorkommen, zur Einheit des *einzigsten Bewußtseins*, das ich *mein* Bewußtsein nenne, sich zusammenzuschließen. Doch hier leuchtet ein: Solches „Sichzusammenschließen“ ist ein widersinniger Gedanke. Einheit eines Bewußtseins, Beschlossensein in einem einzigen Ich, gehört mit zum Wesen der Bewußtseinserlebnisse. Diese Einheit *wird* nicht aus vorher oder an sich getrennten Teilen; sie ist nicht Ergebnis, sondern sie ist das Erste, die Voraussetzung. Einzelne Bewußtseinserlebnisse ohne das Beschlossensein in einem Ich sind ein völlig leeres Wort, wie ein Klang, der nicht klingt, oder eine Fläche ohne Ausdehnung“ (Theodor Lipps: Leitfaden der Psychologie).

„Zwei Gegenstände unterscheiden heißt doch von jedem ein gesondertes Bewußtsein haben. Und doch muß ich, um sie zu unterscheiden, auch wiederum beide in einem Bewußtsein zusammenhaben. Wie aber verschiedenes Bewußtsein doch *ein* Bewußtsein sein kann, das eben ist das Wunder, d. h. es ist die unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins, die im Grunde in jeder Verbindung einer Mehrheit von Inhalten in einem Bewußtsein liegt“ (Natorp: Einleitung in die Psychologie. Freiburg 1888). „Was ich mir gar nicht denken kann, ist dies, daß Empfindungen und Vorstellungen subjektlos sozusagen frei in der Luft schweben, daß es Empfindungen gibt, die niemand empfindet, Vorstellungen, die niemand vorstellt, Gefühle, z. B. Zahnschmerz, die niemand fühlt, und daß sie trotzdem bewußt seien“ (W. Schuppe).

„Das Ich steckt so selbstverständlich und so tief in allen Empfindungen, sie sozusagen ganz durchdringend, daß es schon deshalb schwer sein muß, es als das Subjekt aus ihnen auszusondern.“

„Das, was die besondere Eigentümlichkeit aller seelischen Vorgänge ausmacht, ist, daß sie einem Ich angehören, Zustände eines Ich sind. Es gibt keine Vorstellungen, Gefühle, Willensakte, die losgelöst

vom Ich bestehen, isoliert in der Luft schweben können. Ohne Subjekt, ohne Ich auch kein psychischer Vorgang, keine Empfindung, kein Gedanke. *Mein* Gedanke ist die Grundtatsache, wie auch stets Empfindungen und Gefühle *meine* Empfindungen und Gefühle sind“ (*Fröbes*).

Eine bloße, wenn auch kontinuierliche, zeitliche Sukzession oder ein kausaler Zusammenhang von psychischen Elementen (*Hume*) macht noch nicht den Zusammenhang aus, der eben dem Ich charakteristisch ist.

„Die Bewußtheit ist eben nicht eine Beziehung von Objekt zu Objekt, sondern hat eine ganz andere Richtung, nämlich auf ein von den Objekten verschiedenes Zentrum hin. Der Zusammenhang der Inhalte besteht in Wirklichkeit darin, daß *ich* es bin, der sie alle hat, daß sie meine Akte sind. Ein bloß kausaler Zusammenhang besteht auch zwischen mehreren Personen, ohne daß daraus je ein Subjekt würde“ (*Fröbes*). In der Deutung dieser Einheitsbildung im seelischen Individuum, die nun einmal nicht zu leugnen war, schieden sich die Wege der einzelnen Psychologien der Neuzeit.

Auch hier spürt man noch die Nachwirkung naturwissenschaftlicher Anschauung, die von manchen in ihrer analysierenden Methodik als Vorbild angesehen wird. Bei einer derartigen Einstellung war es natürlich das Folgerichtigste, wenn man die Einheitsbildung rein aggregativ zu erklären versuchte. Das „Assoziationsprinzip“, der „Vorstellungskomplex“, der „Bewußtseinsstrom“ und andere Begriffe dienten dazu, die Vereinheitlichung verständlich zu machen.

„Träger und Getragenes“, so meinte z. B. *Ebbinghaus*, „sind auch hier nichts Wesensverschiedenes und voneinander Unabhängiges, sondern das nach Aussage der unmittelbaren Erfahrung freilich Vorhandene, das jetzt diesen Gedanken hat, jetzt einen anderen, augenblicklich den blauen Himmel erblickt, wo er kurz vorher noch Wolken sah, ist nichts anderes als die reiche Gesamtheit aller der Empfindungen, Gedanken, Wünsche usw., die mit jenen erst genannten in unmittelbaren Wechselwirkungen, Beziehungen, Verbindungen stehen.“ „Das Ich ist in Wahrheit ein so außerordentlich reichhaltiger Komplex, selbst wenn es nur als Inbegriff der relativ beständigen Gebilde des Seelenlebens betrachtet wird, daß eine gewisse Zeit nötig ist, um es nur einigermaßen auszudenken.“ Das Ich wird hier zu einem selbständigen System zahlreicher, engverbundener und in vielfachen Wechselwirkungen stehender Bewußtseinsinhalte. Aber die Einheiten waren schließlich nichts anderes als entstanden oder doch bestehend aus den Elementen, nicht etwas ihnen Übergeordnetes, sie Bedingendes und Bewirkendes. Aber eben dieser Gedanke, psychische Elemente würden ohne Subjekt, ohne Ich, das sie erlebt und ohne einheitliches Bewußtsein, das sie zusammenfaßt, zu logischen Schlüssen, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Seine Absage an den Materialismus, insonderheit an den physiologischen, der alle seelischen Gegebenheiten als Abbilder von Hirnvor-

gängen oder als „Summen von Empfindungen“ betrachtet, hat *Wundt* mit Vorliebe grundsätzlich psychologisch dahin zugespitzt: Jede Vorstellung, jedes psychische Gebilde überhaupt sei mehr als eine bloße Summe oder „Aggregat“. Deshalb werde „keine Verbindung physischer Vorgänge“ uns „über die Art der Verbindung psychischer Elemente je etwas lehren können.“ Jede Mehrheit psychischer „Elemente“ bilde eine „relativ selbständige Einheit“; eine jede solche Einheit gehe unter Umständen wieder in neue psychische Einheiten ein, und jedesmal besitzt ein psychisches Einheitsgefüge, z. B. eine Sinneswahrnehmung, eine Raumvorstellung, ein sinnvoller Satz, eine Willenshandlung, nachweislich neue Eigenschaften, über alle Eigenschaften der darin enthaltenen Teile hinaus. Dies ist mit dem Begriff psychische Einheit eigentlich gemeint, und eben dies ist der allgemeinste psychologische Sinn des Prinzips „schöpferische Synthese“.

Wer könnte in der Gegenwart erkennen, daß die hier wiedergegebene Grundanschauung, auf die ihr Urheber das allergrößte Gewicht legte, etwas psychologisch Richtiges und philosophisch wie psychologisch Hochbedeutsames zum Ausdruck bringt? Vor Jahrzehnten schon hat *Wundt* damit, in bewußtem Widerspruch zu den meisten seiner Fachgenossen, eine Frage und eine Richtung des Untersuchens vorweggenommen, die in der neuesten Psychologie geradezu beherrschend geworden sind. Betrachtet man die Durchführung jener Prinzipien im Zusammenhange, so bleibt kein Zweifel: Es handelt sich dabei im wesentlichen um dasselbe, was heutzutage unter dem Namen „Gestaltproblem“ in aller Psychologen und Nervenphysiologen Munde ist.

Wie kein anderer hat er das Prinzip der psychischen Einheitsbildung universal erfaßt, hat er auf den verschiedensten Gebieten des geistigen Lebens seine theoretische Bedeutung erhärtet.

Die Erforschung der Ganzheit wird als Bedingung einer Wesenserkenntnis des Lebens immer klarer. In neuester Zeit hat *Pütter* den Begriff der Gestalten, d. h. der nichtsummativen Eigenschaften lebender Wesen sogar als den Grundbegriff der Physiologie hingestellt. *Ewald Hering* hat diesen Weg bereits vor 60 Jahren in seinem berühmten Vortrag über das Gedächtnis beschritten. Vielleicht im Anschluß an *Helmholtz* sagt er, daß der Physiologe als Physiker hinter der Bühne stehe, um hier die Maschinerie und das Treiben der Schauspieler hinter den Kulissen zu beobachten. So aber „entgeht ihm der Sinn des Ganzen, den der Zuschauer von vorn mit leichter Mühe erfaßt. Sollte der Physiologe nicht einmal seinen Standpunkt wechseln?“

Bunge hat aus der zentralen Bedeutung des Seelenlebens für die Methode der Biologie die bekannte These *Johannes Müllers* in Umkehrung zum Ausdruck gebracht: „Physiologus nemo nisi psychologus“.

Gestalten sind zergliederte abgehobene Ganzes, Einheitlichkeit und Mannigfaltigkeit zugleich. Die für sich betrachteten Teile erhalten Be-

deutung innerhalb dieses Gesetzes erst durch ihren Bezug auf das Ganze. Ganzbezogenheit aber ist Sinn. Wir nähern uns dem Ziele der generalisierenden Wissenschaft.

In seinem bekannten Briefe an *Goethe* vom 23. 8. 1794 schreibt *Schiller*: „In Ihrer richtigen *Intuition* liegt alles und weit vollständiger, was die *Analysis* mühsam sucht . . . Sie suchen das Notwendige der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege, vor welchem jede schwächere Kraft sich wohl hüten wird. Sie nehmen die *ganze* Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen, in der *Allheit* ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie Schritt für Schritt zu den mehr verwickelten hinauf . . . Beim ersten Anblick zwar scheint es, als könnte es keine größeren Opposita geben, als den spekulativen Geist, der von der Einheit, und den intuitiven, der von der Mannigfaltigkeit ausgeht. Sucht aber der erste mit keuschem und treuem Sinn die Erfahrung, und sucht der letzte mit selbsttätiger freier Denkkraft das Gesetz, so kann es gar nicht fehlen, daß nicht beide einander auf halbem Wege begegnen werden.“

Die „intuitive Methode“ wäre demnach die besondere Begabung *Goethes*, die für sein wissenschaftliches Arbeiten so charakteristisch ist . . .

Diesen Gedanken legt die eigentümliche Bedeutung, die die „teleologische Urteilstkraft“ im System *Kants* hat, besonders nahe. *Kant* setzt dort unseren diskursiven Verstand, der vom begrifflich „Analytisch-Allgemeinen“ zur besonderen, empirischen Anschauung geht, einem möglichen *intuitiven* Verstande gegenüber, der vom anschaulich „Synthetisch-Allgemeinen“ zum Besonderen, als einem *Teile* des Ganzen, herabsteigt. Ein solcher intuitiver Verstand, sagt *Kant*, der von dem Ganzen zu den Teilen geht, ist uns nur als Vorstellung gegeben. Da nun das Besondere, das von dem diskursiven Verstande nicht bestimmt wird, dennoch „in der Mannigfaltigkeit der Natur zum allgemeinen . . . zusammenstimmen soll, um darunter subsummiert werden zu können, müssen wir uns noch einen anderen Verstand *vorstellen*, in Beziehung auf welchen die Übereinstimmung der Gesetze der Natur mit der Urteilstkraft unmittelbar eingesehen wird. Dieses aber kann nur dann geschehen, wenn wir nicht mittels des diskursiven Verstandes nach einem *äußeren* Zwecke für das Zusammenstimmen der besonderen Gesetze mit der allgemeinen Gesetzgebung des Verstandes suchen, sondern wenn wir uns das zu Erforschende als *Ganzes* vorstellen, als ob wir einen intuitiven Verstand besäßen, der, vom Synthetisch-Allgemeinen ausgehend das Besondere als Zweckteil eines vorauserkannten Ganzen betrachten würde. Diese Annahme eines intuitiven Verstandes, meint *Kant*, müssen wir überall da machen, wo es sich um die Erforschung *organischer* Erscheinungen handelt. Denn hier kommen wir mit der bloßen mechanistischen Betrachtungsweise nicht aus, sondern müssen eine Betrachtungsweise

anwenden, die den teleologischen Gedanken der Ganzheit schon in sich enthält. Diese Vorstellung des Ganzen, die von der eigentümlichen Struktur lebendiger Substanz als eine leitende Vorstellung gefordert wird, führt unseren Verstand infolge seiner „besonderen (diskursiven) Beschaffenheit“ dazu, „Produkte der Natur nach einer anderen Art der Kausalität als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und der Endursachen uns als möglich vorzustellen“. Weil wir die „Naturerzeugung bloß unserem Vermögen, sie zu *beurteilen*, d. i. der *reflektierenden* Urteilstatkraft und nicht den *Dingen* selbst zum Behuf der bestimmenden Urteilstatkraft angemessen zu beurteilen verlangen“, können wir mit einer „Erklärung der Produkte der Natur durch Kausalität“ lange nicht zufrieden sein. Wir werden, heißt das, bei der Betrachtung von Naturprodukten auf die *Vorstellung* eines „*intellectus archetypus*“ geführt, ohne daß wir damit die Möglichkeit eines solchen Verstandes behaupten, dessen Vorstellung vielmehr nur aus dem Widerspruch der Beschaffenheit des diskursiven Denkens mit der allem Organischen eigentümlichen Struktur der Ganzheit entspringt.

Daß Natur zugleich Trägerin eines festen inneren Gesetzes sei, erfuhr *Schiller* durch *Goethe*. Von solcher Deutung geht seine letzte große Abhandlung „*Über naive und sentimentale Dichtung*“ aus. Natur ist jetzt für *Schiller* das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen! Mag er immer noch betonen, daß die Vollkommenheit solcher Natur nicht ihr Verdienst, nicht das Werk ihrer Wahl sei, er findet doch für Erscheinungen, die auf dem Standpunkt der Natur beharren, jetzt Worte bewundernder Liebe, für das Kind, für die Frau (er will sie auf der Stufe der Naturhaftigkeit festhalten), für das Genie.

Das ist wieder ein Zugeständnis, daß der Mensch mehr und mehr unter einem Übermaß von Bewußtheit leidet und sich nach geringerer Bewußtheit sehnt.

Auf die Bemühungen *Schillers*, durch seine Typenunterscheidung der naiven und sentimentalalen Dichtung und vor allem eines realistischen und idealistischen Menschentypus das Recht seines mehr introvertierten Charakters gegen den mehr extravertierten Typus *Goethes* zu verteidigen, konnte *Jung* neues Licht werfen. Er zeigte, daß sie seinerzeit in der Scholastik in der Ausprägung von Nominalismus und Realismus eine wichtige Rolle spielten und von *Nietzsche* als das Dionysische und das Apollinische bezeichnet wurden.

Die ältere, vom Platonismus beherrschte Scholastik erblickte die Substanz der Dinge in den allgemeinen Gattungen und faßte die Individuen als die wechselnden Erscheinungsformen der letzteren auf. Man bezeichnet diese Richtung als den extremen Realismus. Die zweite, unter dem Einfluß der aristotelischen Philosophie gewonnene Lösung bestand darin, daß man den Universalien wohl eine wirkliche, aber nur

eine in den Individuen wirklich werdende Existenz beilegte. Es war dies die Anschauung des gemäßigten oder des aristotelischen Realismus. Die dritte Richtung endlich, welche man als den Nominalismus bezeichnet, kehrte die Lehre des extremen Realismus um, indem sie das Wesen der Dinge ausschließlich in den Individuen fand und die Universalien nur als subjektive Abstraktionen der menschlichen Erkenntnis auffaßte. Die erste Richtung bildete im allgemeinen den Standpunkt der Philosophie bis zum Anfange des zwölften, die zweite bis zum Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, während die nominalistische Denkweise die Philosophie des ausgehenden Mittelalters war.

Der extrovertierte Typus ist der, der die Libido, bei *Jung* der einheitliche Inbegriff aller schaffenden Kräfte im Seelischen, nach außen, vom Subjekt zum Objekt wendet, der das Interesse vom Ich nach der umgebenden Welt verlegt, bei dem also eine starke Bedingtheit durch das Objekt vorhanden ist. Der introvertierte Typus dagegen ist der, bei dem die Libido sich einwärts, ins Subjekt wendet. Diesem und nicht der Außenwelt, dem Objekt, ist das Interesse zugewandt; das Subjekt ist bei diesem Typus in erster Linie maßgebend, das Objekt ist bei ihm sekundär.

Daraus ergaben sich nahe Beziehungen zu der vom Psychiater *Otto Groß* gegebenen Darstellung der subjektiven Persönlichkeit, und diese steht wieder in engster Verwandtschaft zu dem von *Kretschmer*, insbesondere im Anschluß an *Bleulers* Schizophrenieforschungen, beschriebenen schizothymen Charakter.

Wie das manisch-depressive oder zirkuläre Irresein der krankhafte Repräsentant des großen normal-psychologischen Temperamentkreises der Cyclothymiker sei, so lieferten die schizophrenen Psychosen oder die Dementia praecox entsprechend die karikierende Verdeutlichung für den großen normalen Formenkreis der „schizothymen“ Temperamente. Die psychopathischen Grenzzustände zwischen krank und gesund werden alsdann nach *Kretschmer* als cycloid bzw. schizoid bezeichnet.

Am Hirn würden sich dann an denselben Stellen, wo sich später pathologische Prozesse aufweisen lassen, weniger intensive Veränderungen der gleichen Richtung zeigen. Bei einer solchen Einstellung würde es ohne Schwierigkeit verständlich sein, wenn *Kretschmer* eingestehst, daß er das Präpsychotische, das Psychotische und das Nichtpsychotische (beim Schizoiden) nicht auseinanderhalten kann, und wenn ein anderer Forscher *Kahn* im Schizoid eine besondere Form von Psychopathie sieht, die mit der Norm durch fließende Übergänge verbunden ist und sich dominant vererben soll.

Es sei an jenes Bild erinnert, das zwei unserer namhaftesten Forscher *O. und C. Vogt*, zur Verdeutlichung ihrer Anschauungen, die allerdings in ganz anderem Felde liegen, uns aufzeichnen, an jene drei konzentrischen Kreise, die sich um einen Mittelpunkt bewegen, und bei denen innerhalb

des ersten die normalen, des zweiten die anormalen und innerhalb des dritten die pathologischen Veränderungen liegen. Wenn hierbei jede besondere Art der Veränderungen durch einen speziellen Radius figürlich wiedergegeben wird, so befindet sich auf dem Radius für jede Art der Veränderung ein mehr oder weniger fließender Übergang vom Normalen zum Pathologischen. Die Radien divergieren vom Zentrum des Normalen, so daß, mit zunehmendem Grad, der Abweichung von dort immer schärfere Gruppenbildungen entstehen. Es ist hier nicht der Ort, darzulegen, warum ich nicht in der Lage bin, diesen Weg mitzugehen.

Kretschmer selbst und namentlich *Hermann Hoffmann* haben schließlich die biologische Erblichkeitsforschung dazu verwendet, um die Korrelation zwischen den zahlreichen von *Kretschmer* wahrscheinlich gemachten typischen Eigenschaften der Cyclothymiker und Schizothymiker nachzuweisen, und damit der Vererbungsforschung methodologisch einen Weg zu zeigen versucht, um zur Unterscheidung und Bestimmung von Persönlichkeitstypen zu gelangen.

Um Entwicklungen als psychologisch notwendig zu verstehen, müssen wir noch eine letzte Einseitigkeit der „allgemeinen“ Theorie vom Seelischen, grundsätzlich überwinden: die individualistische.

Herder und die führenden Romantiker blickten auch insofern tiefer als die Schulpsychologen ihrer Zeit. Seit jenen Tagen sind die einzelnen Geisteswissenschaften in dem Grundsatz einig, daß alles spezifisch menschliche Leben nicht nur genetisch überhaupt, sondern geschichtlich, d. h. sozialgenetisch bedingt ist. Je zusammengesetzter seelische Gebilde sind, je zentralere Funktionen der Psychologe zu untersuchen sich anschickt, um so weniger ist es ihm gestattet, deren sozial bedingte Entwicklung zu vernachlässigen. Dem Pathopsychologen enthüllt sich immer deutlicher die soziale Bedingtheit der meisten seelischen Störungen. Man denke an die verbreitesten Formen der Nervosität und Neurosen, an die Berufs- und Massenpsychosen, an die epidemische Übertragung tiefgreifender Geisteskrankheiten. Zusammenhänge dieser Art haben die ärztlichen Forscher, namentlich in Frankreich, seit Jahren dazu geführt, mit der Soziologie und anderen Kulturwissenschaften Fühlung zu suchen.

Unter den Deutschen ist namentlich *W. Hellpach* erfolgreich an der Arbeit, die sozialgenetischen Quellen geistiger Erkrankungen aufzudecken und auch für die allgemeine Psychologie Aufschlüsse daraus zu gewinnen.

Daß z. B. bei allen Naturvölkern das seelische Erleben viel stärker als bei uns von Halluzinationen und Illusionen durchsetzt ist, zu schweigen von seiner Beherrschtheit durch Augenblicksgefühle und durch Intensität, dergleichen eröffnet Einblicke in ungeahnte, nämlich in kulturelle Bedingungen der vermeintlich schon so durchsichtigen Abhängigkeiten zwischen Reiz und Empfindung.

Wie der letzte, 5. internationale Kongreß für Individualpsychologie, der unter dem Vorsitz von *A. Kronfeld* vom 26.—28. 9. 30 in Berlin getagt hat und eine Teilnehmerzahl von mehreren Tausenden aufwies, bewiesen hat, ist das Interesse der Gegenwart all den angeschnittenen Fragen lebhaft aufgeschlossen. Besonders der letzte Kongreßtag, der dem Thema „Individualpsychologie und Sozialpsychologie“ gewidmet war, ließ in *Alice Rühle* und *Sperber*, beide in ihrem sozialen Wirken hochverdient, rednerisch glänzendste Vertreter der soziologischen Richtung zu Worte kommen. Der nervöse Charakter sei die kennzeichnende Seelenprägung der spätkapitalistischen Epoche, so führte *Alice Rühle* in ihrem Referat über die soziologischen Grundlagen der Individualpsychologie aus, deshalb sei die wahre Therapie, die sozialen Zusammenhänge, jedem einzelnen durchsichtig zu machen, und das führe dazu, den Neurotiker klassenbewußt zu machen. Auch *Sperber* betonte die Verbindung der Individualpsychologie mit der marxistischen Soziologie und ihr Aufgehen in dieser Soziologie. *Fritz Künkel*, der mehr die psychologische Richtung betonte und über Individualpsychologie als Methode der Sozialtherapie sprach, erblickte in der Sozialtherapie Hilfe unter den heutigen Umständen, sodann Therapie gegen die gegebenen Umstände, wie sie für das erstere etwa der Ersatz der ärztlichen Analyse durch die Tätigkeit von Sozialbeamten, für das letztere die Maßnahmen gegen die psychischen Folgen der Arbeitslosigkeit darstellten. Mag man auch in der soziologisch-marxistischen Richtung für die Individualpsychologie eine entscheidende Gefahr sehen, so glauben wir trotz allem, daß das Problem der sozialen Determination des Individuums und ihrer Grenzen zu behandeln, zum Verständnis der neurotischen Strukturen der Gegenwart unbedingt erforderlich ist. In all den angeschnittenen Problemkreisen zeigt sich ein zukünftiges Arbeitsgebiet, das über die Gestaltungsfaktoren neurotischer Symptome unter Einbeziehung pathophysiologischer Fragen und genetischer Beziehungen Aufschluß geben wird. Es ist durchaus richtig, wenn in den Ausführungen über Wesen und Bedeutung der Soziologie auf dem 7. Deutschen Soziologentag zu Berlin ausgeführt wird: „Es ist in das allgemeine Bewußtsein das Wissen darum übergegangen, daß die Soziologie, so gewiß sie ihre eigene Forschungsdomäne besitzt, ein synthetisierendes Organon der Wissenschaft ist, schon deshalb ist, weil sich in ihrem Gegenstand der eigentliche Gegenstand aller Forschung auffängt: *der Mensch*. Und wenn wir heute hinaus sind über die Zeiten, in denen einer positivistisch orientierten Wissenschaft der Mensch erschien als ein additives Bündel physiopsychologischer Einzelabläufe, einordbar in das Monopolsystem naturwissenschaftlicher Gegensätzlichkeiten — wenn wir genau so hinaus sind über die Tage, in denen man meinen konnte, das Wesen der Gemeinschaft begreife sich in einer ebenfalls mechanisch addierbaren Anzahl von Individuen, es bestehe also gleichsam in einer Summation

Mensch genannter Atome — wenn wir statt dessen heute sehen, daß wir den Menschen als ein lebendiges Totale überhaupt nur erfassen, indem wir ihn nehmen als ein Wesen, das auf das Zusammenleben mit einem Du in einem Wir-Verband angelegt ist, indem wir ihn nehmen als als ein über sich selbst hinausweisendes Ichgebilde — dann hat zu dieser veränderten Sicht kaum eine andere Wissenschaft so Wesentliches beigetragen, wie die junge Wissenschaft der Soziologie.

Und wenn dann weiter heute hinweg über die Aufgabe der Beschreibung und des Klassifizierens des Seins und des Wesens soziologischer Formen die Frage nach dem Standort menschlicher Gemeinschaft im Kosmos aufgestanden ist, und sich über die Soziologie bereits eine noch jüngere Wissenschaft im Dom der Erkenntnis wölbt: die *Anthropologie* im Sinne *Max Schelers*, dann legt das alles nicht nur Zeugnis dafür ab, daß sich das geistige Gesicht der Zeit verändert hat, sondern ebenso auch dafür, daß sowohl die Soziologie der veränderten Zeit aufs engste verwandt ist in ihrer über alles Nur-Individuelle hinausdrängenden Tendenz, als auch die neue soziologische Anthropologie, die dem Menschen von heute begegnet auf seiner Suche nach dem Richtungspunkt für Individuum und Gemeinschaft.

Es ist der Durchbruch einer berechtigten Besinnung auf die Vielgestaltigkeit der Lebenspotenzen, auf die ungebrochen naturwüchsige Fülle seelisch-organischer Kräfte, die in ihrer Gesamtheit das ausmachen, was allgemein und kurz als Leben bezeichnet wird. Wohl ist in dieser Gesamtheit von Kräften mannigfachster Art und kompliziertester Struktur das Moment der Erkenntnis miteinbezogen, mitenthalten. Aber es spielt hier weder die beherrschende noch eine bestimmt herausgehobene Rolle, es ist eine Strömung unter und neben vielen anderen, es hat sich noch nicht zur Autonomie entwickelt. Wie es innerhalb der seelischen Kräfte steht und wurzelt, so zieht es auch aus ihr seine Nahrung, seine Motive, es entnimmt den allgemeinen biologischen Tendenzen die Richtlinien und Gesetze für seine Bestätigung, kurz: Die Erkenntnis steht hier noch ganz im Dienste des allherrschenden Lebens und seiner Absichten. Nicht als ob dabei versucht werden sollte, den Verstand des Menschen aus seinen weniger entwickelten Formen bei den Tieren abzuleiten, eine derartige biogenetische Erklärung ist eigentlich keine Erklärung, sondern nur die Konstatierung einer historischen Tatsache. „Der Intellekt in seinem Naturzustand zielt auf einen praktisch nützlichen Zweck.“

Die Hilfsmittel des Intellekts sind Begriffe, sind Verstandesformen und Kategorien. Der Begriff gestattet dem Menschen, aus der Begrenztheit der anschaulichen Gegenwart in räumlich-zeitliche Fernen, aus der Enge des Einzelnen in die Fülle des Ganzen vorzudringen und ermöglicht eine systematische Zusammenfassung aller Dinge und Geschehnisse. Der Verstand muß, genetisch gesehen, als eine rein praktische Tätigkeit

angesehen werden. In erster Linie ist der Mensch ein lebendes, wollendes, handelndes Wesen. Sein Denken und Erkennen ist nicht für sich allein da, sondern dieses steht mit der ganzen Lebenstätigkeit im innigsten Zusammenhang. Und von hier aus interpretieren wir das Wesen des Menschen als unendliches Leben, Wirken, Werden, Tätigkeit, es ist Entfaltung des ihm innewohnenden Lebensdranges, des élan vital. Und so ist der Intellekt am besten dazu geeignet, der Natur des Menschen zu dienen, da er ein Wissen um die Formen und Beziehungen der Erscheinungswelt darstellt. Wie die unorganischen Instrumente, so benutzt der Intellekt die inhaltlosen starren Erkenntnisformen.

Bei alledem, darauf sei nachdrücklich hingewiesen, steht für uns gar nicht das Wissenschaftliche, das theoretische Problem der Wahrheit im Vordergrunde, sondern das durchaus praktische Problem des zweckmäßigen, möglichst erfolgreichen Handelns. Es handelt sich für uns nicht um das Problem der Erkenntnis im Sinne des Systems der objektiven Wissenschaft, also nicht um ein kritisch-logisches Problem, nicht um die Erkenntnis, sondern um das Erkennen in seiner zeitlich-assoziativen Verknüpfungsform, wie es im Menschen oder in der ganzen MenschenGattung entsteht und sich entwickelt, d. h. um die anthropologische und biologische Betrachtung des Erkennens.
