

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 16 (1902)

Artikel: Über Bewusstsein und Apperception
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762110>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÜBER BEWUSSTSEIN UND APPERCEPTION¹

VON
Dr. M. GLOSSNER.

Durch den mehr auf äußerlichen Gründen als auf solchen der größeren Brauchbarkeit oder der strengeren Wissenschaftlichkeit beruhenden Einfluß der Herbartschen Philosophie ist das Wort „Apperception“ zu einer Art von Zauberwort für die Vertreter der sogenannten wissenschaftlichen Pädagogik geworden. „Die Lehre von der Apperception“, so versichert Dr. K. Lange, Bezirksschulinspektor in Dippoldiswalde, „ist mit besonderem Fleiße namentlich in den Kreisen unserer Lehrer studiert und in ihrer Bedeutung für Erziehung und Unterricht erkannt worden.“²

Diese Bedeutung findet der genannte Pädagoge darin, daß „passive Apperceptionen schon in frühester Jugend zahlreich sich ereignen, und daß der Begriff der Apperception nicht auf die Fälle absichtlicher Aneignung neuer Eindrücke beschränkt werden darf“. „Wenn Apperception die Erfassung neuer Seeleninhalte mit Hilfe vorhandener ähnlicher bedeutet, dann gehört sie nicht bloß einer, sondern allen Stufen der geistigen Entwicklung des Menschen an, dann muß sie während unseres ganzen Lebens auf dem Gebiete innerer Bildung eine hervorragende Rolle spielen.“³

Wenn hier Apperception in dem Sinne von Aneignung neuer Seeleninhalte mit Hilfe vorhandener ähnlicher genommen wird, so kann man bezüglich ihrer Bedeutung an die von jeher von den Pädagogen beachteten methodischen Regeln denken, durch deren Beobachtung die Aufnahme und das dauernde Festhalten neuen Lehr- und Lernstoffes erreicht werden soll, z. B. daß Unbekanntes an Bekanntes anzuknüpfen sei u. s. w. Diese Auffassung ist es denn auch, die der Herbartschen Apperception, indem sie eine tiefere Begründung und schärfere Durchführung jener methodischen Regeln in Aussicht stellte, die Sympathie der Pädagogen erwarb. Eine bedenkliche Wendung aber nahm

¹ Vgl. Dr. K. Lange, Über Apperception. 6. Aufl. Leipzig 1899.

² A. a. O. S. 3. ³ A. a. O. S. 45.

die Sache dadurch, daß im Herbartschen Sinne die Aneignung nicht durch die Thätigkeit der Seele, vor allem durch die denkende Beherrschung des Lernstoffes, sondern durch die bereits vorhandenen Vorstellungen, die sogenannten Apperceptionsmassen, geschehen soll. Indem sich die Vorstellungen einander anziehen oder abstoßen, in Gruppen sich gliedern, miteinander verschmelzen u. s. w., bildet sich nicht allein ein logischer Zusammenhang, wie er sich in der Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen äußert, sondern auch nach Analogie eines Systems mechanischer Kräfte ein idealer Mittelpunkt oder Schwerpunkt, gleichsam ein Lichtherd, in welchem sich alle Vorstellungen mit den daran haftenden Gefühlen und Strebungen (Wollungen) wie Strahlen durchkreuzen, nämlich das (phänomenale) Ich oder das Bewußtsein als Selbstbewußtsein: so daß die „Apperception“, die im Ausgangspunkte als Aufnahme in ein vorhandenes Bewußtsein bestimmt wurde, schließlich selbst zur Quelle des Bewußtseins sich gestaltet, ja in rückläufigem Anschluß an den Sprachgebrauch Leibnitz' und Kants mit dem Bewußtsein selbst identifiziert wird.

Während aber die letztgenannten Philosophen die Ursprünglichkeit des „Ich“ behaupten, nur mit dem Unterschiede, daß der erstere — Leibnitz — das Ich intellektuell faßt und das sinnliche Bewußtsein zu einem verworrenen Widerschein desselben degradiert, der letztere — Kant — aber zwischen einem reinen und empirischen Bewußtsein unterscheidet, fällt die Herbartsche Auffassung in den Sensualismus Lockes zurück und unterscheidet sich nicht wesentlich von der Ansicht Humes, der im Ich nichts anderes als einen Bündel von Vorstellungen oder überhaupt psychischen Phänomenen sieht.

Merkwürdigerweise findet der genannte Apperceptionspädagoge (Lange), daß es gerade der von uns als sensualistisch bezeichnete Charakter der Herbartschen Auffassung der Apperception sei, wodurch sich diese von der Leibnitzschen und Kantischen vorteilhaft unterscheide. Er nennt dies (a. a. O. S. 100) „ihre weitreichende Anwendbarkeit und praktische Bedeutung auf dem Gebiete empirischer Thatsachen“ und fügt, um über seine wahre Meinung keinen Zweifel aufkommen zu lassen, hinzu, daß durch die Herbartsche Apperception auch die höheren geistigen Thätigkeiten eine zureichende Erklärung finden. In welcher Weise dies geschehe, mag an einigen Erörterungen des Verfassers veranschaulicht werden. So ist die Begriffsbildung das Werk der Apperception. „Durch die Verdichtung der Vorstellungs- und Denkinhalte zu Begriffen und Regeln, zu allge-

meinen Erfahrungen und Grundsätzen, zu Idealen und Ideen schafft sie (die Apperception, und zwar die Herbartsche, die wesentlich nichts anderes als Vorstellungsmechanik ist, mag man nun nebenbei auch dem Gefühl und dem Willen einen sekundären Einfluß einräumen, was doch nur eine unwesentliche Korrektur ist) Zusammenhang und Ordnung in unserem Wissen und Wollen.“ (S. 82.)

Zwar ist anderwärts nur von einer Unterstützung durch die Apperceptionsthätigkeit in der Begriffsbildung die Rede (S. 68), während es wiederum heißt, daß „der Knabe“ geläuterte, dem logischen Denken genügende Hauptbegriffe auf allen Gebieten apperzipierend sich erwerbe und zu erwerben im stande sei. Diese schwankende Redeweise, die bald die Seele, bald die Vorstellungen, bald den Willen „apperzipieren“ läßt, erklärt sich aus dem bei Pädagogen häufig begegnenden Ekticismus, der hinwiederum in einer Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen die zu weit getriebenen Konsequenzen philosophischer Systematik seinen Grund hat. Immerhin sind die Folgen des Eindringens gewisser Philosopheme, wie es die Herbartsche Apperceptionstheorie ist, bedenklich und schlimm genug. Als eine solche ist die nominalistische Auffassung des Begriffs anzusehen. „Er ist nicht ein neues geistiges Produkt, das losgelöst von den Vorstellungen und außerhalb (!) derselben besteht. Sondern er wird gedacht, indem man von zahlreichen Vorstellungen derselben Art (oder auch bloß von einer) ausschließlich die wesentlichen Merkmale in den Blickpunkt des Bewußtseins erhebt und von den übrigen, die zurücktreten, zu isolieren sucht. . . . Und eben darum, weil der Begriff kein fertiges Produkt, sondern das jeweilige Ergebnis einer sehr energischen Konzentration des Bewußtseins ist, fällt es so schwer, ihn streng logisch zu denken.“ (S. 69.)

In dieser Auffassung erscheint der (logische) Begriff als ein scharf gezeichnetes Gemeinbild und die Abstraktion ist ausschließlich Sache der Aufmerksamkeit, die sich auf gewisse Merkmale richtet mit Absehen von anderen. Wie will man aber auf diese Weise die Bildung der einfachsten Begriffe des Seins, der Substanz u. s. w. erklären? Wie den wesentlichen Unterschied der intellektuellen von der sinnlichen Vorstellung? Die intellektuelle Vorstellung erfafst das Intellegible im Sinnlichen, den den Sinnen verborgenen Grund der Erscheinung, indes das Gemeinbild auf die Erscheinung beschränkt bleibt. Das Objekt des Begriffs ist zwar im Sinnenbild, jedoch nur der Potenz nach,

so daß keine Analyse, keine bloße Konzentration der Aufmerksamkeit genügt, dieses Objekt daraus zu erheben; vielmehr bedarf es der Thätigkeit einer geistigen Seelenkraft, durch die das potenziell Intellegible (wie Aristoteles sich ausdrückt) zu einem actu Intellegiblen gemacht wird. (Vgl. unsere Schrift: Das Princip der Individuation S. 63 ff.)

Doch nicht nur die Begriffsbildung soll ganz oder teilweise das Werk der Apperception sein, auch auf dem Gebiete der Gesinnungen erweist sich dieser Zauberschlüssel wirksam. Walten zuerst sinnliche Gefühle vor, so erhalten diese ihr Gegengewicht „durch höhere geistige Interessen, die mit und an entstehenden wertvollen Gedankenkreisen erwachen“. „Gelingende Apperception ist ja . . . die Quelle des Interesses.“ (S. 70.) Dabei bleibt nur rätselhaft, wie sinnliche Apperceptionsmassen dazu kommen, sich für Geistiges zu interessieren, sollte da nicht erst der Geist eingreifen müssen? Selbst zum Mitgefühl führt der Weg durch die Apperception (S. 75). Wie unser Pädagoge mit vieler Beredsamkeit zu zeigen sucht, liegt in vielen Fällen, wo die Teilnahme an fremdem Wohl und Wehe fehlt, nur ein Mangel an Apperception vor (S. 75). Mit der Apperception im Bunde steht die Kant-Herbartsche Autonomie des Sittengesetzes, das in den höheren Bewußtseinsstadien nicht mehr als der Ausdruck eines fremden, sondern als der Inhalt eines eigenen Wollens dem Jüngling entgegentritt (S. 79). Wunderbar verflucht sich in den Apperceptionsprozeß vermittelt der bekannten Herbartschen Ideen die religiöse Gesinnung.

Denn „wer den Ursprung der religiösen Ideen sucht in jenem höchsten allheiligen Wesen, das sie zuerst gewollt, der gehorcht ihnen nicht, ohne zugleich (!) verehrungsvoll aufzuschauen zu Gott, dem einzigen vollkommenen Ideal einer sittlich freien Person, von dem ihm Kraft und Mut in dem Kampfe gegen das Böse herabkommt“ (S. 80). So wissen die Herbartianer unter den Pädagogen, um uns des bekannten Kantschen Bildes zu bedienen, aus dem Bimsstein einer sensualistischen Erkenntnistheorie nicht Wasser, sondern den kostbarsten Wein religiöser Begeisterung zu pressen. Übrigens, wenn man den Ausdruck „Ideal“, von Gott gebraucht, urgieren will und sich überdies an Herbarts Verhältnis zum älteren Fichte erinnert, so wird man unwillkürlich auf den Gedanken geführt, daß das wahrhaft Absolute doch nur die sittliche Idee, die moralische Weltordnung sei und der persönliche Gott nur den Wert einer Personifizierung derselben für die konkreten Bedürfnisse des Gemütes besitze. Gleichwohl sind wir weit entfernt, die Auf-

richtigkeit der gläubigen Gesinnung der Herbartschen Pädagogen in Zweifel zu ziehen. Bezüglich der obigen Bezeichnung der Herbartschen Erkenntnistheorie als einer sensualistischen sei jedoch bemerkt, daß uns die Rolle, die dem eleatischen Seinsbegriff und dem Begriff der Identität in dieser Theorie zufällt, wohl bekannt ist. Es ist das ein der idealistisch-rationalistischen Richtung der deutschen Philosophie gespendeter Tribut, der in der näheren Ausführung des Systems so unwirksam bleibt, wie die Monaden (Realen) selbst, die ihm ihren Ursprung verdanken, im weiteren hinter dem Treiben der „Selbsterhaltungen“ (Vorstellungen) völlig zurücktreten. Die Pädagogen aber, die trotz des atheistischen Charakters der Herbartschen Metaphysik und der sensualistischen Tendenz der Herbartschen Psychologie doch an der Vereinbarkeit der Herbartschen Philosophie mit dem religiösen Interesse nicht zweifeln, bekunden damit zwar ihre persönlich gläubige Gesinnung, verraten jedoch zugleich den Mangel tieferen Verständnisses und philosophischen Urteils.

Wenn in der Theorie Herbarts die Massen apperzipieren und das Seelenleben damit geradeso wie in der Associationspsychologie der einseitigen Empiristen zu einem alles freie Walten der selbstbewußten und nach erkannten Gesetzen wirkenden Intelligenz ausschließenden mechanischen Vorgang sich gestaltet, so scheint durch die Einführung des Willens als apperzipierenden Princip in der Theorie Wundts diese Klippe glücklich vermieden zu werden. In Wirklichkeit aber trifft dies keineswegs zu. Denn der Wille kann zwar die Aufmerksamkeit der apprehensiven Vermögen auf den aktuellen Inhalt des tatsächlichen Bewußtseins lenken, ist jedoch nicht im stande, selbst jene Abstraktion zu vollziehen, die wir eben als die notwendige Bedingung alles logischen Erkennens in Begriffen, Urteilen und Schlüssen erkannt haben.

Treffend wird dieser Mangel der Wundtschen Apperceptionstheorie von Ed. v. Hartmann hervorgehoben und bemerkt, daß dieselbe in die Associationspsychologie zurückfalle, wenn auch das von ihm empfohlene Heilmittel der schöpferischen Kategorialfunktion eines unbewußten Willens abgelehnt werden muß.¹

Nach von Hartmanns Darstellung unterscheidet Wundt die Association einerseits von der Verschmelzung, anderseits von der Apperception. Die Verschmelzung betreffe Vorstellungselemente, die Association fertige Vorstellungen, sie sei ein passives

¹ Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychologie. Leipzig 1901. S. 140. 425.

Erlebnis, dagegen die Apperception ein aktives, dem ein Thätigkeitsgefühl mit Spannungsempfindungen vorangehe.¹

„Die Apperceptionen teilt Wundt in einfache und zusammengesetzte und weist ersteren die Kategorien der Beziehung und Vergleichung, letzteren die der Synthese und Analyse zu.“²

Die logische Ordnung des Bewußtseinsinhaltes ist sonach das Werk der Apperception. In diesem Sinne erklärt Wundt „Phantasie- und Verstandesthätigkeit als zusammengehörige, in ihrer Entstehung und in ihren Äußerungen gar nicht zu trennende Funktionen, die in letzter Instanz auf die nämlichen Grundfunktionen der apperceptiven Synthese und Analyse zurückführen. Auch mit den Begriffen Phantasie und Verstand verhält es sich daher ähnlich wie mit dem des Gedächtnisses. Sie bezeichnen nicht einheitliche Kräfte oder Vermögen, sondern komplexe Erscheinungsformen elementarer psychischer Vorgänge, nicht von spezifischer, sondern von allgemein gültiger Art. Wie das Gedächtnis ein Allgemeinbegriff für die Erinnerungsvorgänge, so sind Phantasie und Verstand Allgemeinbegriffe für bestimmte Richtungen der apperceptiven Funktionen“.³

Über den Ursprung des Selbstbewußtseins spricht sich Wundt in der folgenden Weise aus: „Indem die Willensprozesse als in sich zusammenhängende und bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte gleichartige Vorgänge aufgefaßt werden, entsteht ein unmittelbares Gefühl dieses Zusammenhanges, das zunächst an das alles Wollen begleitende Gefühl der Thätigkeit geknüpft ist, dann aber infolge der oben erwähnten Beziehungen des Wollens über die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte sich ausdehnt. Dieses Gefühl des Zusammenhanges aller individuellen psychischen Erlebnisse bezeichnen wir als das ‚Ich‘. Es ist ein Gefühl, nicht eine Vorstellung, wie es häufig genannt wird. Es ist jedoch, wie alle Gefühle, an gewisse Empfindungen und Vorstellungen gebunden: diese in nächste Beziehung zu ihm tretenden Vorstellungsbestandteile sind die Gemeinempfindungen und die Vorstellung des eigenen Körpers. Den so entstehenden, aus dem gesamten Bewußtseinsinhalt sich aussondernden, mit dem Ichgefühl verschmelzenden Gefühls- und Vorstellungsinhalt nennen wir nun das Selbstbewußtsein. Es ist ebensowenig wie das Bewußtsein überhaupt eine von den Vorgängen, aus denen es besteht, verschiedene Realität, sondern es ist nur der Zusammenhang dieser Vorgänge selbst, der überdies namentlich in seinen

¹ A. a. O. S. 138. ² A. a. O. S. 139.

³ Wundt, Grundriss der Psychologie. 4. Aufl. Leipzig 1901. S. 324.

Vorstellungselementen von dem übrigen Bewußtsein niemals scharf gesondert werden kann.“¹

Verstehen wir diese Worte recht, so ist das Selbstbewußtsein das Resultat der Konzentration der zusammenhängenden Willensakte, im Grunde also ebenfalls ein Ergebnis der Apperception. Die Theorie Wundts unterscheidet sich demnach nicht wesentlich von derjenigen Herbarts, wie denn auch, nach von Hartmanns richtiger Bemerkung, die Wundtsche Auffassung des Willens als der Grundthätigkeit sich als eine Verschmelzung der Schopenhauerschen Willensmetaphysik mit der Herbartschen Theorie des Zusammenseins der vielen Realen darstellt in der Art, daß die Störungen und Selbsterhaltungen, aus denen die Vorstellungen entspringen sollen, als Willensakte gedeutet werden.²

Um das Bild der Apperceptionstheorie Wundts zu vervollständigen, fügen wir noch folgende zusammenfassende Darstellung aus von Hartmanns „Moderner Psychologie“ zu dem Gesagten hinzu. „Unter Apperception versteht Wundt nicht, wie Herbart, die Einordnung einer neu auftretenden Vorstellung in die im Gedächtnis bereitliegenden Vorstellungsreihen, d. h. ihre Aneignung in den Wissensschatz, sondern, wie Leibnitz und Kant, das reflektierte Bewußtsein, daß diese Vorstellung bewußt ist und zwar zu meinem Bewußtsein gehört. Dieses reflektierte Bewußtsein identifiziert er mit dem Einstellen des inneren Blickpunktes auf die Vorstellung, d. h. mit dem Aufmerken, und das Aufmerken setzt er wiederum mit dem Willen gleich. Er unterscheidet passive und aktive Apperception, die sich mit reflektorisch-erregter und willkürlicher Aufmerksamkeit decken. Sowohl die innere Vorstellungs- und Denkhätigkeit ruht auf dem Aufmerken, als auch die äußere Willenshandlung stellt nur eine besondere, durch gewisse Merkmale ausgezeichnete Form der Apperception dar. Während alle Associationsvorgänge rein passive Erlebnisse sein sollen, sind die Apperceptionsvorgänge Entfaltungen der Thätigkeit, die den Vorstellungen als ihren Produkten vorausgeht; als ihre Leistungen zählt Wundt Beziehung und Vergleichung, Analyse und Synthese auf, worunter er die wichtigsten Kategorialfunktionen befaßt. Die „Apperception“ nimmt also hier den Charakter der Kategorialfunktion an, d. h. einen logischen Charakter, was doch wohl etwas zum thetischen Charakter des Aufmerkens Hinzukommendes ist.“

¹ Wundt, a. a. O. S. 264 f.

² v. Hartmann, a. a. O. S. 218.

„Sowohl als logische Kategorialfunktion wie als hemmender Innervationsstrom für allen nebensächlichen Bewußtseinsinhalt, beziehungsweise als verstärkender Innervationsstrom für die im innern Blickpunkt stehende Vorstellung soll die Apperception Leistung eines besondern Apperceptionscentrums im Gehirn, wahrscheinlich des Stirnhirns sein.“¹

Die apprehensive Funktion, die in der Wundtschen Theorie dem Willen zugeeignet wird, die Unbestimmtheit in der Fassung des Willensbegriffs, der fast zu dem Begriff des „geistigen Geschehens überhaupt, der innern Regsamkeit der Seele“² verflüchtigt wird, bieten dem mehrfach angeführten Apperceptionspädagogen (K. Lange) eine hinreichende Handhabe, um die Wundtsche Auffassung abzulehnen und an der Herbartschen, den dagegen sprechenden Bedenken zum Trotz, festzuhalten. Er meint, die bisher geltende und namentlich von der Herbartschen Schule vertretene Auffassung sei „mit unserem wissenschaftlichen Denken (?) bereits so eng verwachsen und an sich so trefflich geeignet, fruchtbare Gesichtspunkte für die richtige Auffassung und Erklärung ganzer Gebiete des Seelenlebens“ zu bieten, daß eine Notwendigkeit, sie ohne weiteres aufzugeben, nicht vorliegt“.³ Das heißt, wir Herbartianer haben die Theorie unseres Meisters bereits so fest unserem Denken einverleibt (appercipiert), daß es uns unmöglich ist, die ihr unassimilierbare Wundtsche zu „appercipieren“. Wie weit sind wir da noch von der Vorstellung, daß alles geistige Aneignen im strikten Sinne des Wortes ein Verdauungsprozeß sei?

Als ein Vorgänger Wundts in der Erklärung der Bewußtseinserscheinungen und des Selbstbewußtseins aus einer in der Muskelspannung (beziehungsweise Innervation) sich äußernden konzentrierten Willensthätigkeit ist der französische Philosoph Maine de Biran zu betrachten. Diesem zufolge ist es die Muskelanstrengung (*effort musculaire*), der wir unser Bewußtsein als Kraft-Substanz und Ursache verdanken. Während die äußere Erfahrung nur eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen darbietet, sind wir uns in dem unmittelbar gefühlten Einfluß des Willens auf die Glieder des Leibes oder in dem *effort musculaire* einer wahren Auseinanderfolge bewußt. Obgleich wir das Wie dieser Kausalität nicht zu erklären vermögen, so steht doch das Daß außer allem Zweifel, so daß die von dem Standpunkt eines einseitigen Empirismus vorgebrachten Gründe

¹ v. Hartmann, a. a. O. S. 216 f.

² K. Lange, a. a. O. S. 120. ³ A. a. O. S. 123.

eines Hume gegen das Zeugnis der innern Erfahrung nicht aufzukommen vermögen.¹

Maine de Biran verwirft den psychophysischen Parallelismus²; aber auch bei Wundt „gleicht, wie sich von Hartmann ausdrückt, der ganze Rest von Parallelismus einer kleben gebliebenen Eierschale, die er nur aus Gewohnheit und Beharrung sitzen läßt“ (Die moderne Psych. S. 343.). Wie Wundt kennt auch Maine de Biran nur ein am Vehikel körperlichen Substrats sich entfaltendes Selbstbewußtsein, und wie jener deutet auch dieser die materiellen Erscheinungen in letzter Instanz psychisch, mit dem Unterschiede jedoch, daß Maine de Biran nach Analogie der menschlichen Seele auf Monaden, Entelechien, erkennende Kräfte, Wundt aber auf Willensakte recurriert.

Vor allem aber ist es die Identifizierung von Vernunft und Selbstbewußtsein oder, wenn man will, die Ableitung jener aus der Apperception, die beiden Denkern gemeinsam ist. Maine de Biran betrachtet den *effort musculaire*, in welchem sich das Subjekt als Kraft und Ursache (nicht „Substanz“) erfafst, als die Quelle des Kausalbegriffs und Kausalgesetzes, überhaupt als die eigentliche Geburtsstätte der Kategorien.

„Die Allgemeinbegriffe — bemerkt Dr. Alb. Lang³ — und Naturgesetze, die auf Abstraktionen und Induktionen beruhen, werden von dem französischen Spiritualisten als konventionelle Gebilde betrachtet, ohne jeglichen erkenntnistheoretischen Wert. In Bezug auf die äußere Erfahrung ist Maine de Biran, wie er es selbst sagt, Nominalist. Der Nominalismus muß aber dem Realismus seinen Platz einräumen, sobald wir die äußere Erfahrung verlassen und uns in das Innere des Bewußtseins zurückziehen. Hier entdecken wir den *fait primitif*, die Kraftäußerung eines Willens, und aus dieser Thatsache abstrahieren wir die *notions reflexives*, die grundverschieden sind von den *idées générales*: jene sind individuell vermöge ihres Ursprungs und Inhaltes, diese sind äußerliche und künstliche Einheiten; jene entstehen nach einer einmaligen Wahrnehmung des innern Sinnes, diese bedürfen einer wiederholten Erfahrung; jene sind das *primum cognitionis* für den Philosophen und das *ultimum cognitionis* für den Physiker; diese sind das Nächstliegende für den Physiker und das Entferntliegende für den Philosophen.“

¹ S. Dr. A. Lang, Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems. Köln, Bachem.

² Eine Äußerung, die den mechanischen Monismus auszudrücken scheint, steht ganz isoliert. S. a. a. O. S. 64.

³ A. a. O. S. 26.

Dieser Auffassung, die außer stande ist, unsere wissenschaftlichen, allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse, insbesondere auch das Kausalgesetz, zu begründen, setzt A. Lang mit Recht die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie entgegen.¹

In der Zurückführung des Substanz-, also im Grunde auch des Seinsbegriffs auf den Begriff der Kraft, der Ersetzung der Metaphysik durch Psychologie, der Ableitung der Unveränderlichkeit des Seins² (vielmehr Wesens) aus dem Bewußtsein der persönlichen Identität erweist sich Maine de Birans Philosophie als echtes Produkt des modernen Subjektivismus und zwar der rationalistischen Richtung desselben, und steht in einer viel größeren Abhängigkeit von Descartes, als er selbst einräumen möchte. Man kann den Unterschied seines Standpunktes von dem des von ihm bekämpften Rationalismus in der Formel ausdrücken, daß Maine de Birans System Psychologismus mit rationalistischer, dagegen die Systeme der Descartes, Leibnitz u. s. w. Rationalismus mit psychologischer Tendenz seien. Dieser limitiert die Vernunft durch das menschliche Selbstbewußtsein, jener sucht die Thatsachen des Bewußtseins im rationalistischen Sinne zu erweitern. Wie Maine de Birans monadologische und spiritualistische Sympathieen beweisen, läuft das schließliche Resultat auf das Gleiche hinaus.³

Mit der Aktualitäts- und Apperceptionspsychologie⁴ endlich berührt sich der Maine de Biransche Psychologismus durch den falschen Zirkel, in den er sich bei Erklärung des Selbstbewußtseins verwickelt. „Selbstbewußtsein setzt ein Princip autonomen Handelns voraus.“ „Die Helligkeit des Bewußtseins ist von der Herrschaft des freien Willens über die Sinnenreize abhängig.“ „Solange das Ich den Vorstellungslauf beherrscht, solange die aktive Apperception die Perceptionen eigenmächtig zu bearbeiten vermag, ebenso lange ist und bleibt der Mensch compos und conscius sui.“ „Der französische Spiritualist darf gleichzeitig als Voluntarist bezeichnet werden, wofern man unter Voluntarismus ein System versteht, das die Priorität des Willens vor dem Intellekte und die schlechthinnige Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren behauptet.“⁵

¹ A. a. O. S. 56 f.

² Ebd. S. 58.

³ Vgl. ebd. S. 43.

⁴ „Die neuere deutsche Psychologie steht insofern auf dem Standpunkt des französischen Spiritualisten, als sie in der Lehre von der aktiven Apperception auf die Möglichkeit Verzicht geleistet hat, aus bloßen Empfindungen die Thatsache des wissenschaftlichen Erkennens zu erklären.“ Dr. A. Lang, a. a. O. S. 53.

⁵ A. a. O. S. 16 ff.

Mit Recht wird man fragen, wie denn das Selbstbewußtsein aus der Herrschaft des Willens über die „Perceptionen“ hervorgehen soll, da ein Wollen ohne ein vorleuchtendes Ziel, also ohne bewußtes, selbstbewußtes Denken unmöglich ist, und ferner Perceptionen nur beherrscht werden können, wenn sie ein und demselben Bewußtsein angehören, in dieses eine Bewußtsein aufgenommen sind. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier am offenbarsten die Ergänzungsbedürftigkeit der Theorie des Bewußtseins. Einerseits wird behauptet, das Bewußtsein entstehe erst mit dem *effort musculaire*; anderseits wird gesagt, das Ich habe Kenntniss davon, was im vorbewußten Leben sich abspielt.¹

In der Herbartschen Theorie entspringt das Ich aus der Verkettung und Verschmelzung der Vorstellungen, ihrer Vereinigung in einem Mittelpunkt. Wie sollen sich aber die Vorstellungen um einen Mittelpunkt gruppieren, wenn ein solcher nicht schon als vorhanden vorausgesetzt wird? Man könnte sich auf die Seele, das „Reale“ berufen. Mit Unrecht, denn alle Aktivität liegt auf seiten der Vorstellungen; folglich bedarf es einer „Ichvorstellung“, durch die jegliche Gruppierung, Verkettung und Verschmelzung in einem Bewußtsein bedingt ist.

Nicht anders verhält es sich in der Auffassung Wundts. Der von ihm behauptete Zusammenhang besteht als solcher nur in einem einheitlichen Subjekt, das überdies, soll es zum Selbstbewußtsein gelangen, nur als einfache Substanz gedacht werden kann. Im Selbstbewußtsein werden die „Wollungen“ auf ein reales Subjekt bezogen, es liegt also darin eine Reflexion, deren weder eine ausgedehnte Substanz noch ein bloßes Kontinuum, eine kontinuierliche Vielheit, sei es auch psychischer Elemente (Vorstellungs- oder Willensakte), fähig ist. Wenn also auch die menschliche Seele ihrer selbst nicht unmittelbar, sondern nur in ihrer Thätigkeit bewußt ist, so muß ihr doch das reale Vermögen oder vielmehr, wie wir sehen werden, der Habitus, eine Art von *nisus*, zur Rückbeziehung der Thätigkeit auf sich selbst, mit andern Worten ein habituelles Bewußtsein ihrer selbst (d. h. ihres Daseins) zugeschrieben werden.

Der Ausdruck „Apperception“ im Sinne von Bewußtsein wurde zuerst von Leibnitz gebraucht. Leibnitz unterscheidet die Apperception von der Perception. „In jedem Augenblicke haben wir eine Anzahl von Perceptionen (*petites perceptions*), von denen aber nur ein Teil bewußt wird — *par une petite*

¹ A. a. O. S. 32.

addition ou augmentation.“ — Hinwiederum ist Apperception „la conscience ou la connaissance reflexive de cet état interieur“. „Da aber les actes reflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi, so bedeutet Apperception die Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewußtsein.“¹

Dr. Lange (Über Apperception S. 85 ff.) weist auf das Schwankende des Apperceptionsbegriffs bei Leibnitz hin, glaubt aber dessen Ansicht über die Apperception in den folgenden zwei Sätzen zusammenfassen zu dürfen: 1. Apperception ist teils bewußtes, deutliches, mit Erinnerung verbundenes Vorstellen, teils die denkende reflexive Erfassung des eigenen Vorstellungsinhaltes; 2. sie äußert sich als spontane Thätigkeit, jedoch gebunden an den bestimmenden Einfluß des vorhandenen Seeleninhalts.

An die Stelle der Unterscheidung aktuell- und potenziellbewußter Vorstellungen tritt bei Leibnitz diejenige von bewußten und unbewußten Vorstellungen. „Die Cartesianer haben darin stark geirrt, daß sie die Perceptionen, deren man sich nicht bewußt wird (dont on ne s'apperçoit pas) für nichts achten. Dies brachte sie auf den Glauben, daß die Geister allein Monaden seien, und daß es keine Tierseelen oder andere Entelechien gebe, sowie dahin, daß sie nach der gemeinen Ansicht (avec le vulgaire) eine lange Betäubung mit einem Tode im strengen Sinne verwechselten, was zu dem scholastischen Vorurteil völlig getrennter Seelen (animae separatae) führte und schlecht disponierte Geister (esprits mal touchés) sogar in der Annahme der Sterblichkeit der Seelen bestärkte (Erdmann, L. Opp. phil. p. 706 n. 14).

Diese Ansicht Leibnitz' von den unbewußten Vorstellungen oder den petites perceptions enthält eine Anwendung und Übertragung seines Begriffs des unendlich Kleinen aus dem mathematischen auf das psychologische Gebiet, wie ja auch der metaphysische (kosmologische) Begriff der Monade damit zusammenhängt. Sie läßt aber völlig unerklärt, wie aus Unbewußtem durch Addition und Augmentation Bewußtes, aus Einfachem wahrhaft, nicht bloß scheinbar, Ausgedehntes werden soll. Ebenso wenig läßt sich vom Standpunkt der Leibnitzschen Monadologie die Einheit des Bewußtseins begreifen, da nicht abzusehen ist, wie die verschiedenen Monaden angehörigen Perceptionen von einer Centralmonade apperzipiert werden sollen.

¹ S. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe und Ausdrücke, s. v. Apperception S. 46 f.

Wenn dann weiterhin die Perceptionen von den Apperceptionen durch den Grad der Klarheit beziehungsweise Unklarheit sich unterscheiden sollen, die Sinnlichkeit somit nur als verworrene Vorstufe des Verstandes betrachtet wird, so widerspricht dies der Natur beider, sowie der Thatsache, daß die sinnliche Vorstellung mit der intellektuellen zusammen besteht, während die dunkle Vorstellung der klaren weicht. Endlich sind die von Leibnitz zur Begründung seiner Theorie der unbewußten Vorstellungen gebrauchten Beispiele so zu erklären, daß z. B. das Tosen eines Wasserfalles als aktuales Ganzes percipiert wird, keineswegs aber als ein aus aktualen und minimalen Teilgeräuschen Zusammengesetztes.

Von der Bewußtseinstheorie Leibnitz' unterscheidet sich die Kantsche dadurch, daß sie ein doppeltes, sinnlich empirisches, den Gesetzen der Association unterworfenen Bewußtsein und zugleich ein reines, transcendentales und durchaus spontanes annimmt, das er als reine Apperception bezeichnet und als die Quelle aller Synthesis betrachtet. Da die Sinne nach Kant nur Mannigfaltiges darbieten, so kann die Verbindung dieses Mannigfaltigen nur aus der spontanen Thätigkeit des Subjektes entspringen, und die Kategorien sind nichts anderes als die verschiedenen Weisen, wie das Mannigfaltige der Erfahrung in einem reinen Bewußtsein sich verbindet. „Die spontane Thätigkeit, welche die durch die Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen im Selbstbewußtsein zusammenfaßt, heißt bei Kant Apperception.“¹

Im Sinne Kants hat demnach alle Verstandesthätigkeit ihren Ursprung im Ich, und seine Theorie leidet an derselben Identifizierung des Bewußtseins mit dem Verstande, die das gemeinsame Merkmal aller bisherigen Apperceptionstheorien bildet. Doch unterscheidet sie sich von der Apperceptionstheorie der inneren Erfahrung dadurch, daß sie durch Annahme einer reinen Apperception die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Verstandeserkenntnis wenigstens scheinbar begründet: dies, wenn man will, zu ihrem Vorteil, dagegen zu ihrem Nachteil dadurch, daß sie das konkrete Bewußtsein durch die Abstraktion eines reinen Ich, einer Art von Gattungsentelligenz ersetzt, wodurch sie zu den Abstraktionen der nachfolgenden spekulativen Systeme den Anstoß gab.

Es ist daher nicht richtig, wenn K. Lange meint, der Begriff der transcendentalen Apperception habe in der Folge keine

¹ K. Lange, a. a. O. S. 89.

Weiterentwicklung gefunden. Ebenso wenig können wir der Behauptung zustimmen, daß die „Psychologie“ aus dem wechselnden empirischen Ich das reine Ich entstehen lasse, „eine Einheit des Selbstbewußtseins, die wir nur annähernd erreichen“ (a. a. O. S. 92). Denn wenn auch kein „angeborenes reines Bewußtsein“, wohl aber ein „habituales“ Selbstbewußtsein muß der intellektiven Seele zugeschrieben werden, da ein wahres Selbst nicht Resultat einer Entwicklung sein kann. Denn Selbstbewußtsein ist nicht mit Selbsterkenntnis zu verwechseln. Dagegen ist der von K. Lange erhobene Einwand voll berechtigt, daß die Verbindung mehrerer Vorstellungen im Bewußtsein und ihre Zusammenfassung im Selbstbewußtsein mir nichts von ihren inneren Beziehungen verrate (a. a. O. S. 93). Die Art und Weise, wie Kant durch seine transcendentalen Deduktionen und durch den Schematismus der Einbildungskraft die intellegible Ordnung als das Werk der transcendentalen Synthesis darzuthun sucht, erscheint bei näherer Betrachtung als ein sophistisches Verfahren, das ein luftiges Kartenhaus, nicht aber solide philosophische Erkenntnis erzeugt.

Wie haben wir uns nun die Genesis des Bewußtseins und die Aneignung des von außen gegebenen Erkenntnisstoffes in Wirklichkeit zu denken? Um diese Frage befriedigend zu beantworten, ist zunächst das Selbstbewußtsein von der Selbsterkenntnis, dann das habituale Selbstbewußtsein vom aktuellen und ferner das sinnliche Bewußtsein vom intellektuellen oder dem Selbstbewußtsein zu unterscheiden.

Was zuerst den Unterschied von Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein betrifft, so bezieht sich das letztere ausschließlich auf die individuelle Thatsache der Existenz; im Selbstbewußtsein weiß ich mich als seiend mit einer jede Möglichkeit einer Täuschung ausschließenden Gewißheit und Evidenz. Dagegen sagt mir das Selbstbewußtsein als solches unmittelbar nichts über die nähere Beschaffenheit dieses meines Seins, ob es einfach oder zusammengesetzt, geistig oder materiell sei. In dieser Beziehung ist Unwissenheit und Irrtum möglich. Eine Erkenntnis der Beschaffenheit des selbstbewußten Ich ist nur durch Verstandesthätigkeit, durch Schlußfolgerung aus den Daten der inneren Erfahrung sowie durch Anwendung der durch Abstraktion gewonnenen Begriffe erreichbar. So schließen wir aus der Thatsache des Selbstbewußtseins selbst auf die Geistigkeit des Ich, da eine vollkommene Reflexion nur in einem einfachen Wesen möglich ist; so begreifen wir das Ich als Substanz, als thätiges Princip, als Ursache u. s. w. Schon hieraus

erhellet, daß das Selbstbewußtsein mit dem Denkvermögen sich nicht deckt. Dieses bethätigt sich zwar im Selbstbewußtsein, reicht aber weit über dasselbe hinaus, indem es der Potenz nach alles Seiende umfaßt und daher auch, über individuelle und kontingente Thatsachen übergreifend, das Allgemeine und Notwendige erkennt.

Hieraus ergibt sich gegen die subjektivistischen Apperceptionstheorien die wichtige Konsequenz, daß die Aneignung und Aufnahme des Bewußtseins nicht in der Weise geschehe, daß das Ich alles nach Analogie seines eigenen Seins und seiner eigenen Thätigkeit erfafst, sowie die Verkehrtheit der Identifizierung des Seinsbegriffs mit dem Thätigkeitsbegriff, zu der man sich durch die allerdings feststehende Thatsache verleiten läßt, daß das Ich nicht unmittelbar in sich selbst, sondern nur in seiner Thätigkeit sich erfafst, seiner selbst bewußt ist. Dies führt uns auf die weitere obige Unterscheidung des habitualen und aktualen Selbstbewußtseins. Das habituale Selbstbewußtsein besagt, daß die reale Gegenwart der im Selbstbewußtsein thätigen Substanz (= Subjekt) genügt, daß es keiner species intellegibilis (scholastisch gesprochen) bedarf, um, unter Voraussetzung der von außen kommenden Anregung und Bestimmung zur Thätigkeit, in den Akt übergehen zu können. Das Selbstbewußtsein ist demzufolge weder schlechthin ursprünglich, noch schlechthin sekundär, beruht vielmehr teils auf der Immaterialität des Subjekts, das einer idealen Repräsentation nicht bedürftig ist, sondern durch seine unmittelbare Gegenwart den Akt des Selbstbewußtseins zu bestimmen vermag, teils auf der von außen erregten Thätigkeit. Daß aber das habituale Bewußtsein allein zur Hervorbringung des aktualen nicht hinreicht, hat seinen Grund in der ursprünglichen Potenzialität des intellektuellen Erkenntnisvermögens. Denn da das Subjekt (die Seele, das denkende Ich als Substanz und Subjekt, unterschieden vom Ichgedanken, dem aktualen Selbstbewußtsein) nicht wesentlich Thätigkeit ist, sondern durch seine Vermögen sich bethätigt, so erfordert das aktuelle Selbstbewußtsein die Einwirkung eines actu intellegiblen Objekts auf den Verstand, infolge deren dieser in Thätigkeit tritt. Derart aber sind die von den Sinnensbildern abstrahierten intellektuellen Vorstellungen. Denkend sich bethätigend erfafst sich das Ich in dieser seiner Thätigkeit, indem es dieselbe auf sich selbst als deren Grund bezieht. Hieraus erklärt sich, daß im menschlichen Erkennen das äußere Objekt das Ersterkannte ist, das Selbstbewußtsein aber auf einem Akte der Reflexion beruht.

Es ist eine unzweifelhaft feststehende Erfahrungsthatsache, daß die menschliche Erkenntnis vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, von der Erscheinung zum Wesen fortschreitet und sich erhebt. Selbst Kant anerkennt diese Thatsache, indem er erklärt, daß alles menschliche Erkennen mit den Sinnen anfangen, nicht aber aus den Sinnen stammen. Hätte er eine andere als die Lockesche Theorie der Abstraktion gekannt und anerkannt, so wäre ihm nicht entgangen, daß auch die Annahme, welche die Sinne als nächste Quelle auch der intellektuellen Erkenntnis betrachtet, unter der Voraussetzung nicht zum Sensualismus und der Aufhebung wissenschaftlicher Erkenntnis führe, daß man mit Leibnitz den bekannten Satz: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* durch den Zusatz ergänze: *nisi intellectus ipse*, wenn auch nicht ganz im Sinne des genannten Philosophen, der den voraussetzenden Intellekt als aktives, bereits habituiertes Vermögen betrachtet, statt mit Aristoteles als ein zu allem Intellegiblen als Potenz sich verhaltendes, durch das Zusammenwirken der Abstraktionskraft mit den Formen der Phantasie zu aktulierendes Vermögen. Durch diese aristotelische Auffassung wird einerseits der Sinnlichkeit ihr gerechter Anteil an der Erzeugung der intellektuellen Erkenntnis gewahrt, andererseits aber sowohl dem limitierten Sensualismus Lockes als auch dem extremen Condillacs jede Grundlage entzogen. Der doppelten Wurzel des menschlichen Erkennens, Sinnlichkeit und Intellekt, entspricht dann aber auch ein zweifaches Bewußtsein, das sinnliche (der Gemeinsinn der Scholastiker), in welchem wie in einem Brennpunkt alle Sinnesaffektionen sich vereinigen, und das intellektuelle oder Selbstbewußtsein. Beide enthalten eine Reflexion, jenes, das sinnliche, organisch gebundene Bewußtsein, eine unvollkommene, indem das an sich einheitliche Subjekt in einem höheren Vermögen die Eindrücke der niederen als die seinigen erfährt, dieses aber oder das organlose, überorganische Selbstbewußtsein eine vollkommene Reflexion, indem dasselbe Subjekt seine Zustände und Thätigkeiten auf sich selbst als deren Träger und Ursache zurückbezieht.

Dieses doppelte Bewußtsein nämlich gehört demselben Subjekte an, ein Umstand, aus welchem sich die Herrschaft des selbstbewußten Denkens und des sich selbst bestimmenden Willens über den sinnlichen Vorstellungslauf erklärt, eine Herrschaft, die, um mit Aristoteles zu reden, nicht eine despotische, sondern eine politische ist und daher nicht verhindert, daß das sinnliche Bewußtsein vielfach den mechanischen „Gesetzen“ einer Verbindung und Gruppierung nach der Ähnlichkeit, dem Kontraste,

der Gewohnheit (der sogenannten Ideenassociation) folgt: ein Vorstellungslauf, in welchen das selbstbewußte Denken eingreift, um, von objektiv gültigen Principien geleitet, von der Erscheinung sich zur Erkenntnis des Wesens und der den Dingen immanenten Ordnung zu erheben.

Eine kurze, aber treffende Bewußtseinstheorie in unserem Sinne gibt Sanseverino in dem Kompendium der christlichen mit der antiken und modernen verglichenen Philosophie.¹ Das Bewußtsein ist zu unterscheiden in ein habituales und ein aktuales. Das habituale besteht darin, daß die Seele eine gewisse (aliquam) Erkenntnis von sich selbst und ihren Aktionen besitzt, nicht, indem sie sich actu erkennt, sondern sofern sie, sich selbst als Princip ihrer Akte gegenwärtig, zur Erkenntnis ihrer selbst disponiert (an- und aufgelegt) ist. . . . *Mens sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse* (qq. disp. de ver. q. X. a. 8. ad 1). Das aktuale Bewußtsein aber ist dasjenige, qua aliquis considerat se in actu animam habere (Ib. c.), oder wie der hl. Augustin sagt, dasjenige, qua anima ad se cogitandam quodammodo redit, atque se ante conspectum suum ponit. Dieses aktuale Bewußtsein wird vom Aquinaten dahin erklärt: Zunächst erfaßt die Seele das ihr eigentümliche intellegible Objekt, nämlich die in der körperlichen Materie existierende Wesenheit (quidditatem), dann erkennt sie den Akt, womit sie dieses Objekt erfaßt, und in diesem Akte erkennt sie sich selbst. Hieraus erklärt sich, warum man sagt, die Seele erkenne sich per ipsam suam praesentiam, sofern ex ipsa mente est ei, unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat, percipiendo se esse (qq. disp. de ver. q. 10. a. 8. ad 1. in contr.); et alibi: Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam (I qu. 87. a. 1 c.). In der That erkennt sich die Seele im aktualen Bewußtsein, ohne Dazwischentreten von etwas anderem, in sich selbst durch eine einfache Zurückwendung auf sich selbst (d. h. es bedarf, wie oben bemerkt wurde, keiner species, wie dies der Fall ist im Erkennen der von der Seele verschiedenen, äußeren Gegenstände).

Die weitere These: Das (Selbst-)Bewußtsein ist kein vom Intellekt verschiedenes Vermögen, wird durch folgende Gründe bewiesen: 1. Das habituale Bewußtsein besteht darin, daß die

¹ Sanseverino, Phil. christ. cum ant. et mod. comp. in compend. redacta. Neapoli 1881 t. 1. p. 145 sq.

Seele, sofern sie mit Verstand begabt ist, sich selbst gegenwärtig ist, denn als solche ist sie immateriell und daher etwas Intellegibles. Das habituale Bewußtsein ist somit auf den Verstand zurückzuführen; 2. das aktuale Selbstbewußtsein besteht in einer Reflexion der Seele auf sich selbst; das Vermögen, auf sich selbst zu reflektieren, kommt aber der Seele nur zu, sofern sie Verstand besitzt, immateriell ist; denn die materielle Substanz ist einer Reflexion auf sich selbst unfähig, also ist auch das aktuale Selbstbewußtsein auf den Intellekt zurückzuführen.

Als weitere Fragen werden folgende erörtert. Ist sich die Seele nur ihrer Akte oder auch ihrer selbst als deren Subjekt bewußt? Gibt es unbewußte Perceptionen? Hat die Seele auch von ihren Willensakten ein Bewußtsein? Erkennt sie, und wie, den ihr verbundenen Körper und die vitalen (vegetativen) Operationen?

Die erste dieser Fragen wird bejahend beantwortet sowohl bezüglich des habitualen als des aktuellen Bewußtseins; denn was das letztere betrifft, so bedeutet die Reflexion auf sich selbst ebensoviel als das Bewußtsein von sich selbst als Substanz und Subjekt der Akte, welche die Seele auf sich bezieht. Es ist aber (gegen Vacherot) zu beachten, daß die Seele kraft des Selbstbewußtseins nur ihre eigene Existenz, nicht aber ihre Natur und Eigenschaften erkennt; diese nämlich werden aus den Operationen der Seele mittels Schlußfolgerungen erkannt. Daraus nämlich, daß sie sich bewußt ist, die allgemeinen Naturen der Dinge zu erkennen, schließt sie, daß die Vorstellungen (species, Formen), durch die sie erkennt, immateriell seien, daß also ihre eigene Natur immateriell sei. Wie dies zu verstehen sei, zeigt uns die Bemerkung des hl. Thomas: *cognoscitur anima per speciem a sensibus abstractam, non quasi intelligatur species illa esse animae similitudo* (der Irrtum des modernen Idealismus!), *sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua huiusmodi species reperitur.*

Auf die zweite Frage lautet die Antwort, daß die Seele zwar ein stetes habituales Bewußtsein ihrer Perceptionen habe, nicht aber ein aktuales; zu letzterem nämlich sei der (freie) Gebrauch der Thätigkeit des Intellektes erforderlich, dieses aber sei Sache des Willens. Speziell von den sinnlichen Perceptionen hat die Seele eine Apperception in dem Augenblicke, in welchem sie percipiert werden; denn da wir mit Hilfe des *sensus communis* dieselben appercipieren, dieser aber sich zugleich mit den äußeren Sinnen, von deren Aktionen er Princip und Terminus ist, sich bethätigt, so appercipieren wir in dem Augenblicke, in

welchem wir die Dinge percipieren, auch die Perceptionen der Dinge. Dagegen aber besitzen wir keine aktuale Apperception aller bereits erworbenen sinnlichen Perceptionen, da hierzu eine Mitwirkung der Phantasie und des Gedächtnisses erforderlich ist. Es ist daher sowohl die Ansicht Leibniz', der schlechthin unbewusste Perceptionen annimmt, als auch die Galluppis, der behauptet, es könne keine Perception ohne Apperception geben, zu verwerfen.

Auf die dritte Frage ist zu antworten, daß der Wille, der demselben (einfachen, immateriellen) Subjekte wie der Intellekt inhäriert und dessen Princip der Intellekt ist, aus diesem Grunde intellegibiler (geistig, verstandesmäÙsig) in der Seele ist und daher auch von ihr erkannt wird.

Die letzte Frage endlich beantwortet sich dahin, daß die Seele von dem ihr wesenhaft verbundenen Körper ein stetes habituales, durch den tactus passivus aber auch ein aktuales Bewußtsein habe, daß sie dagegen (aus dem oben schon angegebenen Grunde) ein eigentliches Bewußtsein von den vitalen Operationen nicht besitze, wohl aber durch den tactus passivus eine gewisse experimentale Erkenntnis.

Dies die genaue Lehre des hl. Thomas, dem mit Recht das Bewußtsein ein Erkennen ist und nicht mit dem Begriff des „psychischen Phänomens“ zusammenfällt.



JOHANNES CAPREOLUS.

VON

DR. MARTIN GRABMANN.



Um einen Einblick in die innere Entwicklung der Scholastik zu gewinnen, ist die Herausgabe bisher ungedruckt gebliebener oder höchst selten gewordener Werke von hervorragenden Vertretern der mittelalterlichen Spekulation von hohem Werte. Die frühere Scholastik findet namentlich in den Beiträgen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von Hertling-Bäumker eine ganz neue Beleuchtung teils durch kritische Ausgaben wertvoller Texte, namentlich aus der arabisch-jüdischen Philosophie, teils durch monographische Würdigung einzelner Scholastiker. Desgleichen bieten die Prolegomena, Scholien und Noten der