

Uebersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Von Prof. Dr. Const. Švorčík O. S. B. in Braunau (Böhmen).

[Schluss.]¹⁾

II. Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Bevor wir die Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele entwickeln, müssen wir zunächst den Begriff derselben feststellen.

Es sind nun dazu drei Momente hervorzuheben, nämlich: 1. dass die menschliche Seele nach dem Tode als ein für sich seiendes Wesen fortexistirt; 2. dass sie nach dem Tode als selbstbewusstes, erkennendes und wollendes Wesen fortlebt; 3. dass sie ohne Ende in solcher Weise fortexistirt und fortlebt.²⁾

A. Darlegung der Beweise.

Die Beweise, welche für die Unsterblichkeit vorgebracht worden sind, theilen wir ein in: 1. metaphysische, 2. teleologische, 3. moralische, 4. theologische, 5. historische und fügen noch 6. den analogischen hinzu.³⁾

a) *Metaphysischer Beweis.*

1. Beweis aus der Einfachheit und der Immaterialität der menschlichen Seele. — Dieser Beweis wird folgender Weise formulirt: Das Bewusstsein sagt uns, dass die Seele sich von ihrem Körper, von allen Zuständen und Veränderungen desselben, sowie von den Gedanken selbst, als etwas Beharrliches unterscheidet, das

¹⁾ Vgl. Jahrg. 1898 (11. Bd.) S. 265 ff. — ²⁾ Stöckl, Lehrb. der Philosophie. II. 366. — ³⁾ Kirchmann, Katechismus der Psychologie (S. 133 f.) theilt die Argumente ein in Glaubens- und Erkenntnissargumente. Zu den letzteren zählt er den metaphysischen, zu den ersteren die übrigen Argumente.

bei allem Wechsel immer dasselbe ist. Die Seele, d. i. das selbst Beharrende, ist daher eine Substanz, und zwar eine einfache, weil sie eine geistige Substanz ist, welche jede physische Zusammensetzung ausschliesst. Es können also die Kräfte der Natur dieselbe nicht zerstören. Denn zerstören heisst in Theile auflösen, die Verbindung der Theile verändern; das Einfache, Theillose kann also durch Naturkräfte nicht zerstört werden, folglich kann auch die Seele beim Tode nicht vernichtet werden.¹⁾

Die Seele ist aber nicht blos unzerstörbar, sondern sie ist auch lebensfähig, wenn sie vom Leibe getrennt wird; denn sie kann die höheren Lebensfunctionen, das Denken und das Wollen auch unabhängig vom Leibe bethätigen, sie kann auch nach dem Tode als selbstbewusstes, erkennendes und wollendes Wesen fortbestehen.²⁾

Dieser Beweis aus der Einfachheit und Immaterialität der menschlichen Seele ist von jeher von den Philosophen für den wichtigsten gehalten worden. Er wurde schon von Plato³⁾ geführt, von Aristoteles⁴⁾, Gregor von Nyssa⁵⁾, von den Scholastikern⁶⁾, Cartesius⁷⁾, Leibniz⁸⁾, Herbart⁹⁾ und von allen Neueren, welche über die Unsterblichkeit geschrieben haben.¹⁰⁾

2. Einen zweiten metaphysischen Beweis finden wir bei Plato. — Seine Beweisführung gründet sich unmittelbar auf den Begriff der Seele. Ein Begriff kann nie in sein Gegentheil über-

¹⁾ Bretschneider, Dogm. der protestant. Kirche. S. 361. — ²⁾ Stöckl, Lehrb. der Philos. II. S. 370. — ³⁾ *Phaedon* p. 78 B-81 A. — ⁴⁾ *De anim.* III. 5. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί. ὁλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ. ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δὲ οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον (ὁ νοῦς) καθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο ἀθάνατον καὶ αἰδιον. cf. *Metaph.* XII. 3. 10. *Eth. Nic.* X. 7. Brentano nimmt an, dass Aristoteles zugleich mit der geistigen Natur der Seele die Unsterblichkeit beweise (Psych. 128.), wie schon Thomas von Aquin und ältere Commentatoren (Alexander Aphrodisias, Averroës) und Neuere, wie Schelling, Ritter, Zeller u. A. behaupten. Andere leugnen es. (Schrader in Jahn's Jahrb. für Philol. Bd. 81. S. 89 und Brandis ist unschlüssig.) — ⁵⁾ *De anim.* p. 91. — ⁶⁾ Nach dem Ausdrucke der Scholastiker ist die Seele eine *forma subsistens*, eine für sich bestehende Form, die jede physische Zusammensetzung ausschliesst. S. Thom., *Contra gent.* II. 55. n. 1. Suarez, *Metaph. Disp.* 39. art. 3. Vgl. Kleutgen II. S. 565. — ⁷⁾ *De methodo* c. 5. Eingehend hat sich Cartesius mit dieser Frage nicht beschäftigt. Vgl. Koch, *Psychologie Descartes'*. München 1881. S. 50 ff. — ⁸⁾ Nach ihm ist die menschliche Seele ein einfaches Wesen, welches nur durch göttliche Allmacht zerstört werden kann. Vgl. Kirchmann, *Unsterblichkeit*. S. 190 ff. Schneider S. 752. — ⁹⁾ Herb. W. W. Bd. 2. S. 621 ff. nach Stöckl, *Gesch. d. Philos.* II. S. 247. — ¹⁰⁾ So Mendelssohn, Tralles, Sulzer u. A., die bei Bretschneider l. c. angeführt werden.

gehen, und ebensowenig kann ein Ding, zu dessen Wesen ein bestimmter Begriff gehört, dem Gegentheile desselben Zutritt verstaten. Zum Wesen der Seele gehört aber das Leben. Also kann sie dem Gegentheile desselben, dem Tode, keinen Zutritt gestatten, sie ist mithin unsterblich und unvergänglich.¹⁾ Diesen Beweis hält Plato selbst für genügend und unwiderleglich; und in ihm laufen auch die übrigen Beweise, die derselbe Philosoph in seinem Dialoge *Phaedon* vorträgt, zusammen.²⁾

3. Einen dritten metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele führt Plato aus der Natur der Seele, als des sich selbst bewegenden Princips.³⁾ — Die Seele ist unsterblich; denn das Stete und sich selbst Bewegende (das Göttliche) ist unsterblich; was durch ein Anderes bewegt wird, hat ein Ende der Bewegung und somit auch ein Ende des Lebens. Dies ist allem Anderen die Quelle und der Grund (*ἀρχή*) der Bewegung. Der Grund ist unentstanden, so muss er auch unvergänglich sein. — Das sich selbst Bewegende ist denn auch das Wesen und der Begriff (*λόγος*) der Seele. Die Seele ist also unentstanden und unvergänglich.

An Plato schliesst sich in der Beweisführung der hl. Athanasius an.⁴⁾

4. Endlich gründet Plato seinen Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf das Nichtzerstörtwerden der Lebendigkeit derselben durch moralische Schlechtigkeit, welches doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so dass wohl nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne. Er sagt⁵⁾: Das alles Verderbende und Zerstörende ist das

¹⁾ *Phaedon* 102 A.—107 B. — ²⁾ Nach Zeller II. S. 698 Anm. 5. Die Beweise sind folgende: 1. Alles Philosophiren ist eine Ablösung vom Leben, also Sterben. 64 A.—69 B. 2. Beweis aus dem kosmologischen Gesetze des Ueberganges der Gegensätze in einander. 70 C.—72 D. 3. Das Wissen ist eine Wiedererinnerung. 72 E.—77 A. Vgl. *Meno*, wo derselbe Gedanke entwickelt wird. 4. Beweis aus der Einfachheit der Seele. Vgl. oben. 78 B.—81 A. — ³⁾ *Phaedrus* p. 245 C.—246 A. — ⁴⁾ *Contra gent.* p. 35: καὶ εἰ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα κινεῖ ὡς δέδεικται καὶ οὐχ (ὅπ' ἄλλον αὐτὴ κινεῖται, ἀκόλουθόν ἐστιν ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη τὴν ψυχὴν καὶ μετὰ τὴν εἰς γῆν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος κινεῖσθαι πάλιν αὐτὴν ὑφ' ἑαυτῆς. οὐ γὰρ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἡ ἀποθνήσκουσα ἀλλὰ διὰ τὴν ταύτης ἀναχώρησιν ἀποθνήσκει τὸ σῶμα. εἰ μὲν γὰρ οὖν ἐκινεῖτο καὶ αὐτὴ ὑπὸ τοῦ σώματος ἀκόλουθον ἦν ἀναχωροῦντος τοῦ κινουῦντος ἀποθνήσκει αὐτὴν. εἰ δὲ ἡ ψυχὴ κινεῖ καὶ τὸ σῶμα, ἀνάγκη μᾶλλον αὐτὴν ἑαυτὴν κινεῖν. ἑαυτὴν δὲ κινουμένη ἐξ ἀνάγκης καὶ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ἔῃ· ἡ γὰρ κίνησις τῆς ψυχῆς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ ζωὴ αὐτῆς. — ⁵⁾ *Republ.* X. 608.

Schlechte, das Erhaltende und Fördernde aber das Gute. Jedes Ding auf der Welt hat aber etwas, was in dieser Weise gut oder schlecht für selbes sei¹⁾; existirt aber ein Wesen, dessen eigenthümliches Uebel es zwar schlecht mache, aber nicht zerstöre, so könne dieses Wesen, da sein eigenthümliches Uebel es nicht zerstöre, überhaupt nicht zerstört werden, und ist also unsterblich.²⁾

Ein solches Wesen ist aber die Seele; die ihr eigenthümlichen Uebel, die Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit und Unwissenheit vermögen sie zwar schlecht zu machen, aber nicht zu zerstören, wie die Krankheit, des Körpers Uebel, denselben zerstört. Da aber das der Seele eigenthümliche Uebel sie nicht zu zerstören vermag, so vermag dies um so weniger ein ihr fremdes Uebel, z. B. eine Krankheit oder der Tod des Körpers. Wenn die Seele also durch kein Uebel, weder ein ihr eigenthümliches, noch ein fremdes zerstört wird, so ist es offenbar, dass sie nothwendig ein stets Dauerndes und als Dauerndes etwas Ünsterbliches sei.³⁾

Einen ähnlichen Gedanken finden wir beim hl. Augustin. Das Leben der Seele meint er, ist die Wahrheit, weil die Seele nur in dieser leben und sich bewegen kann. Der Gegensatz des Wahrseins ist aber das Falschsein, und dieses ist offenbar nicht imstande, der Seele ihr Leben zu entreissen. Sie ist deshalb auch aus diesem Grunde dem Tode nicht unterworfen und infolge dessen unsterblich.⁴⁾

5. Ein fünfter metaphysischer Beweis wird aus dem Gegenstande der Erkenntniss geschöpft. — Der hl. Athanasius hat schon einen solchen geführt, indem er aus dem idealen Inhalt der Erkenntniss auf die Ünvergänglichkeit des erkennenden Principis geschlossen hat.⁵⁾

Der hl. Augustin formulirt diesen Beweis auf folgende Weise:

Wenn dasjenige, was in einem Subjecte ist, und in ihm nur sein kann, immer bleibt, so muss auch das Subject immer bleiben und mithin

¹⁾ 609 A. — ²⁾ 609 B. C. — ³⁾ *Republ.* 611. A. Vgl. Schneider a. a. O. S. 359.

⁴⁾ *De immort. anim.* XI. — ⁵⁾ *Contra gent.* p. 36: εἰ γὰρ καὶ τῷ σώματι συνδέεται (ἡ ψυχὴ) οὐ κατὰ τὴν τοῦ σώματος μικρότητα συστέλλεται καὶ συμμετρεῖται ἀλλὰ πολλάκις ἐπὶ κλίης τούτου κειμένου καὶ ὡς ἐν θανάτῳ κοιμωμένου αὐτὴ κατὰ τὴν ἑαυτῆς δύναμι γέγραφεῖ καὶ ὑπερεκβαίνει τὴν τοῦ σώματος φύσιν. καὶ ὡσπερ ἀποδημοῦσα τούτου μένουσα ἐν τῷ σώματι τὰ ὑπὲρ γῆν φαντάζεται καὶ θεωρεῖ. πολλάκις δὲ καὶ τοῖς ἔξω τῶν γῆινῶν σωμάτων ἁγίοις καὶ ἀγγέλοις συναντῖ καὶ πρὸς αὐτοὺς ἀφικνεῖται τῇ τοῦ νοῦ θαρρόνῳ καθαρότητι. πῶς οὐχὶ μάλλον καὶ πολλῶ πλέον ἀπολυθεῖσα τοῦ σώματος, ὅτε ὁ συνδήσας αὐτὴν βούλεται θεός, φανερώτερον ἔξει τὴν τῆς ἀθανασίας γῆν κτλ.

unzerstörbar sein. Nun ist aber in der Seele der ideale Inhalt der wissenschaftlichen Disciplin unvergänglich, und so muss es auch die Seele sein. Er ist es aber, weil er die Wahrheit, und die Wahrheit ewig und unzerstörbar ist.

Denn auch in der Hypothese, dass die Wahrheit nicht ist, würde es dennoch wahr sein, dass sie nicht wahr sei, es gäbe damit noch ein Wahres.¹⁾

Der hl. Thomas von Aquin gibt dem Beweise folgenden Ausdruck:

Der eigentümliche Gegenstand der Vernunft ist das Intelligibele, das über der Erscheinungswelt Liegende. Was also dem Intelligibelen als solchem zukommt, das kann auch der Natur des vernünftigen Wesens nicht fremd sein. Der Gegensatz aber, welcher die intelligibele und die Erscheinungswelt trennt, ist da, dass das Sinnliche wandelbar und vergänglich, das Intelligibele aber nothwendig, unwandelbar und ewig ist. Es muss also die vernünftige Seele incorruptibel sein.²⁾

6. Fügen wir noch einige metaphysische Beweise der Scholastiker hinzu. — Ein Wesen kann nur dann zu Grunde gehen, wenn seine Substanz zerstört wird. So wird ein Baum nur dann vernichtet, wenn seine Substanz, welche die Blätter und Rinde treibt, verdirbt. Allein die zerstörende Kraft der Natur muss ihre Grenzen haben. Sie muss nämlich etwas als erstes Substrat zurücklassen, welches allen weiteren Bildungen zugrunde liegt; wäre dies nicht der Fall, so müsste man den Kräften der Natur die Macht zu vernichten und zu erschaffen beilegen, was unmöglich ist, weil sie ja contingent sind. Nun ist bei einem Geiste dieses erste Substrat, seine Substanz selbst; denn wäre in ihm ein Substrat, das nicht seine Wesenheit selbst wäre, so könnte es sich zu dieser nur wie das

¹⁾ *Solil.* II. 15: „Ex eo veritatem non posse interire concludimus, quod non solum, si totus mundus intereat, sed etiam ipsa veritas, verum sit, et mundum et veritatem interiisse. Nihil autem verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas.“ — ²⁾ *Contr. gent.* II. 55. n. 10: „Intelligibile est propria perfectio intellectus; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est huiusmodi, est necessarium et incorruptibile; necessaria sunt enim perfecto intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum huiusmodi, deficientur; habetur enim de iis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum sc. sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.“

stoffliche Subject verhalten. Der Geist schliesst aber alles Stoffliche aus; folglich ist er dieses erste Substrat und ist unvergänglich.¹⁾

7. Aus der Natur der Seele als subsistenter, für sich bestehender Form des Körpers ergibt sich ihre Unsterblichkeit. — Das Sein, sagt Thomas, kommt der Form *per se*, an und für sich zu, ist von ihr unzertrennlich. Sie kann nämlich nicht, wie der Stoff, ihr Sein verlieren und ein anderes empfangen. Denn weil es eben die Form ist, die das Sein bestimmt, so dass jedes Ding das, was es ist, durch seine Form ist, so streitet es mit der Natur der Form, dass sie zu etwas Anderem werde. Vielmehr wird ein Ding dadurch etwas Anderes, dass es seine Form verliert. Nun ist aber die Seele eine reine Form. Weil es aber unmöglich ist, dass eine Form sich selbst verliert, so ist es unmöglich, dass eine für sich bestehende Form aufhöre zu sein.²⁾

8. Auch aus der Willensfreiheit suchte man die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. — Zwischen dem Sein eines Dinges und seiner Thätigkeit besteht nämlich ein solcher Zusammenhang, dass ein Wesen, welches dem Sein nach einem Anderen unterworfen ist, auch in der Thätigkeit von ihm abhängig sein muss, und umgekehrt. Nun besteht keine natürliche Ursache, welche den Geist zwingen könnte, etwas zu wollen, was er nicht will, oder ihn verhindern vermöchte, Etwas zu wollen, wenn ihm dieses gefällt. Wenn also keine natürliche Kraft eine Uebermacht über ihn ausüben kann, so folgt daraus, dass auch im Tode das geistige Leben nicht untergehen kann.³⁾

¹⁾ S. Thom., *Contr. gent.* II. 55. n. 5: „In quibuscunque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum potentiae sive primi subiecti, est incorruptibile, unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis; sed in substantiis intellectualibus, id quod tenet locum primae potentiae seu subiecti, est ipsa earum substantia. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile, nisi quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.“ — ²⁾ 1. p. q. 75. a. 6: „Manifestum est, quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur ab ipsa: unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse.“ — ³⁾ Gregor, a Valentia Tom. I. Disp. 6. q. 1. p. 3. § 3: „Cum esse et operari sint inter se apta et connexa, necesse est, ut, si res aliqua quoad suum esse ita alteri subiecta est, ut possit ab ea vinci et superari et corrumpi; eadem quoque subiecta sit quoad operationes et contra.... Nulla causa naturalis est,

b) *Der teleologische Beweis.*

Es ist eine Thatsache, dass in den Veränderungen und Zerstörungen dieser Welt nicht das kleinste Stäubchen, nicht das unbedeutendste Atom, nicht die unbedeutendste Realität zugrunde geht.¹⁾ Nun ist es sicher, dass es nach der teleologischen Weltanschauung undenkbar ist, dass das Werthvollste, was sich in der Welt entwickelt und zwar am meisten entwickelt, nämlich der menschliche Geist nach einer verschwindend kurzen Bethätigung seiner Kräfte zu grunde gehen sollte.

Dieser Beweis wird noch mehr erhärtet, wenn wir auf die verschiedenen Naturanlagen Rücksicht nehmen, die in der menschlichen Natur begründet sind. Der Mensch findet zunächst in sich den Trieb nach Vervollkommnung seiner geistigen Fähigkeiten, welche jedoch in diesem Leben nicht erreicht werden kann. Während nämlich das Thier stets auf demjenigen Punkte der Vollkommenheit bleibt, auf welchen es Natur oder Dressur gestellt hat, findet der Mensch Anlagen und den Drang in sich, seine geistigen Kräfte immer mehr auszubilden, in seiner Erkenntniss und seinem sittlichen Leben immer mehr vorwärts zu schreiten. Dies ist wenigstens bei einem jeden edlen Menschen der Fall. Nun besteht aber nach der teleologischen Weltansicht, nach welcher das Universum das Werk einer höchsten Intelligenz ist, das Gesetz, dass jedes Wesen bestimmt ist, das zu werden, wozu es die Anlagen erhalten hat.²⁾ Die Pflanzen und Thiere werden das, was sie werden können, sie erreichen die durch ihre Anlagen bedingte Bestimmung. Bei dem Menschen ist dies jedoch nicht der Fall; weder seine Erkenntniss noch seine Sittlichkeit erreicht das Ziel der angestrebten Vollkommenheit, weil die verschiedenen Lebensverhältnisse und die Kürze des Lebens selbst ihn von seinem Ziele fernhalten. Weil aber kein Grund vorhanden ist, zu meinen, dass bei dem Menschen eine Ausnahme von diesem Gesetze stattfindet, da ja seine Anlagen einen weit höheren Werth haben, als die eines

quae mentem possit adigere, ut aliquid faciat praeter naturam suam vel ut velit, si nolit, aut impedire quominus aliquid velit, si id sibi placet... Quod si nulla vis quoad proprias operationes praevalere potest, certe neque ulla praevalerit, ut ex suo illam esse ullo modo exturbare queat!"

¹⁾ Vgl. Gutberlet, Naturphilosophie S. 43. — ²⁾ Aristoteles, *De partib. animal.* 13, 7.: οὐδὲν ἢ φύσει ποιεῖ μάτην. S. Thom., *Contra gent.* II, 55. n. 12.: Natura nihil facit frustra.

anderen Geschöpfes, so muss es für ihn noch ein zweites Leben geben, wo er seine Anlagen völlig entwickeln kann.¹⁾

Mit diesem Beweise ist jener innig verknüpft, den man auf das unüberwindliche Verlangen nach Glückseligkeit stützt.

Schon Aristoteles hat bemerkt, dass die Glückseligkeit ein an und für sich anzustrebender Zweck sei.²⁾ Die Scholastiker suchten aber zu beweisen, dass das Verlangen nach Fortdauer und Glückseligkeit in der menschlichen Natur begründet ist.

Ein bloß sinnliches Wesen, sagt Thomas,³⁾ erkennt Alles, was es erkennt, nur in den Schranken des Raumes und der Zeit. Deshalb hat es auch nur den Trieb, das Sein innerhalb dieser Schranken zu bewahren; ein intellectuelles Wesen erkennt aber das Sein überhaupt, ohne die Schranken der Zeit. Deshalb findet sich in ihm das natürliche Begehren, immer zu sein. Ein natürliches Begehren kann aber nicht eitel sein. Deshalb muss ein intellectuelles Wesen unsterblich sein.

Der Mensch hat aber nicht bloß das Streben nach ewiger Fortdauer, sondern auch nach Glückseligkeit. Wie er nämlich nicht bloß dieses oder jenes Gute, sondern überhaupt das Gute erkennt, so trägt er auch in sich das Verlangen, das absolut Gute zu genießen, oder mit andern Worten, er strebt nach ungetrübter Glückseligkeit. Da nun dieses Verlangen, je tiefer es in der Natur des Menschen begründet ist, desto wahrer sein muss, so sind wir auch berechtigt, die vollkommene Glückseligkeit, da sie nicht in diesem Leben zu finden ist, in dem anderen Leben zu erwarten.⁴⁾

c) *Moralische Beweise.*

1. Ein moralischer Beweis ist von Kant am schärfsten ausgesprochen worden. Nach der Ansicht Kant's lässt sich die Unsterblichkeit ebensowenig wie die Geistigkeit der menschlichen Seele theoretisch aus Vernunftgründen erweisen, weil wir von einer immateriellen Seele, die allein unsterblich sein könnte, theoretisch keine Kenntniss gewinnen

¹⁾ Bretschneider S. 352 ff. Schneider S. 210, wo auch Göschel, Unsterbl. S. 19 u. Nicolas, Phil. Stud. I. 119 angeführt werden. — ²⁾ *Eth. Nic.* I. 1097b, 20: *τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ ἀταρκες ἢ εὐδαιμονία τῶν πρακτικῶν οὐσα τέλος.* — ³⁾ I. p. q. 75. a. 6: „Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur rationem. Sensus autem non cognoscit nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est immortalis.“ — ⁴⁾ S. Bonaventura, *In 2. Sent.* Dist. 19. a. 1. q. 1.

können. Es ist unerweislich, meint Kant, dass Ich, als Object, ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz bin.¹⁾

Es lässt sich auch nach seiner Ansicht nicht erweisen, dass das Ich eine einfache Substanz ist.²⁾ Ich kann aber auch nicht wissen, „ob das Bewusstsein meiner selbst, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, möglich, und ich als bloß denkendes Wesen existiren könne.“³⁾

Wenn sich aber auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf theoretischem Wege nicht ermitteln lässt, so ist sie doch ein Postulat der praktischen Vernunft, d. h. eine Wahrheit, die zwar theoretisch nicht erreichbar ist, aber im praktischen Interesse postuliert werden muss, wenn der Mensch die Forderungen der Sittlichkeit zu erfüllen imstande sein soll. „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens.“⁴⁾ Dieses höchste Gut ist aber die höchste Glückseligkeit, welche der Mensch nur durch Tugend erreichen kann.

Ist aber dies der Fall, so ist es wiederum Aufgabe des Menschen, in der Tugend immer vorwärts zu schreiten, damit er dem Ideale der Tugend, der vollkommenen Heiligkeit immer näher komme.

„Diese völlige Angemessenheit des menschlichen Willens zum moralischen Gesetze ist aber eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen in keinem Zeitpunkte des Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem in's unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach den Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter der Voraussetzung einer in's unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin ist diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.“⁵⁾

2. Einen moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele hat Jacob aus dem Begriffe der Pflicht geführt.⁶⁾

Es gibt, sagt er, allgemeine Gesetze, welche allen vernünftigen Wesen eine einförmige und nothwendige Handlungsweise vorschreiben. Diese allgemeinen Gesetze haben ihren Grund in der Vernunft. Ein

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft. S. 328 ff. (ed. Kirchmann. Berlin 1870.) —

²⁾ Ebend. S. 329. — ³⁾ Ebend. S. 330. — ⁴⁾ Krit. der prakt. Vernunft. S. 146.

⁵⁾ Ebend. S. 146 f. — ⁶⁾ Jacob, Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, Züllichau 1790. Angeführt bei Schneider S. 217 ff.

Handlungsact aber, zu dem man durch die Vernunft verbunden ist, heisst Pflicht. Weil die Pflichten in der Vernunft wurzeln, und dieselbe nichts Widersprechendes enthalten darf, so sind auch die Pflichten auf Wahrheit gegründet, und ein Satz, der ihnen widerspricht, ist falsch.

Es gibt nun drei Arten von Sätzen, welche den Pflichten widersprechen können, nämlich: 1) solche, welche das Gegentheil aussagen, wie: Du sollst nicht stehlen — Du sollst stehlen; 2) solche, welche die Allgemeinheit des Gesetzes vernichten, wie: Beleidige keinen Menschen — Einige Menschen beleidige; 3) solche Sätze, welche es unmöglich machen, dass die moralischen Gesetze Handlungen hervorbringen können, wie wenn die Vernunft befehle, für das Vaterland zu sterben und zu gleicher Zeit lehre, dass die Seele, und damit zugleich auch die Vernunft untergehe.

Der Satz nun: die Seele ist nicht unsterblich, widerspricht den Pflichten auf die dritte Art.

Die Verbindlichkeit der Pflichten bleibt wohl, meint Jacob, wenn wir auch die Unsterblichkeit gar nicht berühren; allein wenn Jemand behauptet, dass die Seele nicht unsterblich ist, so muss nach dem Ausspruche der Vernunft das ganze Sittengesetz fallen oder falsch sein, weil ohne die Unsterblichkeit die Vernunft die moralischen Gesetze unmöglich bestimmen kann. Führen wir ein Beispiel an: Die Tugend befiehlt uns, um ihrer selbst willen alles zu thun, weil es Pflicht ist, ohne Rücksicht auf Vortheil, sinnlichen Genuss, ja sie kann sogar gebieten, alle irdischen Güter, ja selbst das Leben aufzuopfern. Nun ist es das Wesen der Vernunft, dass sie nach Zwecken handelt, die sich nicht widersprechen; einen derselben muss sie sich als den höchsten vorsetzen, mit dem die übrigen zusammenstimmen müssen. Dieser ist offenbar das Dasein und die mögliche Wirksamkeit der Vernunft oder das Leben. Ist also das Dasein und der Gebrauch der Vernunft auf dieses Leben eingeschränkt, so ist die Erhaltung desselben der höchste Zweck und die Vernunft kann unmöglich Pflichten auferlegen, durch welches das Dasein verkürzt oder vernichtet werden könnte. Ferner gibt es Pflichten, deren Erfüllung, wenn auch nicht das Leben, doch das Glück des Daseins entreisst.

Ich soll ein Amt antreten, das mir ausgebreitete Gelegenheit, für die Menschen Gutes zu wirken, verschafft, und das kein anderer mit gleichem Erfolge zu versehen vermag, aber ein Amt, das mir, wie ich mit Gewissheit voraussehe, unzähligen Verdruss zuziehen und alle Freuden dieses Lebens, ja selbst die Empfänglichkeit für Freuden rauben wird, wogegen ich, wenn ich dieses Amt nicht annehme, ein heiteres, frohes Leben noch fernerhin geniessen kann. In diesem Falle fordert die Pflicht, das allgemeine Wohl dem Privatwohl vorzuziehen; allein wenn Sterblichkeit unser Loos ist, so ziehe ich mir durch Befolgung dieser Pflicht

im Ganzen meines noch übrigen Daseins grösseres Unglück zu, was zu thun die Vernunft mir nicht gebietet.¹⁾

In anderen Fällen ginge bei Voraussetzung der Sterblichkeit wenigstens ein Charakter des Pflichtmässigen verloren, der in eben denselben bei Voraussetzung der Fortdauer besteht.²⁾ Habe ich mich auch für eine andere Welt zu bilden, so ist nichts von dem, was ich hier an Bildung errungen habe, verloren, und ich kann und werde also ohne Rücksicht darauf, ob es mir hienieden nützen werde oder nicht, fortfahren, immer weiter und weiter von jeder Seite mich zu bilden. Auch wenn hienieden gar keine Frucht meiner Anstrengungen sich zeigen sollte, der Blick auf die künftige Welt spornt meine Thätigkeit. Es steht also fest das Resultat, da die Sterblichkeit mit dem Begriffe der Pflicht unvereinbar ist.

d) *Der theologische Beweis.*

Der theologische Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele gründet sich auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, Eigenschaften, die auch aus der Vernunft erkannt werden können.³⁾

Die Weisheit Gottes erfordert es, dass er die Absichten, die er bei der Schöpfung hatte, erreicht. Nun findet der Mensch die Anlagen und den Trieb in sich, inbezug auf die Erkenntniss und den Willen sich immer mehr zu vervollkommen. Dieser in der Natur des Menschen so tief begründete Trieb kann nur von Gott eingepflanzt sein. Da aber die Entwicklung dieser Anlagen in diesem Leben nicht erreicht werden kann, so folgt, dass Gott, um seinen Schöpfungsplan zu verwirklichen, den Menschen nothwendig in ein anderes Leben versetzen muss.⁴⁾

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele entspricht auch der Güte Gottes. Denn es ist nicht nur kein Grund vorhanden, zu meinen, dass Gott dem Menschen die Unsterblichkeit nicht verleihen wollte, sondern es sind auch Gründe vorhanden, dass er sie ihm wirklich geben will. Sowohl die Anlagen zu einem ewigen Leben, als auch die Sehnsucht nach demselben, offenbaren diesen gütigen Willen Gottes. Diese Güte Gottes, welche den geschaffenen Wesen alles Glück verleihen will, wird also auch die Sehnsucht nach einer ewigen Fort-

¹⁾ Angeführt bei Schneider S. 223. — ²⁾ Jacob S. 32. Schneider a. a. O. — ³⁾ Gutberlet, Theodicee. S. 157 ff. — ⁴⁾ Bretschneider II. S. 355. Schneider S. 196. Theologische Beweise finden sich übrigens schon bei Origenes, *De princ.* IV. 36. 37. Lactantius, *Inst.* VII. 9. Da aber diese Beweise nur auf der Offenbarung beruhen, so können sie hier nicht angeführt werden.

dauer nicht unbefriedigt lassen, welche sie ihn erkennen und kosten liess und ihm die Fähigkeit dazu gegeben hat.¹⁾

Auch die Gerechtigkeit Gottes fordert, dass es ein ewiges Leben gebe, damit der sittlichen Weltordnung Genüge geleistet werde. Diese sittliche Weltordnung erfordert es aber, dass die Tugend entsprechend belohnt, das Laster aber bestraft werde.

Weil dies in diesem Leben nicht geschieht, so muss es ein ewiges Leben geben.²⁾

Diese Beweise sind eigentlich teleologisch, aber es tritt hierzu die Idee eines weisen, gütigen und gerechten Schöpfers.

e) *Historischer Beweis.*

Bei diesem Beweise stützt man sich auf die Allgemeinheit des Glaubens an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bei allen Völkern. Diese allgemeine Uebereinstimmung (*consensus omnium populorum*) ist ein Beweis, dass der Glaube an ein jenseitiges Leben tief in der Natur des Menschen begründet ist und somit auf Wahrheit beruht.³⁾

Dieser Glaube zeigt sich namentlich in den Gebräuchen bei Leichenbegängnissen, Todtenfesten, Opfern und Gebeten für die Verstorbenen, sowie im Glauben an geistige Erscheinungen.⁴⁾

f) Der Vollständigkeit halber fügen wir noch den an sich nichtigen Beweis aus der Analogie in der Natur an.

Wie die Bäume wieder ausschlagen und blühen, wie das Samenkorn in die Erde gesenkt wird und stirbt, um gerade dadurch lebensfähig zu werden, so bergen auch wir einen viel kostbareren Samen in den Schoos der Erde und hoffen, dass er zu einem neueren Leben aus den Särgen erstehen wird.⁵⁾

¹⁾ Bretschneider a. a. O. — ²⁾ M. Mendelssohn, *Phaedon* oder über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in drei Gesprächen. III. Aufl. 1776. S. 172 ff. Stöckl, *Lehrb. der Philos.* S. 372 ff. Gutberlet, *Psychologie.* S. 323. Bretschneider, *Dogm.* S. 355 ff. Schneider, *Unsterblichkeit.* S. 197. — ³⁾ Auf diesen Beweis legt Cicero besonders Nachdruck, wenn er sagt: „Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quae post mortem futura sint.“ *Tuscul. Disp.* I. 14.; und c. 13. sagt er: „Omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est.“ Aus der Geschichte der Philosophie ist bekannt, dass die sogen. „Schottische Schule“ (Thomas Reid) den *common sense* als die einzige Erkenntnisquelle betrachtete. — ⁴⁾ Vgl. Schneider, *Abschn. III. Naturvölker.* S. 465—495. Auch Tertullian hat schon auf diesen Beweis hingewiesen. *Vgl. De testim. anim.* c. 4. — ⁵⁾ Kirchmann, *Katech. d. Psych.* S. 133.

B. Kritik der Beweise für die Unsterblichkeit der Menschenseele.

1. Die Vertheidiger der Unsterblichkeit der menschlichen Seele haben sich am meisten auf den schon von Plato hervorgehobenen Beweis von der Einfachheit der menschlichen Seele gestützt; und thatsächlich scheint dieser Grund einer der triftigsten zu sein.

Einfach nennen wir die Seele darum, weil sie jede Zusammensetzung aus physisch realen Theilen ausschliesst. Aber nicht blos in diesem negativen Sinne kann von der Seele die Einfachheit ausgesagt werden, sondern auch im positiven Sinne, da die Seele etwas Reales ist, dessen Einfachheit etwas weit Vollkommeneres ist als die Zusammensetzung. Sie besagt nämlich, dass das Wesen der Seele sein Sein nicht zersplittert, sondern zusammen, nicht von componirenden Theilen abhängig, sondern in seinem ungetheilten Wesen hat.

Die Einfachheit der Seele ergibt sich aus ihrer Geistigkeit. Weil nämlich die geistigen Thätigkeiten den physischen vollständig entgegengesetzt sind, so ist es unmöglich, dass die Seele ein aus physischen Theilen zusammengesetzter Körper sei.

Ein physisch zusammengesetzter Körper geht zu grunde durch die Auflösung in seine physisch realen Theile, und dies kann auf doppelte Weise geschehen, nämlich auf mechanischem Wege, wodurch der Körper in gleichartige Theile, oder auf chemischem, wodurch er in ungleichartige Theile zerlegt wird. Da nun die Seele eine physisch einfache Substanz ist, so leuchtet ein, dass sie weder auf mechanische Weise, noch auf dem Wege chemischer Analyse eine Vernichtung erleiden kann.

Gegen diesen Beweis polemisirt Kant. Er erkennt überhaupt die Einfachheit der Seele nicht an, sondern rechnet sie zu den Paralogismen der reinen Vernunft.

Sein Einwurf beruht jedoch auf falschen Voraussetzungen seiner Erkenntnisslehre.¹⁾ Wenn er aber an einem anderen Orte²⁾ sagt, dass die Seele vielleicht durch Nachlassung ihrer Kräfte in Nichts verwandelt werden könne, so begeht er einen grossen Irrthum. Denn was vernichtbar ist, ist es nicht deshalb, weil es die Tendenz und Neigung zum Nichtsein in sich trüge; jedes Ding bleibt und verändert sich in keiner Weise, geschweige denn dass es in nichts verginge, wenn nicht eine fremde Ursache irgendwie eine Veränderung bedingt oder veranlasst.³⁾

Einen anderen Einwand gegen den Beweis aus der Einfachheit der Seelensubstanz macht Kirchmann.

¹⁾ Gutherlet, Psych. S. 243. Balmes, Fund. d. Phil. Bd. IV. S. 132 ff. — ²⁾ Kr. d. rein. Vern. S. 233. — ³⁾ S. Thom., *De pot.* q. 5. a. 3. c.: „In tota natura creata non est aliqua potentia, per quam possibile sit aliquid tendere in nihilum.“

Er wendet den Vergleich mit dem Kräftenparallelogramm an. „Wie bei einem Parallelogramm der Kräfte mehrere solche zu einer verschmelzen, die durch und durch als eine sich darstellt, so soll es auch möglich sein, dass aus mehreren geistigen Kräften eine Seele entstehe, welche sich, so lange diese Vereinigung besteht, natürlich als eine weiss. Aber diese Vereinigung kann sich ebenso wieder trennen, wie die eine Kraft sich wieder in mehrere Seitenkräfte spalten kann.“¹⁾

Allein es ist schon gegen Beneke bemerkt worden, dass die Substanz der Seele keineswegs eine Zusammensetzung aus mehreren Kräften ist. Denn das Ich unterscheidet sich in meinem Bewusstsein von meinem Denken und Wollen, es bleibt trotz der Verschiedenheit der physischen Phänomene immer dasselbe.

Die Seele ist also ein einfaches Wesen, und kann demnach nach dem Tode fortexistiren; sie kann aber auch als ein selbstbewusstes, erkennendes und wollendes Wesen fortleben. Dies folgt aus ihrer Geistigkeit. Denn die intellectiven Lebensfunctionen sind nicht an leibliche Organe gebunden, sondern sie sind überorganische, immaterielle Thätigkeiten. Sind sie aber das, so können sie auch nach dem Tode, wenn der Leib getrennt ist, thätig sein.

Wenn also die Seele infolge ihrer Einfachheit unzerstörbar, infolge ihrer Geistigkeit aber lebensfähig ist, so könnte sie nur durch die Allmacht Gottes vernichtet werden. Eine solche Annahme widerspricht aber der Teleologie. Der Mensch findet in sich natürliche Triebe zur Glückseligkeit und zur sittlichen Vollkommenheit. Natürliche Anlagen aber und natürliche Triebe können nicht vereitelt werden. Denn weil sie unwiderstehlich, natürlich, nothwendig und wesentlich sind, so haben sie ihren Ursprung in der Natur des Menschen, d. h. sie sind vom Urheber der Natur eingepflanzt. Würde also Gott diese natürlichen Strebungen nicht erfüllen, so widerspräche er sich selbst. Denn er würde gleichzeitig den Menschen nach einem Ziele hintreiben und ihn wieder davon entfernen. Er würde ihn also ohne Verschuldung zur grössten Qual verurtheilen. Dieser Widerspruch wäre um so grösser, als alle natürlichen Strebungen der unvernünftigen Geschöpfe erfüllt werden; denn die Natur thut nichts umsonst.²⁾

Es ist also unmöglich, dass die natürlichen Triebe der unvernünftigen Geschöpfe vereitelt werden.

Wir sehen also, dass der Beweis aus der Einfachheit und der Geistigkeit der Seele, verbunden mit dem teleologischen Beweise, die

¹⁾ Unsterbl. S. 216. — ²⁾ Gutberlet, Psych. S. 323.

Unsterblichkeit der Seele überzeugend darthun. Ergänzt werden diese Beweise durch den historischen, nach welchem es eine allgemeine Ueberzeugung des Menschengeschlechtes ist, dass die Seele nach dem Tode fort dauern werde.

2. Wenden wir uns nun zur Kritik einiger Beweise, und zwar vor allem der Platonischen.

Plato gründet die Unsterblichkeit der Seele darauf, dass mit dem Begriffe der Seele auch die Idee des Lebens nothwendig verbunden ist; eine Seele kann niemals leblos sein, denn eine todte Seele ist ein Widerspruch.

Dieser Beweis ist nach unserer Ansicht nicht stichhaltig. Er beruht auf demselben Irrthume, wie der sogen. ontologische Beweis für das Dasein Gottes. Bei diesem sucht man aus dem Begriffe Gottes als des höchsten Wesens seine Existenz zu erschliessen. Ebenso wird auch hier aus dem Begriffe der Seele gefolgert, dass sie nothwendig fortexistiren müsse. Allein der Schluss vom bloßen Denken auf das Sein ist unzulässig. Erst wenn die Wirklichkeit eines Dinges schon feststeht, können wir an dasselbe herantreten, um festzustellen, in welcher Weise — ob nothwendig oder zufällig — ihm eine fragliche Eigenschaft wirklich zukomme. Es folgt also aus dem Platonischen Beweise, dass zwar mit dem Begriffe der Seele als des belebenden Wesens das Leben nothwendig verbunden ist, nicht aber, dass das Leben und zwar das selbständige Leben mit der Seele in Wirklichkeit verbunden ist. Dies muss *a posteriori* bewiesen werden. Der Satz „mit der Seele ist das Leben nothwendig verbunden“ ist, um mit Aristoteles zu sprechen, ein γνώριμον καθ' αὐτό aber nicht ein γνώριμον πρὸς ἡμᾶς.¹⁾ — Auch der im *Phaedrus* vorgetragene Beweis von der Unsterblichkeit der Seele als des sich selbst bewegenden Princip, ist nicht stichhaltig.

Er beruht auf zwei Prämissen, nämlich: 1. Dass die Seele sich selbst bewegendes Princip und Grund ihrer eigenen Bewegung sei, und 2. dass der Grund als solcher unentstanden ist.

Den ersten Satz hält Plato als psychologische Thatsache fest, den anderen sucht er durch einen indirecten Beweis zu begründen. „Wenn der Grund aus Etwas entstünde, so würde er nicht aus einem Grunde

¹⁾ Ebensovienig kann aus dem Nichtzerstörtwerden der Seele durch moralische Schlechtigkeit (Plato) noch aus der Eigenschaft der Wahrheit (Augustin) noch aus der Eigenschaft des Intelligibelen (Thomas) sofort auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden. Diese Schlüsse sind nicht evident.

entstehen, d. h. dasjenige, woher er entstünde, würde kein Grund sein, weil er selbst der Grund ist und nichts ausser ihm!“¹⁾

Hier ist aber der Begriff der Ursache nicht erschöpfend genommen, sondern nur in dem Sinne „der ersten Ursache“ gebraucht. Eine Ursache kann aber eine solche sein, kann aber dennoch entstanden sein.

Ausserdem führt diese Lehre Plato's nothwendig auf die Präexistenz der Seele vor der Verbindung mit dem Leibe. Denn wenn die Seele der Grund ihrer selbst ist, so muss sie vor dem irdischen Leben schon existirt haben. Die Lehre von der Präexistenz ist aber widersinnig.

Aus diesen Gründen sind also die zwei wichtigsten Beweise Plato's hinfällig. Die übrigen Beweise aber, die er anführt, sind von untergeordneter Natur.

3. Gehen wir nun zur Prüfung des Kantischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele über.

Nach Kant ist die Unsterblichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft. Weil die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen in keinem Augenblicke des Daseins der Heiligkeit des Sittengesetzes entspricht, so muss diese Heiligkeit des Sittengesetzes sich verwirklichen in einem unendlichen *Progressus*, und dazu ist die ewige Fortexistenz der menschlichen Seele nothwendig.

Wir stimmen mit diesem Beweise nicht überein, erstens aus dem Grunde, weil er auf falschen Principien der Moralität beruht.²⁾

Nach Kant ist der Mensch als vernünftige Natur Zweck an sich selbst; er ist auf keinen höheren Zweck hingeeordnet, er ist Selbstzweck. Weil er aber Selbstzweck ist, so trägt er auch die Norm des Handelns in sich selbst, in seiner eigenen Vernunft. Die Vernunft schreibt ihm die Gesetze vor; die Achtung vor diesem Gesetze darf das einzige Motiv des Handelns sein. Das Vernunftgesetz kündigt sich dem Menschen an als ein Imperativ, aber nicht als ein hypothetischer sondern als ein kategorischer: Du musst das Gesetz erfüllen, weil es Gesetz ist. Das Vernunftgesetz des Menschen ist aber mit keinem Inhalte erfüllt; es ist rein inhaltlos, es hat nur einen rein formalen Charakter. Es gibt im einzelnen Falle keine andere sittliche Norm als diese, dass die jeweilige Maxime eine allgemeine, gesetzliche Form anzunehmen fähig sei.

Diese Theorie, welche den Menschen in sittlicher Beziehung autonom macht, weisen wir als eine falsche zurück. Denn: Es ist

¹⁾ *Phaedr.* 245 D. (ed. Stallb.) εἰ γὰρ ἐκ τοῦ ἀρχῆ γίγνεται, οὐκ ἂν εἴ ἀρχῆς γίγνεται. — ²⁾ Stöckl, Lehrb. der Philos. III. S. 38 ff.

unmöglich, dass der Mensch die sittliche Norm aus sich selbst erzeuge. Denn sie ist eine Wahrheit, und diese erzeugt der Mensch nicht aus sich selbst, sondern dieselbe muss ihm objectiv gegeben sein. Ferner ist der kategorische Imperativ, in welchem sich das Sittengesetz ankündigt, etwas (Unmögliches) Unbegreifliches, wie es Kant selbst zugesteht. Es ist unmöglich, dass ich mir etwas selbst befehle, dass ich dann verpflichtet bin, diesem meinem Befehle zu gehorchen, und zwar verpflichtet bin nur durch mich selbst. Woher soll es kommen, dass meine Vernunft imperativisch sich verhält und mich unbedingt verpflichtet? Das ist gewiss unerklärbar. Wenn endlich das Sittengesetz nur einen reinen formalen Charakter hat, so ist dem Menschen damit nicht viel geholfen. Denn dann hat er ja kein Kriterium, nach welchem er erkennen könnte, ob eine Maxime ein allgemeines Gesetz werden könnte oder nicht.

Uebrigens lehnt sich Kant unbewusst an ein anderes Princip an, nämlich an das Princip der allgemeinen Glückseligkeit, des allgemeinen Besten. Denn dadurch nur hat der kategorische Imperativ eine allgemeine Geltung, weil er die allgemeine Glückseligkeit fördert; der Imperativ ist also in Wahrheit nicht kategorisch, sondern hypothetisch. Weil nun Kant die Moralität auf ein falsches Princip gründet, so kann auch der Beweis für die Unsterblichkeit, der eben auf der Erfüllung der Moralität beruht, nicht stichhaltig sein.

Aber noch andere Bedenken erheben sich gegen den Beweis. Nach Kant ist nämlich die Zeit eine reine Form der Anschauung. Ist es aber dieses, dann kann auch von einer Unsterblichkeit nicht die Rede sein. Denn die Zeit ist in der Unsterblichkeit wesentlich enthalten; letztere ist ja nicht ein Sein ausserhalb der Zeit, sondern in der Zeit. Wenn aber die Zeit dem Seienden nicht angehört, so ist auch eine Unsterblichkeit unmöglich.¹⁾

Endlich soll nach Kant der Fortschritt im Sittlichen bis in's unendliche gehen, der Mensch soll nie imstande sein, die Vollkommenheit des Sittengesetzes zu erreichen. Ist es aber wohl möglich, dass die Vernunft eine Angemessenheit zum Gesetze, die zwar immer höher sein kann, aber nie das Ende erreicht, als höchsten Zweck erkenne? Sie würde ja in diesem Falle ein unerreichbares Ziel vorsezen, indem sie uns gebieten würde, einen Zweck zu realisiren, der von uns in der ganzen Ewigkeit nicht realisirt werden kann.

¹⁾ Kirchmann, Unsterbl. S. 194 ff.

Aus diesen Gründen scheint uns der Beweis Kant's nichtig zu sein.

4. Endlich wäre noch gegen den von Jacob vorgebrachten Beweis aus dem Begriffe der Pflicht Folgendes zu bemerken: Wenn die Verbindlichkeit des Sittengesetzes auch ohne Ünsterblichkeit erwiesen ist und gilt, dann ist wohl letztere überflüssig. Der Mensch thut seiner Pflicht genüge, wenn er das Sittengesetz hienieden erfüllt um der Tugend willen selbst, und das zufriedene Selbstbewusstsein ist dann der Lohn seines edlen Strebens. Es ist keineswegs ein zwingender Schluss, dass die Pflicht im Sinne Jacob's die Ünsterblichkeit nothwendig erfordere.

Zum Schlusse wollen wir noch kurz überblicken, wie sich die verschiedenen philosophischen Systeme zu unserer Frage verhalten.

Was zuerst die Philosophen vor Sokrates anbelangt, so haben sich diese mit der Frage über die Geistigkeit und Ünsterblichkeit der menschlichen Seele nicht beschäftigt. Den Untersuchungen über die sinnliche Aussenwelt hingegeben, vermochten sie nicht, das Geistige und Körperliche von einander zu sondern. Wenn spätere Bericht-erstatte uns von Thales¹⁾ und Pythagoras²⁾ berichten, dass sie die Ünsterblichkeit der Seele gelehrt haben, so sind diese Zeugnisse zu wenig beglaubigt, besonders da von den Pythagoreern Plato³⁾ und Aristoteles⁴⁾ einstimmig berichten, dass sie die Seele für eine Harmonie des Körpers gehalten haben.

Der erste Philosoph, welcher den Dualismus zwischen Geist und Natur gelehrt hat, ist Anaxagoras. Doch hat er nach dem Zeug-nisse des Aristoteles⁵⁾ nicht genau zwischen dem weltordnenden Geist und der menschlichen Seele unterschieden.

¹⁾ Diog. Laërt. I. 24.: ἔνοιοι δὲ καὶ αὐτὸν (Θαλῆν) πρῶτον εἰπεῖν φασί, ἄθανάτους τὰς ψυχάς. . . Plutarch, *de plac. phil.* IV. 2.: Θαλῆς ἀπεφώνητο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον. Theodor., *Serm.* V. p. 83. cf. Mullach, *Fragm. phil. Graec.* I. 205. — ²⁾ Diog. Laërt. VIII. 28.: διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς, ἀθάνατον τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδὴ περὶ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατον. cf. Mullach, *Fragm. phil. Gr.* II. p. IX. Nota 50. — ³⁾ *Phaedo* 85. E. sqq., wo diese Lehre Simmias, ein Schüler des Philolaos vorträgt. — ⁴⁾ *De anim.* I. 4.: καὶ ἄλλη δὲ τις δόξα παραδέδοται περὶ τῆς ψυχῆς. ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσιν. *Polit.* III. 5.: διὸ πολλοὶ φασιν τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δὲ ἔχειν ἁρμονίαν. Vgl. Zeller I. 384. — ⁵⁾ *De anim.* I. 2.: ἐτέρωθεν δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. ib.: Ἀναξαγόρας δ' εἶοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν. . . χρεῖται δ' ἁμφοῖν ὡς μιῇ φύσει.

Zu den entschiedensten Vertheidigern der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele gehören Plato und Aristoteles; ihre Beweise haben wir kennen gelernt. Der Ansicht des Aristoteles blieb auch sein nächster Nachfolger und Schüler Theophrastus treu; aber bald wurde die Lehre des Meisters in der peripatetischen Schule wesentlich umgebildet, und zwar im materialistischen Sinne. Dies geschah namentlich durch Aristoxenos von Tarent und Dicaearchus von Messene.¹⁾

Materialistischen Anschauungen huldigten auch die Stoiker und die Epikureer; beide Systeme kommen darin überein, dass sie die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele leugnen. Auch die skeptische Schule und die Eklektiker sind für unsere Frage wenig von Belang, die ersteren darum, weil sie überhaupt jede Erkennbarkeit der Dinge leugnen, die letzteren, weil sie das Wahre und Wahrscheinliche aus allen Systemen nur sammelten und überhaupt mehr Werth auf das praktische Handeln als auf theoretische Erkenntniss legten.²⁾

So finden wir unter den späteren Philosophen nur den Neuplatoniker Plotin, der im Anschluss an Plato die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erweisen suchte.

Die Denker der patristischen und der scholastischen Periode stimmen grösstentheils darin überein, dass die Seele ein geistiges und unvergängliches Wesen ist. Nur Lactantius³⁾ und Tertullian⁴⁾ hielten die Seele für einen Körper, behaupteten aber trotzdem ihre Unsterblichkeit. In neuerer Zeit zählen zu den hauptsächlichsten Vertheidigern der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele Cartesius, Leibniz und Kant, während die pantheistischen Systeme des Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann und die materialistischen Systeme in Frankreich und Deutschland diese Lehre als unvereinbar mit ihren Principien zurückweisen müssen. Eine eigenthümliche Stellung zu unserer Frage nehmen die englischen Philosophen Baco von Verulam und John Locke ein. Während nämlich Th. Hobbes ein entschiedener Materialist ist, und D. Hume die Frage nach der Geistigkeit und Unsterblichkeit für absurd hält, weil der Begriff der Substanz eine

¹⁾ Zeller III. S. 946. — ²⁾ Zu den Eklektikern gehört auch Cicero. cf. *Tusc.* I. 25. 60.: „Animus non est certe nec cordis nec sanguinis, nec cerebri nec atomorum; anima sit ignisne nescio!“ — ³⁾ *Institut.* I. 2. c. 13.: „Anima ignis est!“ — ⁴⁾ *De anima* c. 22.: „Definimus animam, dei flatu natam, immortalem, corporalem“ etc.

Fiction sei, meinte Baco, man solle die Frage über die Geistigkeit und Unsterblichkeit lieber der Religion zur Entscheidung überlassen.¹⁾ Auch Locke ist der Ansicht, dass sich eine demonstrative Erkenntniss von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele nicht gewinnen lasse; man könne ja nicht wissen, ob nicht vielleicht Gott dem Körper die Kraft zu denken verleihen könne.²⁾

Wir sehen also, dass in der neueren Philosophie im Gegensatze zu der Philosophie der Vorzeit viele, ja vielleicht die Mehrzahl der Denker sich gegen die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen hat.

Aber im allgemeinen lässt sich sagen, dass gerade die am tiefsten blickenden Geister die Geistigkeit und Unsterblichkeit festgehalten und dieselbe begründet haben. Und so stimmt auch die Philosophie mit dem Dichter überein, welcher sagt:

Es ist kein leerer, schmeichelnder Wahn
Erzeugt im Gehirne der Thoren.
Im Herzen kündet es laut sich an:
Zu was Besserem sind wir geboren;
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.³⁾

¹⁾ Stöckl, Gesch. der Philos. I. S. 20. — ²⁾ Ritter, Gesch. der Philos. Bd. 11. S. 490 ff. — ³⁾ Schiller in dem Gedichte „Hoffnung“