

Uebersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.¹⁾

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

I. Beweise für die Geistigkeit der menschlichen Seele.

Ehe wir zur Darstellung der verschiedenen Beweise für die Geistigkeit der menschlichen Seele übergehen, müssen wir uns klar machen, was unter Geistigkeit der Seele zu verstehen ist. Eine richtige Definition dieses Begriffes wird aber erst dann gegeben werden können, wenn man früher die verschiedenen Ansichten über das Verhältniss der Seele zum Leibe dargelegt hat.

In der Philosophie sind nun dreierlei Meinungen in dieser Frage hervorgetreten. Aristoteles und mit ihm alle christlichen Denker der patristischen Zeit und des Mittelalters halten die Seele für das eine Lebensprincip sowohl der intellectiven (Vernunft und Wille), als auch der sensitiven und der vegetativen Fähigkeiten. — Andere lehrten, dass das vegetativ-sensitive Leben von der Seele zu trennen sei, und ein eigenes

¹⁾ Benützte Werke: Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung (3. Aufl. Leipzig 1875). H. Ritter, Geschichte der Philosophie (11. u. 12. Bd.). Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (Berlin 1880). Alb. Stöckl, Speculative Lehre vom Menschen (Würzburg 1859); Geschichte der neueren Philosophie (Mainz 1883); Lehrbuch der Philosophie (Mainz 1887). Fr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie (Leipzig 1808). A. Marty, Psychologie und Ethik (Collegienhefte). Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles (Mainz 1867). Jos. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit (2. Aufl., Innsbruck 1878). Const. Gutberlet, Naturphilosophie (Münster 1894); Psychologie (Münster 1896). Ant. Koch, Psychologie Descartes' (München 1881). Fr. Kirchner, Leibniz' Psychologie (Cöthen 1876); Katechismus der Psychologie (Leipzig 1882). K. Gottl. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der protestantisch-lutherischen Kirche (Leipzig 1822). Jac. Balmes, Fundamente der Philosophie (Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Fr. Lorinser. Regensburg 1856). J. H. Witte, Das Wesen der Seele (Halle a. S. 1888). L. Schneider,

Princip dafür im Menschen angenommen werden müsse. So machte Plato einen Unterschied zwischen der vernünftigen und der unvernünftigen Seele und lehrte, dass der Leib durch die unvernünftige Seele mit dem Geiste verbunden sei. — In der neueren Philosophie ist man aber von der Annahme einer eigenen Leibesseele abgekommen und hat das vegetativ-sensitive Leben aus der Leiblichkeit allein zu verstehen gesucht. Man behauptete also, das vegetativ-sensitive Leben komme auf mechanischem Wege zustande, so dass der Leib alle seine Lebensthätigkeiten wie ein lebendiger Automat verrichte (Cartesius), oder man hielt den Leib für ein Gebilde aus lauter einfachen Substanzen, welche den Grund aller Thätigkeit und Bewegung in sich selbst haben (Leibniz), oder man fasste das vegetativ-sensitive Leben als das Resultat einer bestimmten Combination physikalischer und chemischer Kräfte auf (Lotze), oder endlich man führte zwar das sensitive Leben auf die Seele als Princip zurück, trennte jedoch von ihr das vegetative Leben (Herbart).

Alle diese philosophischen Richtungen erkennen den Dualismus d. h. die wesentliche Verschiedenheit der leiblichen und der geistigen Substanz an, und stimmen wenigstens darin überein, dass die höheren Lebensthätigkeiten, nämlich Vernunft und Wille, auf die Seele als Princip zurückgeführt werden müssen.

Nach diesen Voraussetzungen definiren wir ein geistiges Wesen als ein solches, welches einer intellectuellen Thätigkeit d. h. des Denkens und des Wollens fähig ist, und verstehen unter Geistigkeit die Unabhängigkeit einer Substanz vom Stoffe. Den Beweis für die Geistigkeit der Seele hat man so geführt, dass man zeigte, die Seele des Menschen sei in gewissen Thätigkeiten vom Stoffe unabhängig, woraus sich dann die Geistigkeit ihres Wesens von selbst ergibt; denn das Wirken folgt dem Sein: wie das Wesen wirkt, so muss es auch seiner Natur nach beschaffen sein.

Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und Philosophie der Völker (Regensburg 1883). J. H. v. Kirchmann, Ueber die Unsterblichkeit (Berlin 1865). L. Schütz, Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Paderborn 1874). J. H. Schmick, Die Unsterblichkeit der Seele, naturwissenschaftlich und philosophisch begründet (Leipzig 1886). Fr. Petz, Philosophische Erörterungen über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Mainz 1879). Mos. Mendelssohn, Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele (1776). Isr. Gottl. Canzen, Ueberzeugender Beweis von der Unsterblichkeit (Tübingen 1744). Im. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Kirchmann, Berlin 1869); Kritik der reinen Vernunft (Kirchmann, Berlin 1870). Ren. Descartes, Principia philosophiae (Amsterdam 1656). D. Thomae, Summa Theol. (Romae 1886); Summa cont. Gent. (Parisiis 1660). Fr. Guil. Aug. Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum (Parisiis 1860, 1867).

**A. Beweise für die Geistigkeit der Menschenseele
aus der immateriellen Natur ihrer intellectiven Vermögen:**

a) Beweise aus der immateriellen Natur der Vernunft.

Wir finden schon drei Beweise für die Unabhängigkeit der Vernunft von der Materie bei Aristoteles.

1. „Es ist nicht wohl gesprochen“, sagt der Philosoph im 4. Capitel des 3. Buches über die Seele, „wenn man sagt, dass der Verstand mit dem Leibe vermischt sei; denn sonst würde er ein irgendwie beschaffener, kalt oder warm.“¹⁾

Dieser Beweis hat nach Brentano²⁾ folgenden Sinn: Wäre der Verstand an den beseelten Leib ebenso gebunden, wie die übrigen Sinne, wäre er also nur ein höherer Sinn unter niederen Sinnen, so müsste er auch ein sinnliches Object haben, das auf ihn afficierend einwirkte, wie der Gehörssinn durch den Ton, der Gefühlssinn durch das Warme und Kalte afficirt wird. Er müsste also in letzterer Hinsicht objectiv³⁾ kalt oder warm sein. Diese sensible Qualität müsste ferner die Grundbestimmung bilden, durch welche und mit welcher alles andere vorgestellt wird, wie z. B. der Gesichtssinn nur dadurch etwas Grosses und Rundes und Lebendes wahrnimmt, dass er etwas Farbigen erfasst; sobald aber die Vorstellung oder das Bild des Farbigen in ihm verschwindet, gewahrt er nichts mehr von dem Andern.

Nun ist aber keines von beiden der Fall.

Wenn der Verstand den Begriff der Farbe denkt, so findet sich darin kein sensibles Object, das ihn afficirte, weder Weiss noch Schwarz; wenn er den Begriff des Tones denkt, so ist ihm kein bestimmter Ton gegenwärtig, und kann es auch nicht sein, weil ein bestimmter Ton die übrigen Töne ausschliessen würde, der Begriff des Tones aber zu keinem Tone im Gegensatze steht.

Ebensowenig findet sich eine sensible Qualität, die sich durch alle Begriffe als deren gemeinsame Grundbestimmung hindurchzöge, so dass der Verstand alles andere nur durch diese sensible Qualität

¹⁾ Aristoteles, *De an.* Γ. 4. 429 a 25 (ed. Biehl). διὸ οὐδὲ μεμιχθῆαι εὐλογον αὐτὸν [τὸν νοῦν] τῷ σώματι· ποῖός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο ἢ ψυχρός ἢ θερμός ἢ κίον ὄργανόν τι εἶη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· γυν δ' οὐθέν ἐστιν. — ²⁾ Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. S. 120 ff. — ³⁾ Dieses Wort gebraucht Brentano nach der Weise der Scholastiker. Nach dem Grundsatz derselben: „Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente“ (S. Thom. *Cont. gent.* l. 2. c. 77; l. 4. c. 11) ist bei jedwedem Erkennen das Erkannte seinem intentionalen Sein nach (objectiv) in dem Erkennenden gegenwärtig.

und nichts mehr davon ohne sie erkannte. Dies ist nicht einmal bei solchen Begriffen der Fall, deren Objecte der sinnlichen Erfahrung entstammen, und dazu gehören alle Dinge, über welche in der Naturwissenschaft gehandelt wird. Oder welches soll wohl die sensible Qualität sein, die als gemeinsame Grundbestimmung in dem Begriffe einer Blume oder eines Minerals oder eines Thieres vorhanden sein sollte? Wenn die Farbe, dann müsste ihre Vorstellung auch durch alle übrigen Begriffe oder Vorstellungen hindurchgehen, also auch z. B. in dem Begriffe des Tones und des Geschmackes vorkommen, was zu behaupten doch ganz ungereimt wäre. — Ebensowenig kann es eine andere sensible Qualität sein.

Der Verstand denkt aber auch Begriffe, denen überhaupt jede sensible Qualität fehlt, wie die Begriffe der Zeit, der Substanz und der Kraft, der Wahrheit, Schönheit und Güte. Bei diesen kann um so weniger von einer sensiblen Qualität als gemeinsamer Grundbestimmung die Rede sein.

Nach dem Gesagten steht also die Art und Weise des sinnlichen Erkennens zum Erkennen der Vernunft in geradem Gegensatz. Ist aber dies der Fall, so kann der Verstand nicht eine Fähigkeit des beseelten Leibes sein, sondern ist nothwendig ein vom Leibe getrenntes, geistiges Vermögen.

2. Der zweite Beweis des Aristoteles ist mit dem ersten enge verknüpft. Nachdem er am angeführten Orte gesagt hatte, dass der Verstand mit dem Leibe unvermischt sein müsse, denn sonst würde er ein irgendwie beschaffener, kalt oder warm sein, fährt er in demselben Satze fort: „oder es würde ein Organ da sein, wie beim empfindenden Vermögen; nun findet nichts davon statt.“¹⁾

Aristoteles meint: Wäre der Verstand mit dem beseelten Leibe vermischt, so müsste er ein Organ haben, welches ihm die Begriffe zuführte. Was für ein Organ soll nun dieses sein? Vielleicht einer der fünf Sinne? Das ist nicht möglich. Denn jedes Sinnesorgan wird nur von einer bestimmten Qualität afficirt, während es die den übrigen Sinnen eigenthümlichen Qualitäten nur *per accidens* erkennt. Die Verstandesthätigkeit erstreckt sich aber, abgesehen von den abstracten Begriffen über das gesammte Gebiet des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens in gleicher Weise. Ein besonderes vermittelndes Organ lässt sich nicht auffinden; übrigens würde, wenn ein solches wirklich existirte, das Entstehen der Begriffe unabhängig von den niederen Sinnesvorstellungen sein. Es ist

¹⁾ ἢ κἄν ὄργανόν τι εἴη, ὡσπερ τῷ ἀἰσθητικῷ ἰνῶν δ' οὐθέν ἐστι.

also wahr, dass der Verstand unvermischt mit dem Leibe ist, dass er geistiger Natur ist.

3. Klarer als die vorhergehenden ist der dritte Beweis gefasst.¹⁾

Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass die Leidenslosigkeit (*ἀπάθεια*) der Sinne und jene des Verstandes sich wesentlich von einander unterscheiden. Leidenslos nennt er aber beide deshalb, weil sie durch ihre Thätigkeiten keine eigentliche Alteration, kein eigentliches Leiden erfahren. Dennoch ist die Leidenslosigkeit bei beiden nicht eine gleiche, indem das Sinnesorgan bei intensiven äusseren Einwirkungen eine Umwandlung erfährt, so dass auch der Sinn *per accidens* alterirt wird. Aristoteles führt folgende Beispiele an: Ein heftiger Schall macht das Gehör wenigstens für die nächste Zeit unfähig, einen leiseren Ton zu vernehmen; ebenso alteriren intensive Farbenerscheinungen und sehr eindringliche Geruchsempfindungen die betreffenden Sinne.

Das Entgegengesetzte findet beim Verstande statt. „Wenn der Verstand etwas sehr Intellegibles erkennt, so erkennt er das geringere nicht weniger, sondern sogar viel mehr.“²⁾ Man steigt ja in den Wissenschaften vom Besonderen zum Allgemeinen, um die sogen. Principien in's helle Licht zu stellen und zur Einsicht zu bringen, in der Ueberzeugung, dass dann die Beurtheilung und das Verständniss der besonderen Wahrheiten desto leichter und sicherer von statten gehen wird; darum muss ferner ein Jeder, der in der Physik Kenntnisse sich erwerben will, vorher sich mit den Sätzen und Wahrheiten der Mathematik vertraut machen, die ja viel abstracter sind, als die der Physik.

Verhält es sich aber mit dem Erkennen der Vernunft gerade in umgekehrter Weise, wie mit dem Sinne, so ergibt sich die Nothwendigkeit, dass man sie nicht, wie jeden von diesen, für ein organisches, sondern für ein überorganisches, geistiges Vermögen zu erklären hat.³⁾

4. Die Geistigkeit des Verstandes hat man ferner erschlossen aus dem ihm eigenthümlichen Erkenntniss-Objecte.

Es ist nämlich Thatsache, dass wir durch jeden unserer Sinne nur eine einzige der sogen. fünf sensiblen Qualitäten der körperlichen Dinge erfassen, z. B. mit dem Gehörssinn nur den Schall und nicht die Farbe; nicht blos dies: wir erkennen die sensiblen Qualitäten auch immer nur so, wie sie eben in einer bestimmten Weise sich darbieten, also jedesmal als etwas Singuläres und nie als etwas Allgemeines. Diese Erscheinung

¹⁾ *De an.* Γ. 4. 429 b 5: ὅτι οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐστι τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὄραν οὔτε δομᾶσθαι. — ²⁾ ὁ νοῦς ὅταν τι νοῆσθαι σφόδρα νοητόν, οὐχ ἤττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον, l. c. —

³⁾ Denselben Beweis führt auch Thomas in der *Summa cont. gent.* l. 2. c. 66. n. 5.

erklärt sich aus dem Umstande, dass die Sinne ihrem ganzen Sein nach von den körperlichen Organen abhängen, dass sie körperlicher Natur sind. Bei dem Verstande ist das Gegentheil der Fall. Mittels desselben können wir das Wesen des Körpers erfassen und dadurch zur Kenntniss des Allgemeinen gelangen. Und nicht blos das Wesen dieses oder jenes Körpers erkennen wir, sondern auch das Wesen des Körpers überhaupt.¹⁾

Ferner erkennen wir nicht nur materielle Dinge auch übersinnlich durch abstracte und universale Ideen, sondern auch ganz übersinnliche, mögen sie nun existiren, wie Gott und Geist, oder blos möglich sein.

Weiter finden sich in den Ideen dieser Dinge nicht nur keine sinnlichen Merkmale, sondern sie schliessen sie, wie die Idee Gottes, des Geistes, positiv aus.

Wäre nun der Verstand körperlicher Natur, so könnte er nicht das Wesen der Körper und das Allgemeine erkennen. Denn — wie der hl. Thomas sagt²⁾ — das erkennende Wesen darf nichts von dem, was es erkennt, in seiner Natur haben, weil das, was ihm davon natürlicher Weise innewohnte, die Erkenntniss des Anderen verhinderte, wie z. B. manche Kranke die Geschmacksempfindungen nicht unterscheiden können und nur eine einzige haben, weil ihre Zunge von dieser bestimmten Empfindung afficirt wird.

Weil also unser Verstand Uebersinnliches erkennt, so folgt daraus, dass er auch geistiger Natur sein muss, weil das Wirken und das Sein mit einander im Verhältnisse stehen. Es wäre also widersinnig zu behaupten, dass ein sinnliches Princip in Thätigkeiten sich äussere, die über sein Wesen hinausgehen oder gar sein Wesen aufheben.

Auf diesen Beweis von dem allgemeinen Charakter und der Uebersinnlichkeit unserer Erkenntniss haben die Philosophen von jeher das grösste Gewicht gelegt. Schon Plato stützt darauf seinen Beweis für die Geistigkeit der Seele. Weil die Seele, so argumentirt er, die Ideen erkennt, oder wie Aristoteles es ausdrückt³⁾, ein Ort der Ideen ist, so muss sie auch an dem Wesen der Ideen theilnehmen, sie muss geistiger Natur sein.⁴⁾ Aristoteles pflichtet seinem Lehrer bei, nur

¹⁾ Schütz, Unsterblichkeit der Seele. S. 50 ff. — ²⁾ *Summa theol.* 1. p. q. 75. a. 2. c.: „Manifestum est, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem cognoscere potest aliqua, oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum, sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara.“ — ³⁾ *De an.* III. 4. 429 a 27: καὶ εἰ δὲ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον τῶν εἰδῶν, πλὴν οὐ οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. — ⁴⁾ Plato, *Phaedo* 78 B ff.

will er nicht anerkennen, dass die Geistigkeit sich auf alle Theile der Seele erstrecke.¹⁾

Auch bei den namhaftesten Denkern der späteren Zeit finden wir denselben Beweis, so bei Plotin²⁾, Origenes³⁾, Athanasius⁴⁾, Augustin⁵⁾, Thomas v. Aquin⁶⁾ und in neuerer Zeit bei Lotze.⁷⁾

5. Die Geistigkeit der Seele pflegt man weiterhin aus der Thatsache zu erschliessen, dass bei zunehmender Altersschwäche die Schärfe und die Klarheit des Denkens oft nicht abnimmt.⁸⁾

Es ist nämlich durch Erfahrung bezeugt, dass die sinnlichen Erkenntnisvermögen bei Erschlaffung oder Zerrüttung ihrer Organe, mag dieselbe die Folge des eintretenden Alters oder einer Krankheit sein, an Energie ihrer Thätigkeit in dem Grade abnehmen, als die Erschlaffung oder Zerrüttung ihrer Organe vorwärts schreitet. Hätte nun die Vernunft ihren Sitz in irgend einem Organe des Körpers, so müsste sie in ihrer Thätigkeit bei einem durch Altersschwäche oder Krankheit zerrütteten Körper erlahmen. Man nimmt aber bei vorzüglich begabten Menschen auch während ihres Alters immer noch frische Epochen geistiger Productivität wahr. So hat Sophokles in seinem späten Greisenalter die herrliche Tragödie „Oedipus auf Kolonos“ gedichtet. Plato hat auch als Greis die beiden bedeutenden Dialoge „Timaeus“ und die „Gesetze“ geschrieben. Aus neuerer Zeit bieten Beispiele Männer, wie Alexander und Wilhelm von Humboldt, der berühmte Naturforscher Cuvier, Göthe u. A. Auch bei Zerrüttung der körperlichen Organe, namentlich des Gehirns, durch eine Krankheit, bleibt oft der Geist klar. Beispiele davon erzählen uns Physiologen und Psychiatriker, wie Burdach⁹⁾,

¹⁾ A. a. O. — ²⁾ *Ennead.* IV. l. 7. c. 4—6. — ³⁾ *De princ.* I. c. 1, 7: „Si qui autem sunt, qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum, tam difficilium tamque subtilium rationes assertionesque recipiat. Unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe intellectualium intellectus rerum corpori inest . . .“ etc. — ⁴⁾ *Cont. gent.* p. 34: καὶ τοῦτο δ' ἂν εἴη πρὸς ἀπόδειξιν ἀκριβῆ τοῖς ἐπι πρὸς ἀναίδειαν τῆς ἀλογίας τετραμμένοις, πῶς τοῦ σώματος θνητοῦ ὄντος λογίζεται τὰ περὶ ἀθανασίας καὶ πολ- λάκις ἑαυτῷ τὸν θάνατον ὑπὲρ ἀρετῆς προσαλείται; . . . ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τὰ τὰ ἐναντία καὶ παρὰ τὴν φύσιν λογιζόμενον. — ⁵⁾ *De quant. an.* A 3: „Atqui si corporea oculis corporis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum quo videmus illa incorporalia corporeum corpusve non esse.“ — ⁶⁾ *S. th.* 1. p. q. 75. a. 2. c. — ⁷⁾ *Mikrokosmos* (3. Aufl.) 2. Buch. Cap. 1. S. 164 f.: „Auf der Anerkennung der völligen Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewusstseins hat von jeher die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit geruht, eine eigenthümliche Grundlage für die Erklärung des Seelenlebens zu suchen.“ — ⁸⁾ Schütz, Unsterblichkeit. S. 60 ff. — ⁹⁾ *Anthropologie.* 1837. S. 613.

Zimmermann¹⁾, Marshall²⁾, Schröder van der Kolk.³⁾ Der letztere erzählt folgenden Fall:

„Ein wissenschaftlich gebildeter und gelehrter Mann war innerhalb sieben bis acht Jahren durch Gehirnwassersucht blödsinnig geworden. Der Mann wurde immer schwächer und zuletzt ganz abgezehrt; aber in demselben Maasse, als die Kräfte sanken, hob sich wieder die Klarheit des Geistes. Sich selbst zurückgegeben und seinen Zustand klar übersehend, blickte er mit freudiger Unterwerfung auf sein bevorstehendes Ende; ohne über das zu murren, was er erduldet hatte, ging er verlangend und geistesklar dem letzten Stündlein entgegen, wo er die Erde verlassen sollte, die ihm nichts mehr bieten konnte.“ Bei der Section des Mannes fand sich das Gehirn durch ungemein viel Wasser ausgedehnt.

Solche Aufhellung des Geistes findet sich auch bei anderen Gehirnaffectionen, bei Erweichung, Verhärtung, Krebsgeschwülsten, die unheilbarer Natur sind.⁴⁾

b) *Beweise aus der immateriellen Natur des Wollens.*

Es waren namentlich die Scholastiker, welche die Geistigkeit des Wollens allseitig bewiesen haben, und so wollen wir einige ihrer Hauptbeweise anführen:

Die Scholastiker unterscheiden mit dem hl. Thomas⁵⁾ eine doppelte Art von Begehrungsvermögen, nämlich das sinnliche und das höhere. Die Geistigkeit des letzteren erschliessen sie sowohl aus dem Gegenstande, als auch aus der Beschaffenheit des Wollens.⁶⁾

1. Was nun den Gegenstand betrifft, so ist es Thatsache, dass der Mensch nicht blos sinnliche Güter, sondern auch Geistiges: Weisheit, Tugend begehren kann. Diese immateriellen Güter müssen aber zuerst erkannt werden; denn nicht ein Ding schlechthin, sondern nur ein erkanntes Ding kann angestrebt werden. Weil aber, wie früher gezeigt wurde, ein materielles Organ etwas Immaterielles nicht erkennen kann, so kann es auch dasselbe nicht begehren. Das Wollen muss also nothwendig als eine überorganische, immaterielle Thätigkeit aufgefasst werden.⁷⁾

2. Der Unterschied der beiden Begehrungsvermögen lässt sich auch aus dem Umfange der angestrebten Objecte erkennen. Während das sinnliche Begehrungsvermögen nur zu bestimmten Gütern hin-

¹⁾ Von der Erfahrung in der Arzneikunst. Zürich 1763. 1. Bd. S. 464. —

²⁾ Untersuchungen des Gehirns im Wahnsinn und in der Wasserscheu. Uebersetzt von Romberg. Berlin 1819. S. 100 Anm. — ³⁾ Seele und Leib in Wechselbeziehung zu einander. Braunschweig 1865. S. 20 f. — ⁴⁾ Schütz a. a. O. — ⁵⁾ *S. th.* 1. p. q. 80. a. 2. — ⁶⁾ Kleutgen, Phil. d. Vorzeit. 2. Bd. S. 481 ff. — ⁷⁾ Kleutgen a. a. O.

gezogen wird, strebt das höhere Begehungsvermögen das Gute im allgemeinen an, und zwar nicht bloß das Gute im ethischen Sinne, sondern das Gute überhaupt, insofern es nämlich dem Menschen irgend eine Befriedigung gewährt und auf irgend eine Weise zu seinem Wohlbefinden beiträgt. Nicht bloß die Erhabenheit der Tugend, sondern auch der Schmutz des Lasters kann für ihn begehrenswerth sein, denn er schmeichelt der Sinnlichkeit. Nicht bloß das Licht der Erkenntniß, sondern auch die Finsterniß des Irrthums kann der Mensch anstreben, weil er vielleicht dadurch seine Leidenschaften, Hass, Stolz befriedigen kann.

Es muss also ein wesentlicher Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem höheren Begehungsvermögen gesetzt werden. Wie nämlich die vernünftige Erkenntniß auf alles Seiende ausgedehnt ist, die sinnliche aber nur auf das körperliche, so strebt auch das sinnliche Begehungsvermögen nur bestimmte Güter an, das höhere hat aber das Gute im allgemeinen zu seinem Gegenstande.¹⁾

3. Die Geistigkeit des Willens kann nicht bloß aus dem Gegenstande des Begehrens, sondern auch aus der Beschaffenheit des Willens erkannt werden.

Der hl. Thomas macht an jener Stelle, wo er diesen Beweis führt²⁾, einen Vergleich des Schöpfers mit dem Geschöpfe. Je näher ein Wesen Gott steht, desto ausgeprägter ist an ihm die Aehnlichkeit der göttlichen Würde und Vollkommenheit. Es gehört aber zur absoluten Vollkommenheit Gottes, dass er alles bewegt und lenkt, ohne selbst bewegt und gelenkt zu werden. Die geschaffenen Wesen nehmen also eine desto höhere Stufe der Vollkommenheit ein, je mehr sie sich selbst bestimmen, und so finden wir drei Abstufungen in der erschaffenen Welt, nämlich die leblosen Naturwesen, die Thiere und den Menschen. Der Mensch nimmt am meisten Antheil an der Vollkommenheit Gottes, denn er fühlt eine Macht in sich, vermöge derer er den erkannten Gegenstand entweder zu wollen oder nicht zu wollen vermag, und folglich imstande ist, seine Triebe zu beherrschen, über sein Thun und Lassen selbst zu entscheiden. Diese Freiheit des Willens, nämlich das Vermögen, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, setzt aber voraus, dass der Wollende sich selbst bewusst ist, dass er den Endzweck erkennt und ihn zum Gegenstande seiner Betrachtung macht. Diese Erkenntniß kann nicht in einem materiellen Princip wurzeln: also müssen wir auch schliessen, dass der Wille sich selbst nicht zu bestimmen vermöchte, wenn er nicht in einem immateriellen Principe wurzelte.

¹⁾ S. Thom., *Cont. gent.* l. 2. c. 47. — ²⁾ *De veritate* q. 22. a. 4. *concl.*

In dem vorhergehenden Beweise wurde die Geistigkeit des Willens daraus bewiesen, dass die Selbstbestimmung mit der Denktätigkeit verbunden ist, die in einem geistigen Princip ihren Grund hat.

4. Um zu demselben Schlusse zu gelangen pflegten die Scholastiker das Wesen der Freiheit selbst zu untersuchen. Die Freiheit des Willens definierte man als die Fähigkeit, unter allen Umständen und in jedem gegebenen Falle zwischen Verschiedenem zu wählen.¹⁾ Der Wille ist also nicht bloß frei von äusserem Zwange²⁾, sondern auch von innerer Nöthigung.³⁾ In letzterer Beziehung ist er nun in dreifacher Weise frei⁴⁾: Erstens in Beziehung auf den Willensact selbst, sodass er irgend ein Mittel zum Zwecke mit seinem Willen ebenso gut begehren, den darauf bezüglichen Willensact ebenso gut vornehmen, als unterlassen kann⁵⁾; zweitens in Beziehung auf die Wahl der Mittel⁶⁾, sodass er, falls er überhaupt einen Willensact setzen will, nach den verschiedensten Mitteln zu begehren imstande ist; drittens endlich in Beziehung auf die Moralität des Actes selbst⁷⁾, sodass er nicht bloß nach guten Mitteln zu begehren vermag, sondern auch nach schlechten, die ihn von seinem Ziele entfernen. Wäre nun der Wille ein organisches Vermögen, so könnte von einer solchen Freiheit bei dem Menschen keine Rede sein. Denn ein solches ist in seiner Thätigkeit jedesmal von dem beherrschenden Einfluss der Nothwendigkeit abhängig, mag dieselbe nun eine innere oder eine äussere sein, d. h. mag sie aus der Natur und Wesenheit des Dinges, oder mag sie von etwas anderem, diesem Dinge äusserlich Gegenüberstehenden herkommen. Es liefert also auch die Willensfreiheit einen Beweis für die Geistigkeit des Willens.

5. Man hat sich ferner auf den bekannten Streit zwischen Geist und Leib berufen, in Folge dessen sich der Wille zu höheren, geistigen Gütern hingezogen fühlt, während das sinnliche Begehungsvermögen ihm mit seinen Neigungen und Strebungen widersteht. Wäre aber das Wollen eine organische, materielle Thätigkeit, dann könnte eine solche Erscheinung gar nicht vorkommen. Denn dann würde das Wollen von dem sinnlichen Begehren sich eigentlich gar nicht unterscheiden, und ein solcher Widerspruch würde gar nicht

¹⁾ S. Thom., *Sum. theol.* 1. p. q. 83. a. 3 c: „Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere.“ — ²⁾ Dies nannte man *libertas a coactione*. — ³⁾ *Libertas a necessitate*. — ⁴⁾ S. Thom., *De verit.* q. 22. a. 6. *concl.* — ⁵⁾ *Libertas contradictionis*. — ⁶⁾ *Lib. specificationis*. — ⁷⁾ *Lib. contrarietatis*.

möglich sein.¹⁾ Der Wille übt auch eine Herrschaft über die Sinnlichkeit aus, indem er sie von ihrem Gegenstande ablenkt und ihr Befriedigung nicht gestattet. Auch dies ist ein Beweis für die Geistigkeit des Willens.²⁾

6. Mit diesem Beweise hängt endlich noch ein letzter zusammen, der sich auf die ebenerwähnte Herrschaft des Willens über die übrigen Seelenthätigkeiten stützt. Wäre nämlich der Wille ein organisches Vermögen, dann müsste jedes intensive Wollen eine körperliche Alteration, und umgekehrt diese jenes hervorbringen, wie wir es bei den sogen. Affecten des niederen Begehrungsvermögens bemerken. Allein dies ist oft nicht der Fall. Die grösste Aufregung des Körpers ist nicht imstande, manchen Menschen mit sich fortzureissen, und umgekehrt heftige Willensaffecte haben keine Wirkung auf die körperlichen Organe. Auch dies ist ein Beweis, dass der Wille eine überorganische, geistige Kraft ist³⁾

c) *Beweise aus dem Selbstbewusstsein.*

1. Der Mensch ist fähig, seine Erkenntnissthatigkeit auf sich selbst zurückzuwenden, auf sich selbst zu reflectiren. Seine Seele wirkt also durch eine reale, immanente (nicht transitive) Thatigkeit auf sich selbst; denn sie macht sich selbst zum Gegenstande ihrer Thatigkeit, erfasst sich wirklich selbst, indem sie durch Reflexion findet, dass dasselbe Ich erkennt und erkannt wird. Dies wäre aber unmöglich, wenn das Erkenntnisprincip materieller Natur wäre. Denn bei der Sinnesthatigkeit ist eine vollkommene Reflexion auf sich selbst, sodass der Sinn um sich und seine Empfindung wüsste, unmöglich. Wir müssen also auf ein geistiges Princip im Menschen schliessen, dem diese Fähigkeit innewohnt, und dieses Princip nennen wir die Seele.⁴⁾

¹⁾ Suarez, *De anima* I. c. 9. n. 35. Kleutgen. 2. Bd. S. 488. — ²⁾ S. Athanasius, *Contra gent.* p. 35. πῶς δὲ πάλιν κατὰ φύσιν ὄν ὁ ὀφθαλμὸς εἰς τὸ ὄραϊν καὶ ἡ ἀκοὴ εἰς τὸ ἀκοῦεν, τὰ μὲν ἀποστρέφονται, τὰ δὲ αἰροῦνται; τίς γὰρ ὁ τὸν ὀφθαλμὸν ὄραϊν ἀποστρέφων; . . . ἢ πῶς τὸ σῶμα τὴν φύσιν ἀποστραφὲν ἐπιστρέφεται πρὸς τὰς ἑτέρας συμβουλίας καὶ πρὸς τὸ ἐκεῖνον νῆμα ἠνιοχεῖται; ταῦτα γὰρ οὐδὲν ἕτερον ἢ ψυχῆν λογικὴν (nämlich der geistige Wille) ἀποδείκνυσαι, ἡγεμόνευσαι τοῦ σώματος.

— ³⁾ Schütz, Unsterblichkeit. S. 78 ff. Auch der hl. Thomas kennt schon diesen Beweis. Vgl. *Sum. theol.* 1. 2. q. 77. a. 1. c.: „Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem.“ — ⁴⁾ S. Thom., *Cont. gent.* 1. 2. c. 49: „Nullius corporis actio reflectitur super agentem. Intellectus autem supra se ipsum agendo reflectit, intelligit enim se ipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum.“ S. Bonaventura, 2. Sent.

2. Hierher rechnen wir auch den Beweis, den Cartesius für die Geistigkeit der Seele anführt.

Um aber seine Ansicht über das Wesen der Seele kennen zu lernen, müssen wir auf den Fundamentalsatz seiner ganzen Philosophie zurückgehen, nämlich auf den Satz: „*Cogito, ergo sum.*“ Der Mensch kann Alles bezweifeln, meint Cartesius, aber daran, dass er zweifelt (oder weil das Zweifeln ein Denken ist, dass er denkt), darf er nicht zweifeln. Kann aber der Mensch an seinem Denken nicht zweifeln, so ist auch seine Existenz dem Zweifel enthoben, weil er nicht denken könnte, wenn er nicht existierte. Allein der Satz: „*Cogito, ergo sum*“ ist kein Schluss, sondern eine Wahrheit, die sich ohne logische Ableitung durch einfache Intuition aufdrängt (*simplici mentis intuitu*), eine Wahrheit, die ich mit solcher Klarheit und Deutlichkeit einsehe, die durch nichts übertroffen werden kann. Ebenso muss jeder andere Satz wahr sein, den ich mit derselben Klarheit und Deutlichkeit erfasse. Klarheit und Deutlichkeit einer Erkenntniss sind also Kriterien der Wahrheit.¹⁾

Auf dieser Grundlage baut dann Cartesius seine weiteren Untersuchungen über das Wesen der Seele auf.

„Mache ich nämlich“, meint Cartesius, „das Denken selbst zum Gegenstande meiner Betrachtung, so sehe ich klar und deutlich ein, dass in dem Begriffe von Denken sich weder eine Ausdehnung, noch Gestalt, noch Bewegung findet, ja dass ich denken könnte, wenn Körperliches überhaupt nicht existierte. Daraus folgt, dass diese denkende Substanz eine vom Körper wesentlich verschiedene, unkörperliche, immaterielle, geistige Substanz sein müsse.“²⁾

dist. 19. a. 1. q. 1.: „Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo et amando: ergo virtus animae rationalis non est materialis et corruptibilis: ergo est immaterialis et incorruptibilis, substantia item“ etc. Vgl. Gutberlet, Psychol. S. 255. Stöckl, Lehrb. d. Phil. II. S. 319. Kleutgen, Phil. der Vorzeit. S. 468 ff.

¹⁾ *De prima phil. med.* 3. p. 13: „Sum certus, me esse rem cogitantem; numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? Nempé in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio eius, quod affirmo; quae sane non sufficeret, ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ut ista clare ac distincte perciperem, falsum esset; ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare ac distincte percipio.“ — ²⁾ *Princ. phil.* I, 8.: „Examinantes (enim) quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram nec motum localem, nec quid, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam; quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim iam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus.“

Ich sehe ferner klar und deutlich ein, dass das Wesen dieser Substanz nur im Denken besteht. Würde ich nämlich jemals zu denken aufhören, so hätte ich auch nicht Grund, an meine Existenz zu glauben, wenn auch mein Körper und die übrige Aussenwelt fortbeständen. Weil ich mir meines Denkens und meiner Existenz bewusst bin, so folgt daraus, dass ich eine Substanz bin, deren Natur nur im Denken besteht.¹⁾

3. Wir reihen hierher auch den Beweis Lotze's ein, der sich auf die Einheit des Bewusstseins gründet.

Als die entscheidende Thatsache der Erfahrung, sagt Lotze²⁾, welche uns nöthigt, in der Erklärung des geistigen Lebens an die Stelle der Stoffe ein übersinnliches Wesen zu setzen, müssen wir jene Einheit des Bewusstseins bezeichnen, ohne welche die Gesamtheit unserer inneren Zustände nicht einmal Gegenstand unserer Selbstbeobachtung werden könnte. Diese Einheit wäre unerklärlich ohne Voraussetzung eines einheitlichen Principis, das sie trägt. Doch ist zu bemerken, dass nicht darauf unser Glaube an die Einheit der Seele beruht, dass wir uns als solche Einheit (im Bewusstsein) erscheinen, sondern darauf, dass wir uns überhaupt erscheinen können. Wäre der Inhalt dessen, als was wir uns erscheinen, ein völlig anderer, kämen wir uns selbst als eine zusammenhangslose Vielheit vor, so würden wir auch daraus, aus der bloßen Möglichkeit, dass wir überhaupt etwie uns vorkommen, auf die nothwendige Einheit unseres Wesens zurückschliessen; diesmal in vollem Widerspruche mit dem, was unsere Selbstbeobachtung als unser eigenes Vorbild uns vorhielte. Nicht darauf kommt es an, als was ein Wesen sich selbst erscheint; kann es überhaupt sich selbst, oder kann Anderes ihm erscheinen, so muss es nothwendig in einer vollkommenen Untheilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheins zusammenfassen können.³⁾

4. Mit diesem Beweise Lotze's hängt noch ein anderer zusammen.

Wir führen nämlich die Gesamtheit unserer inneren Zustände nicht nur auf die Einheit des Ich zurück, sondern wir sind uns auch bewusst, dass dieses Ich unverändert bleibt, dass wir dieselbe Person sind, die wir ehemals gewesen, dass in bezug auf unsere Persönlichkeit als solche nicht die mindeste Veränderung eingetreten ist. Nun hat aber die Physiologie festgestellt, dass unser Leib einem fortwährenden Stoffwechsel unterliegt, sodass er binnen sieben Jahren eine vollständige Veränderung erfährt, während das Gehirn in einer solchen Zeit vielleicht mehrere Male regenerirt.⁴⁾ Es muss also ein Princip in uns sein, welches jeder

¹⁾ De methodo. c. IV. pag. 26 (ed. Amsterod. 1656). — ²⁾ Mikrokosmos. (3. Aufl.) 1. Bd., 2. Buch. S. 175. Nach Stöckl, Geschichte der neueren Philos. II. S. 300. — ³⁾ Lotze a. a. O. — ⁴⁾ Schmick, Unsterblichkeit der Seele. S. 75 ff.

Veränderung enthoben ist; und dies kann es nur dann sein, wenn es eine immaterielle, geistige Substanz ist.

5. Der hl. Augustin führt aus dem Selbstbewusstsein noch folgenden Beweis:

Wäre unsere Seele materieller Natur, dann müsste sie ein bestimmter Körper sein, weil jeder Körper seine bestimmte Natur hat, und nur unter dieser auftreten kann. Dann müssten wir uns der bestimmten körperlichen Natur kraft unseres Selbstbewusstseins bewusst werden. Da sich aber im Selbstbewusstsein nichts davon findet, so müssen wir schliessen, dass die Seele überhaupt nicht körperlicher Natur sein kann, sondern dass sie als ein immaterielles, geistiges Wesen aufzufassen ist.¹⁾

Zu diesen Beweisen fügen wir noch einige hinzu, die von den neueren Philosophen vorgebracht worden sind.

1. Der Beweis in der Leibniz-Wolff'schen Philosophie. — Die Lehre von dem Wesen der menschlichen Seele gründet sich bei Leibniz ganz auf seine Lehre von den Monaden.

Diese Monaden sind nach seiner Annahme einfache Substanzen, die weder aus anderen gezeugt, noch durch Auflösung zerstört, sondern nur durch Gottes Allmacht erschaffen und vernichtet werden können.²⁾ Obgleich sie inbezug auf den Raum wie mathematische Punkte sind, so sind sie dennoch nicht schlechterdings inhaltslos, sondern sie sind wesentlich eine Kraft, und zwar ist bei jeder Monade die Kraft auf die beiden Vermögen, das des Vorstellens und des Begehrens zurückzuführen.³⁾

Leibniz spricht den Monaden das Vermögen, nach aussen zu wirken, ab; um aber dennoch zu erklären, wie sich die Monaden zu Körpern zusammenfügen und auf einander einwirken, nahm er Zuflucht zu der Dichtung einer praestabilirten Harmonie. Gott soll bei der ursprünglichen Einrichtung der Welt sowohl auf die Beschaffenheit als auch auf die innere Einrichtung aller Monaden Rücksicht genommen und sie unter einander so geordnet haben, dass die Veränderungen, welche jede für sich und in sich hervorbringt, den Veränderungen, die in anderen vor-

¹⁾ S. August., *De trin.* l. 10. c. 7 sqq. *De Genes. ad litt.* l. 7. c. 21.: „Desinat ergo anima suspicari, se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit quam caelum et terram, quae per sui corporis oculos novit . . . Quid enim tam menti adest, quam ipsa mens?“ Vgl. Stöckl, Lehrbuch der Phil. II. S. 320. — ²⁾ *Syst. nouveau de la nature.* 4. p. 125 a: „Toute substance, qui a une véritable unité, ne pouvant avoir son commencement ni sa fin que par miracle, il s'ensuit, que ne sauraient commencer que par création, ni finir que par annihilation.“ — ³⁾ *Ep. ad Bierl.* p. 678 b: „Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum.“

gehen, vollkommen entsprechen, so dass uns die einen Ursache der anderen zu sein scheinen. — Das sind die Grundzüge der Leibniz'schen Lehre von den Monaden.

Wenden wir dieselbe auf die Anthropologie an, so ist die Seele eine Monade im Sinne der übrigen. Ihre Grundkräfte sind Intelligenz und Wille, entsprechend dem Vorstellen und dem Begehren der übrigen Monaden. Aber sie ist die vornehmste unter allen Monaden, sie ist die Centralmonade. Sie ist geistig: dies erweist sich aus der Denkkraft; denn diese könnte nur durch ein Wunder der Materie zugetheilt werden.¹⁾

2. Beneke's Beweis für den geistigen Charakter der Seele. — Den Grund der Geistigkeit findet er „in der höheren Kräftigkeit“ der vier Urvermögen, die er in der Seele findet, welche mit einander auf's innigste eins sind und ein Wesen bilden. Ausserdem macht er auf den Besitz der Sprache und auf die lange Erziehung während der Kindheit aufmerksam, die den geistigen Vorzug des Menschen vor den Thieren bedingen.²⁾

B. Prüfung der Beweise für die Geistigkeit der Seele.

Von den für die Geistigkeit der Seele vorgebrachten Beweisen halten wir diejenigen für richtig, welche sich auf die Erkenntniss des Menschen, auf sein Wollen und das Selbstbewusstsein gründen.

Was die Erkenntniss anbelangt, so kommt diese nach der Lehre des hl. Thomas und der Scholastiker dadurch zustande, dass das Erkannte seinem intentionalen Sein nach in dem Erkennenden gegenwärtig ist. Das erkennende Princip nimmt also den erkannten Gegenstand in sich auf, nicht seinem physischen Sein nach, sondern in der Weise, welche der Natur des Erkennenden entspricht. Es lauten also die beiden Axiome der Scholastiker:

1. Jede Erkenntniss entsteht durch ein Bild des Erkannten im Erkennenden.³⁾

¹⁾ Nouveaux essais etc. av. prop. p. 203 b: „Si quelqu'un dirait, que Dieu peut ajouter la faculté de penser à la machine préparée, je repondrais, que si cela se faisait, et si Dieu ajoutait cette faculté à la matière, sans y verser en même temps une substance, qui fût le sujet de l'inhésion de cette même faculté, c'est-a-dire, sans y ajouter une âme immatérielle, il faudrait, que la matière eut été exaltée miraculeusement pour recevoir une puissance, dont elle n'est pas capable naturellement.“ Wolff, Vernünftige Gedanken über Gott, Welt u. Seele. C. 5. 741. — ²⁾ Ueberweg, Grundriss. III. S. 391. — ³⁾ „Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.“ S. Thom., *Cont. gent.* l. 2. c. 77.

2. Das Erkannte ist in dem Erkennenden gegenwärtig nach der Weise des Erkennenden.¹⁾

Wie wir nun aus der Beschaffenheit eines Bildes, z. B. eines Schatten- oder Wachsbildes, auf die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst schliessen können, so können wir auch aus der Art der erkannten Objecte auf die Art der Erkenntnisskraft schliessen, und zwar um so mehr, als bei der Erkenntniss das Sein des Principis mit dem erkannten Gegenstande in innigster Verbindung ist.

Nun ist es Thatsache, dass wir nicht blos materielle Dinge, sondern auch übersinnliche Gegenstände erkennen, ja dass wir Ideen von Dingen in uns haben, die jede Materie ausschliessen.

Wie also ein sinnliches Organ nur sinnliche Züge von Dingen darstellen kann, ebenso kann nur eine immaterielle Kraft übersinnliche Erkenntnissobjecte in sich aufnehmen.

Ferner kann eine sinnliche Thätigkeit nur durch äussere und zwar specifische Reize, welche das eigenthümliche Object derselben bilden, zur Thätigkeit bestimmt werden.

Dies bestätigt die Erfahrung bei allen Sinnen. Denn ein Princip, das an ein sinnliches Organ gebunden ist, unterliegt der Trägheit der Materie, welche nur durch ein äusseres Agens zur Bewegung bestimmt wird. Nun können aber die übersinnlichen Gegenstände unserer Erkenntniss keinen Reiz ausüben, weil sie nicht der physischen Ordnung angehören; folglich können sie auch nicht von einem sinnlichen Erkenntnissprincip erfasst werden.

Die Geistigkeit der menschlichen Seele ergibt sich auch aus der Eigenthümlichkeit des Begehrungsvermögens.

Ein jedes Begehrungsvermögen ist nur auf das ihm angemessene Gut gerichtet; ein sinnliches Begehrungsvermögen strebt also nach materiellen Gütern. Der Mensch strebt aber auch übersinnliche Güter an, und zwar oft mit Hintansetzung aller sinnlichen Genüsse. Wäre also das Begehrungsvermögen im Menschen an ein sinnliches Organ gebunden, so würde es Dinge anstreben, die über sein Wesen hinausgehen, ja für dasselbe sogar von Uebel sind, was eine Absurdität wäre.

¹⁾ „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente cognitionis principium. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alio modo, secundum respectum, quem habet ad rem, cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi aliquam rem est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius.“ S. Thom., *De veritate*. q. 10. a. 4.

Auch die Willensfreiheit ist ein Zeugniß für die Geistigkeit der Menschenseele.

Denn vermöge derselben können wir uns frei entscheiden und sind einer jeden äusseren Macht gegenüber selbständig; dies ist aber bei einem materiellen Princip unmöglich, weil es infolge der Trägheit der Materie nur von einem äusseren Agens bestimmt werden kann.

Endlich liefert das Selbstbewusstsein den schlagendsten Beweis für die Geistigkeit der Seele.

Der Geist ist das Subject der reflexen Thätigkeiten, welche auf das Thätige zurückgehen. Das Wesen der Materie äussert sich in bewegenden Kräften der Anziehung und der Abstossung, welche nach aussen gehen, das Wesen des Geistes aber erscheint in reflexibeln Thätigkeiten, welche in vollkommener Weise auf das Ding, von dem sie ausgehen, zurückgehen, es erfassen. Eine solche Reflexibilität kommt nur dem Geiste zu.¹⁾

2. Den Träger der geistigen Thätigkeiten nennen wir Seele. Sie ist eine Substanz. Denn wie es überhaupt kein Thun ohne ein Thätiges, keine Modification ohne ein Subject, kein Accidens ohne einen Träger geben kann, so können auch die geistigen Thätigkeiten ohne ein tragendes Subject nicht gedacht werden. — Wir beziehen ferner alle unsere Thätigkeiten auf unser Ich als etwas Constantes in allen veränderlichen Zuständen, mögen sie noch so heterogen sein. Das Ich des jetzigen Augenblickes ist identisch mit dem Ich des verflossenen, und so bleibt die Identität während eines ganzen Tages, eines ganzen Jahres, des ganzen Lebens. Dieses Ich zeigt nämlich einen durchgängigen Gegensatz zu den Acten. Wir sind uns derselben bewusst als verursacher, veränderlicher Wirkungen, vieler, wechselnder Erscheinungen, Functionen des Ich, während das Ich als etwas Unabänderliches, Dauerndes gegenüber dem Wechsel der psychischen Zustände erscheint. Das Ich muss also als Träger der psychischen Zustände als dauernde Substanz aufgefasst werden.²⁾

Die Seele ist also eine geistige Substanz, ein Geist, freilich nicht ein reiner Geist, weil sie auch an sinnliche Organe gebundene Thätigkeiten besitzt. Damit ist aber nicht eine reale Zusammensetzung einer sinnlichen und einer geistigen Seele gemeint. Vielmehr zeigt sich hierin die Vollkommenheit des Seins der Seele, dass sie, obwohl theilweise in die Materie versenkt, dennoch nicht ganz in ihr aufgeht, sondern ihr eigenes Sein behält.³⁾

¹⁾ Harms bei Witte. S. 321 ff. — ²⁾ Gutberlet, Psychologie. S. 268 ff. —

³⁾ Die Substantialität der Seele leugnet Kant. Er rechnet sie zu den Paralogismen der reinen Vernunft (Kritik der reinen Vernunft. S. 323 ff.). Nach Kant

3. Wenden wir uns zur Prüfung einiger Beweise insbesondere.

a) Vor allem erregt Bedenken der Beweis des Cartesius.

Cartesius erschloss die Geistigkeit der Seele daraus, dass ihr Wesen nur im Denken bestehe. Wie kam er aber zu diesem Schlusse? Er suchte nach einer neuen Grundlage der philosophischen Erkenntnis und glaubte, dass dieselbe nur dann gefunden werden könne, wenn man an allen Wahrheiten zweifelte. Wenn man nun auf solche Weise etwas gefunden hätte, was zu bezweifeln ganz und gar unmöglich sei, so hätte man, meint er, den Punkt errungen, von wo aus man zu anderen Erkenntnissen mit Sicherheit fortschreiten könne. Diesen Ausgangspunkt alles Philosophirens glaubte Cartesius in dem Satze: „*Cogito, ergo sum*“ gefunden zu haben. Wenn der Mensch alles bezweifelt, so könne er doch daran, dass er zweifelt, nicht zweifeln, und weil man nicht zweifeln könnte, wenn man nicht existierte, so leuchte der Satz „*cogito, ergo sum*“ mit einer solchen Klarheit ein, dass sie durch nichts übertroffen werden kann. Ein Satz nun, den ich mit derselben Klarheit und Deutlichkeit einsehe, müsse wahr sein. Die klare und deutliche Erkenntnis sei also ein Kriterium der Wahrheit. Cartesius schliesst zunächst aus dieser Erkenntnis, dass das denkende Ich eine Substanz sein müsse; ferner dass sie eine immaterielle, geistige Substanz sein müsse; und endlich, dass ihr Wesen nur im Denken bestehe.

Gegen diese Beweisführung ist folgendes einzuwenden.

Erstens kann es nicht richtig sein, dass der allgemeine Zweifel als Grundlage und als Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung diene. Es gibt gewisse Sätze, an denen man vernünftiger Weise nicht zweifeln kann, und dies ist nicht blos der Satz „*Cogito, ergo sum*“, sondern auch alle anderen Sätze, deren Wahrheit aus der Vergleichung der Begriffe einleuchtet.

Ferner ist es nicht richtig, dass eine klare und deutliche Erkenntnis das Kriterium der Wahrheit ist. Denn die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objecte: *adaequatio intellectus cum re*. Daraus aber, dass ich einen Satz klar und deutlich einsehe, kann noch nicht gefolgert werden, dass es sich auch objectiv so verhalte, wie ich es einsehe.

Dies scheint auch Cartesius nicht entgangen zu sein, denn er sucht nachträglich sein subjectives Kriterium durch ein objectives, nämlich die

ist der Begriff der Substanz eine reine Verstandesform ohne objectiven Werth. Seine Ansicht wird unter Anderen widerlegt von Balmes (Fundamente der Philosophie. 4. Bd., S. 102 ff.). Auch Wundt ist der Ansicht, dass die Vorstellung des Ich keine Voraussetzung eines Substrates erfordere (Logik. 1. Bd., S. 486 ff.). Widerlegt bei Witte. S. 334.

göttliche Wahrhaftigkeit, zu ergänzen. Allein dies ist ein Cirkelschluss. Denn wenn sich Cartesius auf die Wahrhaftigkeit Gottes beruft, so muss er nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch die Wahrhaftigkeit als eine Vollkommenheit Gottes erkannt haben. Cartesius muss aber auch beweisen, dass es der Wahrhaftigkeit Gottes nicht widerstreite, uns so zu erschaffen, dass wir in manchen Dingen irren können, dass es mit der Wahrhaftigkeit Gottes unvereinbar sei, uns so zu erschaffen, dass wir uns auch dann irren, wenn wir etwas klar und deutlich erkennen.

Er muss endlich beweisen, dass Gott unser Schöpfer ist, da mit dem Dasein Gottes das Dasein der Geschöpfe keineswegs gegeben ist. Um aber zu allen diesen Erkenntnissen zu gelangen, ist im Sinne des Cartesius Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis schon vorausgesetzt. Auch die Beweisführungen des Cartesius für die Geistigkeit der Seele sind nicht überzeugend. Das Denken schliesst zwar keine Ausdehnung in sich, aber folgt denn daraus sogleich, dass das Princip des Denkens, das Ich immateriell ist? Es fehlen alle Mittelglieder der Beweisführung, wie z. B., dass es der Natur eines materiellen Dinges widerstreitet, Thätigkeiten ohne Ausdehnung hervorzubringen. Unmittelbar ist also der Satz des Cartesius nicht einleuchtend. Ferner soll nach Cartesius das Wesen der Seele nur im Denken bestehen, weil ich ohne Denken nicht existirte. Aber gesetzt auch, dass ich keinen Grund mehr hätte zu behaupten, dass ich existire, wenn ich nicht denke, so folgt daraus doch nur, dass ich aus dem Denken auf die Existenz meiner Seele schliessen darf, nicht aber, dass das Wesen der Seele nur im Denken besteht.

Daraus ist ersichtlich, dass der Beweis des Cartesius für die Geistigkeit der Seele nicht überzeugend ist.

b) Was ferner Leibniz betrifft, so beruht seine Ansicht über das Wesen der Seele auf seiner Hypothese von der Natur der Monaden.

Diese Hypothese ist aber, wie Kirchmann sagt, weit entfernt, den Bedingungen einer Hypothese zu entsprechen; sie thut einen zu weiten Sprung in das der Wahrnehmung unerreichbare Gebiet; diese Hypothese bleibt ein Spiel des schöpferischen Vorstellens.¹⁾

c) Was endlich Beneke anlangt, so erkennt er zwar an, dass die Seele ein immaterielles Wesen ist. Allein dies ist nach seiner Ansicht nicht so aufzufassen, dass die vier Grundvermögen der Seele: die Wahrnehmung, die beständige Ausbildung neuer Urvermögen, die Ausgleichung und Uebertragung beweglicher Vorstellungselemente und die Verbindung gleichartiger Seelengebilde — eine von ihnen ver-

¹⁾ Kirchmann, Unsterblichkeit. S. 190.

schiedene Substanz voraussetzen, welche das Princip und der Träger der verschiedenen Vermögen wäre, sondern die Seele ist nach ihm nur die Gesamtheit der mit einander vereinigten Kräfte und Vermögen. Diese zusammen bilden die Substanz der Seele.

Diese Ansicht halten wir für unrichtig. Wenn von einer Kraft, von einem Vermögen die Rede ist, so ist unser Denken unabweisbar genöthigt, ein reales Princip, eine Substanz voranzusetzen, welche jene Kraft, jene Vermögen trägt. Diese Idee der Substanz, ihre wirkliche Anwendung, ihre vollkommene Einheit finden wir in uns selbst, in dem Zeugnisse unseres Bewusstseins.

Dieses versichert uns, dass wir denken, verlangen, unendlich viel Affecte erfahren, von denen einige dem Willen unterworfen sind, andere ohne unseren Willen und zuweilen gegen denselben entstehen. Es ist also ein reales Princip in uns, welches Träger aller psychischen Phaenome ist, welches alles verknüpft, an dem sich die Veränderungen verwirklichen. Dieses ist die substantielle Seele.

(Schluss folgt.)