

Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz?

Vortrag, gehalten zu Fulda am 2. Oct. 1895 auf der XIX. Generalversammlung der Görres-Gesellschaft.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Der alte crasse Materialismus verliert unter den wirklich wissenschaftlichen Naturforschern und Philosophen immer mehr an Boden; man fängt doch allmählich an, einzusehen, dass die Gedanken keine Bewegungszustände der Materie sein können; es stellt sich doch gar zu klar heraus, dass sie nicht mit chemischen und physikalischen, aber auch nicht mit physiologischen Processen commensurabel sind. Nun sollte man meinen, das einzig Consequente wäre, für diese aus dem körperlichen Organismus nicht ableitbaren geistigen Prozesse auch ein besonderes vom Leibe unterschiedenes geistiges Princip zu fordern. Muss ja doch jede Wirkung ihre Ursache, müssen verschiedene, entgegengesetzte Wirkungen verschiedene, entgegengesetzte Ursachen haben. Aber die Scheu vor einer solchen geistigen Seele ist so stark, die Furcht vor dem sog. „Dualismus“ wirkt so narkotisirend, dass man lieber allerhand Ausflüchte sucht, um einer Seelensubstanz zu entgehen. Ein sehr gewöhnliches Manöver nun besteht darin, dass man das Problem auf das erkenntnisstheoretische Gebiet hinüber spielt, wo man dann bei der gegenwärtigen Zerfahrenheit auf demselben im Trüben fischen kann. Oder in geistreich „monistischer“ Auffassung betrachtet man leibliches und seelisches Leben als die zwei Seiten, Standpunkte, Betrachtungsweisen von einem und demselben Dinge, etwa als die convexe und concave Seite einer und derselben Curve.

Am meisten Beifall hat aber der sog. psychophysische Parallelismus gefunden: die Seelenthätigkeiten laufen neben den körperlichen her, und umgekehrt die körperlichen neben den seelischen, nur dass letztere Reihe Unterbrechungen zeigt, während erstere stetig ist. Da drängt sich doch sofort die Frage auf: Welches ist denn

der Träger dieser seelischen Thätigkeiten? derselbe muss ja doch für diese ebenso nothwendig verlangt werden, wie für die körperlichen Zustände der Organismus absolut nothwendig ist.

Durchaus nicht, erwidert die actualistische Seelentheorie, die seelischen Thätigkeiten sind einfach als Acte gegeben, sie brauchen keinen substantialen Träger. Wir müssen, so verlangt F. Paulsen, uns gewöhnen, die Seelenthätigkeiten eben so selbständig und ohne Träger zu denken, wie wir uns jetzt die Himmelskörper frei im Raume schwebend vorstellen. Derselbe Philosoph ergiesst seinen ganzen Spott über die „Wirklichkeitsklötzchen“, wie er die substantialen Träger der Thätigkeiten nennt, über das „Irgend was, ich weiss nicht was“; so nämlich antwortete jener indische Philosoph, der gefragt, worauf die Erde ruhe, zunächst den Elephanten nannte, welchen dann das Krokodil trägt, und dieses ein „Irgend was, ich weiss nicht was.“ Er meint, durch die äussere Beobachtung seien wir verleitet worden, auch für das Denken und Wollen eine Substanz anzunehmen, wie wir für die Bewegung einen Körper als Träger voraussetzen. Nun ja, ebenso wie es eminent absurd ist, dass eine Bewegung, eine Schwingung u. dgl. vorhanden sei, ohne ein Schwingendes, Bewegtes, so ist es auch absurd, dass Denken und Wollen ohne einen Denkenden und Wollenden auftrete.

Nach W. Wundt macht das Wesen der Seele die eine Grundthätigkeit des Wollens, „die Apperception“ aus. Er ist von dieser seiner actualistischen Seelentheorie so überzeugt, dass er sie zur Grundlage seiner gesammten Weltanschauung macht. Das ganze Universum besteht lediglich aus Willenselementen, einzelnen Wollungen, die freilich theilweise mechanisirt sind; wie ja auch unsere Willensthätigkeiten durch häufige Uebung „mechanisch“ sich vollziehen können. Und so ist die anorganische Natur, die Körperwelt nach der Willenswelt geworden, und beide sind echt monistisch nur Eins: Wollungen.

Die englische Associationspsychologie, die auch in Deutschland ihre Anhänger hat und insbesondere in Th. Ziehen in seiner ‚Physiologischen Psychologie‘ einen beredten Sprecher gefunden hat, fasst das ganze Seelenleben als eine Reihe von aufeinanderfolgenden Thätigkeiten, von denen die nachfolgende immer durch Association von der vorhergehenden hervorgerufen wird. Von einem Seelenwesen kann hier gar keine Rede sein: das Gehirn soll nicht der Träger der Seelenthätigkeiten sein. Ziehen hat es jedenfalls Wundt sehr übel genommen, dass er ihm Materialismus zum Vorwurf gemacht,

vielmehr verbindet diese Psychologie die Associationstheorie mit dem psychophysischen Parallelismus.

Den Vorwurf des Materialismus wird aber ein anderer Vertreter des actuellen Seelenbegriffes kaum von sich abschütteln können. Der französische Psycholog Ribot bekämpft in einer eigenen Schrift¹⁾ die Constanz des Seelensubjectes, das Ich, dessen Grundlage er lediglich im körperlichen Gemeingefühl findet.

„Die Einheit des Ich im psychologischen Sinne ist nichts anderes als der während einer gegebenen Zeit zu beobachtende wechselnde Zusammenhang einer gewissen Zahl klarer Bewusstseinszustände, welche von anderen weniger klaren Geisteszuständen und zahlreichen physiologischen Zuständen begleitet werden. . . Einheit bedeutet hier Coordination, und da der Consensus des Bewusstseins dem Consensus des Organismus untergeordnet ist, ergibt sich die weitere Consequenz, dass das Problem der Einheit des Ich in letzter Linie als ein biologisches Problem aufgefasst werden muss. Die Biologie hat, wie sie dazu imstande ist, die Entstehung und die innere Einheit der Organismen zu erklären, und die Psychologie kann nur in ihren Fusstapfen wandeln.“

Gegen letztere Behauptung möge hier sogleich bemerkt werden, dass sie die Sache gerade auf den Kopf stellt: Psychologisch lässt sich die gleichzeitige und successive Einheit des Bewusstseins und des Ich ganz klar nachweisen bezw. unmittelbar beobachten, während noch der Biologe geboren werden muss, der die Entstehung und den Bestand eines einheitlichen Organismus durch rein physiologische Gesetze erklären könnte; im Gegentheil, die Biologie lehrt, dass der Körper durch den Stoffwechsel fortwährender Veränderung unterliegt, so dass er nach einer Reihe von Jahren vollständig umgestaltet ist.

Am eingehendsten, schroffsten und consequentesten hat aber neuestens J. Rehmke den actuellen Seelenbegriff in seinem grossen und allerdings bedeutenden psychologischen Werke²⁾ entwickelt und für das gesammte Seelenleben durchzuführen gesucht. Er hält so strenge an der Seele als blosem Bewusstsein, als actuellem Bewusstsein, als Thätigkeit fest, dass er alle entgegenstehenden Meinungen selbst des Spiritualismus für Materialismus erklärt. Die Ausführungen von Paulsen und theilweise auch von Wundt haben wir in dem „Phil. Jahrbuche“³⁾ einer Kritik unterzogen. Die Bedeutung des Rehmke'schen Werkes, die philosophische Schärfe seines Vf.'s und die innige Bekanntschaft mit dem Seelenleben, sowie auch seine entschiedene Ab-

¹⁾ Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien. Uebersetzt von Dr. Pabst. Berlin 1894. — ²⁾ Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie von Dr. Joh. Rehmke, Prof. der Philos. zu Greifswald. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1894. — ³⁾ 6. Jahrg. (1893) S. 263 ff., 382 ff.; 4. Jahrg. (1891) S. 291 ff.

weisung des Materialismus verlangen, dass wir auf seine etwas eigenartige Actualitätslehre etwas näher eingehen. Desgleichen werden wir auch den übrigen Richtungen der actualen Seelentheorie einige Aufmerksamkeit schenken.

II.

Rehmke führt aus:

„Die Geschichte der Psychologie überliefert uns vier verschiedene Begriffe, in denen man das Seelengegebene überhaupt zu fassen versucht hat, und noch heute findet jeder seinen wissenschaftlichen Vertreter. Zwei dieser Begriffe bestimmen ‚Seele‘ als ein Concretum, nach dem einen ist sie ein körperliches, nach dem anderen ein unkörperliches Concretum; die zwei anderen bestimmen ‚Seele‘ als ein Abstractum, der eine fasst es als eine Bestimmtheit des menschlichen Leibes, der andere als eine Seite des menschlichen Individuums. Den ersten Begriff nennen wir den altmaterialistischen, den zweiten den spiritualistischen, den dritten den neumaterialistischen, den vierten den spinozistischen Seelenbegriff.¹⁾“

Zur Charakterisirung dieser vier Auffassungen dient folgendes: Der altmaterialistische Seelenbegriff, der übrigens auch in der Neuzeit „ihren Vertreter in J. A. Hartsen gefunden hat“, nimmt ein »Seelending« an.²⁾

„Dieser altmaterialistische Seelenbegriff steht auf dem philosophischen Dogma, dass alles Concrete Ding oder körperliches Concrete sei, die Behauptung, es gebe Concretum, das nicht Ding sei, müsse man »für ungereimt halten.«“

Weder Plato noch Cartesius, die Hauptvertreter des Spiritualismus, haben die »Seele« hinreichend bestimmen können, denn Plato gibt bloß Verneinungen zu ihrer Bestimmung: die *res cogitans* des Cartesius ist gleichfalls zu unbestimmt, da auch Locke und Spinoza sie annehmen.

Nach dem neumaterialistischen Seelenbegriff ist „die Seele eine Thätigkeit des Gehirns.“ Man muss aber zwei Richtungen unterscheiden; die eine echte fasst das Seelenleben als eine Bewegung des Gehirns, die andere unechte als eine Bewusstseinserscheinung des Gehirns.

Mit dieser unechten neumaterialistischen Fassung ist die spinozistische verwandt, denn auch ihr ist Seele nicht ein besonderes Concretum, sondern ein besonderes Abstractum; „sie unterscheidet sich aber von jener dadurch, dass das Concrete, welchem das Abstracte »Seele« als seine Bestimmtheit angehört, nicht ein Körper, also nicht der

¹⁾ S. 16. — ²⁾ „Das Wort »Ding« verwende ich dem Sprachgebrauch entsprechend nicht als Wechselbegriff von ‚Concretum‘ oder ‚Veränderliches‘, sondern von raumgegebenes oder körperliches Concretum.“

Leib oder das Gehirn des Menschen sondern der Mensch sein soll. Das concrete Individuum »Mensch« hat nach dieser Meinung zwei besondere Seiten, das Seelesein und Leibsein; seelische und ihnen parallel gehende leibliche Veränderungen machen das Doppelleben dieses einen »Concreten« Mensch aus.¹⁾

Aus der Kritik, die der Vf. nun an diesen vier Seelenbegriffen übt, interessirt uns seine Verurtheilung des spiritualistischen Seelenbegriffs, seine Verurtheilung der Fassung der Seele als Substanz. Wir halten dieselbe, insofern sie nicht gegen Einseitigkeiten und Uebertreibungen Plato's und Cartesius' gerichtet ist, für durchaus verfehlt. Der Vf. behauptet:

„Das unkörperliche Seelenconcrete der spiritualistischen Ansicht ist ein blos verneinender Begriff, der das Seelengegebene selber als Concretum noch völlig unbestimmt lässt; die Bezeichnung des Seelenconcreten als Substanz oder als Geist bietet so wenig bestimmte Wegleitung, dass sie ihre Anhänger nicht davor schützen kann, ja sogar dazu beiträgt, der Sucht nach Anschaulichkeit zu erliegen und das Seelenconcrete trotz seiner ‚Unkörperlichkeit‘ oder ‚Immaterialität‘ zu materialisiren, also dem Widerspruch zu verfallen.²⁾

Darauf erwidern wir: Mit der Bezeichnung der Seele als einer unkörperlichen oder immateriellen Substanz ist sie allerdings zunächst nur negativ bestimmt. Aber diese Bestimmung reicht vollständig aus, um die Seele von allem anderen zu unterscheiden. Denn wenn zwischen zwei Gegensätzen ein Mittleres nicht möglich ist, so ist die Negation des Einen die Position und Bestimmung des Anderen. Materiell und immateriell, körperlich und unkörperlich sind aber solche contradictorische Gegensätze. Wir bedienen uns aber auch zweckmässig solcher negativen Bestimmungen dann, wenn uns der eine Gegensatz anschaulich gegeben ist, der andere aber nur begrifflich durch Verstandesthätigkeit erkannt werden muss. Das Körperliche ist uns wohl bekannt, das Geistige nur durch Denken erfassbar, darum liegt es uns am nächsten, das letztere durch Verneinung des ersteren zu bestimmen.

Rehmke bestreitet allerdings entschieden, dass durch blose Verneinung ein Begriff, insbesondere der der Seele, hinlänglich bestimmt werden könne.

„Man muss nicht meinen, dass die Behauptung, die Seele sei unkörperlich, immateriell, unsinnlich, den Menschen schon vor der materialistischen Bestimmung der Seele schütze, denn die Geschichte der Psychologie liefert in der spiritualistischen Seelentheorie den Nachweis, dass sie allesammt materialistisch sind...

¹⁾ S. 20. — ²⁾ S. 25.

Es bleibt ja immer ein verhängnissvoller, für die wissenschaftliche Klarheit tödtlicher Irrthum, zu meinen, dass durch blos verneinende Bestimmungen das Gegebene schon sicher bestimmt sei; sorgt man nicht für feste Bestimmungen, so ist von einem fraglos klaren Begriffe des Gegebenen gar nicht die Rede, ja um den Sinn der verneinenden Bestimmung für ein Gegebenes zu verstehen, muss man es selber als ein bestimmtes schon begriffen haben, da in dieser seiner Bestimmung erst der Grund, eine andere von ihm zu verneinen, gegeben ist.¹⁾

Es ist eine reine Verleumdung, allen Spiritualisten Materialismus vorzuwerfen. Dieselbe beruht lediglich darauf, dass Rehmke kein anderes „Ding“, als den Körper kennt. Im Grunde verfällt er selbst durch diese Einseitigkeit dem Materialismus. Denn das Bewusstsein, welches er allein noch neben dem „Dinggegebenen“ annimmt, muss doch in einem bewussten Subjecte sein. Das kann also nur das körperliche Ding sein.

Durch reine Verneinung kann man freilich nichts sicher bestimmen. Wenn wir blos sagten, die Seele ist etwas Unkörperliches, so liesse sich darunter auch ein Punkt, eine Idee verstehen. Wir fügen aber Substanz oder Subject oder „Ding“ hinzu; eine einfache, immaterielle Substanz ist aber, wenn auch unvollkommen, so doch hinreichend von allem anderen unterschieden, also bestimmt. Unserem Philosophen ist ein logisches Versehen untergelaufen, wenn er behauptet, die positive Bestimmung müsse erst bekannt sein, um sie durch verneinende zu erklären, „das als ‚Unsinnlich‘ bezeichnete müsse uns selber in einer Bestimmtheit gegeben sein, die es uns klar macht, dass sie »deshalb« Unsinnliches sein müsse.“ Dass dies logisch unrichtig ist, zeigt die allgemeine Thatsache, ganz bestimmte Fassungen durch Verneinungen zu geben, und zwar ohne dass vorher das zu Bestimmende als Grund der Verneinung gegeben ist. Man denke nur an ‚Unendlich‘, ‚Unermesslich‘ usw. Niemand kann im Ernste behaupten, dass das Unendliche vor dem Endlichen erkannt sein müsse, um durch dasselbe zur Verneinung zu kommen. Vielmehr führt uns eine Betrachtung des Endlichen und seiner Grenzen dazu, schliesslich alle Grenzen wegzudenken, und so gelangen wir durch die Verneinung des Endlichen zuerst zur Erkenntniss des Unendlichen.

Durch die Betrachtungen der seelischen Thätigkeiten kommen wir zur Erkenntniss, dass sie nicht in einem Körper als Subject sein können. Ein Subject müssen sie aber haben: also muss dieses unkörperlich sein. Der Grund also der Verneinung der Sinnlichkeit

¹⁾ S. 26 f.

der Seele liegt in der Unmöglichkeit derselben, nicht in ihrer schon erkannten Unsinnlichkeit.

Dabei bleiben wir aber nicht stehen, wir bestimmen das Seelenwesen auch positiv, indem wir es als Subject geistiger Thätigkeiten, des Denkens, Wollens, Empfindens usw. fassen. Das ist freilich keine Definition, welche das innere Wesen der Seele unmittelbar bezeichnete. Dieses innere Wesen ist uns nicht bekannt, und darum müssen wir es aus seinen naturgemässen Aeusserungen erkennen. Das ist aber kein Mangel, der unserer Seelenbestimmung allein anhaftete, er findet sich bei allen unseren Begriffsbestimmungen von der gegebenen Wirklichkeit. Auch das »Dinggegebene« des Vf.'s, der Körper, ist uns in seinem inneren Wesen unbekannt. Wir geben uns leicht der Täuschung hin, das Körperliche sei uns in seinem inneren Wesen bekannter als das Geistige, weil wir es sehen, fühlen, tasten. Aber damit nehmen wir ja doch nur äussere Erscheinungen desselben wahr; wie unbekannt es in sich ist, beweisen die zahllosen Hypothesen der Naturphilosophen über das Wesen der Körper. Man kann sagen: Das Geistige ist uns durch seine Aeusserungen viel bekannter als das Körperliche; denn was Denken, Wollen, Hören ist, ist uns durch das Bewusstsein unmittelbar gegeben; was aber Farbe, Ausdehnung usw. ist, kann erst durch systematische Beobachtung und Studium erschlossen werden. Die Unsicherheit in der Erkenntniss der äusseren Erscheinungen des Körpers spiegelt sich dann auch in der Rathlosigkeit der Forscher inbetreff des Wesens der Materie wieder. Dagegen kann aus der klaren Erkenntniss der geistigen Thätigkeiten mit aller Bestimmtheit das Wesen des Geistes, als ihres Principis, erkannt werden. Denn wie ein Wesen wirkt, so muss es auch in sich sein; das Sein ist ja der adäquate Grund des Wirkens. Verschiedenes Wirken setzt verschiedenes Sein voraus, gleiches Wirken gleiches Sein: *modus agendi sequitur modum essendi*. Man mag diese Erkenntniss der Dinge eine ungenaue oder doch unvollkommene nennen, aber ausser ihr gibt es für uns inbetreff des »Dinggegebenen« keine andere. Aber jedenfalls genügt dieselbe, um die Dinge so zu bestimmen, dass wir sie von einander unterscheiden können.

Dass wir für die ganz eigenthümlichen Thätigkeiten der Seele auch ein entsprechendes Sein setzen, ist eine Forderung der Vernunft, nicht die Setzung eines »erdichteten Seelendings«, wie Rehmke meint; jedenfalls ist dann auch das »Raumgegebene« ein erdichtetes Ding. Es ist nicht wahr, dass die Spiritualisten durch ein Spiel „der Ein-

bildungskraft“ das „thatsächlich nicht anschaulich Gegebene zum Seelending herausdichten.“ Nur eine arge Misskennung des Wesens der menschlichen Erkenntniss kann eine so offenbar irrige Behauptung aufstellen.

Im übrigen brauchen wir unser Ich, das Seelenwesen nicht einmal erst durch Schliessen aus seinen Acten zu erheben, sondern in den Acten selbst als den unserigen nehmen wir dasselbe unmittelbar wahr; es ist keine Abstraction erforderlich, wie bei der Auffassung der Körpersubstanz, sondern ein unmittelbarer Geistesblick zeigt uns unser Ich, freilich *in concreto* mit seinen Acten.

Wenn Rehmke dagegen behauptet, die Bestimmung der Seele als eines denkenden Subjectes habe nicht verhindern können, dass Spinoza seinen Seelenbegriff darunter subsumirte, und selbst Locke unter der Annahme, dass möglicher Weise auch die Materie denke, jene Bestimmung auf das körperliche Ding anwendbar erachtete — so beweist das absolut nichts gegen die Richtigkeit jener Bestimmung, selbst nicht der einseitig cartesianischen Definition der Seele als *substantia cogitans*. Denn erstens lässt sich die Annahme Locke's von der Möglichkeit denkender Materie ebenso schlagend widerlegen, wie die Annahme Spinoza's, ein und dasselbe Wesen könne nach einer Seite ausgedehnt und nach der anderen denkend sein, sich als absurd darthun lässt. Uebrigens gibt es nach Spinoza nur eine Substanz, die menschliche Seele ist ihm nur *modus*; also ist die Fassung der Seele als *substantia cogitans* auf sie nicht anwendbar. Zweitens gibt es keine so klare und bestimmte Definition, die nicht von einem Querkopf durch Verdrehung auf Unzutreffendes angewandt worden wäre; ist daran die Definition schuld? Speciell ist aber gerade die Definition Rehmke's von allem »Dingegebenen« als Raumgegebenem nicht so bestimmt, dass nach seinen Kriterien für die Beurtheilung einer Begriffsbestimmung dieselbe nicht auch auf anderes, und zwar auf das Contradictorium anwendbar wäre. Wenn man nämlich mit Locke die Unmöglichkeit denkender Ausdehnung bestreitet, dann kann auch Rehmke's »Raumgegebenes« denken und also ein Geist sein. Desgleichen wird auch Spinoza gegen das Raumgegebene als Ausdruck für die Seele nicht viel einzuwenden haben.

Rehmke tritt wirklich für seine unglaubliche Behauptung, alle Spiritualisten von Plato bis Herbart, welche die Seele substantiell fassten, seien dem Materialismus verfallen, den Beweis an. Derselbe muss jedenfalls sehr interessant sein. Hören wir:

„Das Ding oder körperliche Concrete hat als eines seiner Kennzeichen die Räumlichkeit; dieses ist so unmittelbar klar, dass es sich vorzüglich eignet, um die Probe anzustellen, ob die Aufgabe, Seele als Unkörperliches zu verstehen, in der spiritualistischen Ansicht von der Seele gelöst sei.

„Da im Grunde nichts leichter ist, als festzustellen, ob etwas die Bestimmtheit des Räumlichen an sich trage oder nicht, so wird sich mancher wundern, dass die Spiritualisten trotz der gestellten Aufgabe, Seele als Unkörperliches begreifen zu wollen, dennoch und zwar, wie es scheint, ohne Anstoss daran zu nehmen, die Seele als Räumliches aufgefasst haben. Schuld an diesem Widerspruch hat zunächst die von vielen Spiritualisten beliebte Fassung des Wortes »sinnlich«, dessen Gebiet nicht gleich dem des Räumlichen überhaupt, sondern dem des mit unseren Sinnesmitteln wahrnehmbaren Räumlichen (im Gegensatze zu dem un wahrnehmbaren, aber doch noch vorstellbaren Räumlichen) gesetzt wird. Seele als unkörperliches, unsinnliches Concretum ist ihnen das Unsichtbare, d. h. nicht mit dem bewaffnetsten Auge Wahrnehmbare, wobei keineswegs ausgeschlossen ist, dass sie nicht ein sehr kleines, feines, »farbloses« Dingelchen sein könnte. So ist dem Materialismus in der »spiritualistischen« Psychologie wieder Raum geschaffen.“¹⁾

Ob je ein Spiritualist solche Räumlichkeit der Seele zugegeben habe, kann ich nicht sagen; es dürfte wohl auch unserem Greifswalder Professor nicht leicht fallen, einen Vertreter solchen Spiritualismus' anzuführen. Ein solcher wäre schlechthin Materialist, nicht bloß ein in den Materialismus einmündender Spiritualist. Denn eben weil die Räumlichkeit die bekannteste Eigenschaft des Körpers ist, muss der Spiritualist vor allem die räumliche Ausdehnung der Seele leugnen.

Freilich nimmt Rehmke das Wort »Räumlich« wieder in einem anderen Sinne, wenn er alles räumlich nennt, was mit dem Raum irgendwie in Beziehung steht. Denn er wirft Cartesius den Rückfall in den Materialismus vor, „weil er das »ich denke« als eine »Substanz« im menschlichen Gehirn vorstellt, wo die Seele in Berührung mit der Zirbeldrüse stehe; Ort und Sitz dieser denkenden Substanz ist nach Cartesius im Gehirn: also musste er sie als eine materielle, als Räumliches, als Ding begreifen.“

Dass das Geistige auch in dem Sinne unräumlich sein müsse, dass es gar nicht im Raume sich befinde, hat Rehmke nicht bewiesen; jedenfalls ist diese Art der Räumlichkeit kein so klares Kennzeichen der Körper, dass sie, wie unser Autor hier thut, als das untrüglichste Kriterium zur Beurtheilung von Materialismus und Spiritualismus verwandt werden könnte. Dem Kritiker des Spiritualismus ist also hierin logische Erschleichung unterlaufen.

¹⁾ S. 27.

Eine Räumlichkeit übrigens in dem Sinne, wie sie die Spiritualisten der Seele zuschreiben, kraft deren sie im Körper oder wenigstens im Gehirn ihren Sitz hat, kann ja auch Rehmke nicht leugnen, er muss sie sogar dem „Augenblicksbewusstsein“, welches seine Seele ausmacht, zuerkennen. Oder ist das Bewusstsein nicht im Menschen, im Gehirn? Dass das Bewusstsein nur im Gehirn zustande kommt, kann doch auch der spiritualistischeste Bewusstseinsphilosoph nicht leugnen.

Es ist wahr, manche Spiritualisten, so die Thomisten, sind der Ansicht, dass das Geistige an und für sich gar nicht im Raume sein könne, sondern nur *per accidens*, dadurch nämlich, dass es auf einen Körper wirke, der im Raume sich befinde.

Nun, diese Räumlichkeit *per accidens* kommt jedenfalls auch dem Bewusstsein zu. Denn es ist eine offene Thatsache, dass durch das Bewusstsein unser Körper beeinflusst wird, durch den Willen z. B. die Glieder bewegt werden. Auch Rehmke nimmt ja eine „Wechselwirkung“ zwischen Leib und Seele an. Also muss zum mindesten die diesem Wirken entsprechende räumliche Nähe oder „Berührung“ der Seele zukommen. Wenn auch Rehmke an uns die extremsten Forderungen für die Unräumlichkeit der Seele stellt, so können wir ihm mit jener thomistischen Meinung dienen, die in einer Beziehung noch spiritualistischer ist als die seinige; denn dieselbe behauptet, und die meisten Spiritualisten mit ihr, dass die Seele an und für sich vom Körper gar nicht beeinflusst werden könne; nur dadurch könne sie von einem Körper leiden, dass dieser auf ihren substantiell mit ihr geeinigten Leib einwirke. Eine solche Einigung zwischen Bewusstsein und Leib kann aber Rehmke nicht zugeben, noch viel weniger erklären. Oder vielmehr nur durch crassen Materialismus kann zwischen Seele, Bewusstsein und Körper jene reale Einheit, wie sie uns doch im menschlichen Compositum vorliegt, erklärt werden. Denn zwischen der Substanz und einer Zuständlichkeit oder Thätigkeit gibt es kein anderes reales Einheitsverhältniss als das der Inhärenz. Also nur wenn das Bewusstsein als Accidens des Körpers gefasst wird, kann zwischen beiden eine wirkliche Einheit bestehen.

Welcher Spiritualist die Seele je als ein feines, farbloses Dingelchen, das nur mit bewaffnetem Auge wahrgenommen werden könne, bezeichnet habe, ist mir unbekannt: jedenfalls bezeichnet das Prädicat „unsinnlich“, wenn es der Seele als immaterieller Substanz beigelegt wird, ein Wesen, welches schlechterdings durch keinen Sinn wahrgenommen, sondern

nur durch den Verstand erfasst werden kann. In der That wäre die Bestimmung des „unsinnlich“, wie sie Rehmke dem Spiritualismus imputirt, durchaus auf ein körperliches (sei es wägbares, sei es Aether-) Atom anwendbar: ein solches ist zwar körperlich, aber zu klein, um für sich selbst mit bewaffneten Augen wahrgenommen zu werden. Dieses wäre also eigentlich noch geistiger als jene Rehmke'sche Seele. Es sprechen allerdings manche Spiritualisten, insbesondere Herbartianer, von einem Seelenatom; aber wenn sie wirklich Spiritualisten sind, fassen sie dasselbe ausdrücklich als unausgedehntes Atom, wie sie ja vielfach alle Realen, also auch die Körperatome sich einfach denken. Im letzteren Falle ist freilich durch das einfache Seelenatom der Materialismus nicht verneint: zur näheren Bestimmung muss dieses einfache Seelenatom mit seelischen, geistigen Kräften, welche dem als einfach gedachten Körperatome fehlen, ausgestattet bezeichnet werden. Jedenfalls steht die geistige Seelensubstanz, wie wir sie fassen, in directem Gegensatz zur Körpersubstanz.

Noch einen anderen Grund führt Rehmke in's Feld, der den Materialismus der Spiritualisten verschuldet haben soll.

„Schuld an jenem Widerspruch hat ferner, dass diejenigen, welche einsehen mochten, wie tief sie damit doch noch in der gewohnten materialistischen Auffassung vom Seelenconcreten als einem Dinge, d. i. Räumlichen, stecken geblieben seien, sich anstatt nun von ihr wirklich loszulassen, mit der Erklärung zu entschuldigen und zu reinigen suchen, die Auffassung von der Seele als einem gar kleinen, zarten, leichten Dinge sei nur eine bildliche, die Bestimmungen des Seelengegebenen habe man allerdings dem Anschaulichen entlehnt — das sei nun einmal unsere Schwäche —, aber sie dürften nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne gemeint werden. Die Ausrede wird jedoch nur dann eine gute heissen können, wenn diese Psychologen uns zugleich mit den eigentlichen Bestimmungen, in denen das Seelenconcrete auch von ihnen begriffen werden muss, aufwarten, weil wir nur dann ermessen können, ob jene Verbildlichung zu Recht angewendet sei, und weil sie selber nur an den eigentlichen Bestimmungen ermessen können, ob die Verbildlichung einen Sinn habe, ob das Bild vom räumlichen Concreten den eigentlichen Sinn des Seelenconcreten treffend veranschauliche. Ueber die eigentlichen Bestimmungen aber lassen sie uns im Dunkel, und so sind wir berechtigt, anzunehmen, diese seien ihnen selber dunkel; und dann finden wir sie einem Doppelirrthum verfallen, einmal durch die Meinung, dass die angeblichen »Bilder« als solche ihnen schon ein Licht für das Verständniss des Seelenconcreten gäben, und zweitens durch die Meinung, dass sie, obwohl von ihnen nichts als »bildliche« Raumbestimmungen auf das Seelenconcrete angewendet wurden, doch nicht mehr in der materialistischen Auffassung des Seelenconcreten steckten.

„Man prüfe die vom Spiritualismus gern verwendeten Redensarten: »die Seele zieht in den Leib ein«, »sie wohnt im Leibe, hat ihren Sitz im Gehirn, entweicht

aus dem Leibe, steigt hinauf, schwingt sich in die Höhe«; gelten sie im eigentlichen Sinne, so ist das Seelenconcretum materialistisch, d. h. als Seelending begriffen, denn nur ein räumliches Concrete (Ding) hat Bewegung und ist an einem Orte; sind sie aber bildlich gemeint, so hat diese Meinung für diejenigen einen Sinn, der das Seelenconcrete selber in seinem eigentlichen Wesen klar begriffen hat, und für den, welchem dieses mangelt, ist mit jenen »anschaulichen Bildern« der Weg, der zur altmaterialistischen Psychologie führt, gepflastert.¹⁾

Diesem vermeintlichen Doppelirrhume der Spiritualisten müssen wir ein zweifaches, handgreifliches Missverständniss bei ihrem Kritiker entgegenhalten. Erstens verwechselt Rehmke den Begriff mit jenem Phantasiegebilde, welches sich mit einer gewissen Nothwendigkeit allen unseren auch den geistigsten Begriffen beimischt. Wir müssen eben unsere geistigen Begriffe auf Grund sinnlicher Vorstellungen oder Phantasiebilder bilden: darum auch das Bedürfniss der „Anschaulichkeit.“ Meistens dient uns das Wort als sinnliches Substrat; aber wir meinen doch erst dann einen Begriff recht klar zu haben, wenn wir ihm auch eine sinnliche Bekleidung zu geben vermögen. So stellt sich uns selbst beim Gedanken Gottes eine anschauliche Persönlichkeit dar, beim Begriffe des Seins, der Substanz stellt sich regelmässig ein entsprechendes sinnliches Bild dar. So ist es nicht zu verwundern, dass wir auch die Seele als ein »feines, kleines, zartes Dingelchen« uns sinnlich vorstellen, wenn wir den geistigen Begriff davon bilden. Selbst das Bewusstsein, die Seele Rehmke's wird wohl auch von ihrem Vertreter kaum ohne ein sinnliches Bild gedacht werden.

Der zweite handgreifliche Irrthum liegt darin, dass dem Spiritualismus vorgeworfen wird, er könne nur mit bildlichen, nicht mit eigentlichen Bestimmungen für das Seelenwesen „aufwarten.“ Denken, Wollen, Empfinden usw., welche das Geistige charakterisiren, sind keine bildlichen, sondern ganz eigentliche Bezeichnungen. Wahr ist allerdings, dass auch die Benennungen für das Geistige ursprünglich der Sinnlichkeit entnommen sind: Geist, Seele, Substanz, Subject, Begreifen, Verstehen usw. sind körperlichen Verhältnissen entlehnt: wie bei der Sprachbildung die Uebertragung überhaupt eine Hauptrolle spielt, so insbesondere bei der Benennung des Geistigen nach dem uns bekannteren und anschaulich gegebenen Sinnlichen. Sobald aber der Verstand der Eigenart des Geistigen inne wird, erkennt er jene Benennungen genauer als Uebertragung, er erkennt das Bildliche des Ausdrucks. Das Bild hat dann für ihn freilich nur Sinn,

¹⁾ S. 27 f.

insofern er auch die eigentliche Vorstellung von der Sache hat: diese fehlt ja auch nicht. Nach und nach werden aber jene Tropen zu eigentlichen Ausdrücken, wie ja thatsächlich der grösste Theil der Worte einer Sprache, die doch jetzt gewiss als eigentliche gelten, aus ursprünglichen Tropen besteht.

Um der Seele ihre volle Immaterialität zu wahren, will Rehmke alle Oertlichkeit von ihr ausgeschlossen wissen.

„Wie viele gibt es, welche die Ortsbestimmtheit, die dem Ich-Menschen kraft seines Leibes zukommt, ohne Scheu auch der Seele beilegen! Wie viele gibt es, welche in voller Ueberzeugung aussprechen: »Wenn eine Seele ist, so muss sie auch irgendwo sein.« Wollen sie nicht Materialisten sein, so wissen sie eben nicht, was sie thun, wenn sie der Seele einen Ort ihres Seins abverlangen.

„Ist Seele Bewusstsein, also kein Ding, also kein Räumliches oder Bestimmtheit des raumgegebenen Concreten, so kann sie auch keinen Ort haben; wer Ernst macht mit seinem Immaterialismus in der Psychologie, der muss zu dem Satze stehen: Die Seele ist, aber sie ist nirgends. Ich (Mensch) zwar bin hier, an diesem Ort, den jetzt mein Leib einnimmt, ich (Seele) aber bin nicht hier, freilich auch nicht dort oder anderswo, denn ich (Seele) bin Bewusstsein, und daher nirgends. Gegen diese Ortslosigkeit braucht allerdings noch gar nicht gesündigt zu sein in dem Worte: ich denke jetzt hier am Pulte: wenn das ‚ich‘ eben auch das Zusammen von Leib und Seele bedeutet, dann heisst jenes Wort eben: »Dieser Mensch ist dem Leibe nach hier, und die Seele, welche mit diesem Leibe zusammen ist, denkt«, nicht aber kann damit gesagt sein dürfen, dass das Denken der Seele hier am Pulte sei.“

Selbst Ausdrücke wie: „Die Seele ist im Leibe“ sind daher nach Rehmke zu verurtheilen, „und auch solche, welche von der Seele im Menschen reden, sind nicht unbedenklich, weil auch sie gar leicht die Seele im menschlichen Leibe suchen lassen.“

Diese Anschauungen von der gänzlichen Ortslosigkeit der Seele berühren sich, wie bereits bemerkt, einigermaassen mit den entsprechenden thomistischen Auffassungen von der Gegenwart der Geister im Raume. Darnach ist der Geist gar nicht *per se*, sondern nur *per accidens*, nebenbei, im Raume. Wenn er nämlich auf einen Körper wirkt, oder eine sonstige reale Beziehung zum Körper im Raume hat, dann sagt man: er ist im Raume, nämlich mit Rücksicht auf den Körper, dem er gegenwärtig ist. Aber so excessiv ‚antimaterialistisch‘, wie die Rehmke’sche, ist diese Auffassung nicht. Denn die Gegenwart des Geistes im Raume, insbesondere die bestimmte Gegenwart der Seele im Körper ist damit nicht geleugnet, dieselbe kann ohne Paradoxie nicht in Abrede gestellt werden. Rehmke erkennt keine andere Gegenwart an als die sogenannte *circumscriptive*, welche den Körpern eignet. Neben ihr muss noch mit den älteren Philo-

sophen eine definitive angenommen werden, welche den geistigen Wesen zukommt. Die erstere besteht darin, dass der Körper einen seiner Ausdehnung entsprechenden Raum so einnimmt, dass seinen einzelnen Theilen auch gleich grosse Theile des Raumes entsprechen; er ist ganz im ganzen Raume und mit seinen Theilen in den Theilen des Raumes. Da nun der Geist keine Theile hat, so muss er auf solche Weise im Raume sein, den er einnimmt, dass er ganz im ganzen Raum und auch ganz in seinen einzelnen Theilen gegenwärtig ist. In dieser Art der Gegenwart kann man nichts Widersprechendes finden, sie wird aber positiv gefordert, wenn ein Geist überhaupt eine Gegenwart im Raume haben soll; ohne Paradoxie kann man sie aber nicht in Abrede stellen; müsste man ja sonst auch ihm die Möglichkeit absprechen, auf einen Körper im Raume zu wirken. Im Grunde kann nur derjenige das Gegenwärtigsein von Geistern leugnen, der überhaupt ihre Existenz, ihre Möglichkeit leugnet. Das trifft in der That auch bei Rehmke zu, dem jede nicht körperliche Substanz ein Widerspruch ist. Aber er spricht doch auch von einem göttlichen Geiste, dem Grunde des menschlichen Bewusstseins. Von ihm könnte man allerdings sagen, was er von der Seele sagt: sie sei nirgends. Denn wirklich wird Gott von keinem Raume eingeschlossen, er steht in seiner absoluten Immaterialität über allen Räumen. Aber dabei bleibt auch bestehen, dass kein Ding im Raum und kein Raum ausser ihm sein kann, dass alles ihm gegenwärtig, und er allem gegenwärtig ist. Etwas ähnliches gilt auch vom Bewusstsein, von der Seele. Als ein immaterieller Vorgang, als ein einfaches Wesen ist weder Bewusstsein noch Seele schlechthin im Raume: aber ebenso gewiss ist, dass das Bewusstsein nur im Gehirn wirklich werden kann, dass die Seele den Leib belebt, und also auch ihm gegenwärtig sein muss. Das kann auch Rehmke nicht ganz leugnen, da er ja eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele annimmt: wo aber ein Ding wirkt, da muss es auch — freilich nicht immer circumscriptiv — sein.

Doch müssen wir uns diese Wechselwirkung, welche das einzige Band zwischen Seele und Leib sein soll, etwas näher ansehen.

„Allerdings bildet das Zusammen der Seele und des Leibes — und darin unterscheidet es sich von dem zweier Dingconcreten — ein nothwendiges Zusammen, aber es ist nicht, wie in der begrifflichen Einheit, ein gegenseitig, sondern nur ein einseitig bedingtes, insofern der bestimmte Leib das Gegebensein der Seele, nicht aber diese das Gegebensein des Leibes überhaupt bedingt.

„Dieser Unterschied gegenüber dem Zusammen zweier Dingconcreten, die selbst in ihrem Gegebensein überhaupt nicht einmal jene einseitige Abhängig-

keit aufweisen, macht sich in der Wechselwirkung derartig geltend, dass, während sie zwischen Dingconcreten als gleichzeitiges gegenseitiges Wirken besteht, Seele und Leib gegenseitiges Wirken im Nacheinander bieten. . . . Die Möglichkeit dieser Wechselwirkung setzt aber immer jenes Wirken des Leibes, welches die nothwendige Bedingung für das Gegebensein der Seele überhaupt bleibt, schon voraus; Zusammen von Seele und Leib, das sich einzig in dieser Wechselwirkung darstellt, ist also nur auf Grund dieses Leibes überhaupt da. . . . Das Zusammen von Seele und Leib, sagten wir, sei ein Eigenartiges, vom Zusammen zweier auf einander wirkenden Dinge verschiedenes: dies zeigt sich auch darin, dass jenem die Bedingung, welche diesem nöthig ist, fehlt nämlich das Aneinander im Raume. . . .

„Dies ist der Unterschied zwischen der Wechselwirkung von Dingen unter einander sowie ihrem Zusammen: die Dinge stehen zu einander in Wechselwirkung, weil sie zusammen sind (sich berühren), Leib und Seele aber sind zusammen, weil sie in Wechselwirkung zu einander stehen. . . . Wollen wir alle materialistische Dichtung auch in dieser Sache fernhalten, so bleiben wir dabei: das Zusammen von Leib und Seele ist nur zu verstehen und ist nichts anders als die Wechselwirkung von Leib und Seele.“

Diese Bestimmungen über die Einheit von Seele und Leib könnten höchstens befriedigen, wenn man bloß nach dem thatsächlich Gegebenen und Beobachteten fragt: Thätigkeiten des Körpers stehen in Wechselwirkung mit Bewusstseinszuständen und umgekehrt; aber eine wissenschaftliche Psychologie muss nach dem Warum und Wie fragen. Diese Fragen drängen sich aber hier um so gebieterischer auf, als Bewusstsein und Körper ganz heterogene Dinge sind, und es vollkommen unverständlich bleibt, wie Zustände des einen in Wechselwirkung mit Zuständen des anderen stehen können. Warum ist denn bloß mit diesem menschlichen Körper Bewusstsein gegeben, nicht auch mit dem Steine und Baume? Woher kommt überhaupt das Bewusstsein, wenn es nicht vom Körper kommen kann? Denn darin hat Rehmke gegen die Materialisten ganz recht: es müsste eine Schöpfung aus Nichts angenommen werden, wenn es aus der Materie kommen sollte. Wie kommt es, dass das Bewusstsein manchmal da ist, manchmal verschwindet? Wenn es verschwindet, wäre der Mensch nach Rehmke folgerichtig nur noch ein Körper, also kein Mensch.

Die Entstehung des Bewusstseins, also den Ursprung der Seele muss demgemäss Rehmke in Gott selbst verlegen.

Wenn wir nämlich nach der „anderen (ausser dem Körper) Bedingung der Seelenentstehung überhaupt suchen wollen, so kann sie nur gefunden werden in einem Alles seienden, concreten Bewusstsein, und zwar in demjenigen an ihm, was noch über die Besonderheit seiner Bestimmtheit, das concrete Dingwirkliche, hinaus zu ihm gehört; dieses ist das Bewusstseinssubject und die Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt. Hierin hätten wir die andere Bedingung,

welche mit der Bedingung ‚Leib‘ zusammen als Ursache der Seelenentstehung zu begreifen wäre. Da aber beide Bedingungen als Wirkliches jenem Bewusstseinsconcreten schlechtweg zugehören, so würde dasselbe, eben als alleinige Bedingung der Seelenentstehung der Schöpfer der Seele heissen müssen. Dieses allumfassende Bewusstseinsconcrete aber hätte nun im eigentlichen Sinne geschaffen nur die neue Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit, durch welche eben die besondere Seele nur möglich ist; denn Bewusstseinssubject und gattungsmässige Bewusstseinsbestimmtheit ist ja schon da, weil eben jenes allumfassende Bewusstsein da ist.“

Diesen „Creatianismus“ könnte man höchstens für das erste Auftreten der Seele brauchen: aber wie entsteht die Seele immer wieder von neuem, wenn das Bewusstsein zeitweilig erlischt? Das macht einem Pantheisten freilich keine grosse Schwierigkeit: das allumfassende Bewusstsein ist ja immer da. Freilich bleibt dabei doch unverständlich, wie die Besonderung, die wir unsere Seele nennen, entsteht, und warum sie einmal ist und dann wieder nicht ist.

Dieser letzten, auch sich selbst gemachten Schwierigkeit könnte Rehmke dadurch entgehen, dass er wenigstens ein habituales Bewusstsein annähme, womit jener vielfache Untergang der Seele vermieden würde. Aber gerade gegen das „unbewusste Seelische“ richtet er einen heftigen Angriff.

„Wenn nun das Bewusstsein für eine ‚Bestimmtheit‘ von Veränderlichem, das ausgesprochenermaassen unter dem Gesetz der Continuität stehen soll, ausgegeben wird, so können wir unter Voraussetzung dieses Gesetzes das Auftreten oder Verschwinden des Bewusstseins nur dann begreifen, wenn jenem Veränderlichen eine andere Bestimmtheit entsprechend verloren geht oder zu theil wird, welche mit Bewusstsein doch den Gattungsbegriff gemein hätte. Der Spiritualist und Spinozist haben auch folgerichtig nach einem solchen gemeinsamen Begriff gesucht und ihn im ‚Seelischen‘ zu finden gemeint, das sie in seinen beiden angeblichen Arten ‚bewusstes‘ und ‚unbewusstes‘ Seelisches zu begreifen suchten. Wir hören dann wohl von ihnen, das unbewusste Seelische sei dem Bewussten ‚verwandt‘, wobei offenbar auf einen gemeinsamen Gattungsbegriff hingedeutet werden soll, aber diese Hindeutung bleibt für uns, und thatsächlich auch für sie, inhaltslos; denn was soll ‚Seelisches‘ heissen, wenn nicht Bewusstsein, was soll ‚unbewusstes Seelisches‘ bedeuten? Und ohne dass uns dieser Gattungsbegriff ‚Seelisches‘, sowie wenigstens eine andere, neben der angeblichen Besonderheit ‚Bewusstsein‘ noch anzunehmende Besonderheit desselben denkbar gemacht wird — was eben nicht möglich ist —, lässt sich das Auftreten und Verschwinden einer Bestimmtheit ‚Bewusstsein‘ an einem Veränderlichen gar nicht fassen. Bemerkungen wie: »Die Seele verliert das Bewusstsein und an die Stelle der Bewusstheit tritt das Fehlen der Bewusstheit, die Unbewusstheit«, leisten gar nichts; denn auch das blose Nichtmehrsein einer Bestimmtheit ist gar nicht fassbar, es sei denn eine andere Bestimmtheit gleicher Gattung an ihrer Stelle da. Und inwiefern die ‚Unbewusstheit‘ gleicher Gattung sei mit

der ‚Bewusstheit‘ ist eben eine Frage, welche in's Leere sich richtet und darum keine Antwort erhalten kann. Man kommt auch aus dieser Leere nicht heraus, durch eine die verneinende Form vermeidende elegante Umschreibung »ein dem Bewusstsein äquivalenter Process«: unfassbar bleibt dieses wie jenes Wort!

In dieser Beweisführung können wir sogleich den ersten Grundsatz nicht ohne weiteres zugeben, dass wenn ein Veränderliches eine Bestimmtheit verliert, es dafür eine andere bekommen müsse. Der Körper verliert eine Bewegung, ohne dafür eine andere zu bekommen. Die Bewegung kann einfach aufhören. So braucht ein jedes Thätige, wenn es eine Thätigkeit einstellt, nicht dafür eine andere zu erhalten, es kann einfach ruhen. Die actuale Energie der Naturkörper, z. B. der elektrische, thermische Zustand braucht nicht in andere actuale Energie umgesetzt zu werden, sondern kann in potentiale Energie oder Spannkraft übergehen. Letzteres Beispiel zeigt auch ganz deutlich, dass der Ausdruck „ein dem Bewusstsein äquivalenter Process“, durchaus nicht so sinnlos ist, wie Rehmke behauptet. Die Spannkraft ist ein der actualen Energie, in welche sie übergeht, oder aus der sie entsteht, durchaus äquivalenter Process. Beim Bewusstsein ist die Sache freilich etwas anders zu fassen.

Hier müssen wir zunächst zwischen unbewussten seelischen Thätigkeiten einerseits und unbewussten seelischen Zuständen und Kräften andererseits unterscheiden. Was dieser Autor gegen das unbewusste Seelische vorbringt, mag einigermassen Geltung gegen erstere, nämlich gegen unbewusste Empfindungen, Schlüsse usw. haben, die von manchen Psychologen behauptet, von anderen verworfen werden. Aber unbewusste seelische Zustände und Kräfte kann Niemand mit irgend welchem Scheine von Berechtigung verwerfen. Eine Vorstellung, ein Gedanke verschwindet nicht vollständig aus der Seele, wenn er nicht mehr actual ist; denn wir können ihn ja wieder reproduciren. Haben wir ihn noch nie gehabt, so können wir nicht einfach uns desselben erinnern; darum muss bei der Erinnerung etwas zurückgeblieben sein, ein Zustand, eine Kraft, welche nun durch den bloßen Willen in Thätigkeit versetzt werden kann. Was dieselbe ist, können wir recht wohl begreifen: sie ist allerdings von derselben Gattungsbeschaffenheit, wie der wirkliche Gedanke, aber nicht actual, sondern potential und habitual vorhanden: es ist das Vermögen, eine actuale ihm entsprechende Thätigkeit, zu realisiren.

(Schluss folgt.)