

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 6 (1892)

Artikel: Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761967>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

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

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

VON DR. M. GLOSSNER.

I.

Einleitung.

Wenn eine Thatsache geeignet ist, unsere These, die Philosophie des hl. Thomas sei die des Christentums und der Zukunft, in die günstigste Beleuchtung zu rücken,¹ so ist es der Kampf und die Kampfweise, die in neuester Zeit gegen diese Philosophie geführt und geübt werden. Zunächst ist schon der Kampf ein bedeutsames Zeichen der Zeit. Man ist zur Überzeugung gekommen, daß die zur Schau getragene Geringschätzung und Verachtung der Scholastik und des Scholastischen nicht mehr genügt. Man fängt an, sich mit ihr ernstlich zu beschäftigen. Lehrreich ist auch die Weise des Kampfes. Er spitzt sich zu einem Angriff gegen die philosophische Weltanschauung des Christentums, des Christentums selbst, wenigstens des positiven, wie es sich selber gibt, zu, ja zu einem Angriff auf die positive, auf die wirkliche Religion. Wenigstens gilt dies von dem neuesten Gegner der Philosophie des hl. Thomas von Aquin.²

Indem wir von der ausführlichen Kritik, welche der Münchener Professor der Philosophie J. Frohschammer an derselben übt, zunächst eine allgemeine Charakteristik entwerfen, haben wir allerdings ein bedeutendes subjektives Element in Betracht zu ziehen. Es ist die aus persönlichen Erlebnissen stammende Verbitterung, die sich weniger gegen die Wissenschaft des Aquinaten als gegen die „praktische Macht, die Thomas mit seiner Philosophie erlangt hat, seitdem er offiziell zum Heerführer der scholastischen Streiter erhoben ist“ (Vorrede S. V), mit andern Worten gegen die Hierarchie und die Religion, sofern sie eine socialpolitische reale Macht ist, richtet. Aus dieser

¹ S. dieses Jahrbuch Bd. II. S. 137—206.

² J. Frohschammer. Die Philosophie des Thomas von Aquin. Leipzig 1889.

Quelle fließen die alles Maß überschreitenden Anklagen gegen die positive Religion, die das Gewissen unterdrücke, jedem menschlichen Gefühl Schweigen auferlege, da es gegen Gottesfeinde keine Gewissenspflicht gebe und kein Menschenrecht zu respektieren sein könne (S. 157). Der Kampf des Münchener Professors gegen den hl. Thomas ist also ein Kampf gegen die Hierarchie, die angeblich im Bunde mit den unwissenden Massen die Wissenschaft — nämlich die moderne, freie — und die Civilisation bedroht (Vorr. a. a. O.). Wenn die Stimme des gläubigen Volkes durch seine Abgeordneten eine Vertretung christlicher Wissenschaft an den höchsten Lehranstalten des Landes fordert, so sieht darin der Kritiker des englischen Lehrers nicht allein eine Beeinträchtigung der Freiheit der Wissenschaft, sondern auch eine Gefahr für den konfessionellen Frieden und ruft den Liberalismus, den Patriotismus und vor allem den modernen Staat selbst, der die Wissenschaft schütze und sich von der Kirche fernerhin nicht mehr als Werkzeug der Unterdrückung brauchen lasse, zu Bundesgenossen auf. (Vorr. S. XIV ff. S. 157 f. S. 285.) Selbst in diesen des Mannes der Wissenschaft unwürdigen Denunziationen und Aufreizungen gibt sich ein charakteristisches Merkmal der modernen Wissenschaft kund: es ist die feige Furcht, die dem scholastischen Gegner die gleiche Luft und das gleiche Licht mißgönnt. Man spricht von Freiheit der Wissenschaft, meint aber im Grunde das Monopol des Unglaubens und nimmt für diesen die Machtmittel des Staates in Anspruch. Um den hierin liegenden Widerspruch zu verhüllen, klagt man die kirchliche Wissenschaft der Unfreiheit an und spricht mit Geringschätzung von jenen, welche die höhere Norm der göttlichen Offenbarung anerkennen, als wäre es eine von vorneherein ausgemachte Sache, daß der Glaube nur hemmend und erdrückend, nicht fördernd und erhebend auf die spekulative Forschung einzuwirken vermöge.

Dieser Taktik entspricht es, daß die mächtig anschwellende Bewegung zu gunsten der thomistischen Philosophie als ein künstliches Produkt hierarchischer Einwirkung hingestellt wird; denn, wenn das ganze Kirchensystem mit seiner Hierarchie und seinen absoluten Ansprüchen aufrecht erhalten werden solle, so müsse die thomistische Theorie wieder zur Geltung und Durchführung kommen (S. 157). Um dies in wirksamer Weise zu bewerkstelligen, bediene man sich als einer Hauptstütze der ungebildeten Volksmenge und des politischen Einflusses, den das Volk durch seine vom Liberalismus errungenen parlamentarischen Rechte besitze. (S. XIV.)

Diese Ergüsse eines verbitterten Gemütes verdienen keine Widerlegung, da sie im Widerspruche mit offenkundigen That-sachen stehen. Die thomistische Bewegung ist kein künstliches Erzeugnis und älter als das päpstliche Rundschreiben Aeterni Patris. Sie verdankt ihren Ursprung nicht zum geringsten Teile dem trostlosen Zustande der Philosophie, ja der Wissenschaft überhaupt, die sich in den feindlichen Gegensatz ideenloser Empirie und empirieloser Spekulation gespalten hat. Nichts illustriert diesen Verfall in grellerer Weise als das eigene System des modernen Kritikers der Scholastik. Die schöpferische Weltphantasie Frohschammers ist ein würdiges Pendant zu dem blinden Weltwillen der pessimistischen Philosophen. (S. uns. Schrift: Der moderne Idealismus. Münster 1880.) Beide aber sind natürliche Früchte subjektivistischer moderner Weltanschauung, die ihre Wurzeln nicht, wie der Kritiker meint, auf Augustin, sondern auf Descartes zurückführt. Denn der große Kirchenlehrer erkannte zwar in der Selbstgewißheit des Ich ein festes Bollwerk gegen den Skeptizismus, keineswegs aber ein höchstes und universales Kriterium natürlichen und übernatürlichen Erkennens.

Verdient nun aber ein Gegner, dessen klarer Blick durch persönliche Stimmung und theoretische Vorurteile zugleich getrübt erscheint, überhaupt ernstliche Beachtung und Widerlegung? Zwei Erwägungen sind es, die uns bestimmen, diese Frage zu bejahen. Erstens nämlich zeichnet sich Fr. trotz alledem vor anderen Gegnern des hl. Thomas durch ein genaueres und tieferes Eingehen in das Einzelne und Ganze der thomistischen Lehren aus. Zweitens kann der Münchener Kritiker als ein Repräsentant für viele gelten, da seine Einwendungen durch ihr specifisch modernes Gepräge zur Auseinandersetzung der thomistischen Philosophie mit der modernen Denkweise überhaupt Veranlassung bieten; denn selbst das eigentümliche System des Kritikers, in welcher die Phantasie als Grundprincip figurirt, woraus alle Erscheinungen in Natur und Geist abgeleitet werden, ist ein echt modernes Gewächs, das in der „produktiven Einbildungskraft“ der vorangegangenen Systeme wurzelt. Wir haben hiermit einen der wichtigsten Differenzpunkte berührt, um welchen sich die Kontroverse zwischen scholastischer und neuerer Philosophie bewegt, nämlich den der Vermischung des Geistigen und Sinnlichen, die entweder, wenn zu gunsten des Geistigen und Begrifflichen geschehend, den Intellektualismus, oder den Sensualismus und Materialismus nach sich zieht, sobald das Geistige dem Sinnlichen zum Opfer gebracht wird: in allen Fällen aber

einer naturalistischen und materialistischen Weltanschauung Vor-
schub leistet. (A. a. O. S. 5 ff.) Wir werden uns deshalb vor
allem der thomistischen Erkenntnislehre und zwar zunächst der
Theorie von der sinnlichen Erkenntnis zuzuwenden haben, die
Fr. selbst zum ersten Gegenstande seiner Darstellung, beziehungs-
weise zur Zielscheibe seiner Angriffe macht.

II.

Die Theorie vom sinnlichen Erkennen.

Der aristotelisch - thomistischen Theorie von der unmittel-
baren sinnlichen Wahrnehmung stellt F. das bedeutsame Zeugnis
aus, es sei darin erstens als richtig anzuerkennen, daß jeder Sinn
sein eigentümliches Gebiet oder Objekt der Wahrnehmung habe,
zweitens daß dieselben mehr oder minder Bilder des Wahr-
genommenen gestalten, drittens daß auch die Objektivität der
Sinnesfunktionen mit Recht nicht in Abrede gestellt werden
könne, viertens endlich, daß alles Erkennen mit Sinneswahr-
nehmung beginne und der höheren Thätigkeit durch den Verstand
das Material darbiete. (S. 20.)

Mit diesen Zugeständnissen ist bereits die Festigkeit der
Grundlagen, auf welchen die Philosophie des hl. Thomas auf-
gebaut ist, anerkannt: wir werden deshalb mit Zuversicht an
die Prüfung des Baues selbst herantreten dürfen. — Die Be-
denken, die F. gleichwohl gegen die Lehre von der sinnlichen
Wahrnehmung erhebt, daß nicht klar gemacht werde, wie die
Sinnenbilder ohne Stoff in die Sinne gelangen sollen, da das
Stoffliche nichts an die Seele abgebe, andererseits aber diese
Bilder nicht schon keimhaft vorhanden zu sein scheinen, diese
Bedenken, sage ich, beruhen auf einem wiederholt gerügten
Vorurteile der neueren Philosophie, daß es nur aktuales,
nicht potenziales Sein gebe. Die Sinnenbilder sind in der
Seele (genauer: in den Sinnen) der Möglichkeit, nicht der Wirk-
lichkeit nach: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς (nämlich δυνάμει) ἔστι
πάντα . . . ἡ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητά. Arist. de Anima III. 8.
Diese Möglichkeit wird durch den kausalen Einfluß der Sinnen-
objekte aktuiert, nicht dadurch, daß etwas von den letzteren in
die Seele übergeht, sondern dadurch, daß unter dem Einfluß
des aktualen gegenwärtigen Objekts die Seele diesem sich ver-
ähnlicht und so von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der
Potenz in den Akt übergeführt wird. Wir haben hiermit ein
allgemeines Gesetz, das von jeder Veränderung, von allem
Werden gilt, dessen Leugnung die Realität des Kausalverhält-

nisses überhaupt in Frage stellt, wie dies von uns an einem andern Orte nachgewiesen worden ist. (Jahresbericht der Görresgesellschaft für 1883. S. 32 ff.)

Gerade diese Theorie von einer Aktuierung der Seelenpotenz durch die Sinnesobjekte wird von F. entschieden bestritten. Seine Einwendungen gegen die thomistische Lehre von der sinnlichen Erkenntnis lauten im einzelnen: 1. Der Gemeinsinn habe keine sichere Begründung und biete manche Schwierigkeiten, denn wäre derselbe rein passiv, so könnte er nicht die Einzelwahrnehmungen zu einer Gesamtauffassung vereinigen, vielmehr müßte sich der Gegenstand selbst ihm gegenüber als das Aktive und Aktuierende erweisen, und die einzelnen Sinne würden als überflüssig erscheinen; das die Wahrnehmungen Vereinigende sei vielmehr die eine Seele und die Einheit des Bewußtseins; 2. bei der sinnlichen Wahrnehmung sei nicht der äußere Gegenstand das Gestaltende, sondern die Sinne selbst auf den äußeren Reiz hin; dies gelte wenigstens von den sog. sekundären Qualitäten, weniger entschieden (!) für die primären, woraus übrigens nicht die Berechtigung des subjektiven Idealismus folge, weil die Wahrnehmung zugleich von objektiven Vorgängen und Bedingungen abhängig sei; 3. die thomistische Lehre sei nicht imstande, den Idealismus zu überwinden, denn die Unterscheidung von Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstand enthalte zwar eine Ablehnung, nicht aber eine Widerlegung desselben.

Fassen wir zuerst die gegen den Gemeinsinn erhobenen Einwendungen ins Auge, so ist die Begründung desselben vollkommen sicher; denn da wir thatsächlich die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne in einem Bewußtsein vereinigen, und dieses Bewußtsein nur ein sinnliches, eine der sinnlichen Wahrnehmung gleichartige Erkenntnis sein kann, so ist damit eben der Gemeinsinn als sinnliches Bewußtsein gegeben. Von diesem aber muß sowohl die substanzielle Einheit der Seele selbst als auch das intellektuelle Bewußtsein unterschieden werden; denn jene bildet die notwendige Voraussetzung jeder Thätigkeit der Seele und des Beseelten, dieses aber gehört dem Intellekte an, der sich nicht wie die Sinne organisch, sondern, wie wir sehen werden, organlos bethätigt. F. verwirft diese Unterscheidung und polemisiert von diesem seinem Standpunkt gegen die thomistische Unterscheidung. Die Entscheidung wird also anderswo, nämlich in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Intellekt und Sinnlichkeit liegen. — Was von der Passivität des Gemeinsinns gesagt wird, beruht auf einem Mißverständnis der thomistischen Theorie; denn nach dieser verhält sich kein Erkenntnisvermögen

ausschließlich passiv, sondern tritt in Thätigkeit und verhält sich aktiv, nachdem es durch Einwirkung von außen aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergegangen ist. Dies gilt auch vom Gemeinsinn, der allerdings durch die Einwirkung der äußeren Objekte zur Thätigkeit erregt wird, nicht unmittelbar jedoch, sondern infolge der Thätigkeit der einzelnen Sinne; denn der Gemeinsinn und die einzelnen Sinne verhalten sich nicht wie getrennte Vermögen, sondern bilden wurzelhaft ein Vermögen, das sich in den speciellen Sinnen in ebensoviele Zweige entfaltet.¹

Der weitere Einwand, daß die Sinne die (nach Locke) sekundären Qualitäten selbst bilden, beruht auf unbewiesenen Voraussetzungen, nämlich einerseits auf der gegenwärtig fast allgemein herrschenden Annahme der Subjektivität der sensiblen Qualitäten (vgl. dieses Jahrbuch Bd. IV. S. 217 ff.), andererseits auf der eigentümlichen Theorie Frohsch.s selbst von einer objektiv in der Natur, subjektiv in der Seele sich bethätigenden allgemeinen Bildungsmacht (Phantasie). Wir haben an diesem Orte weder auf die eine noch die andere der genannten Annahmen einzugehen und antworten nur auf die Behauptung, die Lehre des hl. Thomas vom sinnlichen Erkennen sei nicht imstande, den Idealismus zu überwinden. Zunächst sei bemerkt, daß selbst im ungünstigsten Falle die thomistische Sinnentheorie den unbestreitbaren Anspruch erheben darf, die Objektivität der Erkenntnis unangetastet bestehen zu lassen. Gesetzt also, es liege in der thomistischen Unterscheidung von Erkenntnis-mittel und Erkenntnis-gegenstand nur eine Ablehnung, nicht eine Widerlegung des Idealismus (S. 22), so könnte gegen die Theorie des hl. Thomas hieraus ein Vorwurf umsoweniger geschöpft werden, als es vielmehr die Aufgabe des Idealismus wäre, seine der allgemeinen Ansicht und der Stimme der Natur selbst widersprechende Behauptung, daß „man es mit Gegenständen in Wirklichkeit nicht zu thun haben könne“, zu erweisen. Allerdings, wenn man unter „Widerlegung des Idealismus“ einen eigentlichen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenstände versteht, so ist der Idealismus damit nicht

¹ Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione percipitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visionem percipit. S. Th. I. qu. 78 art. 4 ad 2. Qu. de An. a. 13.

widerlegt, daß man konstatiert, man habe es ihm gemäß nur mit Vorstellungen, nicht mit Gegenständen zu thun. Indem man aber konstatiert, daß der Idealismus mit dem allgemeinen und notwendigen Bewußtsein, demzufolge wir es in der Wahrnehmung eben mit wirklichen Gegenständen zu thun haben, in Widerspruch tritt, so liegt hierin ein Moment, das einer Widerlegung vollkommen äquivalent. Dem Einwand des Idealismus aber, daß wir nur durch Vorstellungen zu Gegenständen gelangen, also es unmittelbar nur mit Vorstellungen zu thun haben, wird durch die angeführte thomistische Unterscheidung vollkommen genügt, wie denn auch Neuere, z. B. Überweg mit Recht gegen Berkeley dieser Unterscheidung sich bedienen.¹ Gegenüber dem Idealismus ist das allgemeine und allgemein anerkannte Bewußtsein im Besitzstand, und es läge dem Idealismus ob, den Beweis für das Gegenteil zu führen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist im gegebenen Falle durch Aufstellung einer Theorie erfüllt, die dieser Thatsache Rechnung trägt, wie sich denn Fr. selbst schließlich auf das gesunde Bewußtsein und Denken beruft. (S. 24.) Dies ist aber in der thomistischen Philosophie nicht bloß insofern der Fall, als sie zwischen Mittel und Gegenstand des Erkennens unterscheidet, sondern auch insofern die Rezipitivität der Sinne angenommen wird. Denn nur wenn die Sinne in der Wahrnehmung sich passiv und aufnehmend verhalten, ist die volle Bürgschaft für die Objektivität der Wahrnehmung, und da diese die Grundlage aller weiteren und höheren Erkenntnisse bildet, unseres Erkennens überhaupt gegeben, nicht aber ist dies der Fall, wenn die Wahrnehmungen nur subjektive Gebilde auf äußere Reize hin sind. Gegen diese letztere Annahme, zu der auch Fr. sich bekennt, hätte der Idealismus ein leichtes Spiel. Denn woher, könnte er fragen, wissen wir, daß diese subjektiven Gebilde mit den äußeren Objekten übereinstimmen? Wenn dann überdies dem Idealismus eingeräumt wird, daß eine solche Übereinstimmung bezüglich der sekundären Qualitäten nicht besteht, mit welchem Rechte dürfen wir sie bezüglich der primären Qualitäten annehmen?

Fragen wir, was der Kritiker Besseres als der heil. Thomas gegen den Idealismus vorzubringen wisse, so finden wir statt einer befriedigenden Antwort die Anklage, daß gerade Platon und Aristoteles, denen die Scholastik gefolgt sei, durch ihre schroffe Trennung von Intellekt und Sinnlichkeit den Idealismus vorbereitet und verschuldet haben. Cartesius sei in

¹ v. Kirchmann, Philosoph. Bibliothek, 23. Heft, S. 111.

dieser Richtung noch weiter, am weitesten Berkeley gegangen. Der hl. Thomas also ein Vorläufer Berkeleys! Wenn nur die geschichtlichen Daten mit den Angaben Fr.s harmonieren würden! Das wirkliche geschichtliche Verhältniß ist ein völlig verschiedenes. Cartesius hat zwar wie Geist und Körper überhaupt, so auch Mensch und Tier insofern schroff von einander getrennt, als er im letzteren nur eine Maschine ohne psychische Thätigkeit, ohne Empfindung und Begehren, erblickte. Dagegen hat er in keiner Weise sinnliches und intellektuelles Erkennen getrennt, sondern vielmehr jenes in dieses aufgelöst. Ist er schon hierdurch der Begründer des Idealismus geworden, so noch aus andern Gründen, vor allem dadurch, daß er das Ich und seine Zustände — cogito — allein als das ursprüngliche Objekt der Erkenntnis betrachtete und von da keine solide Brücke mehr zu einer objektiv bestehenden Außenwelt zu finden wußte. Endlich griff er die längst verlassene Theorie Demokrits von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten wieder auf, die von ihm auf Locke, Malebranche und Berkeley überging. Der Letztere aber, der von einer Trennung von Intellekt und Sinnlichkeit überhaupt nichts wußte und nichts wissen wollte, da er andere als sinnliche „Ideen“ nicht anerkannte, leitete aus den subjektivistischen Ansichten seiner modernen Vorgänger den extremsten Idealismus ab. Dies ist das wahre geschichtliche Verhältniß, wie wir an einem andern Orte nachgewiesen haben, ohne von irgend einem Vertreter der modernen Anschauungen widerlegt worden zu sein (Das moderne Princip u. s. w. Regensburg 1880): ein Verhältniß, das wir uns durch den Kritiker des englischen Lehrers nicht ins Gegenteil verkehren lassen werden!

Mit Unrecht spricht Fr. von einer schroffen Trennung des Intellekts von der Sinnlichkeit bei Thomas. Gerade das, was er angeblich selbst will, daß die Seelenvermögen als ein Organismus ineinander greifender Kräfte gefaßt werden, wovon der Intellekt nicht losgelöst werden dürfe, hat der englische Lehrer in der glänzendsten Weise geleistet, freilich nicht so, daß der Intellekt in die sinnliche Erkenntnis sich mischt (wie Frohsch. S. 23 annimmt), sondern in dem Sinne, daß die Verstandeskräfte, wie sich uns weiterhin zeigen wird, in lebendiger Wechselwirkung mit den Sinnen sich bethätigen. Der Verstand ergreift in den nach Erscheinung und Dasein von den Sinnen aufgefaßten Gegenständen das diesen unzugängliche allgemeine und notwendige Wesen derselben. In dieser Auffassung ist der Idealismus ausgeschlossen, während in Frohsch.s Ansicht von

einer allgemeinen Bildungsmacht, die in der Außenwelt wie in Sinn und Intellekt gestaltend wirkt, unschwer einer der letzten Ausläufer des modernen Idealismus zu erkennen ist, wie wir in der bereits angeführten, von Fr. totgeschwiegenen Schrift¹ überzeugend nachgewiesen zu haben glauben. Der reale Unterschied von Verstand und Sinnlichkeit aber muß trotz des organischen Ineinandergreifens beider aufrecht erhalten bleiben, solange ihre Formalobjekte wesentlich verschieden sind und solange die natürliche Scheidewand zwischen Mensch und Tier bestehen bleibt, die der Darwinismus, die eigentliche Grundlage der philosophischen Phantastik Frohschammers, vergeblich niederzureißen versucht.

Von der thomistischen Auffassung der inneren Sinne gibt Fr. zu, daß sie im allgemeinen den Thatsachen des psychischen Geschehens entspreche, es trete aber in ihr der Mangel der gesamten Erkenntnistheorie zu Tage, der eben in der Trennung des Intellekts von der Sinnlichkeit bestehe. Indem die Erinnerungskraft und die *vis cogitativa* als Steigerung der niederen Seelenkräfte betrachtet würden, sei die Steigerungsfähigkeit der letzteren anerkannt, müsse also auch den Tieren zugestanden werden, umsomehr da die von Thomas selbst betonte Bedeutung des Sinnlichen und der Materie für das Geistige zur Annahme dränge, daß sie nur Mittel seien für die allmähliche Entwicklung des objektiven Geistes zur subjektiven Vernunft oder zum Intellekt. (S. 26.) Als ob nur durch diese (im Grunde Hegelsche, von der sie sich allein durch die verschiedene Ausdrucksweise unterscheidet) Auffassung der Natur der Zweck derselben, dem Geiste zu dienen, erreicht würde! Fr. legt an die thomistische Lehre, statt sie an den Thatsachen zu prüfen, den Maßstab seiner eigenen Theorie an, die den Geist aus dem Naturprozeß hervorgehen läßt und die Wesensunterschiede der Dinge monistisch in eine allgemeine Wesenseinheit auflöst. (Der moderne Idealismus. S. 96 ff.) Der Schluß aber, eine Steigerung der niederen zu den höheren Kräften müsse auch in der Natur im großen möglich sein (S. 25), wenn sie innerhalb der menschlichen Natur sich vollziehe, ist nicht konkludent; denn nach thomistischer Lehre entspringt die vollkommene Thätigkeit des niederen Vermögens nicht aus einer Steigerung der letzteren ins

¹ Daß unsere Schrift „Der moderne Idealismus“ u. s. w. Fr. nicht unbekannt geblieben ist, wissen wir aus einem absolut sicheren Anzeichen. Der moderne Originalphilosoph zieht es indessen vor, unsere Angriffe auf sein Weltphantasiesystem einfach zu ignorieren, was wohl das Bequemste ist.

Geistige, aus einer Fortbildung zu diesem, sondern aus einer Stärkung, die den niederen, sinnlichen Vermögen durch ihre Verbindung mit den höheren, geistigen Vermögen erwächst. Der Kritiker des englischen Lehrers hätte sonach, um seinen Analogieschluss zu rechtfertigen, zuerst den Nachweis führen müssen, daß der Geist, der Intellekt auch der Natur im großen immanent sei, um durch seine Wirksamkeit das Unorganische zum Organischen, dieses zum Sinnlichen und s. f. zu „steigern“.

Daß die größere Vollkommenheit der inneren Sinne, nämlich der Schätzungskraft und des Gedächtnisses, sofern jene im Menschen als partikuläre Vernunft (*ratio particularis*), dieses zugleich als Erinnerungsvermögen sich bethätigt, nicht als eine Steigerung ins Geistige gedacht werden dürfe, erhellt schon daraus, daß nach dem englischen Lehrer beide auf das Einzelne, das eigentliche Objekt der Sinne, beschränkt bleiben. Obgleich nämlich die genannten Vermögen außer den sensiblen Formen, die von den äußeren Sinnen aufgenommen werden, gewisse „Intentionen“, des Vergangenen, des Nützlichen, Schädlichen, auffassen, so geschieht dies doch nur in partikulärer und individueller Besonderung, wie der hl. Thomas ausdrücklich bemerkt: *est enim (vis cogitativa s. ratio particularis) collativa intentionum individualium, und (von der Erinnerung oder reminiscencia): quasi syllogistice requirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones.* Über die größere Vollkommenheit aber, die diesen Vermögen infolge der Verbindung mit dem Intellekt zukommt, bemerkt derselbe Lehrer: *quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine non per id, quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam.* S. Th. 1 qu. 78 art. 4 c. et ad 5.

