

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 7 (1893)

**Artikel:** Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin : gegen Frohschammer  
**Autor:** Glossner, M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761696>

#### 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:** 23.02.2026

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

# DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

VON DR. M. GLOSSNER.<sup>1</sup>

## III.

### *Die intellektuelle Erkenntnis.*

Eine ausführliche Darstellung widmet der Kritiker des englischen Lehrers der intellektuellen Erkenntnis. Die Kritik richtet sich zuerst gegen die Universalien, die von der Scholastik in universalia ante, in und post rem unterschieden werden. Bezuglich der universalia ante rem wird die Schwierigkeit erhoben, dass die göttlichen Ideen nicht als schaffende und zeugende Mächte, also (!) als unlebendige, starre Formen gedacht werden. Um diesen seltsamen Einwand zu verstehen, muß man sich erinnern, dass F. die Lebendigkeit der Ideen darin erblickt, dass sie, den Dingen immanent, der Veränderlichkeit unterliegen. Wie sie aber unter dieser Voraussetzung doch schaffende und zeugende Mächte sein sollen, ist schwer zu begreifen; denn mag auch ein zeugendes Princip veränderlich sein, so kommt ihm Zeugungskraft nicht insofern zu, als es dies (veränderlich) ist, sondern sofern es zur aktuellen Vollkommenheit gelangt ist, also über Veränderung und Veränderlichkeit in einem gewissen Mafse sich erhebt. In höherem Grade gilt dies von der schaffenden Macht. Schaffende Mächte aber sind gerade nach thomistischer Auffassung die göttlichen Ideen, wenn auch nicht unmittelbar, sofern wir sie als Gedanken Gottes fassen, sondern in Verbindung mit dem freien göttlichen Entschluß, zu schaffen. Denn obgleich in Gott der Wille sachlich nicht vom Intellekte unterschieden ist, so besteht doch zwischen beiden ein beziehungsweiser Unterschied, sofern nämlich im Begriff des Willens eine Beziehung auf Dasein oder Nichtdasein des Gewollten eingeschlossen ist, die sich im (vorbildlichen) Gedanken als solchen nicht findet. Dieser Unterschied ist deshalb auch weder ein rein

---

<sup>1</sup> S. dieses Jahrbuch Bd. VI. S. 357.

logischer noch ein schlechthin realer, sondern ein solcher, der im Gegenstand begründet ist. Man hat daher mit Unrecht einen Widerspruch darin ersehen wollen, daß die Scholastik einen andern als „rein logischen“ Unterschied zwischen göttlichem Erkennen und Wollen behauptet und gleichwohl ausdrücklich lehre, daß in Gott kein anderer Unterschied sei als der der Personen. (Dr. Hayd, die Principien alles Seienden. 2. Hälfte. Programm S. 46.) Der Unterschied der Personen nämlich ist ein realer, weil die Beziehung, die ihn begründet, eine beiderseitig reale ist, während dagegen die im Begriffe des göttlichen Willens eingeschlossene Beziehung auf ein kreatürliches Dasein oder Nichtdasein zwar nach der einen Seite hin (der durch den schöpferischen Willen thatsächlich existierenden Welt) eine reale ist, nicht aber nach der anderen Seite, dem göttlichen Willen selbst.

Wie die Idee des Künstlers von der Form des Kunstwerkes real verschieden ist, so sind auch die göttlichen Ideen von den Formen der Dinge real verschieden, ohne deshalb zu „starren, leblosen“ Formen zu werden; denn lebendig im wahrsten Sinne des Wortes ist nicht, was in den Strom des Werdens eintaucht, sondern was wirkt und wirksam ist. Die höchste Wirksamkeit aber eignet dem absolut Wirklichen; dies aber ist die göttliche Idee, die als Gedanke Gottes das absolut Wirkliche und Wirksame, d. h. das Wesen Gottes selbst ist.

Die weitere an den Ideen geübte Kritik (S. 31) reduziert sich auf den Einwand, daß von Aristoteles und den Scholastikern die Idee nicht als der Gedanke des Vollkommenen bekannt und bestimmt werde. Es wird hiermit ein ganz willkürlicher Maßstab, der eigene Sprachgebrauch Fr.s, an die Scholastik angelegt. Diese verbindet mit dem Worte „Idee“ den bestimmten Begriff eines vorbildlichen Gedankens. In Gott hat demnach alles eine Idee, was ein Vorbild in ihm besitzt, d. h. irgendwie dem göttlichen Wesen ähnlich ist, sonach alles wesenhafte Sein und in diesem wiederum vor allem die Formen der Dinge, mit ihnen zugleich aber auch die Materie und daher die individuellen Dinge selbst; denn die göttliche Idee ist intuitiv, also nicht bloß allgemeiner Gedanke oder Gedanke des Allgemeinen — universale in praedicando — sondern allumfassender Gedanke — universale in repraesentando — im Allgemeinen das Einzelne umfassend (1 dist. 38 art. 3 ad 1. 2 dist. 3. qu. 3. art. 3. Idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam, et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in universalis, sed etiam in particulari). Es leuchtet sonach ein,

dass es von Negationen, Privationen, vom Bösen eine Idee in Gott nicht geben könne, obgleich Gott das Böse erkennt; denn es hat keinerlei Ähnlichkeit mit Gott, also auch kein Vorbild in Gott. Die Macht aber, die nach Fr.s Meinung den Übeln, Irrtümern und dem Bösen zukommt, ist nicht eine positive, sondern eine rein negative, sofern sie dem Übel u. s. w. als solchem zuschreiben ist, eine positive aber nur insofern, als sich positive Kräfte in den Dienst des Bösen stellen, was allein von freien Wesen gilt.

Der Vorwurf also, das Ideelle mit dem Allgemeinen verwechselt zu haben, wird mit Unrecht gegen die Scholastik erhoben, und es bedurfte keineswegs der neueren Philosophie, um den Unterschied von Idee und allgemeinem Begriff zu erkennen. Überhaupt finden wir Klarheit und Bestimmtheit bezüglich der „Idee“ allein in der Scholastik, nicht aber bei den Modernen, von denen sich ohne Mühe zeigen lässt, dass sie den Ausdruck dem schwankendsten und willkürlichssten Sprachgebrauch preisgegeben haben. (Der mod. Ideal. S. 82 ff.)

Die Art und Weise, wie Fr. die universalia in re, d. h. die festen Typen oder Gattungen und Arten, die nach aristotelisch thomistischer Lehre in den realen Formen ausgeprägt sind, behandelt, ist ein wahres Specimen von Verwirrung. Indem er beständig die intelligible Ordnung mit der realen verwechselt, bezieht er die Unvergänglichkeit jener auf diese und deutet die Unveränderlichkeit der Arten als Unvergänglichkeit und Unzertörbarkeit der nach dem Vorbild der göttlichen Ideen verwirklichten Formen der Dinge selbst. Nach scholastischer Lehre entstehen und vergehen die wesenhaften Formen der Dinge allerdings nicht per se, wohl aber per accidens, sofern die durch sie gestalteten, resp. belebten Dinge entstehen und vergehen. Die Unvergänglichkeit der Formen ist demnach nur eine relative, von der absoluten Unvergänglichkeit der göttlichen Ideen wesentlich verschieden; denn diese bilden nicht die Konstitutive der Dinge, nicht ihre causae formales intrinsecæ, sondern die c. formales extrinsecæ. Es hindert deshalb nichts, dass nach scholastischer Ansicht wirkliche reale Arten aussterben, und die Thatsachen der Paläontologie können gegen die Ansicht von der Stabilität der Arten nicht ausgebeutet werden. (S. 35.)

Die verhängnisvolle Verwechslung des Idealen mit dem Realen, deren sich unser Kritiker schuldig macht, wird ihm selbst zur Veranlassung, die intelligible Ordnung in den Strom der Veränderungen herabzuziehen, womit bei folgerichtigem Denken alle notwendige und systematische Erkenntnis aufgehoben wäre:

eine Konsequenz, die auf darwinistischem Standpunkt unvermeidlich ist und die auch dann nicht vermieden wird, wenn man den zufällig entstehenden kleinen Änderungen, deren Summierung zur Entstehung neuer Arten führen soll, mit Fr. ein der menschlichen Phantasie analoges Princip substituiert. Die Entstehung der wirklichen Gattungen und Arten, in denen sich eine intelligible Ordnung, ein strenges Gedankensystem (was vom einzelnen Organismus wie vom Naturganzen gilt) manifestiert, kann nur aus einem gedanken- oder begriffsmässigen Plane erklärt werden, und Subjekt oder Träger dieses Planes kann hinwiederum nicht die Natur selbst, sondern nur eine bewusste und frei schaffende Intelligenz über der Natur sein. (Vgl. der mod. Idealismus S. 118.)

Da Fr. einräumt, dass mechanische Ursachen zur Erklärung der Entstehung der Arten nicht genügen, und deshalb selbst ein „ideales“ Princip in Gestalt einer schöpferischen Weltphantasie einführt, so mag man es immerhin verwunderlich finden, dass er das „Streben“ (also doch erst ein Streben!) der neueren Forschung als berechtigt anzusehen scheint, an Stelle bloß „logischer“ Klassifikation die „genetische“ zu setzen. Übrigens ist nicht zu erkennen, dass die neueste Forschung im Begriffe ist, vom darwinistischen Taumel sich zu ernüchtern und außer der physischen Abstammung eine ideale Verkettung der Dinge zuzugestehen.

Die weiteren gegen den Begriff der Materie und ihre Funktion als Individuationsprincip gerichteten Bemerkungen (S. 36) übergehen wir, da sie im naturphilosophischen Abschnitt wiederkehren werden, und heben nur hervor, dass die Phrase von den toten Formen, an deren Stelle lebendige bildende Kräfte zu treten haben, auch hier wieder ihren Dienst verrichten muss. Wirkende Kräfte schreiben auch Aristoteles und Thomas den wirklichen, wenn auch zusammengesetzten Dingen zu, und zwar auf Grund der angeblich toten Formen, die Prinzipien der Wirklichkeit, also auch des Wirkens sind; da aber die Dinge nicht allein wirken, sondern auch leiden, so nehmen die genannten Denker außer dem aktiven auch ein passives Princip in ihnen an, die Materie. Der Begriff einer „in die unendliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen sich entfaltenden Einheit“ aber, die wahre Wesenseinheit wäre, verschieden von der Einheit der Ordnung und des Zwecks sowie von der Einheit der stofflichen Grundlage in den entstehenden und vergehenden Wesen, ist ihnen mit vollem Rechte fremd. (S. 35.)

Der gegen die Annahme der species intelligibilis gerichtete Einwand, sie sei nicht geeignet, den Idealismus und Skepticis-

mus zu überwinden, da sie ein Mittelglied zwischen Subjekt und Objekt hineinschiebe, beweist die Voreingenommenheit des Kritikers, die ihm das Verständnis der thomistischen Lehre verschließt. Diese ist nichts anderes als die gewissenhafte Deutung und Begründung unzweifelhafter Thatsachen, die in der allgemeinen und notwendigen Überzeugung bestehen, daß wir durch unsere intellektuellen Vorstellungen wirkliche, von ihnen verschiedene und unabhängige, außer uns bestehende Dinge erkennen, und daß wir sie in Abhängigkeit von ihnen erkennen. Diese Thatsachen werden vom Idealismus, der die Vorstellung als das direkt Erkannte betrachtet, missdeutet und in ihrem Bestande bedroht. Ihre richtige Deutung kann also nur in der Annahme liegen, daß das direkt Repräsentierte und Vorgestellte die Dinge selbst sind, die species intelligibilis aber die Seele zu einer solchen direkten Vorstellung derselben befähigt. Dass aber die species Wirkungen der Objekte sind, wird nicht aus der Potenzialität des Intellektes erschlossen, sondern zunächst aus der Thatsache, daß der menschliche Geist die Begriffe nicht ursprünglich besitzt, sondern erwerben muß, woraus dann erst die Empfänglichkeit oder Potenzialität des Intellekts erschlossen wird. Jene Stellen aber (S. 38 Anm. 1), in welchen Thomas die intelligiblen Formen geschaffenen Intelligenzen unmittelbar von Gott eingeflößt werden läßt, beziehen sich nicht auf den menschlichen Geist, sondern auf die Engel. (1. S. Th. qu. 55 art. 2.)

Dass das Allgemeine und Notwendige, das begriffliche Wesen den Gegenstand der höheren (intellektuellen) Erkenntnis bilde, gesteht Fr. zu, bestreitet aber, daß Begriffe eine abgeschlossene Erkenntnis gewähren; die scholastische Ansicht, die Philosophie müsse wie die Mathematik sichere und dauernde Resultate aufspeichern, sei falsch und beweise, daß man von dieser Seite zu einem richtigen Begriff von der Philosophie nicht gelangt sei. — Die hier vorausgesetzte Auffassung der Philosophie als einer nie zu vollendenden „Idealwissenschaft“ hebt den Begriff der Philosophie als Wissenschaft überhaupt auf; denn eine Wissenschaft, die nur in der Vielheit einander widersprechender Systeme ihre Verwirklichung zu gewinnen vermag, ist ein unvollziehbarer Begriff, der sich selbst aufhebt. Der Vergleich aber mit den mannigfaltigen organischen Gebilden, in denen sich die Natur verwirklicht, ist durchaus schief und falsch, da widersprechende Ansichten nicht wie verschiedenartige Organismen als gleichberechtigte Daseinsformen sich erhalten können. Zwar wird versichert, daß die Systeme allmählich mehr zu geistiger Übereinstimmung und harmonischer Einheit in der vollständigen Welt-

auffassung führen (S. 41). Es ist jedoch hiervon noch nicht das Geringste zu bemerken, und die Gegensätze sind weiter als je davon entfernt, sich zur Einheit zusammenzuschliessen. Inzwischen aber wollen wir wissen und werden uns daher nie mit einer Philosophie befreunden, in welcher der Moder einer im Zersetzungsprozesse begriffenen Richtung als das wahre Leben gepriesen wird. — Wiederholt wird der Vorwurf ausgesprochen, dass die Scholastik sich nicht zum Idealen (d. h. zu idealistischer Schwärmerei) erhebe, was sich selbst in der quantitativen Auffassung des Ethischen zeige: ein Vorwurf, der nur zeigt, dass auch Fr. in das Verständnis des aristotelischen Tugendbegriffs nicht eingedrungen ist. (Vgl. dieses Jahrbuch Bd. I. S. 522. Das Princip der Individuation, Separatausg. S. 180 ff.)

Vom Objekte wendet sich Fr. zum Vermögen und Akte der intellektuellen Erkenntnis. Bemerkenswert ist die Methode in der Darstellung der thomistischen Lehre. Es ist als ob der Schein erweckt werden solle, dass es sich nicht um eine durchdachte und in sich geschlossene Theorie des intellektuellen Erkennens, sondern um ganz wunderliche Dinge und ein zusammenhangsloses Konglomerat von seltsamen Aufstellungen handle; daher die stilistischen Übergänge: trotz dieser Ansicht . . . doch dieses Einzelne wird sogar . . . wohl gar als . . . doch wird freilich u. s. w. (S. 44.)

Da wir im wesentlichen gegen den Inhalt der Darstellung selbst nichts zu erinnern haben, so wollen wir sofort auf die von Fr. geübte Kritik übergehen.

Diese richtet sich zunächst gegen die aristotelische Lehre und zwar: 1. gegen die Unbestimmtheit der Lehre vom int. agens, die zu zahlreichen Streitigkeiten den Grund gegeben habe; 2. gegen den angeblich schroffen Gegentatz des niederen und höheren Erkenntnisvermögens sowie den des *νοῦς* als dem „einzigen höheren Denkwesen“ und des *εἶδος* oder Formprincips, obgleich man meinen sollte, *νοῦς* und *εἶδος*, das Denkvermögen und sein Objekt (das Intelligible im Sinnlichen) müssten gleicher Natur und Wesenheit sein.

Auf diese Kritik haben wir zu erwidern: 1. dass Kürze des Ausdrucks noch nicht Mangel an Begründung und Unbestimmtheit in der Sache bedeute, die nachmaligen Streitigkeiten aber hauptsächlich aus der platonisierenden Richtung der (griechischen) Kommentatoren entsprangen. 2. Erkenntnisvermögen und Objekt müssen allerdings zu einander in Proportion stehen, nicht aber weenstlich identisch sein. Jenes ist der Fall, sofern das Objekt der menschlichen Verstandeserkenntnis nicht das rein

Intelligible, sondern das Intelligible im Sinnlichen bildet, dem die menschliche Seele, die einen organischen Leib informiert, proportioniert ist. (Auch Aristoteles betrachtet nach der begründeteren Erklärung des hl. Thomas die intellektive Seele als *forma corporis*.) Setzt man an die Stelle dieser Proportionalität die Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt, so geschieht dies mit Preisgebung der Wesensunterschiede in den Dingen; denn wesensverwandt mit dem Geiste ist nur das *actu* Intelligible. Folglich kann jene Gleichartigkeit nur behauptet werden, wenn das Materielle in Ideales, *actu* Intelligibles verflüchtigt, oder auch wenn der Geist dem Stoffe gleichgesetzt wird. Soll diese Folgerung vermieden werden, so ist sowohl der wesentliche Unterschied der Menschen- und Tierseele als auch der korrespondierende von Intellekt und Sinnlichkeit aufrecht zu erhalten. Das der Materie zugeschriebene Verlangen nach der Form und in gewissem Sinne nach Gott aber darf nicht in dem Sinne eines sei es auch nur der Anlage nach vernünftigen Begehrens (S. 50) aufgefasst werden, sondern bedeutet nichts anderes, als die natürliche Empfänglichkeit der Materie für die Form und ist nicht allein vom Wollen, sondern von jedem die Vorstellung voraussetzenden Begehrten sorgfältig zu unterscheiden.

Speciell gegen die thomistische Lehre, die sich der aristotelischen gegenüber durch grössere Bestimmtheit auszeichne, was besonders gelte, sofern Aristoteles den int. *agens* als unvergänglich, den int. *possibilis* als vergänglich bezeichne (eine, was Aristoteles betrifft, unrichtige Darstellung, die den int. possib. mit dem *νοῦς παθητικός* verwechselt; wogegen man sehe *ψ. III. c. 4*, wo die Geistigkeit des int. possib. deutlich gelehrt wird), wird eingewendet: 1. ihre anscheinende Klarheit verschwinde bei näherer Betrachtung, denn das Wesen des int. *agens* bleibe unklar, der Vergleich mit dem Lichte sei äusserlich; 2. es liege eine Inkonsistenz darin, dass der Intellekt sich ohne Organ betätige und doch als Form des Leibes betrachtet werde; auch sei es widersprechend, dass eine unorganische Kraft durch die Phantasie bestimmt werde und nicht direkt mit den Dingen in Beziehung treten könne; 3. unklar und materialistischer Missdeutung ausgesetzt sei der Vergleich des Erkennens mit der Erzeugung; in der thomistischen Auffassung sei das Erkennen vielmehr das Gegenteil des Erzeugens, nicht eine Versinnlichung, sondern eine Ent-sinnlichung der Formen; 4. die thomistische Auffassung sei der wahren Wissenschaft und Forschung feindlich, denn nach ihr wäre das Wesen der Dinge leicht zu erkennen, nämlich durch blosses Hinleuchten des int. *agens* auf die Dinge,

während doch in Wirklichkeit gerade die Erkenntnis des Wesens und die Gewinnung richtiger Begriffe Sache mühsamer Forschung sei (S. 54, vgl. S. 88); 5. wie in der aristotelischen, erscheine auch in der thomistischen Ansicht, die in bestimmter Weise beide Intellekte als Seelenvermögen betrachte, die Verdopplung des Intellekts als unmotivierte Hereinziehung der Begriffe von Potenz und Aktualität, obgleich, näher besehen, beide Intellekte sich aktiv und passiv zugleich verhalten; 6. die durch den intell. agens bewirkte Entzinnlichung des Materiellen sei der Tod desselben. Die Materie werde wie eine Finsternis behandelt, obgleich die moderne Chemie in ihr Ordnung und Gesetzlichkeit nachgewiesen habe; 7. unter dem int. agens lasse sich schlechterdings nichts denken, da er zwar Teilnahme am göttlichen Lichte, nicht aber an den göttlichen Ideen sein solle und nur durch den nichtssagenden Vergleich mit dem Lichte bestimmt werde; 8. weder der int. agens noch der int. possib. genüge den Anforderungen der intellektuellen Erkenntnis, und selbst nicht ihr Zusammenwirken, es sei denn, man betrachte sie als einheitliche Kraft, die aktiv und passiv zugleich ist, nicht aber wie zwei Kameraden, die sich ergänzen müssen, wie der Blinde und der Lahme; 9. es sei nicht abzusehen, welchem der beiden Intellekte die rationale Thätigkeit zufalle; 10. ebensowenig sei klar, woher das Bewußtsein stamme, das überhaupt in der Scholastik keine nähere Beachtung finde; 11. endlich scheine in dieser Theorie ein eigentliches Wachstum und Entwicklungsfähigkeit des Geistes ausgeschlossen.

Gegen die species intelligib. häuft Fr. ebenfalls alle möglichen Einwendungen; sie stammten weder aus dem int. possib. noch aus dem int. agens, sondern aus der Phantasie, hätten also einen subjektiven Ursprung, dies führe zum Idealismus und Skepticismus; ferner trügen sie nach dem Grundsatz, das Erkannte sei im Erkennenden nach der Weise des letzteren, ein wesentlich subjektives Gepräge, was an Kant erinnere; weiterhin enthielten sie den Widerspruch, einerseits bildlos, andererseits doch vom Phantasiebild bedingt und abhängig zu sein. Die species intelligibiles müßten vielmehr als Produkte der bildenden Phantasie, die kein niederes Seelenvermögen, sondern eigentliches Prinzip aller geistigen Thätigkeit sei, angesehen werden.

Auf diese Einwendungen haben wir zu erwidern: 1. Die Aufgabe der Psychologie in der Bestimmung eines Seelenvermögens ist erfüllt, sobald dasselbe durch seine Thätigkeit und sein Formalobjekt bestimmt ist. Wir besitzen tatsächlich die Fähigkeit zu abstrahieren, diese kann nur eine aktive und eine geistige

sein; damit ist ihr Wesen hinreichend gekennzeichnet und es ist unbillig, mehr zu verlangen. 2. Weit entfernt davon, dass in der Annahme, der Intellekt sei eine unorganische Kraft, die intellektive Seele aber bilde die Form des Leibes, ein Widerspruch läge (denn das eine wird vom Vermögen, das andere von der Substanz der Seele ausgesagt), enthält dieselbe vielmehr die Erfüllung einer durch das Wesen des Menschen gestellten Anforderung; denn ist die Menschenseele nicht wie die Seele des Tieres in die Materie versenkt, sondern sie überragend, so müssen ihr auch höhere, die Materie überragende Vermögen und Kräfte zukommen. Zu diesen gehört der Intellekt. — Ebenso ist es in der Eigentümlichkeit der menschlichen Natur begründet, dass diese den Stoff überragende Kraft des Dienstes der niederen bedarf, um ihr Erkenntnisobjekt zu erfassen und zu ihrer natürlichen Thätigkeit und Vollendung zu gelangen, und dies deshalb, weil der Intellekt nur durch das Mittel der Sinnlichkeit zu dem ihm proportionierten Objekt, dem Intelligiblen im Sinnlichen in Beziehung treten kann. 3. Der Vergleich mit der Zeugung ist von F. falsch aufgefasst; er bezieht sich nicht auf das Hervorziehen des Allgemeinen aus dem Besondern nach der Analogie der *eductio formae e potentia materiae*, sondern auf die Hervorbringung der *species* im *intellect. possibilis*. Die gegen die *eductio formae* selbst erhobenen Einwendungen aber sind nicht hier, sondern im naturphilosophischen Abschnitte zu beantworten.

Der vierte Einwand beruht auf einem völligen Missverständnisse der thomistischen Theorie der Abstraktion. „Diese Scholastiker“ meinen durchaus nicht, wie Fr. mit lächerlichem Pathos ihnen unterschiebt (S. 54), dass das Wesen der Dinge auf einmal und plötzlich erschaut werde, so dass es einer sorgfältigen Vergleichung der Eigenschaften und dgl. nicht bedürfe. (Vgl. dieses Jahrbuch Bd. III S. 467.) Ja „diese“ Scholastiker sind viel weiter von dieser Meinung entfernt, als die Ideal- und Phantasiephilosophie des Kritikers selbst, da sie der menschlichen Vernunft die intuitive Erkenntnisweise absprechen, die doch Fr. für sich selbst in Anspruch nimmt, indem er außer der begrifflichen eine ideale Erkenntnis, ein Vermögen unmittelbarer Wahrnehmung des Idealen (S. 55) annimmt. Lehren nun aber die Scholastiker nicht, dass eben die Funktion des *intell. agens* darin bestehet, das Wesen der Dinge zu enthüllen? Allerdings, aber mit der Beschränkung: im strengen Anschluss an die sinnliche Beobachtung, so dass also das Vergleichen u. s. w. in keiner Weise als überflüssig erscheint. Dabei nehmen sie an, dass die allgemeinsten Begriffe aus den unbestimmteren, die

konkreteren und genaueren aus den bestimmteren Wahrnehmungen entspringen. Fr. übersieht ganz und gar den Fragepunkt, um den es sich im gegebenen Falle handelt. Wenn nämlich gesagt wird, der int. agens enthülle das Wesen, das Intelligible in den Dingen, so ist durchaus nicht an fertige wissenschaftliche Definitionen, an deutliche und vollständige Begriffe zu denken, sondern es soll damit gesagt sein, dass in seiner Thätigkeit der Grund für die Auffassung des sinnlich Individuellen in der Form des Allgemeinen und Intelligiblen liege. Um die Thätigkeit des int. agens zu beurteilen, erforsche man die allmähliche Bildung der Sprache des Kindes, die von der Auffassung des Dinges überhaupt zu der des Glänzenden, Tönenden, Beweglichen u. s. w., überhaupt vom Allgemeinen zum Besondern parallel mit dem Fortschreiten der sinnlichen Erkenntnis von unbestimmten zu immer bestimmteren Vorstellungen fortschreitet. Dass der menschliche Geist zuerst Erscheinungen (d. h. Bewegungen und Eigenschaften) erkennt und nur durch diese in das Wesen eindringt, ist unter allen Philosophen am meisten von den Scholastikern betont worden; sie waren sich aber auch bewusst, dass die Erscheinungen selbst in der Weise des Wesens, durch allgemeine Begriffe, vom Verstande aufgefasst werden. Zeugnis hierfür gibt die Sprache, die nur allgemeine Vorstellungen enthält, das Individuelle aber in bedeutsamer Weise nicht auszudrücken vermag. Der Thätigkeit des int. agens verdanken wir zunächst den Besitz einer Reihe von intellektuellen Vorstellungen, des Seins, der Form, des Wesens, der Eigenschaft, der Ursache, Wirkung u. s. w., die uns unabhängig von eingehenden Wesensuntersuchungen zu wichtigen metaphysischen Erkenntnissen führen. Wie sollte also die scholastische Auffassung ein Hindernis für die wissenschaftliche Forschung sein, der sie vielmehr die sicherste Grundlage unterbreitet?

Fr., der doch überall die Einheit so sehr urgiert, spaltet hier die Vernunft in zwei feindliche Hälften, eine idealkonstruierende und eine experimentalforschende, in eine solche, die schwärmt, und eine andere, die kriecht, und hebt daher die Wissenschaft, als deren Anwalt er sich aufwirft, von beiden Seiten her auf, da die Ideen ohne festen Boden in der Luft schweben, die empirische Forschung aber vergebens nach einem wölbenden Abschluss ringt. Ganz anderer Art ist die thomistische Erkenntnistheorie. In ihrer Auffassung des Intelligiblen besitzt sie das Mittel idealer Erhebung, ohne dass ihr die Ideen zu Schemen und die Dinge zu Gegenständen einer ideenlosen Empirie

werden. Der Vorwurf, der hl. Thomas kenne Ideen, Vernunft und Gemüt nicht, es fehle ihm das Ideale, ist daher ungerecht und beweist nur die Befangenheit des Kritikers in den Kantschen Ansichten. Der schroffe Gegensatz aber von Idealphilosophie und rein empirischer Forschung, dem Fr. das Wort redet, ist es gerade, welchem wir den Verfall der Philosophie wie der Wissenschaft zumal zuzuschreiben haben. Zur Stütze seiner Theorie erneuert Fr. die Jakobische Lehre vom Gemüte als dem Vermögen der ethischen und ästhetischen Gefühle und der Vernunft, die dem Verstande den übersinnlichen Stoff darbieten soll. Die Philosophie würde damit, nachdem sie aufgehört hat, Begriffsromantik zu sein, zur Ideal- und Phantasieromantik werden und dem verdienten Hohne der Positivisten und Materialisten preisgegeben werden.

5. Durch die Einheit des Wesens wird die Verschiedenheit der Vermögen, die nach dem Unterschiede der Thätigkeiten und Formalobjekte zu bestimmen ist, nicht aufgehoben. Die Formalobjekte des int. ag. und poss. aber sind in der That verschieden und die Thätigkeit des int. agens ist wesentlich anderer Art als die des int. poss. Die Thätigkeit des letzteren ist das wirkliche Erkennen, Denken, die des ersten dagegen die Einwirkung auf das Phantasma, die Bereitung und Aktuierung des darin in Potenz enthaltenen Intelligiblen, damit es in den int. poss. aufgenommen werden könne. Der int. ag. aber verhält sich in keiner Weise passiv, denn als ein geistiges Vermögen wird er nicht etwa wie der Magen von der Speise so von dem Phantasma afficiert, sondern bedarf nur der Gegenwart eines solchen, um sich wirksam zu erweisen. Es ist daher, was Fr. von der weiblichen Rolle des int. ag. u. s. w. redet (S. 60), einfach in den Wind gesprochen.

6. Die Entzinnlichung des Materiellen im Abstraktionsprozesse ist nicht reale Umwandlung, also auch nicht Ertötung desselben in irgend einem Sinne, bewirkt aber allerdings eine vollkommenere (ideale) Daseinsweise desselben im denkenden Geiste. Da diese Entzinnlichung Abstraktion vom Stoffe und den Bedingungen stofflicher Existenz ist, so enthält gerade sie die Vorbedingung zur Erkenntnis des in den materiellen Dingen enthaltenen Gesetzmäßigen, das infolge der Beleuchtung durch den intell. agens aus der Umhüllung des Individuellen und Zufälligen zu Tage tritt. Die Gesetzmäßigkeit des Materiellen wird in dieser Theorie der Abstraktion nicht geleugnet, sondern vorausgesetzt; wir sagen: des Materiellen, nicht der Materie, denn etwas anderes ist der

materielle Körper und etwas anderes die Materie, was ein Kritiker des hl. Thomas wohl wissen und sich gegenwärtig halten sollte.

Auf den siebenten Einwurf ist die Antwort bereits im Obigen gegeben. Der int. agens ist die Abstraktionskraft der Seele, die Fähigkeit, das Intelligible vom Sinnlichen abzuziehen, in gewissem Sinne allerdings eine Teilnahme am göttlichen Lichte (Vgl. 1 S. Th. qu. 79 a. 4), jedoch nicht formell, sondern als Wirkung göttlicher Kausalität, nicht direkte, sondern indirekte Teilnahme an den göttlichen Ideen, sofern er die sie nachbildenden Formen aus der materiellen Umhüllung zu lösen und dadurch intelligibel zu machen vermag. Aus diesem Grunde heißt das selbe Vermögen Licht, weil es das im sinnlich Individuellen verborgene Wesen offenbart. Der menschliche Geist besitzt eine solche Abstraktionskraft tatsächlich — *hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus l. c.* — sie muss also auch denkbar sein. Nimmt man statt derselben eingeborene Ideen an, so heißt das Thatsachen erdichten, nicht die vorhandenen erklären. Die Existenz unsinnlicher und übersinnlicher Vorstellungen aber wegen der Schwierigkeit, ihren Besitz ohne eingeborene Ideen zu erklären, leugnen wollen kommt einem geistigen Selbstmord gleich; wir halten daher den intell. agens fest, um einerseits nicht der Schwärmerei der Idealisten, andererseits nicht dem Alogismus der Empiristen zu verfallen, wie wir dies an einem andern Orte eingehender motiviert haben. (Das objektive Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie.)

Der achte Einwand erscheint gegenstandslos, da intell. poss. und int. agens Vermögen der einen Seele sind, die sich in dem einen zum Objekte wirkend, in dem andern aufnehmend, receptiv, also in gewissem Sinne passiv verhält. Der reale Unterschied dieser Vermögen aber muss festgehalten werden, wenn wir nicht wie Fr. Akt und Potenz identificieren und damit allen Irrtümern Thür und Thor öffnen wollen. (S. d. angef. Schr. S. 88 f.)

Aus der richtigen Unterscheidung von Thätigkeit und Thätigkeit erhellt die Antwort auf den neunten Einwurf; die rationale Funktion nämlich fällt dem int. poss. zu, der int. agens aber wirkt auf diese Thätigkeit insoweit ein, als das diskursive Denken der Abstraktionskraft oder fortdauernden Beleuchtung der Phantasmen bedarf. — Auf den zehnten Einwand ist zu bemerken, dass die Scholastik der Lehre vom Bewusstsein hinreichende Aufmerksamkeit zuwandte (S. Th. I qu. 78 a. 4 ad 2; q. 87 a 3. ad 3. ib. ad 2; l. III. dist. 23. qu. 1 art. 2 ad 3 u. a. O.), wenn sie ihr auch nicht, wie den Modernen in den Vordergrund getreten

ist; sie unterscheidet sinnliches und intellektuelles Bewußtsein, und schreibt das letztere nicht einem speciellen intellektuellen Vermögen, sondern wie überhaupt alles höhere Erkennen, auch das der Principien (was Fr. S. 74 nicht begreift, da er die Passivität des int. poss. völlig mifsversteht), dem int. poss. zu.

Auf die elfte Einwendung entgegnen wir mit der Frage, ob denn der Geist wie die Pflanze wächst, und sein Wachstum nicht vielmehr in der zunehmenden Klarheit, Bestimmtheit und Fülle seiner intellektuellen Erkenntnisse und der fortschreitenden Befestigung des Willens im Guten, überhaupt also im Fortschritt in der Wissenschaft und Tugend besteht? Und soll etwa diese Art des Fortschritts in der thomistischen Doktrin ausgeschlossen sein?

Fassen wir weiterhin die gegen die species intell. erhobenen Schwierigkeiten ins Auge, so ist zunächst zu bemerken, daß diese Species ihrem konkreten Inhalte nach aus den Phantasmen stammen, ihre intelligible Form aber dem intell. agens verdanken. Ihr objektiver Wert ist in der Übereinstimmung mit den Dingen der sinnlichen Wahrnehmung begründet, nicht aber darauf beschränkt; denn Wahrnehmung, Erfahrung gilt als erstes und Fundament alles weiteren Erkennens. Der Idealismus liegt also nicht in dieser Theorie, sondern in jener, die bereits in die Wahrnehmung subjektive Elemente einfließen und statt die Phantasie aus der Wahrnehmung, umgekehrt diese aus der Phantasie schöpfen und durch die Phantasie bestimmt sein läßt. Der Grundsatz aber, das Erkannte sei im Erkennenden nach der Weise des Letzteren, hat mit dem Kantschen Apriorismus nichts zu thun, da nach scholastischer Lehre das repräsentative Erkenntnisbild, die species nur insofern das Gepräge des Geistes trägt, als sie eben im Geiste ist, während ihr Inhalt getreu das Objekt, sei es nach seiner Erscheinung oder seinem Wesen darstellt. Endlich beeinträchtigt die Abhängigkeit vom Phantasiebild nicht den reinen, das Wesen ausdrückenden Erkenntnisinhalt der species intell., denn es ist etwas anderes, mit Kant und Fichte annehmen, daß begriffliche Erkenntnisse ohne sinnliches Bild leer seien, oder mit der Scholastik, daß sie von sinnlichen Bildern abhängig seien, weil sie aus solchen geschöpft oder abstrahiert werden müssen.

Die thomistische Auffassung der intellektuellen Erkenntnis — wird wiederholt versichert — sei also unklar und hindere den Fortschritt der Erkenntnis, besonders der Natur, da letztere nach Aristoteles und dem Dogma beurteilt werde, und wenn Albert der Große und Roger Bacon auch die Natur erforschten,

so seien dies Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Aber Albert der Große ist doch, wie uns Fr. selbst belehrt, Urheber dieser ganzen, der Wissenschaft hinderlichen Theorie des intellektuellen Erkennens! Der Grund des Hindernisses muß also wohl anderswo liegen; denn läge er in der Natur der scholastischen Philosophie, so müßte er doch vor allem in Aristoteles, ihrer ersten Quelle und in Albert dem Großen, ihrem Begründer, sich wirksam erweisen. Fürwahr, die Vertreter der Naturwissenschaften würden, unbehindert in ihren empirischen Forschungen, für die wissenschaftliche Begründung und Verarbeitung der von ihnen aufgehäuften Thatsachen nur gewinnen, wenn sie statt bei Hegel oder Herbart, bei Kant oder Mill, bei Aristoteles in die Schule gehen und ihre wissenschaftlichen Grundbegriffe berichtigen und läutern würden.



DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM  
DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN,  
NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS  
VON AQUIN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,  
Ord. Praed.



40<sup>o</sup> B. Gott durchaus verschieden von den Kreaturen bezüglich seiner Thätigkeit. a) In Gott ist keine passive Potenz.

Bisher wurde dargethan, daß Gott seinem Wesen nach grundverschieden ist von allen Geschöpfen. Seine Wesenheit ist Dasein. In Gott sind Wesenheit und Dasein nicht unterschieden. Diesen Satz nennt P. Kleutgen gewiß nicht der Scholastik eigentümlich. Wir haben gesehen, bemerkt er weiter, wie stark dieser Satz hervorgehoben wurde, um die Verschiedenheit des unerschaffenen und erschaffenen Seins zu behaupten: der Mensch ist nicht, weil er Mensch ist; aber Gott ist, weil er