

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Artikel: Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761779>

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: 20.02.2026

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

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.¹

Von Dr. M. GLOSSNER.

VIII.

Psychologie.

Die vom Kritiker des englischen Lehrers gegebene Darstellung der thomistischen Psychologie bietet zu wesentlichen Ausstellungen unsererseits keine Veranlassung. Wir können uns deshalb über diesen Abschnitt (S. 350 ff.) kurz fassen, indem wir nur auf den Vorwurf antworten, nicht bloß die aristotelische Lehre vom Willen, sondern auch die thomistische vom Begehren und Wollen einerseits und von der Vernunft in ihrem Verhältnisse dazu andererseits leide an Unklarheit und Unbestimmtheit. Es scheine nämlich bald, als ob das sinnliche Begehren selbst durch die Vernunft zum höheren Begehren und Wollen und sogar zum freien Wollen gebracht würde, bald aber wieder, daß der Wille ein höheres, vom niederen wesentlich verschiedenes Begehrungsvermögen sei u. s. w. (S. 356.) Diese angebliche Unbestimmtheit besteht nach der begründeteren Ansicht nicht einmal bei Aristoteles. „Der wirkliche Aristoteles, bemerkt mit Recht Bullinger gegen Zeller (Aristot. Metaphys. 1892, S. 9, vgl. Jahrb. Bd. VIII, S. 16) läßt den Willen nicht aus — bloß das Zuschauen habender — Vernunft und unvernünftiger Begierde zusammengesetzt sein, vielmehr ist nach ihm in der Vernunft ein eigenes Begehren, das von Natur bestimmt ist, das sinnliche Begehren zu beherrschen.“

Betrachtet man die aristotelisch-thomistische Lehre in ihrem Zusammenhange, so wird jede Zweideutigkeit der vom Kritiker bezeichneten Art schwinden. Man beruft sich zwar darauf, daß der Geist, die intellektive Seele nach dem englischen Lehrer unmittelbar Lebensprincip des menschlichen Leibes sei (S. 358). Der Geist — vielmehr die Geistseele — ist dies aber nicht durch seine Kräfte, nicht durch Verstand und Willen, sondern durch sein Wesen, aus welchem wesentlich verschiedene Vermögen entspringen, da die einen aus der Seele hervorgehen, sofern sie die Potenz der Materie aktuiert (den Leib informiert), andere dagegen, sofern sie diese Potenz überragt und in sich subsistiert. Es hat demnach nichts besonderes „Eigentümliches“ an sich

¹ Forts. von IX, 79.

(a. a. O.), wenn das „tierische“ (?) Begehren vom geistigen nur „beherrscht“, nicht aber „vergeistigt“ wird, wiewohl gerade deshalb in gewissem Sinn (mit Aristoteles) von einer Teilnahme des sinnlichen Begehrens an der Vernunft, also auch von einer Art Vergeistigung geredet werden kann. Freilich nicht im Sinne des Kritikers, der allein schon daraus, daß dem Willen eine Herrschaft über das sinnliche Begehren nach aristotelischer wie thomistischer Lehre zugesprochen wird, auf die Verschiedenheit des intellektuellen vom sinnlichen Begehrungsvermögen, resp. die Selbständigkeit des ersteren hätte schließen müssen.

Der Kritiker erwähnt das häufig angewendete Argument des englischen Lehrers, daß wie jeder Form ein natürliches Streben, ebenso auch dem apprehensiven Vermögen ein angemessenes, vom Naturtrieb verschiedenes besonderes Begehrungsvermögen entspreche (S. Th. I. qu. 80. art. 1), meint aber, zur näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunft oder Erkenntnis und Willen sei damit nichts gewonnen. Indes bedient sich der hl. Lehrer desselben Argumentes mit direkter Bezugnahme auf das vernünftige Erkennen oder den Intellekt. Aus demselben Grunde nämlich schreibt er Gott ein Wollen zu, in einem Falle also, wo an eine Kombination von Vernunft und sinnlichem Begehren nicht gedacht werden kann. (L. c. qu. 19, art. 1.)

Mit der Bedingtheit des Wollens durch die Vernunft, meint ferner der Kritiker, sei noch nicht klargestellt, worin das entscheidende Moment des freien Wollens zu suchen sei (S. 359). Der hl. Thomas läßt jedoch diesen wichtigen Punkt nicht im Dunkeln und spricht sich in der unzweideutigsten Weise in dem Sinne aus, daß die freie Entscheidung formell dem Willen zukomme, ihr Fundament aber in der Vernunft habe, indem eine freie Wahl nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß die Vernunft dem Willen das Gute als solches, also in unbeschränkter Weise, nicht aber in der individuellen Beschränktheit der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung als sein Objekt darbietet. In dieser Universalität und der damit gegebenen Geistigkeit (Immaterialität) und Fähigkeit auf den eigenen Akt und sich selbst zu reflektieren (mit anderen Worten, das Wollen selbst als Gut wollen zu können), liegt ein weiterer Grund der realen Unterschiedenheit des Wollens oder intellektuellen Begehrens und des Willenvermögens vom sinnlichen Begehren und sinnlichen Begehrungsvermögen.

Nach dem Gesagten ist nicht abzusehen, was mit der Schlussbemerkung des Kritikers bezweckt werden soll, in der thomistischen Lehre werde nicht näher bestimmt, worin das Selbst-

bestimmungsvermögen eigentlich bestehe oder begründet sei und wie die Wahlfreiheit den Motiven sowohl als auch der Unkenntnis und bloßen Willkür gegenüber bestehen könne (S. 363).

Die Kritik nun, die an der thomistischen Psychologie geübt wird, bezieht sich auf die menschliche, intellektive Seele, da die Lehre von der sensitiven und vegetativen Seele im wesentlichen wie mit Aristoteles so mit der modernen Wissenschaft übereinstimmt, (eine, was die moderne Wissenschaft betrifft, sehr fragliche Behauptung, die hier nicht weiter zu untersuchen ist), und richtet sich auf folgende vier Punkte, den Unterschied der intellektiven und sensitiven Seele, das Verhältnis der sensitiven Seele zum Leibe, den Ursprung der intellektiven Seele und ihre Unsterblichkeit.

Besehen wir uns zunächst das Verfahren, das der Kritiker bezüglich des Unterschiedes der sensitiven Seele (Tierseele)¹ von der intellektiven einschlägt. Ein Dreifaches fällt in die Augen. Erstens werden dem englischen Lehrer Ansichten unterschoben, die dieser entschieden verwirft, und Vorwürfe gegen ihn erhoben, die nicht ihn, sondern den Kritiker selbst treffen. Zweitens werden ihm Wahrheiten vor- und entgegengehalten, die er aufs entschiedenste lehrt. Drittens umgeht die Kritik gerade die Frage, um die es sich handelt, nämlich nach der Abhängigkeit der Tierseele vom Stoffe, die mit Identität, mit reeller Stofflichkeit verwechselt wird, gegenüber der Unabhängigkeit der intellektiven Seele bezüglich ihrer Subsistenz und der Entität ihrer überorganischen Vermögen und Thätigkeiten, die als völlige Beziehungslosigkeit zum Stoff und Unabhängigkeit von demselben hingestellt wird.

Was das zuerst gerügte Verfahren betrifft, so zeigt sich dasselbe in den wiederholten Vorwürfen gegen die thomistische Auffassung der Entstehung der Tierseelen, indem die *eductio formae e potentia materiae* so gedeutet wird, daß entweder die Materie selbst seelisch werde oder die Tierseele durch eine eigentümliche Kombination der Materie entstehe oder ursprünglich in dieser stecke und daraus gezogen werde (S. 380). Der Kritiker weiß doch oder soll wissen, daß keine dieser Auffassungen im Sinne des Aristoteles und des hl. Thomas zutrifft, sondern daß im gegebenen Falle die *eductio formae* die Verwirklichung des real Möglichen durch eine dem zu Verwirklichenden gleichartige Aktualität bedeute: die einzig zulässige Erklärung, die mit dem aristotelischen Begriff der passiven Potenz steht und fällt, die also nicht dadurch schon widerlegt ist, daß

¹ Gelegentlich sei berichtet Bd. VIII, S. 49 v. o. 3 und 5: Tierseelen st. Tierwelt und S. 82 v. u. 11 geneigter st. geeigneter.

man ihr einfach die moderne Leugnung der passiven realen Potenz entgegensetzt. Dagegen wird der Kritiker selbst, der nur Aktualitäten kennt, eine der drei angeführten Entstehungsweisen adoptieren müssen und genötigt sein, die Tierseelen entweder aus einer Verwandlung der Materie oder aus einer Kombination derselben oder aus darin latenten Formen hervorgehen zu lassen. Da nämlich die Weltphantasie zunächst nur in Körperform vorhanden ist und ein höheres, transcendentes Princip in den Werdeprozeß nicht eingreift, so wird der Körper in Seele verwandelt werden oder diese aus einer Konfiguration der Stoffteile entstehen oder endlich verborgene Formen angenommen werden müssen, die im Laufe der Zeit offenbar werden.

In der zweiten und dritten der angeführten Beziehungen weist der Kritiker darauf hin, daß der Gegensatz zwischen Wahrnehmung und Denken nicht der des Materiellen und Immaterialen sei; es könne also daraus auch nicht auf die Materialität der Tierseele geschlossen werden. Die Sinneswahrnehmung sei nicht etwas bloß Materielles, bloße Funktion eines materiellen Organs, auch der innere Sinn sei nicht bloß materiell der Kraft und Funktion wie dem Inhalte nach; vielmehr sei schon das Wahrnehmungsbild rein formal, nicht aus Materie geformt oder die materielle Sache selbst. Hiergegen müssen wir fragen, wo in aller Welt der hl. Thomas die Materialität der Wahrnehmung und des wahrnehmenden Princip als solcher behauptete. Sind es nicht die Scholastiker, die zu allen Zeiten gegen Materialisten und Descartes die Immaterialität und Formalität (man gestatte das Wort) alles Erkennens aufs entschiedenste betonten? Bedeutet ihnen nicht „wahrnehmen“ soviel als ohne Materie aufnehmen? Und wenn sie auch den Unterschied von Denken und Sinnlichkeit dahin bestimmen, daß dieses die Form mit den materiellen Umständen des *hic et nunc* (*appendiciae materiae*), jene aber dieselbe ohne diese Umstände (daher die Ausdrücke: *sensible*, *intelligible Form*) aufnehme, so wollen sie damit jene Bestimmung nicht aufheben, sondern nur sagen, daß der Sinn das Individuelle, durch den Stoff Individuierte, zum Formalobjekte habe, keineswegs aber, daß dieses Wahrnehmungsbild selbst stofflicher Natur und die Wahrnehmung ein materieller Vorgang sei.

Folgt nun aber aus dem Gesagten, daß das sinnliche Erkennen in jeder Beziehung immateriell sei? Keineswegs! Der Kritiker selbst zieht diese Folgerung nicht; ja, er behauptet eine gewisse Materialität nicht bloß vom sinnlichen, sondern auch vom logischen (intellektuellen) Erkennen; denn auch das Denken

ist ihm an ein körperliches Organ gebunden. Wo bleibt da, möchte man fragen, die wissenschaftliche Aufrichtigkeit? Man betont die Immaterialität der sinnlichen Wahrnehmung, um ihren wesentlichen Unterschied vom Denken in Abrede zu stellen, und leugnet diesen Unterschied, um die von der Scholastik nur bezüglich des sinnlichen Erkennens angenommene relative Materialität auch auf das intellektuelle zu übertragen.

Der Grund, weshalb die Scholastik den wesentlichen Unterschied des intellektuellen vom sinnlichen Erkennen behauptet, ist bereits angegeben worden. Er ist hauptsächlich darin zu suchen, daß die intellektuelle Erkenntnis frei von jeder Art von Materialität ist, und nicht bloß auch rein Geistiges zum Gegenstande hat, sondern das Körperliche und Materielle selbst auf geistige Weise erfafst. Dagegen ist der Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis, wie gesagt, mit den Bedingungen materiellen Daseins, Zeit und Ort, behaftet, in dieser Weise beschränkt und gewissermaßen materiell, sofern die raumzeitliche individuelle Beschränktheit und Bestimmtheit ihren Grund in der Materie hat. Hieraus wird geschlossen, daß die sinnliche Erkenntnis, obgleich an sich formal und immateriell, doch von einem dem Objekte konformen raumzeitlichen Principe ausgeht, mit anderen Worten, in einem körperlichen Organe sich vollzieht, während die intellektuelle Erkenntnis, weil in Korrelation zu einem völlig immateriellen Formalobjekte stehend, nur aus einem in sich subsistierenden, den Stoff überragenden, geistigen Principe entspringen kann.

Die Frage nach dem Unterschied der Menschen- und Tierseele reduziert sich also darauf, ob das Tier auf die Erkenntnis des Einzelnen beschränkt oder auch das Allgemeine zu erkennen fähig sei. Der Kritiker verneint jene Frage und schließt dann weiter, daß der Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele nur ein gradueller, nicht aber ein wesentlicher sei, auf folgende Gründe hin. Irgend ein Erkennen des Allgemeinen komme schon dem Gemeinssinn zu, der ein Ganzes und in gewissem Sinne Allgemeines aus den einzelnen Wahrnehmungen bilde, „das zwar auch eine Einheit und dadurch Einzelheit bilde und insofern konkret sei, aber doch ähnlich und analog wie auch die allgemeinen Begriffe als solche, als Gedankengebilde oder Funktionen des Intellekts im Bewußtsein konkret seien.“ Nun sei aber der Gemeinssinn in seiner Thätigkeit an ein Organ gebunden, folglich der thomistische Grundsatz, zum Erfassen des Allgemeinen sei Organlosigkeit notwendig, als unrichtig erwiesen. Ferner sei der Instinkt der Tiere eine allgemeine Fähigkeit nicht

des Individuums bloß, sondern der Gattung, die mit dem Instinkte verbundene Urteilskraft aber sei einigermaßen einer Erkenntnis des Allgemeinen fähig, da die Tiere die eigene Art sowie die ihnen feindlichen Arten erkennen. Ferner machen die Tiere Erfahrungen und beweisen in der Abwägung von Verhältnissen (Bemessung von Entfernungen u. dgl.), daß sie psychisch über das bloß sinnlich Gegenwärtige hinausgehen können, und somit die Erscheinungen des tierischen Lebens aus bloßen organischen Bewegungen des Stoffes nicht zu erklären sein dürften. (S. 381 f.)

Was ist von diesen Gründen zu halten? Keiner von ihnen beweist, was er beweisen soll, daß den Tieren eine Erkenntnis des Allgemeinen zukomme; denn daß die Erscheinungen des tierischen (animalischen) Lebens überhaupt nicht psychischer Natur, sondern bloß organische Bewegungen des Stoffes (physiologische Prozesse) seien, ist zwar von Neueren (vor allem von Descartes), nicht aber von der Scholastik behauptet worden.

Betrachten wir das aus dem Gemeinsinne entnommene Argument, so liegt der Fehlschluß vor Augen. Das Allgemeine nämlich ist zwar ein Ganzes (*totum potentiale*), aber nicht umgekehrt ist jedes Ganze auch schon ein Allgemeines. Dies gilt insbesondere vom Gemeinsinn, der zwar die Einzelwahrnehmungen in ein (sinnliches) Bewußtsein zusammenfaßt, diese Einzelwahrnehmungen aber in ihrer sinnlichen Individualität intakt läßt, da die Zusammenfassung individueller Teile in ein aktuelles Ganzes ebenso individuell ist, wie die Teile selbst. Wenn der Kritiker dieser Entgegnung zuvorzukommen sucht durch den Hinweis auf den allgemeinen Begriff, der als psychische Funktion konkret sei, so liegt hierin eine Verwechslung des Aktes mit seinem Objekt. Der Begriff nämlich ist allgemein nur in dieser letzteren Beziehung, nach seinem Objekt betrachtet, sofern er dieses frei von allen individuellen Bestimmungen erfäßt, der Gemeinsinn aber ist konkret in beiden Beziehungen, sowohl als psychische Funktion wie seinem Objekte nach.

Was den Instinkt der Tiere betrifft, so beruht das erste Argument auf einer Verwechslung der Allgemeinheit im objektiven und subjektiven Sinne. Der Instinkt ist eine allgemeine Fähigkeit im objektiven Sinne, d. h. er kommt der ganzen Gattung, genauer allen dazu gehörigen Individuen auf Grund der Gattungseigenschaften zu. Folgt aber daraus, daß er eine allgemeine Fähigkeit im subjektiven Sinne, d. h. eine Fähigkeit das Allgemeine zu erkennen sei? Mit nichten! Die Tiere unterscheiden allerdings die Individuen ihrer eigenen sowie die

fremder Gattungen, und eine solche unterscheidende Erkenntnis ist mit dem Instinkte zweifellos verbunden. Zu diesem Behufe aber genügt das sinnliche Gemeinbild, das sich vom Begriff wesentlich unterscheidet. Ferner: Erfahrung spricht die thomistische Psychologie dem Tiere nicht in jedem Sinne ab, sondern nur in dem Sinne, in welchem sie dem Menschen zukommt, der aus Wahrnehmungen Regeln, Maximen abzieht. Denn das Tier besitzt Gedächtnis, woraus das vom Kritiker hervorgehobene vermeintliche „Abwägen“ sich erklärt, weshalb wir schliesslich zugeben, daß das Tier in einem gewissen sehr beschränkten Sinne über das sinnlich Gegenwärtige hinausgehen könne. Wir betonen das „Gegenwärtige“, denn, wenn das Tier über das sinnlich Gegenwärtige durch Phantasie und Gedächtnis hinausgehen kann, so folgt nicht, daß es auch über den Bereich des Sinnlichen überhaupt hinausgehe. Das Seelenleben des Tieres bewegt sich ganz und gar in den durch die animalischen Lebenszwecke und Gattungsinsteinsten geregelten Associationen sinnlicher Vorstellungen und geht daher ganz in den Schranken der Zeit auf. Das Tier überlegt — deliberiert — nicht und macht keine Pläne für die Zukunft.

Der Beweis des Kritikers ist demnach mißlungen. Die Erkenntnis des Allgemeinen kommt in der That nur der menschlichen, intellektiven Seele zu. Daher geht das Tier „gleichgültig“ an allen Arten vorüber, mit denen es nicht durch instinktive Bande sinnlicher Lebenszwecke des Individuums oder der Gattung in freundlichem oder feindlichem Sinne verbunden ist. Würde das Tier auch nur das Wesen der eigenen Gattung erfassen, so würde es nicht mehr gleichgültig an anderen vorübergehen. Wie in dem Kinde würde sich in ihm die Wißbegierde regen; es wäre der Wissenschaft und Kunst fähig. Denn was heisst das Allgemeine erkennen? Nichts anderes als die Natur der Sache aus ihrer sinnlichen Gebundenheit in Zeit und Raum ablösen. Von einer solchen Loslösung findet sich beim Tiere keine Spur. Der Begriff webt im Elemente des Seins, dringt hinter die Erscheinung auf den Grund. In der Frage des Kindes nach dem Was und Warum gibt sich der innere Trieb der Begriffsbildung kund. Auch der unklarste, unentwickeltste Begriff trägt die intelligiblen Elemente des Substanziellen, Accidentellen u. s. w. in sich und verhält sich als eine Determination derselben. Zeugnis dafür gibt die Sprache. Das Tier spricht nicht und denkt nicht. Die Kluft zwischen Mensch und Tier ist unausfüllbar.

Wie die These selbst, so sucht der Kritiker auch die dafür vorgebrachten Beweise zu widerlegen. Der eine lautet, die

intellektive Seele müsse, um alles Körperliche zu erkennen, selbst frei davon, also unkörperlich sein; der andere, der Intellekt könne nicht an ein Organ gebunden sein, weil er sonst durch die Beschaffenheit des Organs bestimmt wäre, gleichsam nach der Färbung desselben alles erkennen müßte. Gegen den ersten dieser Beweise nun wird eingewendet, daß ja auch dem Gemein Sinn, obgleich er sich in Abhängigkeit von einem Organ bethätige, doch die Erkenntnis des Verschiedenartigsten zugeschrieben werde. Aus dem zweiten Argumente aber soll geradezu der Subjektivismus folgen, den doch die Scholastik sonst zurückweise; denn jenem Argumente zufolge würde der Sinn die Gegenstände nicht nach der objektiven Beschaffenheit, sondern nach der eigenen Färbung erkennen.

Aus diesen Entgegnungen dürfte sich ergeben, daß der Kritiker in den Sinn der aristotelisch-thomistischen Argumente nicht eingedrungen ist. Der Sinn derselben muß mit Rücksicht auf die psychologischen Grundlehren des hl. Thomas bestimmt werden. Demnach bedeutet der Schluß, die Seele müsse, um alles Körperliche zu erkennen, selbst unkörperlich sein, zunächst soviel als: daß die Seele zu allem Körperlichen in Potenz sein müsse, daß also ihre Potenzialität nicht durch irgend eine Körperform konstituiert sein könne, da sie in diesem Falle nichts anderes als diese Körperform erkennen könnte, oder dieselbe in all ihrer Erkenntnis der Körperwelt mitscheinen müßte. Wie die Sehkraft, um für alle Farben empfänglich zu sein, nicht durch irgend eine derselben konstituiert sein darf, und wie der Gemein Sinn keine bestimmte sensible Qualität zu eigen besitzt, um für alle körperlichen Erscheinungen, die durch die Kanäle der einzelnen Sinne zu ihm geleitet werden, in Potenz zu sein, so gilt dies vom Intellekte bezüglich alles Körperlichen überhaupt, weshalb schon Anaxagoras den νοῦς als unvermischt — geistig, immateriell — betrachtet, damit „er herrsche“, d. h. wie Aristoteles erklärt, (alles Körperliche) erkenne.

Das fragliche Argument beruht, wie mit Recht Cajetan (in I. S. Th. qu. 75 art. 2) bemerkt, auf einem unmittelbar evidenten Obersatze, und wird, wie wir beifügen können, durch den Gang der neueren subjektivistischen Philosophie bestätigt, die den Intellekt mit dem Ich (das Erkennen mit dem Bewußtsein) identifiziert und infolge davon die gesamte objektive Erkenntnis durch das „hineinscheinende“ Ich influenziert und modifiziert sein läßt: ein Irrtum, dem Aristoteles und Thomas dadurch vorbeugten, daß sie das Erkenntnisvermögen als Möglichkeit zu allem, was dadurch erkannt werden soll, begreifen.

Was dann das zweite Argument, das aus der Beschaffenheit des Organs entnommen ist, betrifft, so ist dieselbe allerdings nicht notwendig und an und für sich ein Hindernis reiner und unvermischter Aufnahme des Sinnesobjekts, kann aber ein solches *per accidens* sein; denn, wie Aristoteles in Übereinstimmung mit der Erfahrung lehrt, zur irrtumsfreien sinnlichen Erkenntnis wird eine gewisse mittlere Disposition des körperlichen Organs erfordert, die eine Störung und Trübung erfahren kann, jenes z. B. durch das Übermaß des sinnlichen Eindrucks, dieses durch eine Nachwirkung desselben. Nun ist aber das intellektuelle Erkennen solchen Störungen und Trübungen nicht unterworfen, also auch an kein Organ gebunden. (Vgl. Cajetan. Comm. in loc. cit. Brentano, die Psych. des Arist. S. 117 ff.)

Aber auch, wenn wir von diesen Argumenten absehen, so ist die Immaterialität des intelligiblen Erkenntnisobjekts ein vollkommen ausreichender Beweis für die Immaterialität und Organlosigkeit des Denkaktes und Denkvermögens; denn es ist schlechterdings unmöglich, daß ein solches Objekt in einem materiellen Substrat aufgenommen werde. In einem solchen könnte es nur behaftet mit den materiellen individualisierenden Umständen des *hic et nunc* aufgenommen werden. Die Thatfachen der Erfahrung, auf die sich der Kritiker beruft, werden also auf andere Weise erklärt werden müssen. In der That aber ist diese Erklärung in jener Richtung zu suchen, welche der englische Lehrer einschlägt, nämlich in der Abhängigkeit des Objekts der intellektuellen Erkenntnis von den Sinnen; denn den unmittelbaren Gegenstand der Verstandeserkenntnis bildet das Intelligible im Sinnlichen, das durch Abstraktion aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden muß. Nur ist hierbei nicht allein an die äußeren, sondern an die inneren Sinne, an das sinnliche Bewußtsein, an Phantasie und Gedächtnis zu denken. Mag daher auch ein starker Geist in einem schwachen Körper wohnen können (was wir durchaus nicht in Abrede stellen oder bezweifeln wollen), so wird doch der Kritiker am wenigsten leugnen, daß die geregelte Thätigkeit der Phantasie und des Gedächtnisses die unentbehrlichen Voraussetzungen eines richtigen Denkens sind. — Die Analogie der übrigen psychischen Vorgänge aber kann für die Annahme einer organischen Abhängigkeit der Denktätigkeit als solcher nicht maßgebend sein, wenn aus der Natur der Sache, in unserem Falle, des Denkens das Gegenteil erwiesen ist. Ferner sogenannte Geistesstörungen beruhen zweifellos auf einer Erkrankung von Organen; es läßt sich aber nicht beweisen, daß dies Denkkorgane seien; die Störung ist

vielmehr zunächst im sinnlichen Vorstellungsleben und den demselben dienenden Organen zu suchen, wodurch indirekt auch das Denkleben affiziert wird. Nur eine solche indirekte Abhängigkeit kann auch vom Selbstbewußtsein behauptet werden, während das sinnliche Bewußtsein ebenso wie das sinnliche Gedächtnis und die Phantasie wegen ihres Gebundenseins an körperliche Organe durch deren Zustände unmittelbar in Mitleidenchaft gezogen werden.

Ein gewisses Zugeständnis der Geistigkeit eines denkenden Principis, d. h. eines Principis, das intelligible Objekte, eine intelligible Ordnung zu erkennen vermag, liegt in dem Verfahren aller derjenigen, welche diese Geistigkeit leugnen, denn sie führen, wie dies von Sensualisten und Materialisten geschieht, zuerst das logische Erkennen auf das sinnliche zurück und glauben erst durch diese Zurückführung der selbständigen Subsistenz und Geistigkeit der menschlichen Seele den Boden entzogen zu haben. Ähnliches gilt von unserem Kritiker, der die Selbständigkeit des Denkens der Phantasie zum Opfer bringt, und nun allerdings berechtigt erscheint, ein vom körperlichen Substrat unabhängiges Geistesleben zu leugnen. Wie unsicher er jedoch seiner Sache ist, beweist die Bemerkung, auch die Annahme, die Organlosigkeit des Denkens beschränke sich auf das Denken der allgemeinen Principien, sei unbegründet, weil sich in allen Dingen des Daseins allgemeine Principien finden. Denn sie finden sich in einer ganz verschiedenen Weise in den Dingen und in der Seele, in jenen rein objektiv und in individueller Besonderung, in dieser subjektiv und formell, frei von sinnlicher Beschränkung, in intelligibler Gestalt. Wäre das Allgemeine in den Dingen so wie im denkenden Geiste, so gäbe es, wie konsequent der rationalistische Idealismus annimmt, eben nur Geistiges, nur Ideen, und alles Körperliche wäre Schein. Thatsächlich ist jedoch das Intelligible außer dem denkenden Geiste nicht actu, sondern nur der Potenz nach vorhanden. Dies gilt von allen Dingen mit Einschluss der Tiere und der sensitiven Seelenvermögen: ein thatsächlicher Beweis dafür, daß zur wirklichen Erkenntnis des Allgemeinen ein Princip erforderlich ist, das sich über alle materiellen Schranken erhebt. Ist aber das Denken der allgemeinen Principien organlos, so ist es, da alles Denken in gewissem Sinne in dem der allgemeinen Principien enthalten ist, das Denken überhaupt.

Diese Unabhängigkeit vom Stoff aber kommt, wie wir wiederholen, nur dem Denken, nicht den Sinnen, weder den äußeren noch auch den inneren, zu. Wenn sich daher der Kritiker, um

den Unterschied von Mensch und Tier zu einem fließenden zu machen, auf die Immaterialität der Vorstellung überhaupt, auch der sinnlichen, beruft, so wird diese in gewissem Sinne von der Scholastik nicht geleugnet, aber sie ist in der sinnlichen Vorstellung keine vollständige, wie in der intellektuellen, weshalb zwar von dieser, nicht aber von jener auf die Organlosigkeit und Geistigkeit zunächst des Vermögens, dann seines Trägers geschlossen werden darf (S. 387).

In dem für die Subsistenz der Seele geführten Beweise findet der Kritiker eine Art von logischer „Diallele“, indem aus der Organlosigkeit des Denkens die Subsistenz und wieder aus dem „reinen Intellekt, den das abstrakte Denken des Allgemeinen, Intelligiblen fordert“, die organlose Thätigkeit desselben gefolgert werde (S. 388). Auf diesen Vorwurf ist zu erwidern, daß die Scholastik aus der völligen Immaterialität des intelligiblen Erkenntnisobjektes auf die Geistigkeit des Denkaktes und von dieser auf die Geistigkeit des denkenden Princip — des Denkvermögens und der Seele selbst schliesse. Wie in diesem Beweisgang ein falscher Zirkel liegen solle, ist nicht einzusehen.

Trotz der angeblichen logischen „Diallele“ richtet der Kritiker gegen die aus der Geistigkeit des Objekts (des Allgemeinen, Intelligiblen) entnommenen Argumente die schärfsten Angriffe. Sie wenden sich zunächst gegen die Darstellung der *Summa contra gent.* I. 2. c. 49, ohne Rücksicht darauf, daß Thomas hier nur zu beweisen sucht, das denkende Princip sei nicht Körper, während der Beweis für die Subsistenz und Immaterialität desselben erst in den folgenden Kapiteln geführt wird. Sehen wir jedoch zu, mit welchem Erfolg der Kritiker die thomistischen Argumente zu entkräften sucht.

Der erste Beweisgrund ist aus der quantitativen Beschränktheit der an Organe geknüpften Erkenntnis entnommen; denn obgleich auch sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung an sich nicht real ausgedehnt sind, so kann doch nur wahrgenommen werden, was und soweit es actu auf die Organe einwirkt; daher die Notwendigkeit, den Gegenstand von verschiedenen Seiten, nach seinen verschiedenen Teilen aufzufassen, zu betrachten, zu betasten u. s. w. Anders der Verstand, der das Ganze nach seiner Ganzheit erkennt. Dagegen weist der Kritiker auf den Gemein Sinn hin, der ja das Letztere ebenfalls vermöge und doch nach scholastischer Annahme organisch gebunden sei. Diese Bemerkung des Kritikers ist unzutreffend; denn der Gemein Sinn faßt nur die aktuellen Eindrücke der einzelnen Sinne in ein Gesamtbewußtsein zusammen. Mit größerem Rechte könnte

man sich auf die Phantasie berufen. Aber auch diese, die Vorstellungskraft, ist beschränkt, nicht bloß insofern sie die Sphäre des Quantitativen überhaupt nicht zu überschreiten vermag, sondern auch sofern sie nur begrenzte Quantitäten und dies (bezüglich der Zahlen) in geringem Umfang deutlich vorzustellen vermag, weshalb wir genötigt sind, zu Abkürzungen und Zeichen unsere Zuflucht zu nehmen, um uns von größeren Mengen und Entfernungen eine Vorstellung zu bilden, wobei bereits der Verstand durch Anwendung von Verhältnissen und Proportionen eingreift.

Ein anderes Argument geht dahin, daß die Seele erkennend, ohne die eigene Form zu verlieren, die Formen anderer Dinge aufnehme. Damit sei, meint der Kritiker, weder etwas dem Intellekte Eigentümliches noch die Unkörperlichkeit desselben bewiesen; denn der Stoff könne die verschiedensten Formen aufnehmen, ohne seine Grundform und Wesenheit zu verlieren. — So einfach liegt indes die Sache nicht. Der Stoff im thomistischen Sinne, die *materia prima*, ist überhaupt einer (direkten) Bearbeitung nicht fähig, da er als solcher, d. h. im Zustande reiner Potenzialität, nicht existiert; dagegen wohl der aus Materie und Form bestehende Körper. Von diesem scheint denn auch der Kritiker zu reden. Der veränderliche Körper nun kann accidentelle und substantielle Formen annehmen, jedoch nur unter der Bedingung, daß er die Form, die ihm bisher eignete, verliert — *generatio unius est corruptio alterius*. Ein erkennendes Princip jedoch vermag Formen aufzunehmen, ohne die eigene accidentelle oder substanzielle Form zu verlieren. Es ist dies eine allgemein erkannte und anerkannte Thatsache. Ich stelle mir ein Haus vor. Es ist in diesem Augenblicke in meiner Thätigkeit eine zweifache Form, die des Ich und die des Hauses, ohne daß die eine die andere beeinträchtigt; denn das Ich alteriert nicht das vorgestellte Haus und dieses nicht das Ich. Hieraus folgt wenigstens soviel, daß ein erkennendes Subjekt als solches nicht Körper sei, oder daß kein Körper als solcher erkenne, und mehr wollte der englische Lehrer zunächst nicht folgern. Nur, wenn man die Aufnahme substanzieller Formen betont, wird man den Beweis weiter, nämlich bis zur vollen Geistigkeit des Intellekts, führen können.

Unmittelbar beweist das dritte Argument, das aus der Erkenntnis des Allgemeinen geschöpft ist, die Geistigkeit der menschlichen Seele. Der Gegner bestreitet dies, weil erstens auch das Konkrete und Individuelle vom Verstande erkannt werde und zweitens das Konkrete im Stande sei, das Allgemeine

aufzunehmen und darzustellen, wie die Symbole beweisen, durch welche die Völker von jeher allgemeine Gedanken zur Offenbarung brachten, so daß die Phantasie stets mit dem Höchsten und Allgemeinsten in Beziehung stand. Auch sei der Intellekt selbst doch etwas Konkretes und Individuelles, wenn gleich nicht Körperliches, sei also (dies ist wohl der Sinn des Einwandes) entweder nicht fähig, trotz seiner Geistigkeit das Allgemeine zu erfassen, oder, wenn er dies doch sein soll, so könne auch seine allenfallsige Körperlichkeit der Erkenntnis des Allgemeinen kein Hindernis setzen.

Hierauf ist zu erwidern, daß der Verstand, allgemein gesprochen, auch das Konkrete, Individuelle zu erkennen vermag, direkt, wenn er, wie der göttliche und rein geistige, intuitiver, indirekt, wenn er wie der menschliche abstrahierender Verstand ist. Träger des Allgemeinen aber kann ein Symbol nicht für die Phantasie, sondern nur für den Verstand sein, der allein mit dem Symbol eine Bedeutung zu verbinden vermag. Weiterhin ist der Intellekt zweifellos selbst konkret und individuell, muß aber zugleich auch geistig sein, weil das Allgemeine dies — ein Allgemeines — nur durch seine Abstraktion von der (individualisierenden) Materie, also durch seine Immaterialität und Geistigkeit ist.

Wie die bisher betrachteten, so gelingt es dem Gegner auch nicht, die ferneren aus der Fähigkeit der intellektiven Seele im Selbstbewußtsein auf sich zu reflektieren, sowie im Erkennen über das Körperliche ganz und gar hinauszugehen, geschöpften Argumente zu entkräften. Er behauptet zwar, Reflexion finde schon beim Lichte statt, das sich selbst und anderes beleuchte. Nun ist zwar der Ausdruck, wenn man will vom Lichte (oder vom Schalle?) entnommen. Gleichwohl möchten wir fragen, wie jene Äußerung zu verstehen sei? Das Licht leuchtet uns, nicht sich — dem Lichte — selbst. Es reflektiert auf sich selbst, jedoch nur so, daß ein Teil auf den anderen fällt, was von aller körperlichen Reflexion ohne Ausnahme gilt. — Ferner erinnert der Kritiker daran, daß sich jeder Organismus zur Einheit reflektiere, da er ohne dies nicht möglich und in sich abgeschlossen wäre. Wir gestehen zu, daß ohne wesenhafte Einheit ein Organismus nicht bestehen könne, und machen dies gegen jede Art von Atomismus geltend. Wir leugnen aber, daß eine solche substanzielle Einheit Reflexion in sich sei und sein müsse; denn es ist zweierlei, eine einigende Funktion an einer Vielheit auszuüben und sich selbst als Einheit zu erfassen. Das letztere übersteigt die Kraft des Körpers und jeder an den Stoff gebundenen und ihn nicht überragenden

substanziellen Form. Im sinnlichen Bewußtsein (auch des Tieres) anerkennen wir zwar eine Art von Reflexion, insofern die sensitive Seele nicht bloß wahrnimmt, sondern auch ihr Wahrnehmen erkennt. Da sie aber ihre Thätigkeit im Wahrnehmen und Erkennen des Wahrnehmens nicht auf sich selbst als Grund desselben bezieht, so fehlt auch hier die eigentliche Reflexion — das Selbstbewußtsein, das eben nur einem geistigen Principe, einer in sich selbst subsistierenden Form zukommen kann. Die Reflexion aber, von welcher hier die Rede ist, findet schon im Selbstbewußtsein, nicht wie der Kritiker meint, erst in der Selbstbeobachtung statt; denn das aktuelle Selbstbewußtsein reflektiert aus der Beziehung der Thätigkeit auf ihren Grund, besteht also in einer Reflexion der Seele auf sich selbst, mag nun die bewußte Thätigkeit auf anderes (objektives Erkennen) oder auf die Seele selbst (wie in der Selbstbeobachtung) gerichtet sein.

Um das letzte Argument (Erkenntnis des Geistigen und Göttlichen) zu erschüttern, geht unser Gegner auf eine Untersuchung des intelligiblen Objektes selbst ein. Aus dem von Aristoteles und Thomas selbst gemachten Zugeständnisse, daß der Verstand ohne sinnliche Vorstellungen nichts zu erkennen vermöge, sucht derselbe die wesentliche Gleichartigkeit des sinnlichen und intellektuellen Erkennens zu beweisen, womit allerdings die Theorie vom organlosen Verstandeserkennen ihres Fundamentes beraubt würde. Die Thätigkeit der sensitiven Seele müsse für den Intellekt das notwendige Erkenntnismaterial schaffen, weshalb die Richtigkeit der intellektuellen Erkenntnis von der Richtigkeit der Phantasmen abhängt. In diesen aber liege das Begriffliche, Intelligible nicht fix und fertig, so daß es daraus nur erhoben zu werden brauchte, sondern müsse durch nähere Forschung aus dem Einzelnen erkannt werden; nicht allein die Begriffe, sondern auch das ihnen entsprechende allgemeine Wesen sei in einem Entwicklungsprozeß begriffen. — Wie man sieht, sind es dieselben oft wiederholten und bereits widerlegten Mißverständnisse und falschen Behauptungen, mit denen wir uns nicht weiter aufzuhalten haben.

Der Kritiker des englischen Lehrers scheint zu fühlen, daß trotz des bisherigen Aufwandes von dialektischer Kraft die Fundamentallehre der thomistischen Psychologie nicht erschüttert ist, solange der Unterschied von Begriff und Sinnenbild aufrecht steht. Gegen dieses Bollwerk richtet sich daher sein letzter und heftigster Sturm. Er gibt zwar zu, daß der abstrakte Begriff aus Merkmalen gebildet werde, die sich zur Einheit des

Gedankens verbinden; insofern könne er allerdings nicht vorgestellt oder geschaut, sondern nur gedacht werden. Mit dem Denken allein aber sei es nicht gethan; es bedürfe eines Schemas, eines Bildes, damit der Begriff verstanden werde, nicht eine leere, unverstandene Formel bleibe (S. 393). Das wäre also der Kantsche Satz, daß Begriffe ohne Anschauungen leer, Anschauungen ohne Begriffe blind seien. Die letzte Konsequenz dieser Auffassung Kants (der übrigens trotzdem Verstand und Sinnlichkeit als wesentlich verschiedene Vermögen betrachtete) bildet die geometrische Logik F. A. Langes, die selbst das Verständnis des Widerspruchsprincips von geometrischer Anschauung abhängig macht und in treffender Weise (v. Rud. Seydel, Der Schlüssel zum objektiven Erkennen 1881) beleuchtet worden ist. Und doch ist diese Lehre von den leeren Begriffen, mag sie noch so oft und noch so zuversichtlich behauptet werden, falsch, ja einer der Grundirrtümer der Kantschen Philosophie. Nicht das Bild, die sinnliche Vorstellung macht uns den Begriff, die Vernunftwahrheit verständlich, sondern umgekehrt. Wie hätten sonst Denker wie Platon, Leibnitz und andere auf die Meinung verfallen können, daß die sinnliche Vorstellung nur der trübe und unselbständige Reflex der in sich klaren Verstandeserkenntnis sei? Wir bedürfen allerdings der sinnlichen Vorstellung, nicht allein, wie die genannten Philosophen meinten, um an den Begriff erinnert zu werden oder ihn gelegentlich der sinnlichen Vorstellung zu bilden, sondern um ihn daraus zu gewinnen und den gewonnenen zurückzurufen und festzuhalten. Aber das Verständnis des Begriffes gibt uns nicht das Bild, sondern es liegt in ihm selbst, in seinem eigenen objektiven Inhalt. Bei den reinen, ontologischen Begriffen ist dies einleuchtend. Oder welche sinnliche Anschauungen sollen uns die Begriffe Sein, Einheit, Beziehung, Ursache u. s. w. verständlich machen? Glaubt jemand im Ernste, daß ihm, wenn er bei jenen Begriffen sich nichts zu denken vermag, das „Schema“ das mangelnde Verständnis zu ersetzen vermöge? Z. B. das Schema des zeitlichen Nacheinander den Gedanken der Kausalverknüpfung. Wahrlich, es gehört eine völlige Befangenheit im Sinnlichen, in der Phantasievorstellung dazu, um jene Behauptung aufzustellen.

Daß der Blindgeborne nichts von Farben, der von Geburt an Taube nichts von Tönen verstehe, braucht man uns nicht zu sagen. Wüßten wir es nicht aus Erfahrung, so würden es Aristoteles und Thomas selbst uns ins Gedächtnis rufen. Der Grund davon aber liegt nicht darin, daß Begriffe ohne Anschauungen inhaltsleer sind, sondern darin, daß sie nur aus sinnlichen

Anschaungen gewonnen werden können. Da dies aber auf dem „künstlichen“ Wege der Vergleichung (der ja selbst allgemeine Begriffe voraussetzt) nicht geschehen kann und das Intelligible nicht actu im Sinnlichen enthalten ist, so ist außer dem in Begriffen denkenden Verstande eine aktive Begriffe bildende Seelenkraft, der viel verlästerte intellectus agens erforderlich. Durch die Thätigkeit dieses intellectus agens werden wir (wie der Kritiker aufs neue insinuiert) weder der Mühe der Forschung überhoben, noch auch gegen Irrtum gefeit, weil derselbe einerseits nur an den vorhandenen Phantasmen sich bethätigt, also die Substanz der Dinge nur soweit erkennbar macht, als sie sich in ihren Erscheinungen offenbart, und weil anderseits zur vollkommenen Erkenntnis die Thätigkeit der verbindenden und trennenden Vernunft notwendig ist, in welcher allerdings Falschheit stattfinden kann, die formell weder im Phantasma noch im Begriffe sich findet; denn es gibt zwar falsche Urteile und Schlüsse über Farben u. dgl., nicht aber falsche Vorstellungen und Begriffe von denselben, nicht falsche rote oder grüne Farben, sondern nur möglicherweise falsche Urteile darüber, ob sie einem bestimmten Körper zukommen.

Der Kritiker leitet die Begriffsbildung von einer „synthetischen“ Kraft der Phantasie ab. Diese synthetische Kraft reicht jedoch nicht weiter als zur Kombination aktueller aus der Wahrnehmung geschöpfter Elemente, von welcher die begriffliche Synthesis wesentlich verschieden ist.

Auf den fernerer Einwand, daß der aristotelische Standpunkt selbst die wesentliche Einheit des Sensitiven und Intellektiven fordere, νοῦς und εἶδος gleichartig seien, haben wir früher bereits die Antwort gegeben. Das actu Intelligible kann allerdings nur als Intelligenz oder in einer Intelligenz bestehen. Das Sensible ist aber nicht actu, sondern nur der Potenz nach intelligibel. Dies gilt von allen materiellen, d. h. an den Stoff gebundenen und von ihm im Sein und Sosein abhängigen Dingen. Fordert man aber die Gleichartigkeit des Erkenntnisobjekts mit dem Erkenntnissubjekt nach dem Grundsatz: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, so ist eben dieser Grundsatz selbst falsch und mit der Objektivität der Erkenntnis unvereinbar. Die Dinge werden zwar im Verstande in immaterieller Weise aufgenommen, sind aber an sich materiell und werden von uns auch dieser ihrer Seinsweise entsprechend beurteilt, weil die psychische Existenzform des Erkenntnisgegenstandes von der objektiven Bedeutung der Vorstellung und des Begriffs verschieden und der Geist, der auch sein Erkennen erkennt, imstande ist, die

eine von der andern zu unterscheiden. Daher redet Aristoteles von verschiedenen Arten des *εἶδος*, von reinen und von materiellen Formen, von welchen jene actu intelligibel und daher Intelligenzen, diese aber der Potenz nach intelligibel sind, weshalb sie, um in Intelligenzen aufgenommen werden zu können, zu aktueller Intelligibilität erst erhoben werden müssen.

Der Kritiker, der *νοῦς* und *εἶδος* ganz allgemein als gleichartig betrachtet und dem Allgemeinen als solchem Subsistenz zuschreibt, müßte konsequent den Hegelschen Rationalismus adoptieren, in welchem wie das materielle Dasein so die sinnliche Erkenntnisweise als unangemessen, dem wahren Wesen des Geistes (Subjekts) und der Dinge fremdartig hingestellt wird. Indem er aber zwar das Allgemeine als reale Macht und Subsistenz betrachtet, dasselbe jedoch als Phantasie oder sinnlich materielle Bildungskraft bestimmt, erscheint sein System als eine Verschlechterung und sensualistisch-materialistische Umbildung des von Fichte ausgegangenen rationalistischen Idealismus der deutschen Philosophie.

In den Äußerungen über intellectus und ratio ist einerseits die Behauptung eines Gegensatzes ausgesprochen, der nicht besteht; denn der Intellekt ist nicht ein übersinnliches Vermögen in dem Sinne, daß er ein an sich intelligibles Objekt hätte, sein Gegenstand ist ihm vielmehr mit der ratio gemeinsam, nämlich das Intelligible im Sinnlichen, dagegen ist das rein Geistige, an sich Intelligible Gegenstand menschlicher Erkenntnis nur, soweit die vom Sinnlichen abstrahierten Begriffe diesem und dem Geistigen gemeinsam sind und nach Analogie des Sinnlichen. Von der andern Seite aber bezieht sich die ratio auf das Zeitliche und Sinnliche nicht sofern es zeitlich und sinnlich ist, sondern sofern es notwendigen ewigen und allgemeinen Gesetzen unterworfen ist. Intellekt und ratio sind demnach sozusagen gleich sinnlich und gleich unsinnlich, da ihr gemeinsames unmittelbares Objekt das Intelligible im Sinnlichen ist, und zu einer Spaltung in zwei real verschiedene Seelenvermögen ist kein Grund vorhanden. Der Unterschied liegt nur in der Funktion eines und desselben Vermögens, das intellectus genannt wird, so weit es sich in einem einfachen Akte, ratio, sofern es sich im Übergange von einer (begründenden) Erkenntnis zu einer andern (begründeten) — diskursiv — bethätigt. „Ipsa ratio, bemerkt der hl. Thomas, intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione.“ Qu. disp. de Verit. qu. XV. a. 1 c. Ähnlich verhält es sich bezüglich der Unterscheidung der ratio superior und

inferior, die ebenfalls nicht eine solche von Vermögen, sondern von Beziehungen des einen Vermögens auf verschiedene Materialobjekte ist.

Indem wir aber zugeben, daß zunächst nur das Intelligible im Sinnlichen Gegenstand des Intellektes (mit Einschluss der ratio) ist, von dem sich dann derselbe (als ratio superior) zum Geistigen und Göttlichen erhebt, so sind wir doch weit entfernt, die species intelligibiles als verfeinerte sinnliche Bilder zu betrachten; denn was nur verfeinert ist, bleibt innerhalb derselben Gattung des Seienden. Jene species aber sind, obgleich vom Sinnlichen abstrahiert, doch unsinnlich, und dies gilt auch, wie wir anderwärts zeigten (s. Der moderne Idealismus), von den *λόγοι ἐνυλοι*, um mit Aristoteles zu reden, wie Mensch, Körper. Denn solche Begriffe haben zwar eine notwendige Beziehung zum Stoffe, sind aber doch selbst frei davon, da sie nicht bloß, wie selbst die sinnliche Vorstellung, psychisch-ideale Bilder sind, frei von allen sinnfälligen Eigenschaften, sondern auch ohne die Bedingungen des materiellen Daseins, Raum und Zeit, also völlig immateriell und geistig. Gleichwohl wird durch sie Körperliches wirklich erkannt, weil eben die psychische Existenzform und die objektive Bedeutung des Erkennens nicht zusammenfallen, sondern der Grundsatz gilt: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*.

Auf die thomistische Lehre vom Willen übergehend wiederholt der Kritiker, ohne dafür einen Beweis zu führen, die Behauptung, Aristoteles betrachte den Willen als wesentlich identisch mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen und denke sich denselben nur accidentell in die intellektuelle Sphäre erhoben (s. Jahrb. Bd. VIII S. 16). In keinem Falle ist dies die Ansicht des hl. Thomas und der Scholastik, wie der Kritiker selbst zuzugestehen sich gezwungen sieht (S. 408). Die gegen den realen Unterschied einerseits des Willens vom Intellekt, anderseits beider von den sinnlichen Vermögen vorgebrachten Schwierigkeiten sind nicht von Bedeutung. Die Verschiedenheit der Formalobjekte beweist unwiderleglich jenen Unterschied. Denn wenn auch Verstand und Wille auf dasselbe intelligible Sein, jenes, sofern es wahr, dieses sofern es gut ist, bezogen sind, so begründet diese verschiedene Beziehung in den geschaffenen Geistern dennoch einen realen Unterschied der Vermögen, weil in ihnen Wahrheit und Güte nicht bloß wie im Objekte formal (begrifflich), sondern real verschieden sind.

Jedoch wird mit der Behauptung des Unterschiedes von Verstand und Wille nicht auch eine Trennung und Isolierung

ausgesprochen. Denn sie sind Vermögen eines und desselben Subjekts, überdies beide wurzelnd in diesem Subjekt, sofern es frei vom Stoffe in sich selbst subsistiert, während die sinnlichen Vermögen allerdings ebenfalls demselben Subjekt angehören, jedoch sofern es den Leib informiert, also aus der zusammengesetzten Substanz als solcher hervorgehen. Aus dieser gemeinsamen Wurzel der Substanz und des Wesens bei realer Verschiedenheit der Vermögen erklärt sich sowohl die Möglichkeit eines Widerstreites zwischen Sinnlichkeit und Wille als auch die Herrschaft des letzteren über die erstere, während keines von beiden weder in der Annahme realer Identität noch in der substanzieller Verschiedenheit (wie z. B. im Güntherschen Dualismus) eine annehmbare Erklärung findet.

Die thomistische Freiheitslehre anerkennt der Kritiker als im wesentlichen richtig und den Thatsachen entsprechend, bemerkt jedoch, es sei in ihr wie bei anderen schwierigen Problemen mehr nur der Thatbestand klar erfaßt als eine wissenschaftliche Erklärung gegeben.

Dieser Vorwurf, gegen den wir die thomistische Lehre auch nach einer anderen Seite zu verteidigen hatten (Jahrb. Bd. III S. 359 ff.), nötigt uns die Frage aufzuwerfen, was wir unter einer wissenschaftlichen Erklärung zu verstehen haben? Ist eine Thatsache, eine Erscheinung auf ihre Gründe zurückgeführt, dann ist ein Wissen, eine wissenschaftliche Erklärung, erzielt. Nun ist es gerade dies, was der hl. Thomas überall anstrebt und unseres Erachtens in der Lehre von der Willensfreiheit auch erreicht, indem er sie unmittelbar auf die Fähigkeit des Willens, das Gute an sich zu wollen, und mittelbar auf die Vernunft als das Vermögen, das Sein in universali zu erkennen als auf ihre nächsten (immanenten) Gründe zurückführt, die letzte wirkende und finale Ursache aber in Gott, dem höchsten die Geister bewegenden Gute sucht. Ist das keine wissenschaftliche Erklärung? Was setzen die Modernen dagegen? Eine Erklärung soll doch vor allem den Thatbestand nicht alterieren, nicht aufheben. Nun ist aber dies bei den meisten anderen Erklärungen der Fall. Die Erscheinungen werden nicht auf ihre Gründe zurückgeführt, sondern man setzt nach dem Beispiele Kants in völlig falscher Anwendung des Verfahrens der neueren Astronomie an Stelle des wirklichen Thatbestandes einen davon völlig verschiedenen. Das wirkliche Weltbild wird durch ein a priori konstruiertes ersetzt. Dieses nämliche Verfahren schlägt auch der Kritiker ein, um eine wissenschaftliche Erklärung der Freiheit in seinem Sinne zu geben. Indem er

dabei willkürlich voraussetzt, daß der menschliche Geist ein Produkt der Natur sei, schreibt er der Natur selbst Freiheit und Streben nach Freiheit zu, den Begriff Freiheit in einer ganz unbestimmten und vagen Weise anwendend.

Doch lassen wir die eigenen Anschauungen des Kritikers und bemerken wir, daß die Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffs in der Weltansicht des englischen Lehrers ihre vollkommene Lösung finden. Es ist richtig, daß wir es in dieser Frage nicht mit einem Handeln ohne Ursache, sondern mit einem Handeln und Wollen aus freier Ursache zu thun haben. Daß aber ein solches dem Kausalprinzip nicht widerspreche, leuchtet am besten aus der thomistischen Auffassung der Freiheit selbst ein, derzufolge die freie Wahl auf dem aktuellen Wollen des Zweckes und auf der Möglichkeit verschiedener Mittel, von denen keines in notwendigem Konnex zum gewollten Zwecke steht, also gewissermaßen auf einem Überschuss von Kausalität beruht. Die Ursache — das Wollen des Zweckes als Aktualität — ragt hier immer über der Wirkung — dem Wollen dieses oder jenes Mittels — empor.

Fragt man aber, wie denn eine nach strengen Gesetzen eingerichtete Natur der Schauplatz freier Thätigkeit sein könne, so ist zunächst zu erinnern, daß eine freie Willensbestimmung auch dann bestehen könnte, wenn der Mensch nach dem bekannten Ausspruche Fausts: „Der Gott, der mir im Busen wohnt, er kann nach außen nichts bewegen“ — in seiner freien Wirksamkeit nach außen völlig gehemmt wäre. Um aber doch eine solche zuzulassen, ist es durchaus nicht notwendig, daß die Natur selbst zu freier Entwicklung tendiere, also ein latentes Vernunftwesen sei. Im Gegenteil würde damit die freie Selbstbestimmung des Einzelnen zur Illusion und zur Unmöglichkeit gemacht, da er in diesem Falle zu einem Phänomen der allgemeinen Substanz herabgedrückt würde. Das objektive Korrelat der Freiheit ist die Zufälligkeit der Mittel mit Rücksicht auf gewisse Zwecke. Nun findet sich, wie Aristoteles und der hl. Thomas mit Recht annehmen, in den Dingen nicht bloß Notwendigkeit, sondern auch Zufall und Zufälliges, so- und anderssein-könnendes, womit sich die Möglichkeit für ein freies Wesen eröffnet, freithätig auf die Natur einzuwirken. Die Welt ist also ein Schauplatz für freie Wesen, und sie ist dies als das objektiv zufällige Produkt freier schöpferischer Kausalität, nicht aber als ein zur Freiheit tendierendes, sich entwickelndes oder selbst freies Wesen.

Hiermit ist auch die Antwort auf den Vorwurf gegeben, der hl. Thomas führe die Freiheit direkt auf Gott zurück. Gott ist allerdings nicht bloß die bewirkende Ursache der freien Wesen, sondern auch die vorausbestimmende und mitwirkende Ursache ihrer freien Handlungen, gleichwohl muß in den freien Wesen selbst der Formalgrund der Freiheit und die nächste wirkende Ursache der freien Handlungen gesucht werden. Über die Vereinbarkeit der göttlichen Allwirksamkeit mit der geschöpflichen Freiheit aber werden wir mit einem Gegner nicht rechten, von dem wir durch die Verschiedenheit der Grundprincipien selbst getrennt sind.

Der Kritiker betont den organischen Zusammenhang der verschiedenen Seelenvermögen und das einheitliche Princip und Band, das sie miteinander verkettet. Die Lehren, die er in diesem Punkte der Scholastik erteilt, sind indes völlig überflüssig; denn jenen organischen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Seelenvermögen hat gerade die Scholastik nach dem Vorgang des Aristoteles nicht bloß behauptet, sondern auch im einzelnen nachgewiesen. Soll überhaupt der Ausdruck „organisch“ hier einen Sinn haben, so ist doch offenbar der reale Unterschied der Seelenvermögen anzuerkennen. Denn da, wo gänzliche reale Identität waltet, kann füglich von einem Organismus nicht mehr die Rede sein. Wenn aber die Phantasie als das einheitliche Band der höheren und niederen Vermögen sowie des Intellectes und des Willens betrachtet wird, so ist das allerdings ein neuer Gedanke, zu dem sich die Scholastik nicht erschwungen hat und ihre Anhänger kaum je erschwingen werden.

Noch drei Hauptmängel werden an der thomistischen Seelenlehre gerügt. Der erste betrifft das Gemüt, das nicht in seiner Selbständigkeit als besonderes Seelenvermögen anerkannt sei. Also doch nur nicht anerkannt als besonderes Seelenvermögen! Wenn man die Modernen liest, erhält man vielfach den Eindruck, als ob der Scholastik das Gemüt überhaupt abgesprochen oder wenigstens behauptet würde, daß sie von Gefühl und Gemüt theoretisch nichts wissen wollte. So weit geht der Kritiker nicht, wohl aber beanstandet er, daß die Scholastik das Gemüt nicht als besondere Seelenkraft betrachtete. Derselbe Kritiker, der einen ernstlichen realen Unterschied der Seelenvermögen überhaupt nicht zugibt und alle insgesamt als Modifikationen der Phantasie betrachtet, erwärmt sich nun auf einmal für den realen Unterschied des Gemütes von Verstand und Willen, resp. Begehrungsvermögen und macht es der Scholastik

zum Vorwurf, daß sie die Seelenstimmungen (Gefühle) zwar kannte und klassifizierte, jedoch, statt sie auf ein eigenes Seelenvermögen zurückzuführen, unter den Funktionen des Begehrungsvermögens einreichte. Wir wissen wohl, daß die neuere Psychologie, besonders durch Kants Vorgang bestimmt, fast durchweg die Dreiteilung von Erkenntnis-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen festhält. Wenn wir aber nach der Begründung fragen, so vermissen wir jedes feste Princip, während die Scholastik für ihre Zweiteilung eine klare und bestimmte Rechenschaft gibt. Die vom Kritiker für jene Dreiteilung angeführten Gründe sind schwach genug. Weil Gefühle nicht unmittelbar moralischen Charakter haben, sondern nur durch hinzukommende Willenszustimmung ihn erlangen, darum sollen sie nicht dem Willen angehören! Sie können aber dem niederen Begehrungsvermögen, ja dem Willen selbst angehören und doch erst durch hinzukommende freie Bestimmung des Willens einen moralischen Charakter erlangen. Denn es gibt auch unfreie, rein spontane oder voluntäre Willensbewegungen, wenn anders nur der delibериerte Willensakt ein freier ist (*voluntarium liberum*). Die Bemerkung aber, die Beobachtung zeige ohne Schwierigkeit, wie verschieden die Gefühle von den Erkenntnis- und Willensakten seien, erinnert an die Anekdote von dem angehenden Chirurgen, der im Examen auf die Frage, an welchen Merkmalen der eingetretene Tod zu erkennen sei, antwortete, das sei eine leichte Sache, man brauche ja nur den präsumtiven Toten anzuschauen. Wenn wir daher auch jetzt noch an der scholastischen Gefühlstheorie festhalten, so geschieht es keineswegs, weil Thomas vom realen Unterschied der Gefühle nichts gewußt hat (S. 411), sondern weil wir bei ihm ein klares Einteilungsprincip finden, während die Modernen in dieser Frage, wie in vielen andern, im Finstern tasten. Die Instanz aber, auf welche zuletzt der Kritiker verweist, die Physiologie, ist in dieser Frage absolut ohnmächtig, da ohne innere Beobachtung auch nicht einmal von der Unterscheidung sensibler und motorischer Nerven die Rede sein könnte. Oder glaubt man wirklich, aus der Analyse der Nervensubstanz lasse sich jener Unterschied herauslesen? Wir müssen doch erst durch innere Erfahrung wissen, was Sensation und Begehren sind, um die jenem oder diesem dienenden Nerven bestimmen zu können. Was aber mit der Unterscheidung von sensiblen und Sinnesnerven in der Frage nach der Selbständigkeit des Gefühls erreicht werden soll, das übersteigt, wie jene Unterscheidung selbst, unsere Fassungskraft. (Vgl. Brentano, Psychol. vom empir. Standp. Bd. I S. 65.)

Ein weiterer Mangel soll in der thomistischen Theorie vom Bewußtsein enthalten sein, das nur geringe Beachtung gefunden habe; insbesondere sei das unmittelbare Selbstbewußtsein, das gleichsam wie ein inneres Licht leuchte und den wechselnden Inhalt des Bewußtseins beleuchte, mit reflexem und reflektierendem Bewußtsein und mit Selbsterkenntnis verwechselt worden. Die neuere Philosophie hat nun allerdings der Theorie des Bewußtseins eine hervorragende Aufmerksamkeit geschenkt. Es hängt dies mit ihrer subjektivistischen Richtung zusammen. Daß sie aber in diesem Punkte glücklicher gewesen als in der Behandlung anderer Fragen, läßt sich schwerlich behaupten. Wenn der Kritiker selbst das Selbstbewußtsein mit einem Lichte vergleicht, in dessen Beleuchtungskreis der Bewußtseinsinhalt eintrete, so erweckt dieses Stück von Bewußtseinstheorie kein günstiges Vorurteil. Wir erinnern uns, wie derselbe über die Vergleichung des intellectus agens mit dem Lichte urteilt. Von diesem aber sind wir im stande, genau die Funktion anzugeben. Wie sollen wir es aber verstehen, wenn das Selbstbewußtsein als ein Erkenntnis — Bewußtseinsinhalte — beleuchtendes Licht aufgefaßt wird? Licht ist jedes Erkennen, soll also Bewußtsein von objektiver Erkenntnis unterschieden werden, so muß es als reflexes Erkennen, als Erkennen des Erkennens und weiterhin des Erkennenden betrachtet werden. Selbstbewußtsein ist also allerdings Selbsterkenntnis, zunächst nur in Form eines unmittelbaren Erfassens der eigenen Existenz auf Grund der unmittelbaren Gegenwart des Wesens in seiner Thätigkeit, dann weiterhin durch Selbsterforschung mittelst der Daten der inneren Erfahrung. In diesem Sinne erklärt der hl. Thomas das Selbstbewußtsein und ist weit entfernt davon, das unmittelbare Selbstbewußtsein mit reflektierender Selbstbeobachtung zu verwechseln oder der Seele eine unmittelbare Erkenntnis ihrer eigenen Wesensbeschaffenheit zuzuschreiben. (Vgl. die treffliche Abhandlung de conscientia in Sanseverinos *Dynamilogia*.)

