

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie

Knauer, Vinzenz

Wien, 1885

XII. Das geistige Denken des Menschen

XII. Das geistige Denken des Menschen.

Unterschied zwischen dem menschlichen Intellect und dem des reinen Geistes. — *Intellectus* und *νοῦς*. — *Intellectus possibilis* (*νοῦς δυνάμει*) und *intellectus passivus* (*νοῦς παθητικός*). — Abhängigkeit des menschlichen Denkens von der leiblichen Entwicklung. — Was ist Abstraction? — Unterschied der thomistischen Abstraction von den heute als solche benannten Denkoperationen. — Der Gedanke des Eins, des Seins, des Realgrundes. — Die thomistische Theorie des Selbstbewusstseins. — Die Priorität des *Cogito ergo sum* bei Aristoteles und Thomas Aquinas. — Vollendung des intellectiven Erkennens und Ausprägung desselben im Worte. — Das Thier bringt es weder zum Begriff noch zum Wort. — Zeugnisse Herder's, W. v. Humboldt's und Steinthal's. — *Verbum memoriae*, *verbum cordis* und *verbum oris*. — Das Sprechen der Thiere nach Thomas Aquinas. — Worte und Wörter. — Das *Verbum divinum* ist wesensgleich mit Gott. — Das Erkennen der materiellen Aussenwelt. — Sicherheit desselben und Abweisung des Zweifels an ihrer Realität. — Keine angeborenen Ideen. — Erkenntniss der Dinge in Gott. — Echte und falsche Mystik.

Eadem forma potest simul habere diversas cognitiones ejusdem objecti. sensitivam scilicet et intellectivam, intuitivam et abstractivam.

Gabriel Biel, der letzte Scholastiker.
(*Collectorium in Occama sent. lib. II. dist. 16.*)

Richtig sprechen die, welche sagen, die Seele sei der Ort der Ideen; doch sollten sie es nicht von der ganzen Seele behaupten, sondern bloss von der intellectiven, auch sollten sie nicht sagen, dass die Ideen in Wirklichkeit, sondern nur in Möglichkeit in ihr seien.

Aristoteles. (*De anima III. 4.*)

Die meisten und folgenschwersten Fehler in der Behandlung der thomistischen Potenzenlehre, und dadurch der ganzen Psychologie, entspringen daraus, dass die *anima intellectiva* im Unterschiede zur *vegetativa* und *sensitiva* als reiner Geist

betrachtet und dementsprechend der ganze Complex ihrer Lebenthätigkeiten als mit denen des Engelgeistes identisch angesetzt wird. Nun bemerkt aber schon Aristoteles (*Metaph. I. 7. cap. 1.*), dass in einem rein intellectuellen Erkennen das Wissen um die Substanz dem um die Accidenzen vorhergehen müsste, was doch ganz offenbar im menschlichen Intellecte nicht der Fall ist. Dieser nämlich ist seiner Natur nach an die Sinne angewiesen, und geht erst nach entsprechender Entwicklung der sinnlichen Erkenntniss aus seinem potentiellen Sein in Thätigkeit über. Der Sinn aber erfasst nie die Substanzen, sondern nur deren Accidenzen, auch die inneren Sinne bringen es über blosser Bilder von den wahrgenommenen Gegenständen nicht hinaus; das Ding an sich, das wesentliche Was bleibt ihnen verschlossen. *Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum, similiter nec imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem apprehendit essentias rerum.* (*Summa theol. I. quaest. 57. art. 1.*) Die menschliche Erkenntniss also beginnt, eben weil sie darauf angewiesen ist, das Ueber-sinnliche im Sinnlichen und durch das Sinnliche zu erkennen und so vom Sinnlichen zum Geistigen emporzusteigen, mit den Accidenzen, und Thomas leitet das Wort *Intellectus* von »*intus legere*«, vom Eindringen des geistigen Denkens in jenes Innere ab, welches von der sinnlich bildlichen Hülle der Accidenzen verhüllt und umschlossen ist, gleich einem uns Menschen zur Lösung vorgelegten Räthsel. *Est inter alias lata differentia sensuum et intellectuum, quod illi in cognitione externorum accidentium sensibilium sistant; intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda ea, quae sub accidentibus latent, ingreditur: unde intellectus vocatur, quasi intus legens.* (*Comm. de anima. Lect. 1. 4.*) Die menschliche Erkenntniss kann nicht anders als mit den Sinnen beginnen, und St. Thomas betont das *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* in einer Weise, dass ihm noch zur Stunde dafür der Vorwurf des Sensualismus gemacht wird, obwohl er ausdrücklich genug sagt, dass er die Sache nicht dahin verstanden wissen wolle, als ob die Sinnenthätigkeit das geistige Denken *potentia* in sich enthielte und demnach es bloss aus sich zu entwickeln brauchte, sich zur Geistesthätigkeit potenziren

könnte, sondern dass vielmehr ein vom Leiblich-sinnlichen substantiell, dem Wesen und der Herkunft nach verschiedenes geistiges Princip hinzukommen müsse, um die intellective, geistige Erkenntniss zu bewirken, und zwar nicht etwa bloss aus dem Sinnlichen zu educiren oder hervorzubringen, sondern »*ab extrinseco*« hinzuzubringen. *Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ultiora (altiora) ducitur.* (*De verit., quaest. 10. a. 6.*) Doch sagt Thomas ebenda (*art. 8.*) auch, dass diese Erkenntniss, die mit den Accidenzen anhebt, nur für den Anfang gilt, *in principio tantum habet locum, quando via inquisitionis proceditur.* Eine vollkommen wissenschaftliche Erkenntniss aber kann nach ihm erst dadurch erreicht werden, dass von der erreichten *cognitio quidditatis substantialis* aus der Weg zum Sinnlichgegebenen wieder zurückgelegt wird, *ex qua rursus a priori procedendo perfectius cognoscuntur passiones ipsae ac de essentia ipsa demonstratur.* Ich will nur ganz kurz dazu bemerken, das wir da abermals eine nennenswerthe Anticipation der neuesten empirischen Psychologie und Logik vor uns haben, deren allgemein einzuhaltende Methode nach Stuart Mill lautet: 1. Induction allgemeiner Gesetze auf Grund der beobachteten einzelnen Thatsachen, 2. Deduction der besonderen aus den allgemeinen, 3. Verification derselben durch die Thatsachen.

Der Mensch also ist auch in seinem über die blossen Sinnesthätigkeit erhabenen geistigen Denken Mensch, d. h. ein sinnlich-vernünftiges Wesen; der Engelgeist aber im Unterschiede zur menschlichen Seele hat eben nur geistige Thätigkeiten und ist in der Bethätigung derselben auf keine Mithilfe irgendwelcher materieller Organe angewiesen; er denkt ohne sie und darum immer. *In quibusdam libris de arabico translatis substantiae separatae, quas nos angelos dicimus »intelligentiae« vocantur, forte propter hoc, quod ejusmodi substantiae semper intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis dicuntur »intellectus seu mentes«.* (*Summa theol. I. quaest. 79. art. 11.*) Es geht aus dieser Stelle zugleich hervor, dass die Scholastik unter dem Worte *intellectus* nicht bloss die höhere Denkhätigkeit versteht,

sondern das denkende Wesen selbst, die Substanz des Geistes, ganz in derselben Weise, wie auch das Wort νοῦς bei Aristoteles sowohl die Vernunft als auch den substantiellen, in Vernunft und Freiheit sich entfaltenden Geist bedeutet, denn die geistige Thätigkeit des Denkens ist zwar mit dem Sein und Wesen des Geistes selbst nicht identisch, aber doch von demselben untrennbar, so zwar, dass der Engelgeist ohne Denken und Erkennen, auch ohne Selbstbewusstsein, gar nicht existirt; denn wie keine Materie ohne Form, so ist auch keine geistige Substanz ohne die ihr als solcher eigenthümlichen Thätigkeiten möglich. Nur im Gedanken kann die geistige Substanz als getrennt von ihren geistigen Thätigkeiten festgehalten werden, in ähnlicher (aber nicht gleicher) Weise, wie auch eine Materie ohne alle Form (*materia prima*) nur im Gedanken existirt. Oft hat es darum den Anschein, als ob Thomas auch im Geiste zwischen einer Materie und Form unterscheiden wollte, welche erstere das noch unentfaltete geistige Wesen wäre, die zweite aber dieses geistige Wesen in seiner entfalteten Thätigkeit, und bei der geistigen Wesenheit des Menschen hat diese Unterscheidung sogar eine nicht bloss logische Bedeutung, weil das geistige Wesen thatsächlich vor der Vollendung der seinem Denken als Organ dienenden Sinnlichkeit zwar vorhanden, aber nicht erschlossen ist und dieses unaufgeschlossene Wesen des menschlichen Geistes, die geistige Substanz als gesondert von ihren Thätigkeiten gedacht, ist dasjenige, was die Scholastik mit dem Ausdrucke *intellectus possibilis* (νοῦς δυνατόν) bezeichnet, was aber allgemein mit dem *intellectus passivus* (νοῦς παθητικός) confundirt zu werden pflegt.

Wie der Menscheng Geist, und zwar im beachtenswerthen Gegensatze zum reinen oder Engelgeist, nicht vom Augenblicke seines Entstehens an das Selbstbewusstsein besitzt, sondern zu diesem erst gelangt, nachdem die sinnliche Erkenntniss die Entwicklung und Vollendung erreicht hat, durch welche sie zum Organ des geistigen Erkennens im Menschen befähigt ist, so vermag der Mensch auch nur mittelst der Abstraction vom sinnlichen zum geistigen Erkennen emporzusteigen. Zwischen dem aber, was die thomistische Psychologie als »Abstraction« bezeichnet, und demjenigen, was unsere Schullogik mit diesem Worte gewöhnlich

meint, ist ein gewaltiger Unterschied, mit dem wir uns vertraut machen müssen, wenn wir nicht in die Meinung eines Theiles der Günther'schen Schule verfallen wollen, die Thomistik kenne kein höheres als das verallgemeinernde, sogenannte »begriffliche« Denken. Die Sache hat allerdings grosse Schwierigkeiten, und ich bin wahrscheinlich der Letzte, der unwillen eines Missverständnisses in diesem Punkte auf Jemanden einen Stein zu werfen Lust hätte. Doch hoffe ich, dass das Folgende zu dem uns gesteckten Ziele klar genug sein und ausreichen werde.

Der Mensch steht nach seiner geistigen Seite auf der untersten Stufe des Geisterreiches, und sein Intellect ist dementsprechend im Verhältnisse zu dem der vorgezogenen Geister ein noch sehr geringer und von der Sinnlichkeit gefesselter. *Impossibile est, intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo corpori passibili conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.* Auch das Unkörperliche kann der menschliche Geist in seinem dermaligen Zustande nicht anders erkennen, als durch das Körperliche. *Incorporeas substantias in praesentis vitae statu cognoscere non possumus, nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia. Ed ideo, cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus, converti ad phantasmata corporum.* (*Summa theol. I. quaest. 84. art. 7.*) Eben- daselbst (*art. 8.*) heisst es: *Omnia autem, quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles. Unde impossibile est, quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.* Das Mehr oder Weniger dieser Hinderung macht sich in auffälligster Weise, wie wir uns überzeugten, bei den Zuständen des Schlafens, Träumens und Erwachens geltend, verschwindet aber auch im Wachen nie gänzlich, wie Jeder, der um dieser Lehre willen die peripatetische Schule des Sensualismus verdächtig findet, sich leicht überzeugen kann, wenn er es versucht, aus seiner Haut zu fahren, oder was dasselbe heisst, rein geistig und ohne jedwede sinnlich bildliche Hülse zu denken, z. B. den Begriff einer mathematischen Linie festzuhalten, ohne dabei das Bild eines sehr dünnen Streifens oder Fadens mit in den Kauf nehmen zu müssen; und doch ist dieser sehr dünne Streifen

keineswegs dasjenige, was der Begriff, d. h. der nur dem Intellect zugängige geistige Gedanke von der mathematischen Linie besagt, denn der Streifen bleibt, wenn er auch noch so dünn vorgestellt wird, doch ein Ausgedehntes, Räumliches, während der mathematische Punkt, die mathematische Linie ein raumlos Gedachtes sind. Trotz dieses Gefesseltseins an das Sinnliche aber hat unser Intellect die Macht, im Erkennen dieses Sinnliche und Intellective, welches in Wirklichkeit stets in ihm vereinigt ist, im Denken wenigstens zu trennen, Vorstellung und Begriff im Gedanken auseinanderzuhalten, sich des »*ligamentum sensus*«, obgleich es ihm nie gelingt, dasselbe gänzlich abzustreifen, doch klar bewusst zu werden. Das aber ist die Macht der Abstraction. Josef Kleutgen, der hochverdiente Restaurator der Philosophie der Vorzeit, definirt mit St. Thomas kurz und richtig: »Etwas, das in dem materiellen Einzel-dinge ist, nicht so erkennen, wie es in ihm ist, heisst abstrahiren.« Es geschieht, wenn wir z. B. das, was im Gegenstande mit Anderem ist, ohne dieses Andere denken; so ist die *materia prima* eine Abstraction, weil bei ihr die Form hinweggedacht wird, ohne die es, wie wir wissen, eine Materie in Wirklichkeit nicht geben kann; und so ist auch hinwiederum die Form in den Naturdingen eine Abstraction, weil sie nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Denken von ihrer Materie trennbar ist. Diese Beispiele zeigen zugleich, dass der Gegenstand der Abstraction oder das Abstractum nicht identisch ist mit dem bloss Erdachten; es ist vielmehr ein Wirkliches, welches aber in dieser seiner Abgesondertheit oder in der Weise, wie es von unserem Intellect denkend erfasst wird, nicht in der Wirklichkeit vorkommt, kein blosser *flatus vocis*. Am deutlichsten scheint mir Thomas von Aquino selbst die Sache darzulegen, wenn er (*De potentiis animae, cap. 6.*) schreibt: *Visus apprehendit colorem pomi, qui tamen saporem pomi colori conjunctum non apprehendit; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva: quia scilicet principia speciei vel generis nunquam sunt nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum non apprehenso altero: unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso*

Socrate vel Platone. Thatsächlich existirt eine Farbe ohne farbigen Gegenstand so gewiss als eine Gattung ohne Individuum nur in der Abstraction, ohne aber darum überhaupt nicht zu existiren. Ein *flatus vocis*, eine Chimäre, ein bloss Erdachtes ist die im Individuum sich darlebende Gattung eben so wenig, als es die Farbe ist. Unser Intellect denkt darum, wenn er Begriffe bildet, in denen er dasjenige, was in den materiellen Einzeldingen ist, nicht so denkt, wie es in ihnen ist, weder etwas nicht Wirkliches, noch etwas Falsches; denn er urtheilt nicht, dass das Gedachte in den Dingen so vorhanden sei, wie er es denkt, sondern ist sich dessen bewusst, dass er abstrahirt. Darum fährt der Aquinat fort: *Nec tamen falso intelligit intellectus, quia non judicat, hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno, non judicando de altero. (Ibidem.)*

Indem ich dieses einzelne Naturgebilde, welches als sinnlich Gegebenes und Einzelnes, als τὸδε τι, vor mir liegt, als Mineral betrachte, sondere ich im Denken zunächst dasjenige von dem Einzeldinge ab (*abstraho*), was ihm als Einzelding eigenthümlich ist, und gewinne schliesslich den Artbegriff, den geistigen Ausdruck für die im Einzeldinge wirklich vorhandene (wenn auch nicht in dieser gedachten Sonderung vorhandene) οὐσία δευτέρα oder Art, also in unserem gegenwärtigen Falle den Begriff eines Minerals. Diese Auffassung des Einzelnen durch den abstracten Begriff ist, jedenfalls bei Naturgegenständen, nicht unwahr, wohl aber unvollständig, und hier begegnen wir dem folgenschweren Unterschiede zwischen dem, was die alte peripatetische und dem, was gewöhnlich die neuere Logik (die engländische ausgenommen) Abstraction nennt.

Nach unserer gewöhnlichen Schullogik sind die abstractesten Begriffe aus der Zusammenfassung der an den verschiedenen Einzeldingen wahrgenommenen gemeinsamen Merkmale entstanden, das Denken derselben ist demnach nicht bloss ein Denken blosser, in Wirklichkeit leerer Allgemeinheiten, denen nichts Wirkliches entspricht, sondern die Allgemeinbegriffe sind auch die weitesten Kreise auf dem *globus intellectualis*, die erst über das mannigfaltige Einzelne, welches derselbe enthält, der Uebersichtlichkeit wegen gezogen werden. Die abstracten Begriffe

wären demzufolge auch die obersten und der Zeit nach zuletzt entstandenen.

Damit stimmt die Philosophie der Vorzeit nicht überein. Sie lehrt im Gegensatze hierzu: Weil alle Erkenntniss vom Unvollständigen zum Vollständigen fortschreitet, so sind die höchsten Begriffe gerade die ersten, die wir gewinnen. Ich sehe einen entfernten oder schwach beleuchteten Gegenstand zuerst nur als überhaupt etwas, und erst allmählig werden mir seine näheren Bestimmungen im Einzelnen klar. Indem ich ihm näher rücke oder die Beleuchtung zunimmt, wird er für meine Erkenntniss ein Bewegtes, ein Lebendes, ein Thier, ein Pferd, bis er schliesslich als ein τὸδε τι, als dieses braune, meinem Bruder oder mir selbst gehörige Pferd, vor mir steht. Das Kind nennt, wie man oft beobachten kann, jeden ins Zimmer tretenden Mann Vater, es redet andererseits nur von der Blume und nicht von der Rose, Nelke, Lilie u. s. w., oder auch es nennt, wenn die erste von ihm gesehene Blume als Rose bezeichnet worden war, eine Zeit lang alle Blumen, deren es ansichtig wird, Rose, weil es eben noch kein anderes Wort für seine noch sehr unvollkommene Vorstellung von der Blumenwelt hat. Je mehr darum die Wissenschaft in das Detail ihres Gegenstandes eindringt, um so mehr schreitet sie fort. Erst durch die Erkenntniss des Allerkleinsten unter dem Mikroskop wurde der hohe Standpunkt, auf welchem die heutige Naturwissenschaft sich befindet, ermöglicht, und je mehr wir das Einzelne durchforschen, desto mehr abstracte Begriffe werden wir hinwiederum aus ihm erheben.

Freilich aber ist zu beachten, dass es zweierlei ist, etwas Allgemeines erkennen, und etwas als Allgemeines erkennen, was der Aquinat mit den Worten ausdrückt: *Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.* (*Summa theol. I. quaest. 85. art. 3.*) Der Weg, auf welchem die Vernunft das aus der Vergleichung mehrerer Einzelvorstellungen erhobene Gemeinsame festhält und zum Begriff gestaltet, ist darum jedenfalls nicht der einzige und nicht

der gewöhnliche, auf dem wir zu allgemeinen Begriffen, am allerwenigsten aber der, auf welchem wir zu jenen Begriffen unserer Abstraction gelangen, die uns als geistige Naturen am meisten interessiren, und das geistige Sein offenbaren. Schon Aristoteles definirt darum das Allgemeine nicht als das Eine, welches in Vielen ist, sondern als das Eine, welches in Vielen zu sein geeignet ist. Der Begriff Sonne zum Beispiel würde ein allgemeiner sein, wenn es auch nur eine einzige Sonne gäbe. Auch wer nur die unser Planetensystem beherrschende Sonne kennt, hat eine intellectuelle Vorstellung von Sonne; aber er kennt nicht die Allgemeinheit derselben, er meint vielleicht, es gebe nur diese einzige Sonne.

Das Substrat, an welchem die Abstraction vorgenommen werden kann, ist ein zweifaches, und wird von Thomas als *materia communis* und *materia individualis* (auch *materia signata*) bezeichnet. Erstere wieder ist entweder *sensibilis communis* oder *intelligibilis communis*, letztere aber *sensibilis individualis* oder *intelligibilis individualis*. Unser Intellect abstrahirt nun von der *materia sensibilis individualis* die *species naturales*, z. B. die *species naturalis* Holz von diesen bestimmten Baumstämmen und Aesten. Die *species mathematicae* aber werden von der *materia sensibilis communis* abstrahirt, von Farbig, Warm, Kalt, Hart, Weich, welche den einzelnen Sinnen zugängigen Bestimmungen hinweggedacht werden müssen, so dass nur die von dem Materiellen überhaupt nicht wegzudenkenden Bestimmungen der Ausdehnung bleiben, die quantitativen Bestimmungen, deren Trägerin die *materia intelligibilis communis* ist. *Materia intelligibilis dicitur substantia secundum quod subjacet quantitati. Manifestum est autem, quod quantitas prius inest substantiae, quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non vero possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.* (*Summa theol. quaest. 85. art. 1. Vergl. Summa contra gentiles. II. cap. 16.*)

Doch gibt es schliesslich für uns geistige Wesen selbst eine Abstraction von den allem Materiellen anhaftenden Bestimmungen der Ausdehnung, also von der *materia intelligibilis communis*. Wir gelangen dadurch zu jenen Begriffen, die durch keinen materiellen Sinn gegeben werden können, sondern, obgleich immer noch von bildlichen Vorstellungen begleitet, nur dem Intellect erreichbar sind, den Begriffen von Sein, Eins, Einfach, Potenz, Act, Substanz, Accidens, Ursache, Wirkung, Materie, Form, Seele, Freiheit, Denken, Geist, Gott. *Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, actus et alia hujusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. (Ibidem.)* Dass auch der Begriff der Materie zu jenen Abstractionen gezählt wird, deren einzig und allein der Intellect fähig ist, kann Niemanden befremden, der sich nach dem in den früheren Abhandlungen über Form und Materie Gesagten darüber klar geworden ist, dass die Materie als solche nirgends in der Sinnenwelt vorkommt, daher auch durch keinen Sinn gegeben werden, sondern nur mittelst des Denkens im strengsten Sinne dieses Wortes erschlossen werden kann. Wenn ich das scheinbar Materiellste, das Tastbare betrachte, so sagen mir die Sinne darüber nichts weiter, als dass der Druck, den meine Hand auf dasselbe ausübt, einem Hindernisse begegnet, das heisst, dass meiner in das Tastbare einzudringenden Kraft sich eine andere Kraft entgegenstellt und sie ganz oder theilweise paralytirt. Das ist aber auch thatsächlich Alles. Noch weiter zu gehen und hinter dieser entgegenwirkenden Kraft ein Etwas anzunehmen, an dem sie haftet, oder von dem sie ausgeht, dazu geben die Sinne allein mir kein Recht. Ausserdem ist dabei noch der unserer neueren Philosophie ganz abhanden gekommene und unverständlich gewordene Unterschied zwischen *Esse* und *Essentia* von Wichtigkeit. Das *Esse* nämlich bedeutet Dasjenige, was wir zum Unterschiede vom Nichtsein gewöhnlich mit den Ausdrücken »es existirt«, »es ist wirklich« bezeichnen, also das Sein, welches allen Seienden ohne Unterschied zukommt und macht, dass sie sind; die *Essentia* aber drückt nicht bloss von einem Dinge aus, dass es ist, sondern zugleich was es ist.

Essentia dicitur secundum quod (per eam et in ea) res habet esse. (De ente et essentia. Cap. 1. Opusc. 30.) In den Naturdingen hat nun die Materie, die ohne Form nur die Potentialität zum künftigen Wirklichsein oder zur Realität hat und darum als $\mu\eta\ \delta\upsilon$ bezeichnet wird, nicht bloss ihre Essenz, sondern sogar das *Esse* nur durch die Form. *Talis invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae; et ideo impossibile est, esse aliquam materiam sine forma. (Ibidem, cap. 5.)* Nur das Geistige vermag somit den Gedanken der Materie zu fassen und in sich eine Art Bild (*species*) der Materie selbst hervorzubringen, und zwar um so reiner, der Wahrheit entsprechender, je höher es selbst über der Materie steht, *quo est remotius a materialitate*, wie auch der geistig Hochbegabte, der Menschenkenner, mit dem innersten Wesen des tief unter ihm Stehenden viel besser vertraut ist, als dieser selbst, obwohl jener nur dessen Aeusseres, den zumeist täuschenden Schein, vor sich hat und aus ihm das innere Sein und Wesen erschliesst und abstrahirt.

Von den übrigen Abstractionen will ich zu unserem Zwecke nur noch die des eigentlichen Eins, d. h. der Einfachheit oder Monadicität hervorheben. Dass der Gedanke der Einheit durch keinen der äusseren oder inneren Sinne vermittelt werden kann, und somit als ein dem blossen Sinnenwesen Unerreichbares, ein unwiderlegliches Zeugniß ist für die höhere Herkunft und Wesenheit unserer intellectiven Seele, wurde bereits (X. Die inneren Sinne) nachgewiesen. Nicht weniger einleuchtend und selbstverständlich aber ist es, dass er auch nicht auf dem Wege der Verallgemeinerung entstehen, somit kein allgemeiner oder discursiver Begriff sein könne. Die Einheit, welche wir durch das Zusammenfassen gemeinsamer Merkmale gewinnen, ist folgerichtig nur die uneigentliche, die Collectiveinheit, und wir könnten in ihr das zusammengefasste Viele nicht als Eines denken, wenn wir den Begriff des Eins nicht bereits (also von anderswo) hätten. Es ist demnach unwahr, dass die Abstractionen nur auf dem Wege des Verallgemeinerns entstehen, und selbstverständlich beruht darum auch die noch immer viel herumgetragene Ansicht (*Vide J. Justus. Das Christenthum etc.*), dass die aristotelisch-thomistische Philosophie kein

anderes Denken als das verallgemeinernde (auch das begriffliche im Gegensatze zum ideellen genannt) kenne, auf einem Irrthum, der nur in einer Zeit des gänzlichen Darniederliegens der peripatetischen Philosophie Männern wie Anton Günther verzeihlich war, die darauf angewiesen waren, ihre Kenntniss der aristotelischen und mittelalterlichen Philosophie aus den höchst unzulänglichen Berichten eines Brucker, Tennemann, Tiedemann, Reinhold und Ritter zu schöpfen. Seit Kleutgen's, des genialen Güntherianers, epochemachendes Werk (Die Philosophie der Vorzeit) erschienen ist, stehen die Dinge ganz anders.

Auf den Zusammenhang des Eins mit dem Sein wurde bereits (IV. Die Bewegung) unter Anführung höchst interessanter Aussprüche aus Aristoteles' Metaphysik hingewiesen. In Uebereinstimmung damit schreibt Thomas: *Unum nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc apparet, quod unum convertitur cum ente.* (*Summa theol. I. quaest. 11. art. 1.*) So wenig das blosse Naturwesen den Gedanken des Eins erfasst, eben so wenig erfasst es den des Seins. Unzertrennlich aber vom Begriffe des Seins erweisen sich auch die Begriffe von Wirklichkeit und blosser Möglichkeit, von Substanz und Accidens, von Ursache und Wirkung. Es wurde oft genug, aber mit einem eigenthümlichen Nichtsehenwollen der unvermeidlichen Consequenz, in der neueren Philosophie betont, dass der Causalitätsgedanke nicht aus der sinnlichen Erfahrung entspringen könne, weil diese immer nur ein *Post hoc* liefere, niemals aber ein *Propter hoc*. Hume's Lehre, dass sich, wenn wir von zwei Erscheinungen regelmässig die eine auf die andere folgen sehen, die Gewohnheit herausbilde, sie als Ursache und Wirkung zu denken, hat nicht nur Kant mit dem schwerfälligen Apparate seiner transscendentalen Logik als eines jener »Blendwerke, welche die logische Möglichkeit des Begriffs der transscendentalen Möglichkeit der Dinge unterschieben und nur Unversuchte hintergehen und zufriedenstellen«, dargethan, sondern auch Schopenhauer in seiner schlagfertigen Weise dem Gelächter preisgegeben mit der scheinbar so naheliegenden Bemerkung, dass schon so manches Jahrtausend der Tag auf die Nacht, und die Nacht auf den Tag folge, und es dennoch Keinem noch eingefallen

sei, den Tag für die Ursache der Nacht zu halten und *vice versa*. Dass mit dem Causalitätsgedanken auch der Begriff der Freiheit steht und fällt, mit diesem wieder der Begriff einer in Selbstbewusstsein und freiem Wollen sich bethätigenden Natur, eines Geistes und Gottes, liegt auf der Hand. Die Bethätigungen des Intellectes stehen demnach, wie sich leicht genug zeigen lässt, in unzertrennlicher Einheit, und haben ihren Halt und Mittelpunkt im Gedanken der Einheit, weil das geistig denkende und wollende Wesen selbst die lebendige und unzertrennliche Einheit ist, somit das Einssein, dessen Verständniss nie und nimmer von aussen vermittelt werden kann, in sich selbst erlebt; denn was der Geist nicht erlebt hat, das ist er auch zu denken nicht fähig. Die blosse Thatsache, dass der Mensch Gedanken in sich trägt, die mittelst bloss sinnlicher Erkenntniss nie und nimmermehr erreichbar, die nur einem in sich einfachen, sich als den Grund und Träger seiner eigenen Thätigkeiten klar erfassenden Wesen möglich sind, ist der sicherste Beweis für des Menschen hoch über die ganze Sinnenwelt hinausragende geistige Natur und Wesenheit. *Hoc ipsum, quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit, esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles. (Summa theol. I. quaest. 50. art. 1.)*

Die eigenthümliche, ihn vor allen blossen Naturwesen auszeichnende Lebensthätigkeit des Menschen, von der alle übrigen intellectuellen Thätigkeiten, vor allen aber die des freien Wollens, bedingt sind, liegt somit im klaren und deutlichen Erfassen seiner selbst, im Selbstbewusstsein (Ichgedanken), wie man es mit Recht genannt, im Unterschiede vom Bewusstsein überhaupt, d. h. von jenem einfachen, mehr dem Gefühl entsprechenden Innewerden des eigenen Thuns. Dieses nämlich kommt ganz unbestreitbar selbst den Thieren zu, dringt aber nicht bis zum Erfassen des Selbst (des »Ich« der modernen Philosophie) als Grund und Träger der eigenen Thätigkeiten, aus dem sehr simplen Grunde, weil im Thiere dieser reale Grund und Träger, die selbstständige geistige Monas nämlich, nicht zugegen ist. Die *anima sensitiva* des Thieres ist zwar *forma substantialis*, aber nicht Substanz und noch weniger *forma subsistens*, wie es die

anima intellectiva des Menschen ist; sie ist eben nichts Anderes, als ein von äusseren Ursachen, in letzter Instanz von den durch göttliche Mensuration der Natur eingeschaffenen Urformen bewirkter *actus materiae*. Die Sache lässt sich weder besser noch schöner ausdrücken, als mit des hl. Thomas eigenen Worten: *Virtutes cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes per se subsistentes cognoscunt seipsas.* (*Summa theol. I. quaest. 14. art. 2.*) — *Sensus enim et imaginatio sola exteriora et accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit.* (*De verit. quaest. 1. art. 12.*) Doch bekennt der Aquinat sich selbst in diesem Punkte als Schüler des unvergleichbaren Meisters Derer, die da wissen, wenn er des weiteren auseinandersetzt, wie diese Erfassung des eigenen Seins und Wesens uns zur Erfassung des Seinsgedankens überhaupt und durch ihn zum Verständnisse jeder ausser uns vorhandenen Wesenheit führt, aller *quidditates rerum*, die unserem Intellect in seinem dermaligen Zustande überhaupt zugänglich sind, indem er schliesst: *Quidditas rei est proprium objectum intellectus, unde, sicut sensus sensibilibus priorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicit philosophus (Aristoteles) in libro III. de anima. Per accidens tantum potest ibi falsitas accidere, inquantum videlicet intellectus false componit et dividit.* (*De verit. quaest. 1. art. 12.*)

Es ist nur eines der vielen traurigen Zeichen für die gänzliche Vergessenheit, in welche, jedenfalls in Deutschland, die mittelalterliche Philosophie gleich der kirchlichen Kunst gerathen war, dass Männer von dem bewunderswerthen philosophischen Talente eines Günther in allem Ernste glauben und lehren konnten, erst Descartes habe mit seinem berühmten *Cogito ergo sum* der Welt die Natur des Selbstbewusstseins erschlossen, die alte Schule hingegen habe von dessen Bedeutung für die Philosophie noch keine Ahnung gehabt, sie habe sich, unter gänzlicher Ignorirung des mit dem Selbstbewusstsein anhebenden »metalogischen«, den Grund und die Realität der Erscheinungen erfassenden Denkens, mit dem bloss »logischen oder begrifflichen« Denken begnügt, welches anstatt von den

Erscheinungen der Dinge zum wesenhaften Grund hinabzusteigen, aus ihnen nur formale Allgemeinheiten erhebe, also beiläufig die *universalia post rem* und *flatus vocis* der Nominalisten. Hören wir demnach die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas mit dessen eigenen Worten. Ich will es keinem der vielen noch lebenden Schüler des ehrwürdigen Günther vertübeln, wenn er vielleicht die Gedanken seines guten Meisters in lateinischer Uebersetzung zu lesen glaubt.

Essentia proprie et vere est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo secundum quid. (De ente et essentia. Cap. 2.) Nur der Substanz, als dem den Accidenzen zum Grund und Träger Dienenden, kann das Sein und Wesen im eigentlichen Sinne zugesprochen werden, den Accidenzen (Inhärenzen) höchstens im übertragenen. Die geschöpfliche Substanz hat das Sein zwar nicht durch sich selbst, wohl aber in sich selbst; sie ist, wie schon der Name sagt, in ihrem Sein subsistirend und keinem anderen Sein inhärirend (*in suo esse subsistens*). — *Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur: sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in Metaph. I. 7. cap. 1. quod accidens dicitur magis entis quam ens. (Summa theol. I. quaest. 90. art. 2.)* Nach Aristoteles müsste in einem rein intellectuellen Erkennen unmittelbar die Substanz des zu Erkennenden erfasst werden, und demnach die Erkenntniss der Substanz jener der Accidenzen vorhergehen; im menschlichen Erkennen aber, dessen Intellect an das sinnlich Wahrgenommene, somit an die Accidenzen gebunden ist, kann die Erkenntniss der Aussendinge selbstverständlich nur mit den in die Sinne fallenden Accidenzen derselben beginnen, um mit dem intentionalen Sein derselben im Erkennenden selbst, d. h. einer Erkenntniss *per species* zu schliessen. Im Selbstbewusstsein jedoch tritt der Unterschied ein, dass das zu erkennende Sein kein Aeusseres ist, somit auch die Nothwendigkeit der Wiedergabe desselben in einem intentionalen Sein hinwegfällt, daher das Wissen um das eigene Sein, welches wir nicht intentional, sondern real in uns tragen, nicht wie das Wissen um die Aussendinge ein Wissen *per species* ist. Doch gelangt die Seele

zur Erkenntniss dieses ihres realen Seins ebenfalls nicht auf unmittelbare Weise durch einen Act der Selbstschauung, sondern nur auf der ihr von Natur aus eigenthümlichen *via inquisitionis*, nämlich von den Accidenzen zur Substanz, in unserem Falle von den eigenen Thätigkeiten zum selbstthätigen geistigen Princip. *Anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit, se animam habere et vivere et esse, quod percipit, se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere, unde dicit philosophus (Eth. I. c. 9.): Sentimus autem, quod sentimus et intelligimus, quod intelligimus; et quia hoc sentimus et intelligimus, etiam intelligimus, quod sumus. (De verit. quaest. 10. art. 8.)* Da hätten wir denn eine förmliche Darlegung des cartesianischen *Cogito ergo sum*, zumal wenn wir beachten, dass Descartes unter *Cogitare* nicht das blossе Denken, sondern jedweden unserer psychischen Acte verstanden wissen will. *Nomine cogitare intelligo omne id, quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. (Medit. de prima philosophia.)* Um aber auch das letzte Bedenken zu heben, lesen wir bei Thomas von Aquino, nicht bei Descartes: *Nullus potest cogitare, se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse. — (De verit. quaest. 10. art. 12. ad 7.)* Doch sind das nicht etwa vereinzelte, zufällig mit dem Gedanken eines späteren Philosophen zusammenstimmende Aussprüche, sondern durch die gesammte Erkenntnisslehre des Aquinaten schlingt sich als leitendes Princip der Gedanke hindurch, dass der Menscheng Geist im Gegensatze zum Engelgeist sich nicht durch unmittelbare Erfassung seines Wesens, sondern nur durch einen Rückschluss von seinen Thätigkeiten auf dasselbe erkenne. *Non per essentiam suam, sed per actus suos se cognoscit intellectus noster. (Summa theol. I. quaest. 87. art. 1.)* Der Menscheng Geist gelangt zum Wissen um das eigene Sein nach St. Thomas dadurch, dass er seine Thätigkeit in einem geistigen Acte (*Cogito*) sich gegenüberstellt, und ihn durch einen zweiten geistigen Act (ausgedrückt im *Ergo*), also durch ein Denken des Denkens (die aristotelische $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma \nu\acute{o}\eta\tau\iota\varsigma$) auf sich selbst als den realen Grund und Träger (das *Sum*) bezieht. *Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo modo cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. (Summa theol. I. quaest. 87. art. 3.)*

Die Schüler des verewigten Günther können demzufolge auch in der Selbstbewusstseinstheorie des hl. Thomas die beiden Momente des sogenannten Gegensatzes und Gleichsatzes finden. Ich sage das auf die sehr nahe liegende Gefahr hin, dass Einer komme und mir etwa nachsage, ich hätte die Absicht, die Lehre des hl. Thomas von Aquino mit der Cartesischen und Günther'schen Philosophie entnommenen Elementen zu verquicken. Es müsste doch wirklich schon mit sonderbaren Dingen zugehen, wenn die grössten christlichen Denker in ihrem unabhängigen Forschen nicht mit dem Engel der Schule in jenen Grundfragen aller Philosophie sich begegnen könnten, in denen dieser selbst mit dem anderthalb Jahrtausende vor ihm lebenden heidnischen Weltweisen zusammenstimmt. — Darin eben liegt nach Aristoteles und St. Thomas die unübersteigliche Schranke zwischen der bloss natürlichen Thätigkeit und der geistigen, dass jene in der Formirung des äusseren Stoffes aufgeht, diese aber, als welche das Sein in sich selbst trägt, auch wenn sie nach aussen geht, doch immer wieder in sich zurückkehrt. *Forma inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo super ipsam effunditur, in quanto vero in se ipsa habet esse, in seipsam redit.* (*Summa theol. I. quaest. 14. art. 2.*) — *Nullus enim sensus cognoscit seipsum; oculus non videt seipsum nec videt, se videre, sed hoc superioris potentiae est. Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit, se intelligere.* (*Summa contra Gentiles II. cap. 66.*)

Auch darin stimmt Thomas mit Descartes, oder vielmehr umgekehrt Descartes mit ihm, dass die Erkenntniss, welche im Selbstbewusstsein aufleuchtet, die sicherste ist, die wir besitzen und der Gradmesser die Sicherheit jeglichen Wissens; denn die Ursache des Irrthums liegt nach Thomas darin, dass unser Intellect *componendo et dividendo et ratiocinando* erkennt, nicht also wie der der reinen Geister, welcher frei vom *ligamentum sensus* und an keine sinnlich räumlichen *species* gebunden, unmittelbar an die einfachen, dem bildlichen Schein zu Grunde liegenden Wesenheiten herantritt, *qui statim in prima apprehensione habent perfectam rei cognitionem.* Darum aber irrt auch unser Intellect nicht da, wo er es mit seinem eigenen einfachen und

untheilbaren Sein und Wesen zu thun hat, welches er in einer dem Denken der Engelgeister sich annähernden Weise nicht *per species* apprehendirt; er irrt nur »*circa quod quid est in rebus compositis*«, nicht aber »*circa quidditatem rei*«; denn: *Objectum proprium intellectus est quidditas rei; unde circa quidditatem rei per se loquendo intellectus non fallitur, sed circa ea, quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli componendo vel dividendo vel ratiocinando, dum unum ordinat ad aliud. Propter hoc circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia.* (*Summa theol. I. quaest. 85. art. 6.*) — »Das Denken des Einfachen gehört (Aristoteles Περὶ ψυχῆς) zu dem, wo kein Irrthum stattfindet. . . . Der Irrthum liegt immer in der Verbindung; denn selbst wenn man das Weisse für nicht weiss hält, hat man im Gedanken das Nichtweisse hinzugefügt. (*I. cap. 6.*) *In rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficimus totaliter non attingendo, ut philosophus probavit in Metaph. 9.* (*Ibidem.*) Wenn es also gelingen sollte, was Descartes, freilich bald genug vom sicheren Wege abirrend, angestrebt hat, nämlich ein philosophisches System zu gründen, in welchem jeder Satz mit jener Irrthumslosigkeit, die im Selbstbewusstsein liegt, in unzertrennlicher Verbindung steht, und darum theilnimmt an dessen Deutlichkeit und Klarheit, die das Siegel der Wahrheit ist, so wäre der hl. Thomas Aquinas, soweit ich ihn zu kennen glaube, bereit, ein neues *Pange lingua gloriosi* durch die Himmel zu jubeln.

Das Wesen des *Intellectus* besteht nach Allem, was wir vernommen, hauptsächlich darin, dass er das Sein und Wesen der Dinge vermittelt der Abstraction in ihrer Sonderung von den materiellen Bedingungen apprehendirt, und auf solche Art auch im Sinnlichen das Uebersinnliche erkennt und auf die ihm eigenthümliche geistige Weise sich selbst zum Bilde des Erkannten gestaltet; denn *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.* — *Est duplex immutatio, una naturalis, alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur secundum esse naturale (physicum), sicut calor in calefacto; spiritualis autem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato*

secundum esse spirituale. (Summa theol. I. quaest. 78. art. 3.) Das im Intellect gebildete geistige Erkenntnißproduct aber, das intentionale Sein des äusseren Gegenstandes, wird fixirt durch die Definition und erlangt seinen bleibenden Ausdruck im Wort. *Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, et quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit. (Summa c. Gent. I. cap. 53.)* Allerdings gestaltet nämlich auch die Imagination ein inneres Bild des äusseren Gegenstandes, daher sie gleichfalls ein Erkennen *per species* ist; doch bringt sie es selbst in ihren höchsten Verallgemeinerungen nicht bis zum gänzlichen Losreissen von allem sinnlich Bildlichen, sie erreicht nie den Begriff, der mit Fallenlassen des letzten sinnlichen Restes das den sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegende Sein und Wesen erfasst, und zum Ausdruck des hierdurch entstandenen inneren Vorganges kein von der Sinnenwelt gebotenes Bild gebraucht, sondern ein vom freien Geiste frei gewähltes Zeichen, das Wort. Mit Recht schreibt darum Steinthal: »Die Seele wird Geist, wenn sie Sprache schafft, im Momente des Durchbruches des im Menschen lebenden Geistigen durch das bloss Natürliche.«*) Ganz im gleichen Sinne betonen der philosophisch so tief angelegte Herder und Wilhelm v. Humboldt, der eben so wenig bloss Naturforscher ist, als Aristoteles ausschliesslich Metaphysiker, dass die Sprache nichts von aussen Kommendes, sondern eine im Geiste liegende Eigenthümlichkeit des Menschen sei. »Die Sprache ist keine Erfindung von aussen her, sondern sie gehört zum Charakter des Menschen als solchem: sie ist Naturgabe, Charakter seines Geschlechtes, gehört zur ganzen Einrichtung seiner Kräfte.« Die Saite würde, wie Herder erinnert, nicht erklingen, trotz aller von aussen geschehenen Einwirkung, läge nicht die Fähigkeit zu klingen in ihr selbst, und das Wort, das geflügelte Werkzeug des Geistes, nicht erstehen

*) Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. Von Dr. G. Steinthal.

ohne Geist. »Wie die geschlagene Saite klingt, so tönt in Schmerz und Freude die empfindende Maschine; denn es ist Naturgesetz, nicht nur zu empfinden, sondern das Gefühl auch tönen zu lassen.«

Die Lehre des hl. Thomas über das Wort ist von solcher Bedeutung und Tragweite, nicht bloss für die Psychologie, sondern für das gesammte Gebiet der Metaphysik und der speculativen Theologie, dass es mir geboten scheint, dem eben Gesagten noch einige nähere Ausführungen folgen zu lassen.

Ihren vollendeten Ausdruck findet die geistige Erkenntniss im Worte, wobei jedoch zwischen dem *verbum memoriae*, *verbum cordis* und *verbum oris* zu unterscheiden ist. Das Wort, als der adäquate Ausdruck der Erkenntniss, beruht auf der Verähnlichung mit dem Erkannten, und wird darum zuweilen mit dieser selbst identisch genommen, obwohl es nicht diese selbst, sondern eben nur der Ausdruck für sie ist. *Verbum quandoque dicitur similitudo rei, quandoque vero verbum rei. Similitudo autem rei est principium, quo verbum rei efficitur, quae etiam in verbo requiritur. (De natura verbi intellectus.)* Es ist somit hier keineswegs nur das Wort im gewöhnlichen Sinne, das *verbum oris*, gemeint, welches oft nicht einmal der Ausdruck des Gedankens ist, sondern auch dazu dienen kann, den Gedanken zu verbergen; daher die Dreitheilung in das *verbum memoriae, cordis et oris*.

Schon in der Imagination hat das dem wahrgenommenen Aussending entsprechende Phantasma einige Aehnlichkeit mit dem inneren Worte, und wird auch zuweilen, obwohl nur gleichnissweise und im uneigentlichen Sinne als Wort bezeichnet, *sicut phantasma Carthaginis est verbum Carthaginis*. Der Unterschied zwischen diesem bloss sinnlichen Bilde und Zeichen und dem wirklich geistigen Worte ist ein sehr grosser; denn die der Wortbildung zu Grunde liegende geistige Thätigkeit kommt darin nicht zur Erscheinung, da das Phantasma nicht ein durch eigene freie Thätigkeit Erzeugtes ist, sondern nur ein von aussen herrührender und mit Nothwendigkeit erfolgter Naturabdruck vom Sinnlichgegebenen, kein dessen Wesen bezeichnender Ausdruck für dasselbe. *In verbis, quae in imaginativa*

fiunt, non est ratio verbi expressa. Aliud enim in ea est, unde similitudo exprimitur, et aliud, in quo terminatur. Exprimitur enim a sensu et terminatur in ipsa phantasia, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum. Anders ist es mit dem vom Geist zustandegebrachten Ausdruck. Dieser ist sein eigen und bleibt in ihm. *Sed supra intellectum nihil est, in quo ab ipso aliquid exprimitur, et non est aliud, quod exprimit, ab eo, in quo exprimitur, sicut in Deo non aliud est Pater exprimens et Illud, in quo recipitur expressum. Sed adhuc in intellectu nostro est defectus, quia aliud est, quod exprimit, aliud ipsum verbum expressum, quod in Deo non invenitur; et ideo Verbum Dei est Deus, intellectus autem noster verbum nostrum est. (Ibidem.)*

Das heisst: Der vollendete Ausdruck für das Erkannte, mithin das vollkommene Wort, wäre nicht die blosser Aehnlichkeit, sondern die Gleichheit, eine Vollkommenheit, welche nur im vollkommensten Erkennen, in Gott, vorhanden ist. Nicht so im Menschengeste. In ihm ist das *verbum* zwar ein ihm selbst Angehöriges, aber nicht als eigene Wesenheit, sondern als blosser *habitus* oder, wenn es hoch kommt, als *actus*. Das erstere ist beim *verbum memoriae* der Fall, das letztere beim *verbum cordis*.

Das *verbum memoriae*, welches der Intellect, und zwar als aufnehmender, sich activ und passiv verhaltender Geist (νοῦς δυνάμει, *intellectus possibilis*), vom Gedächtniss empfängt, ist als solches keine eigentliche Thätigkeit, sondern zugleich passives Verhalten, ein *habitus* des geistigen Seins, ein potentielles Bewahren des aufgenommenen Eindruckes. Näher schildern lässt sich das *verbum memoriae* eben so wenig als die *materia prima*, und zwar aus ganz demselben Grunde. *Nihil aliud enim est, quam ipsa receptibilitas animae. — Primus ergo processus in cognitione verbi est, cum intellectus accipit a memoria, quod ab ipso sibi offertur, non eam spolians quasi nihil in eo relinquens, sed similitudinem habitus in se assumens; et hoc est simile illi, quod in memoria habetur: et ideo aliquando vocatur illud, quod ab intellectu accipitur, verbum memoriae; sed adhuc non habet perfectam rationem verbi. (Ibidem.)* Mit anderen Worten: Das vom Gedächtniss Ueberlieferte ist zwar im Geiste, aber einstweilen mehr als Anlage zur Verähnlichung, nicht als schon fertiges

Geistesproduct. Zu diesem wird es erst dadurch, dass diese Anlage, das noch todte Capital, lebendig, flüssig und fruchtbar gemacht wird durch den *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός), über den wir uns in der folgenden Abhandlung in besonders eingehender Weise verständigen werden.

Das geistig Erkennende nimmt den äusseren Eindruck aber nie als ein bloss Gegebenes in rein passivem Verhalten auf, sondern formt ihn zum geistigen Act. Der *intellectus agens* ist es nämlich, der in den sinnlichen Erscheinungen das hinter diesen liegende Uebersinnliche erfasst, aus dem Sinnlichen die durch keinen Sinn zu gewinnenden Gedanken von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, Sein und Thätigkeit abstrahirt, und eben dadurch das Erkennende befähigt, auch die eigene geistige Thätigkeit von sich, der geistigen Substanz, zu unterscheiden, somit dieses sein Thätigsein auch in der durch die Wortbildung sich vollziehenden Verähnlichung sich als Object gegenüberzustellen. Er hat damit nicht den Gegenstand selbst, wohl aber eine Art Reflex, eine Abspiegelung desselben vor sich, und damit zugleich das Letzte und Höchste, dessen er in der Verinnerung des ihm zur Erkenntniss Dargebotenen fähig ist, erreicht, das *verbum cordis*. — *Est enim tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur. Verbum cordis est ultimum, quod potest intellectus in se operare. (Ibidem.)*

Handelt es sich endlich darum, diese Verinnerung nicht für das Erkennende allein zu vollziehen, sondern um die Vermittelung der Erkenntniss nach aussen, so bedarf es hierzu wieder des äusseren sinnfälligen Zeichens, da der Menscheng Geist eben nur mittelst des Sinnlichen mit der Aussenwelt in Verkehr steht, und das *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* auch für Diejenigen gilt, mit denen wir durch die Sprache in Verkehr treten. Dieses sinnfällige Zeichen, die Incarnation des inneren geistigen Wortes, ist das *verbum oris*. Doch zeigt sich an diesem sinnfälligen Zeichen für Jeden, der Sinn und Verständniss hat für die unerschöpflichen Feinheiten der Sprache und der Sprachen, in so bewundernswerther Weise die Obmacht des Geistes, dass ein Dichter und Denker wie unser Friedrich Rückert mit allem Recht sprechen kann:

Sprachwissenschaft, die ist der Grund von allem Wissen,
Derselben sei du früh und bleibe spät beflissen.

Unsere Worte sind weder simple Naturlaute und Onomatopoeitika, noch ist es wahr, dass die Sprachen aus diesen sich entwickelt haben; die Worte sind vielmehr frei gewählte Zeichen, wie schon die Mannigfaltigkeit der Wortbildung und die Eignung der Wortwurzeln zum Ausdrucke aller Nuancen des Gedankens in der Flexion zur Genüge bezeugen würden. Bei den Thieren ist, selbst wenn sie die zum Sprechen nothwendigen körperlichen Organe besitzen, eine Wortbildung und ein Sprechen in allem Ernst eben so wenig möglich, als ein Zählen und Rechnen. Sie haben nicht Worte, sondern nur Wörter, d. h. nur den menschlichen Worten nachgeahmte Naturlaute, oder Nachahmungen der im menschlichen Worte vorfindlichen Laute, ohne den geistigen Inhalt, weil das innere Wort bei ihnen nicht vorhanden ist, sie haben *aliquid in sensu, quod non erat in intellectu*. Daher schreibt St. Thomas: *Etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur.* (*Summa theol. II. quaest. 110. art. 1.*) Wir können darum sogenannte sprechende Vögel wohl dazu bringen, auf irgendwelche äussere Anregungen hin solche Wörter auszustossen, in derselben Weise, wie wir durch das bekannte »Wie spricht der Hund?« den Hund zum Bellen bewegen, nie aber dazu, grammatikalische Flexionen an ihnen vorzunehmen, selbstständig einen Satz zu bilden und sprachlich unter sich zu conversiren, erreichten sie auch das Alter Methusalem's. Zum Nachahmen sprachlicher Laute hat man es auch mit der Sprechmaschine gebracht. *Ex his ergo possumus de verbo accipere, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens, et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectae.* (*De differentia Verbi divini et humani.*) — *Si volumus scire, quid sit interius verbum in anima nostra, videamus, quid significet verbum, quod exteriori voce profertur.* (*Ibidem.*) An einer andern Stelle stimmt der Aquinat dem hl. Augustinus bei, wenn dieser sagt, dass strenggenommen nur jenem geistigen Zeichen im Innern der

Seele der Name Wort gebühre, während dasjenige, was leiblich durch den Mund in Erscheinung tritt, eigentlich nur eine Kundgebung, Verlautbarung des Wortes, eine *vox verbi* sei, und fügt noch bei, dass selbst dem inneren geistigen Worte nur im übertragenen Sinne der Name *verbum* zukomme, im wahren Sinne nur Gott allein; denn *Filius ex hoc, quod est Filius perfecte repraesentat Patrem secundum hoc, quod est Ei intrinsecum.* (*De Verit. quaest. 4. art. 5.*) — Der Gedanke, in einem vollkommenen Selbstbewusstsein könne das Erkannte kein blosses Spiegelbild des Erkennenden, sondern nur das erkennende Sein und Wesen selbst, nur *Lumen de Lumine* und *Deum de Deo* sein, liegt ja so nahe, dass es in Wahrheit verwunderlich wäre, ihm bei einem Augustinus und Thomas von Aquino nicht ein und das andere Mal zu begegnen. *Augustinus (15. De Trinitate, cap. 11.) in principio dicit: »Verbum, quod foras sonat, signum est verbi, quod intus latet, cui magis verbi competit nomen: nam illud, quod profertur carnis ore, vox verbi est, verbum vero et ipsum dicitur propter illud, a quo, ut foras appareat, assumptum est.* Ex quo patet, quod nomen Verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali, quam corporali. Sed omne illud, quod magis proprie in spiritualibus, quam corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo Verbum propriissime de Deo dicitur.* (*De verit. quaest. 4. art. 1.*)

Mit derselben Sicherheit, mit welcher der Geist des Menschen sein eigenes Sein und Wesen erfasst, weiss er auch um das der materiellen Aussenwelt, indem er in ähnlicher Weise, wie er die eigenen Thätigkeiten auf sich selbst, als deren realen Grund und Träger bezieht, diejenigen, welche nicht von ihm selbst ausgehen, sondern von aussen an ihn herankommen, mit gleicher, keinen ernstlichen Zweifel zulassender Gewissheit einem von seinem Selbst verschiedenen äusseren Sein vindicirt. Die Sinnestäuschungen, Sinnesvorspiegelungen und der Traum sind durchaus keine Instanz dagegen, da sie nur das Wie, nicht aber das Was der Aussenwelt zweifelhaft machen können. Diese unsere intellectuelle Kenntniss der materiellen Welt ist sogar reiner und richtiger, als die durch die Sinne allein vermittelte, als welche nur das vom äusseren Sein bewirkte Phänomen,

nicht aber das Sein und Wesen selbst erfasst, daher thatsächlich auch die Erkenntniss des Materiellen um so richtiger ist, je höher das Erkennende über der Materie steht, *quo est remotius a materialitate*. Es sind das nicht zufällige vereinzelte Aussprüche, sondern recht eigentliche, oftmals wiederkehrende und mit anderen wichtigen Lehren innigst verknüpfte Grundsätze der aristotelischen und der thomistischen Erkenntnisslehre, mit denen dieselbe steht und fällt. *Cognoscimus etiam ea, quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est, quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae, ut dicitur in 2. libro de Anima (Aristotelis). Quanto autem quid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus, individuantibus, perfectius cognoscit, quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis. Et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. (Summa theol. I. quaest. 84. art. 2.)*

Die aristotelisch-thomistische Erkenntnisslehre fühlt sich darum auch nicht, wie die meisten übrigen Erkenntnisstheorien alter und neuer Zeit, gedrängt, zu den angeborenen Ideen ihre Zuflucht zu nehmen, sondern fertigt sogar den *divus Plato* mit der ganz populären Bemerkung ab, dass beim thatsächlichen Vorhandensein angeborener Ideen oder einer Anamnesis, derzufolge all' unser Wissen nur Erinnerung an das in einem vorweltlichen Leben Geschaute sein soll, der Blinde nothwendig zur Kenntniss der Farben gebracht werden könnte. *Aristoteles recte posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. — Caecus natus non potest habere notitiam de coloribus, quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum, quod anima corporalia non cognoscit per species naturaliter inditas. (Ibidem, art. 3.)*

Wohl aber darf mit Einschränkung und mit Ausschliessung einer in der Pseudomystik nur allzubeliebten und bequemen pantheistischen Vorstellungsweise gesagt werden, dass die Seele *in rationibus aeternis* erkenne, weil die Formen der Dinge zwar nicht ausserhalb der Dinge selbst als substantielle, vorzeitliche und schöpferische Urbilder derselben, im Sinne der platonischen Idee, existiren, wohl aber als vorweltliche Schöpfungsgedanken, somit als Daseinsgründe und Ideen alles Geschaffenen (*rationes omnium creaturarum*) in Gott ihr intentionales Sein haben. *Quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes, per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, posuit loco harum idearum rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.* (*Ibidem, art. 5.*) Die Seele erkennt unter der Erleuchtung derselben in ähnlicher Weise, wie das Auge im Licht der Sonne sieht, ohne dass darum der Act des Sehens selbst eine Thätigkeit der Sonne ist. *Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* (*Ibidem, art. 5.*) — Aber wir haben im natürlichen Zustande unsere Erkenntniss nicht unmittelbar und ausschliesslich durch diese Theilnahme am göttlichen Erkennen, wie dies die falsche neuplatonische Mystik will, sondern wir sind darauf angewiesen, in unserem Erkennen mit den äusseren sinnfälligen Dingen selbst den Anfang zu machen, wie gezeigt worden ist. *Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non per solam participationem de rebus materialibus notitiam habemus.* Alles im Lichte Gottes zu schauen, komme nach Augustinus nicht allen Menschenseelen zu, sondern nur denen, die reinen Herzens sind wie die Seelen der Verklärten. *Ipse dicit, quod rationalis anima non omnis et quaecunque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum esse idonea, sicut sunt animae beatorum.* (*Ibidem, art. 5.*) Für uns gewöhnliche Menschenkinder jedoch gilt: *Oportet dicere, quod in ipsa anima*

sit aliqua virtus, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus, nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. (*Summa theol. I. quaest. 79. art. 4.*) Welche ist nun aber diese der intellectiven Seele selbst angehörige, d. h. nicht von aussen herrührende Kraft, welche, die Phantasmen erleuchtend, das Uebersinnliche im Sinnlichen erkennbar macht? Wir stehen hier vor der Lehre vom *intellectus agens*, dem bis auf unsere Tage herab so vielfach missverstandenen νοῦς ποιητικός des Aristoteles.
