

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie

Knauer, Vinzenz

Wien, 1885

XIII. Vom intellectus agens

XIII. Vom intellectus agens

(νοῦς ποιητικός).

Die falschen Auffassungen bei Alexander von Aphrodisias und Averroës. — Die richtige Auffassung bei Theophrast von Lesbos. — Ursache des Missverständnisses. — Uebereinstimmung zwischen Thomas von Aquino und Theophrast von Lesbos. — Der *intellectus practicus* ist nicht der *intellectus agens*. — Was ist *ratio inferior et superior*, was *intellectus* und *intelligentia*. — Etwas vom unmittelbaren Gottesbewusstsein. — *Synderesis* (συντήρησις) und *conscientia*. — Erleuchtung.

Nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt.

St. Thomas Aquinas. (*Summa contra gentiles*, Lib. I. cap. 12.)

Zum Abschlusse des über den Intellect zu Sagenden haben wir uns noch über einige Begriffe zu verständigen, ohne deren richtige Fassung die peripatetische Philosophie ein fernes Fabelland bleibt, von welchem sich mit wenig Witz und viel Behagen in herkömmlicher Weise alles Mögliche und Unmögliche berichten lässt. Der erste und vornehmste dieser Begriffe ist der des *intellectus agens*, des in den verschiedenartigsten phantasiereichen Gestalten erschienenen, zum wahren Proteus verzerrten und verschwommenen νοῦς ποιητικός.

Was sich in den auf uns gekommenen aristotelischen Schriften, besonders aber in den drei Büchern Περὶ ψυχῆς (Lib. III. cap. 4. und 5.) über unseren Gegenstand findet, ist so gedrängt und lückenhaft, dass es mehr nur als blosser Entwurf des zu Sagenden oder auch als von der flüchtigen Hand eines Zuhörers herrührende, die Hauptpunkte des Vortrages kaum

vollständig markirende Skizze betrachtet werden muss, nicht aber als die vom Philosophen selbst beabsichtigte ausführliche Darlegung des Gedankens. Nach dem einstimmigen Urtheile der sachverständigen Philosophen und Philologen wird daraus allein die Sache sich niemals entscheiden lassen, besonders aber dort nicht, wo man die Stirne hat, überall, wo die Aussprüche des Stagiriten nicht gleich zusammenzustimmen scheinen, den Widerspruch, der hinter der Stirne des gelehrten Herrn Commentators sich einstellt, einfach in den hellen Kopf eines Aristoteles zu übertragen. Lichtenberg aber meint: »Philosophische Köpfe sind Spiegel des Geistes«, und ich weiss augenblicklich nicht, wer in meinen Lichtenberg die Randglosse zu schreiben sich erlaubt hat: »Aus dem Spiegel aber müssen die Züge Desjenigen heraus schauen, der hineinschaut.«

Zwei grundfalsche, mit der gesammten Denkweise und Weltanschauung des Weisen von Stageiros unverträgliche Auslegungen haben sich seit dem Wiederaufleben der classischen Studien bei leider gleichzeitigem Verfall der mittelalterlichen Kunst und Wissenschaft geltend gemacht und in der Geschichte der Philosophie eine Art despotischer Herrschaft errungen, die des Alexander von Aphrodisias und die des Averroës. Beide kommen darin überein, dass der νοῦς ποιητικὸς kein zur Natur der menschlichen Seele selbst Gehöriges, sondern bloss ein von einem hoch über ihr schwebenden Allgeist ihr Mitgetheiltes sei, welches von aussen (θύραθεν) in sie hineingelange, und nach dem Tode wieder zurückkehre, von wannen es gekommen, dass darum die persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele nach Aristoteles ein Wort ohne Sinn, und wo er von einer solchen zu reden »scheine«, wie so manches εἶπε, wieder nur eine Anbequemung an die Vorstellungsweise des süssen Pöbels von Athen sein müsse, der unserem Philosophen ganz besonders am Herzen gelegen zu sein »scheint«. Der vegetativ-sensitive Theil der Seele nämlich sei ja von der Materie des Leibes untrennbar, müsse folglich mit diesem selbst vergehen, während der allein trennbare νοῦς als selbstständiger zu existiren aufhöre und zurückwandere in seinen Urquell, ein Tröpflein, das ins unermessliche Meer zerfliesst und nimmer wiederkehrt. Die beiden Schulen unterscheiden sich

nur in dem ziemlich unwesentlichen Stücke, dass die Avorroisten als dieses unseren fleischlichen Augen unzugängliche Reservoir der Geister eine Art von Weltseele oder Erdengeist betrachtet wissen wollen, beiläufig dem ähnlich, der dem Dr. Faust erscheint und sich selbst ganz schulgerecht definirt mit den Worten: »Webe hin, webe her, Geburt und Grab, ein ewiges Meer.« Nach den Alexandrinern aber ist, wie bereits hinlänglich bekannt, dieser Allgeist einfach der liebe Gott. Diese alexandrinische Auslegung ist es, die in Deutschland während der Herrschaft der nachkantischen Identitätsphilosophie aus naheliegenden Gründen wieder zu Ehren gekommen ist und, da sie von einem übrigens vielfach sehr achtenswerthen Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie acceptirt wurde, noch immer in voller Blüthe steht, trotzdem Forscher wie Trendelenburg, Prantl, Bonitz, Brandis, Brentano, Ueberweg dieselbe als noch sehr fraglich befunden, grösstentheils aber sich dahin ausgesprochen haben, dass der νοῦς ποιητικός ein zur Natur und Individualität des Menschen Gehöriges sei. Anstatt den Leser mit einer weitläufigen Auseinandersetzung der vielen hierher gehörigen Erörterungen zu ermüden, will ich nur das Eine erwähnen, dass zu den Vertretern der zuletzt genannten Anschauungsweise, derzufolge der νοῦς ποιητικός ganz entschieden zum Wesen der einzelnen Menschenseele gehört, Einer zählt, dessen Votum schwerer als das aller Uebrigen in die Wagschale fällt, weil er Aristoteles am nächsten steht. Es ist kein Geringerer als Theophrast von Lesbos, der persönliche Schüler und Freund des Stagiriten, den dieser selbst sowohl seiner gründlichen Kenntniss der peripatetischen Lehre als seines liebenswürdigen Charakters wegen zu seinem unmittelbaren Nachfolger auf dem Katheder im Lykeion bestimmte. Aus dem als Bruchstück geretteten fünften Buche der Physik Theophrast's geht, wie Brentano nachgewiesen,*) seine diesbezügliche Lehre klar und keinen Zweifel zulassend, hervor, und von ihm gilt Heraklit's Εἰς ἐμοὶ ἀντὶ πολλῶν.

*) Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Von Dr. Franz Brentano.

Wir müssen uns einstweilen mit dem blossen Resultate dieser in jüngster Zeit gepflogenen gründlichen Untersuchungen begnügen, nach welchen die in Rede stehende Lehre des Aristoteles in Folgendem sich zusammenfassen lässt: Der wirkliche Gegensatz zum νοῦς ποιητικός ist nicht, wie man gewöhnlich annahm, der νοῦς παθητικός, sondern der νοῦς δυνάμει, das heisst der Menschegeist als bloss potentiellles Sein, als passiv aufnehmendes, nicht aber als thätiges Princip betrachtet, während der νοῦς ποιητικός dem erschlossenen geistigen Wesen, dem ἐνεργεία ὄν im Gegensatze zum blossen δυνάμει ὄν angehört. Er ist also kein dem Sein und Wesen nach, sondern nur dem Thätigsein nach vom νοῦς δυνάμει Verschiedenes, während er vom νοῦς παθητικός, der eine leibliche Kraft (Phantasie und Combinationskraft) ist, dem Sein und Wesen nach sich unterscheidet. Er ist kein von aussen (θύραθεν) zum νοῦς δυνάμει Hinzukommendes, sondern eine Energie des zum sinnlichen Theile der Seele von aussen hinzukommenden Geistes im Menschen. (*Themistius. De anima fol. 91.*) Diese Energie des Geistigen im Menschen aber ist es, die uns befähigt, das Uebersinnliche im Sinnlichen zu erkennen, indem sie, zunächst dem sensitiven Theile zugewandt, diesem den nöthigen Impuls zur Rückwirkung auf das Geistige verleiht. Das Sinnliche nämlich ist aus sich selbst nicht im Stande, auf das Geistige zu wirken, um dieses zur Abstraction übersinnlicher Gedanken aus den Phantasmen zu veranlassen, die eben die höchste Leistung des αἰσθητικόν bilden. Ihm fehlt der Weg zu diesem Ziele, unter so vielem Anderen schon aus dem einfachen Grunde, weil es das Ziel nicht kennt. Es ist ja, wie wir uns genugsam überzeugten, keines Einheits-, keines Seins-, keines Causalitäts- und Freiheitsgedankens, somit auch keiner Ahnung von dem Dasein eines geistigen Wesens fähig. Der Impuls also, der die Phantasmen mit dem Geistigen in Verbindung setzt, das Licht, das die Phantasmen erleuchtet und dadurch das Geistige für uns Menschen, die wir eben mit unserem Denken an die Phantasmen gebunden sind, erkennbar macht, kann darum nur vom Geiste selbst ausgehen, und diese das Denken erst ermöglichende, daher vor allem Denken schon wirk-

same Kraft des Menscheingeistes, vergleichbar einem Strahlen aussendenden Auge, das zugleich leuchtet und sieht, ist der νοῦς ποιητικός.

Wie aber mag Alexander von Aphrodisias, wie mögen so viele Erklärer alter, neuer und neuester Zeit dazu gekommen sein, den νοῦς ποιητικός für einen Ausfluss des göttlichen Geistes zu nehmen, und damit Aristoteles, und Thomas mit ihm, zum Pantheisten oder Semipantheisten zu stempeln? — Das lässt sich, da nunmehr der Urtext der hierher gehörigen Stellen, zunächst das fünfte Hauptstück aus dem dritten Buche Περὶ ψυχῆς sichergestellt ist, sehr wohl erklären und auch einigermaßen entschuldigen. Wir kennen bereits zur Genüge das nach Aristoteles allenthalben waltende, Alles nach Plan und Ziel gestaltende und leitende göttliche Denken. Wie sollte uns dieses nicht gerade an diesem entscheidenden, den grossen, wundervollen Bau des Makrokosmos vollendenden Punkt entgegenleuchten, wo alle Mächte des Daseins, Anorganisches und Organisches, Natur und Geist, im Mikrokosmos, im Menschen, dem »Lieblinge Gottes« (θεοφιλέστατος), zum harmonischen Accord ausklingen? — Eine nicht bloss unconsequente und ungereimte, sondern, wie Brentano in seiner Psychologie des Aristoteles mit Recht sagt, lächerliche Annahme wäre es, dass im Menschen, dessen beide wesentlichen Bestandtheile nur durch göttliche Schöpfermacht zur einen menschlichen Substanz geeinigt sind und sein können, der höchste und lebendigste Ausdruck dieser Einigung, der dem Menschen allein eigenthümliche, seine zweifache Herkunft am klarsten bekundende Vorgang des sinnlich-geistigen Denkens ein Werk des blinden Zufalls sei, und »Aristoteles lag sie so ferne, dass er vielmehr immer und auf das nachdrücklichste hervorhebt, dass das Denken mehr als alles Andere der Zweck des Menschen sei. Darum musste er gerade hier zu jenem höheren Principe empordeuten, welches Alles nach vernünftigen Zwecken ordnend, auch den wirkenden Verstand in jene Stellung zum sensitiven Theile brachte, in der er, die Phantasmen erleuchtend, durch sie den aufnehmenden Verstand zum wirklichen Denken zu führen fähig ist. Viele Erklärer nun haben einge-

sehen, dass hier vom göttlichen Verstand die Rede sein müsse; allein den Zusammenhang verkennend, wurden sie dazu verleitet, den νοῦς ποιητικός selbst für die Gottheit zu halten.« —

Wenden wir uns nunmehr zu Thomas von Aquino. Welche Stellung nimmt er zur diesbezüglichen Lehre seines unvergleichlichen Meisters, dessen Fussspuren zu finden und ihnen nachzuwandeln er gerade hier wieder mit solcher Vorurtheilslosigkeit, mit so heiliger Scheu und Ehrfurcht, darum aber auch mit solchem Erfolge bemüht ist, dass sich in augenscheinlichster Weise die schöne Bemerkung des Francis Baco v. Verulam an ihm bewahrheitet, welcher meint, das Wort des Heilands: »Wenn ihr nicht werdet wie Kinder, könnt ihr nicht eintreten ins Himmelreich«, gelte auch für das Reich der Wissenschaft. Wir werden uns überzeugen, dass Thomas von Aquino im Verlaufe von zwei Jahrtausenden der Einzige war, der trotz der unzureichenden und geradezu zum Irrthume drängenden Hilfsmittel, die ihm zu Gebote standen, auch hier das Richtige mit vollster Sicherheit erkannte, es mit aller Entschiedenheit aussprach, und so abermals den schlagenden Beleg bildet für das Xenophaneische Σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγινώσκοντα τὸν σοφόν (Ein Weiser muss sein, wer den Weisen erkennt), und des Averroës *Si sermo Aristotelis non inveniretur in eo, tunc valde esset difficile impingere super ipsum, nisi inveniretur talis ut Aristoteles*.

Allerdings weiss Brentano selbst bei Thomas noch Abweichungen von der genuinen Lehre des Aristoteles hervorzuheben; doch sind dieselben so nebensächlicher Natur, dass sie in diesem Buche, welches sich die Aufgabe gestellt hat, die aristotelisch-thomistische Psychologie (also die vom Aquinaten immerhin in unwesentlichen Dingen umgebildete und theilweise ausgebildete Seelenlehre des Stagiriten) wiederzugeben, füglich unerwähnt bleiben können. Das Wesentliche betreffend, lautet das Resultat der eben so scharfsinnigen als scharfen Kritik Brentano's: »Welche Auslegung hat nun aber er, der grösste Denker des Mittelalters, der mit seinem congenialen Geiste die schwierigst verständlichen Lehren des Aristoteles aus dem vielfach corrumpirten Texte oft mehr herausgeföhlt als herausgelesen

hat, den Worten des Philosophen gegeben? — Er gibt eine Erklärung, die mit jenem Fragmente des Theophrast, welches uns in der Paraphrase des Themistius erhalten ist, in beachtenswerther Weise in allen angegebenen Punkten übereinstimmt.«

In der Schrift *De spiritualibus creaturis* (*Quaest. disp. unica*) begegnen wir im zehnten Artikel unter dem Titel *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum* einem tiefgedachten Commentar über die so vielfach ausgebeutete und ausgedeutete Stelle *Περὶ ψυχῆς Lib. III. cap. 5.*, in welchem Thomas klar erkennt, dass Aristoteles allerdings hier von einem hoch über der Menschenseele stehenden Geiste rede, der aber kein anderer als der göttliche Geist selbst, der erste Beweger sei, dass hingegen das geistige Licht des *intellectus agens* zur Natur der Menschenseele selbst gehöre, und mit diesem göttlichen Geiste darum nicht verwechselt werden dürfe, obwohl es von diesem und nicht, wie die Neuplatoniker und Averroisten lehren, von einem tiefer stehenden Geiste verursacht wird. *Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt, hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuantur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati. Primo quidem quia, cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est, a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur, quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. Unde relinquitur, quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo.* Der *intellectus agens* hat nun die Aufgabe, von der Materie mittelst der Phantasmen die *quidditates rerum sensibilium*, d. h. das Wesentliche, welches den sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegt, zu abstrahiren und so das bleibende Sein vom wechselnden und vergehenden Schein zu unterscheiden. Aristoteles wurde nach Thomas zur Annahme des *intellectus agens* geführt, weil es ihm nicht möglich war, seinem Lehrer Plato beizustimmen, nach welchem diese *quidditates rerum* nicht blosse intentionale

Existenz ausserhalb der physischen Dinge haben, also nicht nur in der Abstraction, sondern in aller Wirklichkeit von ihnen trennbar sein sollen. *Inducitur Aristoteles ad ponendum intellectum agentem ad excludendum opinionem Platonis, qui posuit, quidditates rerum sensibilibum esse a materia separatas et intelligibiles actu, unde non erat ei necessarium, ponere intellectum agentem. Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilibum sunt in materia, et non intelligibiles actu, oportuit, quod poneret aliquem intellectum, qui abstraheret a materia, et sic faceret eas intelligibiles actu. (De Verit. quaest. 6.) — Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. (Summa theol. quaest. 85. art. 1.)* Weit entfernt davon, dass der *intellectus agens* ein das Geistige im Menschen überragender Geist oder auch nur ein solch einem höheren Geiste Angehöriges wäre, unterscheidet sich vielmehr das geistige Denken des Menschen gerade durch ihn von dem der reinen Geister. *Intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium quamdam cognitionem devenimus, sicut econtra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt. (Ibidem.)* Dazu kommt noch der Unterschied, dass der menschliche Intellect nicht wie der des Engelgeistes immer *in actu* ist, noch weniger aber identisch gesetzt werden darf mit dem geistigen Sein; denn nur in Gott, dem *actus purus*, sind Sein und Denken Eins. *In solo Deo intellectus Ejus est Ejus essentia; in omnibus autem creaturis intelligentibus intellectus est quaedam potentia intelligentis. (Summa theol. I. quaest. 79. art. 1.)* Im Engelgeiste ist zwar das Denken nicht mit dem Sein identisch, wohl aber untrennbar von ihm, so zwar, dass der reine Geist nach Thomas vom ersten Momente seines Daseins an selbstbewusst und denkend ist. Im Menschen endlich, dessen Seele die unterste Stufe der geistigen Wesen einnimmt, ist ebenso, wie das Selbstbewusstsein wegen der Abhängigkeit der Seele von der leiblichen Entwicklung nicht schon vom Anfange an in Thätigkeit ist, alles Intellective zunächst nur der Möglichkeit nach vorhanden, daher der menschliche Intellect zu Anfang einer leeren Tafel gleicht, die aber die Möglichkeit oder Fähigkeit in sich trägt, alle erdenklichen Schriftzüge auf-

zunehmen. *Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicit philosophus (in III. de anima). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. (Ibidem.)* Das nur in *potentia* Vorhandene kann aber nur durch ein *actu* Vorhandenes aus der Potentialität geweckt werden, und vor dieser Weckung selbstverständlich die ihm eigenthümlichen Lebenserscheinungen nicht bethätigen, daher auch der Menschengeist als bloss in *potentia* existirender und als bloss aufnehmender Verstand (*intellectus possibilis*) die Abstraction der *species* nicht vollziehen kann. *Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem. (Ibidem, art. 3.)* Eines *sensus agens* bedarf es nicht, weil das sinnlich Wahrnehmbare schon ausserhalb der Seele und ohne deren Mitwirkung in *actu*, das heisst eben sinnlich wahrnehmbar ist, *quod sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportet ponere sensum agentem.* Nicht so das Uebersinnliche, welches nicht schon als solches für uns vorhanden ist, sondern erst *per abstractionem specierum* von uns gewonnen werden muss. Um dieses zu gewinnen, bedarf unser Intellect eines Agens in derselben Weise, wie das Auge des Lichtes bedarf, um die Farben zu sehen, die gleichfalls ohne Licht für uns nicht vorhanden sind und nur als Lichtschwingungen zu unserer sinnlichen Wahrnehmung gelangen, wie auch die durch den *intellectus agens* gewonnenen *species* nicht materielle, sondern geistige Bewegungen sind. Daher auch der Vergleich des *intellectus agens* mit einem Auge, welches Licht aussendet und die erleuchteten Objecte in diesem seinem eigenen Lichte sieht. Die Geistigkeit des Receptiven (*intellectus possibilis*) allein hilft nicht dazu, das Sinnliche auf geistige Weise zu fassen; denn da die Naturdinge, von denen die Phantasmen eben herrühren, nie ohne Materie vorhanden sind, so ist auch das im menschlichen Intellect entstandene Intelligible in *actu* kein in Wirklichkeit selbstständig Existirendes. *Si agens non*

praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibus, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum (motum) abstractionis. (Ibidem, art. 3.) Im folgenden vierten Artikel bezeichnet Thomas ihn als eine Kraft der Seele, die höheren Ursprunges ist als die übrigen Seelenkräfte des Menschen, als *virtutem quamdam in anima a superiori intellectu derivatam*, womit aber durchaus nicht gesagt ist, dass er etwa ein Ausfluss dieses höheren (göttlichen) Intellectes sei, wie ja dieses auch aus dem vielfach erwähnten fünften Capitel des dritten Buches *De anima* nicht gefolgert werden darf, weil ein göttlicher Einfluss auf die Seele noch kein Ausfluss des göttlichen Wesens in die Seele zu sein braucht. Man muss den ganzen vierten Artikel und auch den darauf folgenden fünften nicht einmal flüchtig gelesen, sondern die Worte *Oportet dicere quod in anima ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu* nur aufs Gerathewohl aufgegriffen haben, um sie im pantheistischen Sinne zu erklären. Ist doch gerade am Schlusse des vierten Artikels, bis zu welchem vorzudringen immerhin für Viele eine recht verdriessliche Arbeit sein mag, mit ein paar Worten Alles gesagt, was zu wissen nöthig und meines Erachtens auch leicht genug zu verstehen ist, dass es nämlich eine und dieselbe menschliche *anima intellectiva* sei, der sowohl die Kraft, die Phantasmen zu erleuchten (der *intellectus agens*) als auch das bloss *in potentia* und receptiv sich verhaltende Geistige (der *intellectus possibilis*) angehört. *Nihil prohibet, unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo a conditionibus individualibus materiae (quae quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum (quae dicitur intellectus possibilis) inquantum est in potentia ad ejusmodi species.* Im fünften Artikel aber (*Utrum intellectus sit unus in omnibus*) gelangt Thomas, nachdem er die falschen Auslegungen der aristotelischen Lehre in ebenso scharfsinniger als rücksichtsvoller Weise corrigirt, zu dem Resultate, dass der *intellectus*

agens, weil er eben eine, jedwedem Menschengeiste als einzelner eigenthümliche Kraft sei, nicht ein allen Menschenseelen gemeinsamer Geist sein könne, und schliesst: *Cum intellectus sit virtus animae, necesse est, non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum*. Es ist schwer vorzustellen, wie man noch deutlicher sprechen und dennoch Jahrhunderte lang falsch aufgefasst werden könne. Wem es aber noch nicht deutlich genug sein sollte, dem wäre höchstens mit einem der in unserer Zeit so beliebt gewordenen populären Vorträge der Staar zu stechen. Glücklicher Weise existirt nun ein solcher streng populärer Vortrag über unsern Gegenstand in der That, und noch obendrein vom Aquinaten selbst. Er ist enthalten in *Summa contra Gentiles, lib. II. cap. 76, 77 und 78*, welche die Titel führen: *Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae. Quod non est impossibile, intellectum possibilem et agentem in una substantia animae convenire. — Quod non fuerit sententia Aristotelis, quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis aliquid animae*. Abschreiben kann ich diesen populären Vortrag nicht. Er ist zu umfangreich, und ich bin überhaupt kein Abschreiber, muss mich daher damit begnügen, ihn zur Lesung angelegentlichst zu empfehlen; denn er ist so einfach und klar, so passend mit aus dem Leben gegriffenen Bildern und Gleichnissen illustirt, dass ein Katechet in der Volksschule seinen Knaben und Mädchen damit eine vergnügte Stunde bereiten könnte, und mancher Leser von dem geheimen Grauen, das ihn beim Anblicke eines thomistischen Werkes in Folge der von Jugend auf eingesogenen Vorurtheile ergreift, gründlich geheilt werden dürfte. Der eigentliche Kern der Sache ist aber: *Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu, et haec potentia vocatur intellectus agens*. Das ist es, was auch Aristoteles (*Anima III. 5.*) meint, wenn er sagt, unser Geist sei so geartet, dass er einerseits Alles zu werden befähigt ist (intentionell nämlich), andererseits aber Alles bewirkt, in ähnlicher Weise, wie das Licht, welches die ohne dasselbe nur der Möglichkeit nach seienden Farben zu wirklichen Farben und sichtbar macht. Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τὸ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς.

Vom *intellectus agens* zu unterscheiden ist dasjenige, was St. Thomas den *intellectus practicus* nennt. Dieser nämlich ist (im Gegensatze zum *intellectus speculativus*) das auf das Wollen und Handeln des Menschen gerichtete Denken, also dasselbe, was Kant unter der dem Willen Gesetze vorschreibenden praktischen Vernunft, im Unterschiede zu der auf das Gebiet des Denkens sich beschränkender reinen Vernunft meint. *Intellectus speculativus est, qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero, qui hoc, quod comprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est, quod philosophus (Aristoteles) dicit in libro III. De Anima, quod speculativus differt a practico fine. (Summa theol. quaest. 79. art. 11.)*

Es ist gefehlt, das Wort *Ratio* einfach mit »Vernunft« zu übersetzen und diese dem »Verstande« als höheres Erkenntnisvermögen dem niederen gegenüberzustellen. Vielmehr bezeichnet die *ratio* im thomistischen Sinne jene unvollkommene Art des Intellectes, die eben nur in dem auf der untersten Stufe der Geisterwelt stehenden Menschen sich äussert, nämlich das discursive Denken, welches auf dem langsamen Wege der Begriffsbildung durch Urtheil und Schluss untersuchend und entdeckend zur Wahrheit gelangt, während der nicht an die Phantasmen gebundene reine Geist dieselbe direct und ohne den mühsamen Weg des Forschens und Aufsteigens vom Sinnlichen zum Geistigen erfasst. *Angeli, qui perfecte possident secundum modum suae naturae cognitionem intelligibilis veritatis simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit. (Ibidem, quaest. 79. art. 8.)* Auch Kant (Kritik der Urtheilskraft) meint: »Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, von der Anschauung eines Ganzen als einem solchen zum Besonderen, d. i. vom Ganzen zu den Theilen geht, der also und dessen Vorstellung die Verbindung der Theile und deren Zufälligkeit nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen erst möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemein gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsummirenden Formen, als Folgen

fortgehen muss.« — Der Aquinat sagt dasselbe mit den Worten: *Eadem in homine potentia est ratio et intellectus, licet intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem de uno intellecto procedere ad aliud; hoc enim imperfecti, illud perfecti est. (Ibidem.)* Die Engel haben demzufolge nur Intellect, nicht *rationem*, und nur die Menschen werden mit Recht *rationales* genannt, weil sie zur intellectiven Erkenntniss nur vermittelst der Erkenntniss- oder Vernunftgründe (*rationes*) von einem Erkannten zum andern und höhern fortschreitend gelangen. *Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, et ideo rationales dicuntur. (Ibidem.)* — *Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia. (Ibidem.)* Das menschliche Denken bewegt sich demnach, wenn es mit Erfolg thätig ist, in einer Verbindung von Induction und Deduction, und ist insofern vom Intellect des reinen Geistes, der Ganzes und Theile, Grund und Folge, Substanz und Accidens *uno intuitu* ergreift, auch nicht wesentlich, sondern nur durch die Theilung der Arbeit verschieden. *Vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum. (Ibidem.)*

Eben so wenig findet ein wesentlicher Unterschied statt zwischen der *ratio superior*, die sich auf das Ewige bezieht, und der *ratio inferior*, welche das Zeitliche und die Geschäfte des rein weltlichen irdischen Lebens zum Gegenstande hat, *nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem pervenimus aeternorum, secundum illud Apostoli: »Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.«* — *Oportet, quod per Dei similitudines in effectibus repertas in cognitionem Ipsius homo ratiocinando perveniat. (Summa contra gent. lib. I. cap. 11.)* — *Quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non per se notum est, sed indiget demonstratione.*

(*De Verit. quaest. 10. art. 12.*) An ein unmittelbares Ueberzeugtsein vom Dasein Gottes, von der geistigen Natur und Unsterblichkeit der Seele, überhaupt an eine mühe-lose Einsicht in Sachen und Angelegenheiten, die über das Sinnliche hinausgehen, glaubt der Doctor Angelicus also nicht, und man braucht es darum auch keinem Gegner der Philosophie zu glauben, dass er im Besitze solcher Einsichten sei, selbst wenn er es mit noch so frommer Miene betheuert.

Intellectus und *Intelligentia* verhalten sich wie *potentia* und *actus* *Nomen intelligentiae proprie significat ipsum actum intellectus.* (*Ibidem, art. 10.*) Dieser *actus intellectus* aber unterscheidet sich wieder vom *intellectus agens* dadurch, dass ersterer jede Denkhätigkeit des Geistes bezeichnet, letzterer aber nur jene zuvor gekennzeichnete, genau bestimmte Kraft des Menscheinges, welche das wirkliche Denken des Menschen überhaupt möglich macht.

Was St. Thomas unter *Synderesis* (συντήρεσις) versteht, dürften die aus Günther's Schule Kommenden am schnellsten erfassen. Es ist nämlich die *synderesis* ganz dasselbe, was Günther als subjectives Gewissen behandelt, nämlich der dem sittlichen Handeln zu Grunde liegende richtige Vernunftgebrauch, besonders die Gesetzgebung des Geistes, der nach des Apostels Wort das Gesetz in den Gliedern widerspricht. Sie ist nicht eine über der *ratio* stehende Potenz, sondern ein *habitus rationis*. — *Sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet ergo naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium ita et principia operabilium. . . . Et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesin. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo.* (*Ibidem. 12.*) Die *synderesis* wird auch zuweilen *conscientia* genannt; doch ist die *conscientia* mehr ein *actus* als ein *habitus*, und drückt die Application unseres Bewusstseins auf die von uns bewirkte Handlung aus. Das Amt der *conscientia* (des Gewissens) nämlich ist zu allernächst, trotz aller Ausflüchte und Sophismen, mit denen der

Mensch sich als Grund der von ihm selbst bewirkten That zu verneinen sucht, dafür Zeugniß zu geben, dass sie von ihm geschehen oder nicht geschehen ist, die *testificatio*. Eine zweite Art der Application liegt darin, dass das Gewissen den Menschen verbindet und drängt, etwas zu thun oder zu unterlassen, die dritte endlich in dem richterlichen Urtheile des Gewissens über die vollbrachte That. *Conscientia secundum proprietatem vocabuli (cum scientia) importat ordinem scientiae ad aliquid. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus, aliquid nos fecisse vel non fecisse; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus, aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur ligare et instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus, quod aliquid, quod est factum, sit bene factum vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere. (Ibidem, art. 13.)*

Selbstverständlich ist damit keineswegs ausgeschlossen, dass in der Gewissensstimme sich auch eine höhere Assistenz und Erleuchtung bezeugen könne, weshalb das Gewissen Manchen als das Organ für die Einsprechungen der heiligen Engel und Gottes (objectives Gewissen) gilt. Uebrigens treten wir mit diesen Erwägungen bereits auf ein anderes, gewiss nicht weniger fruchtbares und das Interesse jedes denkenden Menschen in noch höherem Grade in Anspruch nehmendes Gebiet, nämlich auf das des menschlichen Wollens.