

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie

Knauer, Vinzenz

Wien, 1885

XVI. Die Verbindung von Leib und Seele

XVI. Die Verbindung von Leib und Seele.

Das Wesen des Menschen liegt weder im Leibe noch in der Seele, sondern in der Synthese beider. — Leib und Seele sind d a r u m e i n e Substanz. — Ihre Verbindung ist keine Mischung, auch keine bloss formale Einigung im Bewusstsein. — Abhängigkeit des menschlichen Ichgedankens von der substantialen Einheit des geistig-sinnlichen Menschen. — Das vegetative und sensitive Leben im Menschen ist keine Seele neben dem Geiste. — Erst die *anima intellectiva* vollendet die *species humana*. — Die Corruption der niederen Formen beim Eintritte der höheren. — Die Vorgänge der Beseelung. — Anticipationen der gegenwärtigen Physiologie. — Die *anima intellectiva* ist Lebensprincip des Leibes. — Wie Aristoteles zum Gedanken der Creation gelangt. — Der Creatianismus in der peripatetischen Psychologie.

Anhang.

Rück- und Ueberblick. — St. Thomas und der Dualismus Günther's. — St. Thomas über das Geschlechtsleben. — Platonismus und Aristotelismus in ihrem Einflusse auf das Christenthum. — Falsche Ascese. — Christliche Kunst.

Credo enim, quod iste homo (Aristoteles) regula fuerit et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam.

Averroës. (*De anima* III. 2.)

Geistiges und Leibliches, Uebersinnliches und Sinnliches, sind die beiden constitutiven Bestandtheile des menschlichen Wesens; das Wesen des Menschen selbst ist aber weder Geist noch Leib, sondern die substantiale Einheit beider. Das Wesen des Menschen ist der in der Synthese von Geistigem und Körperlichem verwirklichte Schöpfungsgedanke und der Schlussstein des gesammten Weltenbaues. Das Wesen des Menschen ist darum auch nicht mehr vorhanden, sobald der Leib der Verwesung anheimgefallen ist, zum Staub zurückgekehrt, von

dem er genommen ward, und der Geist zu Gott zurück, der ihn gegeben hat; denn des Menschen Geist ist nach der ganz entschiedenen und keine Consequenzen scheuenden Lehre des Stagiriten und des Aquinaten keine complete Substanz, sondern dazu geschaffen und bestimmt, mit dem ihm angewiesenen materiellen Leibe eine und dieselbe Substanz zu bilden und dem entsprechend des Leibes *forma substantialis* zu sein. Seele (im Allgemeinen) nämlich ist die Entelechie des organischen Naturindividuums, und da das Sein der beseelten Substanzen das Leben ist (*De anima II. 4.*), so lebt bei ihnen nicht die Seele allein, sondern der Leib mit ihr, wenn auch nur durch sie, während sie selbst das Leben in sich selbst besitzt und nach dem Zerfalle des Leibes weiterlebt. Hier also tritt, im Unterschiede zum Leben der reinen Geister und dem der blossen Naturwesen, der Fall ein, dass ein und dasselbe lebende Wesen, trotz der substantialen Einheit sterblich und unsterblich, somit dem einen seiner constitutiven Theile nach Form und Materie, dem andern Theile nach reine Form ist. Dass darin kein Widerspruch liege, solche heterogene Bestandtheile in der einen Substanz zu denken, erörtert Aristoteles zu wiederholten Malen mit grosser Umständlichkeit und Genauigkeit, so wenn er dem Empedokles gegenüber (*De anima I. 4.*) die Einheit der Seele im Gegensatze zu der im Leibe sich findenden Vielheit der Mischung, als deren blosses Mischungsverhältniss eben Empedokles die Seele nahm, in scharfsinnigster Weise sicherstellt, so *Phys. VIII. 4.*, wo er zeigt, dass in den höheren Thieren sich selbst bewegende, also beseelte Substanzen zu erkennen sind, während sich die Möglichkeit ihrer Selbstbewegung nur aus der Vielheit und verschiedenartigen Wirkungsweise der Elemente, aus denen sie bestehen, erklären lässt. Die einzelnen Organe bestehen aus ganz entgegengesetzten Elementen und haben die entgegengesetztesten Eigenschaften und Anlagen, heben aber demungeachtet die Einheit der Substanz nicht auf. Es kann daher auch die Verbindung des Geistigen und Sinnlichen zu einer einzigen Substanz nicht als geradezu unmöglich erklärt werden, kann es um so weniger, als die Verbindung des Geistigen mit dem Leib-

lichen im Menschen eine Verbindung mit einem theilweise Gleichartigen, nämlich mit einem bereits vor dieser Vereinigung Lebendigen ist. Denn die intellectivē Seele tritt erst dann mit dem Leibe in Verbindung, wenn dieser bereits bis zum sinnbegabten, also des sinnlichen Wahrnehmens und Begehrens fähigen Naturindividuum entwickelt ist. Wir haben es daher nicht mit durchaus heterogenen Bestandtheilen, sondern mit einer Vereinigung der vernünftigen Seele mit einem gleichfalls Seelischen zu thun, nämlich mit dem bis zum sinnlich beseelten Leibe entwickelten Fötus. Gerade daraus aber scheint sich eine neue und ungleich grössere Schwierigkeit zu ergeben, ja selbst ein unlösbarer Widerspruch mit einem Fundamentalsatze der gesammten aristotelischen Psychologie. Dieser Fundamentalsatz lautet: Weil Form und Materie eine Substanz constituiren, und die Seele die Entelechie, d. h. die vollendetste und das Wesen des Leibes vollendende und bestimmende Form des organischen Individuums ist, so kann weder die Seele, sei es zur selben oder zu verschiedener Zeit, mehreren Leibern angehören, noch können zwei oder mehrere Seelen in einem und demselben Leibe sein. (*De anima II. 2.*) Welcher Art soll demnach die Verbindung der *anima intellectiva* mit der schon vor ihr vorhandenen und den Menschenleib belebenden *anima sensitiva* sein, damit in der Synthese von Geist und Leib weder die Einheit der Substanz, noch die Einheit der Seele zu Schaden komme?

Die Antwort auf diese Frage ist kurz genug. Sie lässt sich in die wenigen Worte zusammendrängen: Die intellectivē Seele ist die substantiale Form des menschlichen Leibes. Um aber diese paar Worte nicht misszuverstehen und diesen schwer wiegenden Ausspruch nicht leicht zu nehmen, dazu ist nichts Geringeres erforderlich, als das Verständniss der gesammten aristotelisch-thomistischen Philosophie, deren treues Miniaturbild und Compendium sie eben sind. Doch glaube ich, dass es nach allem bisher Gesagten für meine Leser genügen dürfte, in Betreff des in Rede stehenden Gegenstandes noch mit dem Folgenden sich gehörig vertraut zu machen.

Wir haben uns überzeugt, dass, obwohl all' unser Erkennen mit dem Sinnlichen anfängt, doch gewisse, in unserem Denken vorfindliche Begriffe nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung oder Vorstellung geschöpft sein können, sondern nur einem sich als Sein, als monadisches Eins und freie Ursache seines Denkens und Wollens erfassenden, und das heisst eben geistigen Wesen möglich sind. Aristoteles macht nun überdies noch darauf aufmerksam (*Analyt. post. I. 18.* — *De anima III. 4.* und *35.* — *De sensu et sensato 6.*), dass das Denken dieser Begriffe, eben weil es dem Sinnlichen nicht angehört, auch kein leibliches Organ haben oder, was dasselbe heisst, nicht mit dem Leibe vermischt sein könne. Es gibt kein Organ, welches, etwa wie das Auge die Gesichtsbilder, uns die reinen Begriffe vermittelt. Was nämlich die Sinne bieten, ist niemals das Sein der Aussendinge, sondern nur dessen Erscheinung oder Bethätigung, dessen Einwirkung auf unseren Sinn, und wir erfassen richtig erwogen damit nichts weiter, als unsere eigenen, zwar von aussen erregten, jedoch nur in uns selbst vorhandenen Zustände der Sensation; der Intellect hingegen erfasst vermittelst der im Lichte des *intellectus agens* vollzogenen Abstractionen, das Aussen selbst, das Sein und Wesen der Aussendinge. Könnten überhaupt jene Begriffe durch die Sinnesorgane und deren Sensationen gewonnen werden, so wäre es, wie Aristoteles mit Recht bemerkt, auch möglich, dass der Blindgeborne vermittelst eines der andern ihm noch zu Gebote stehenden vier Sinne zum Begriffe der Farbe gelangte; und selbst wenn wirklich ein Organ für die übersinnlichen Begriffe vorhanden wäre, was aber weder nachweisbar noch nöthig, noch auch, wie jedes seine eigenen inneren Vorgänge beobachtende und verstehende denkende Wesen weiss, thatsächlich ist, so könnte dasselbe doch jedenfalls kein Sinnesorgan sein, da dieses ja seiner Natur nach nur sinnliche Qualitäten zu vermitteln vermöchte; es müsste, sagt Aristoteles mit bestem Grunde und nicht ohne einen Anflug von Spott, sich dann unsere Begriffswelt von einer solchen sinnlichen Qualität, etwa der des Kalten oder Warmen, durchzogen fühlen. Aristoteles hebt ferner hervor, und auch Thomas legt grosses Gewicht darauf, dass ja erfahrungsmässig

ein ungewöhnlich starker Eindruck (Sonnenbild, Donnerschlag) das sinnliche Organ entweder für immer oder doch für eine Zeit lang zur Aufnahme anderer, besonders minder heftiger Eindrücke unfähig mache, während umgekehrt im Lichte des Intellectes, sobald eine höhere Erkenntniss gewonnen ist, auch die minder intelligiblen Objecte um so leichter erkannt werden.

Von einer Einigung des Geistigen und Leiblichen durch Mischung kann also schlechterdings nicht die Rede sein, man mag sich diese Mischung als eine mit der Einigung, vielmehr Einheit, des Sinnes mit dem leiblichen Sinnesorgane verwandte denken, oder als eine bloss chemische oder wohl gar nur mechanische Mischung, durch welche beiden nur ein inniges An- und theilweises Ineinander der an sich und in ihrer Verschiedenheit gegeneinander beharrenden Substanzen, nicht aber die substantiale Einheit erreicht wird.

Es bliebe demnach Demjenigen, der sich zur Annahme der Vereinigung der *anima intellectiva* mit dem Leibe als jener der *forma substantialis* mit ihrer Materie nicht entschliessen kann, offenbar nur mehr eine Art von Vereinigung über, an die freilich ein Aristoteles und Thomas Aquinas schwerlich gedacht haben dürften; es ist die sogenannte »bloss formale« Einheit des geistigen Selbstbewusstseins mit dem sinnlichen Bewusstsein im Menschen, in welcher Einheit die beiden der Menschennatur zu Grunde liegenden Substanzen blieben, was sie auch ausserhalb ihrer Vereinigung wären, auf der einen Seite selbstbewusster Geist und auf der andern animalisch beselter Leib. Doch lässt sich auf der Stufe der von uns nunmehr erreichten Einsichten jedenfalls leichter begreifen, als erst *ab ovo* beweisen, dass die formale Einheit im Bewusstsein, die ja, nebenbei gesagt, besonders im Wirken des *intellectus agens* klar zu Tage tritt, ein Ding der Unmöglichkeit wäre ohne die bereits vorausgegangene reale und substantiale Einigung der beiden constitutiven Principien, die ein lebendiges, geistig leibliches Ich begründen, dessen Ausdruck eben der einheitliche formale Ichgedanke ja ist. Eben darum ist es noch keinem Menschen eingefallen, zu sagen: Mein Leib hört und isst, sondern

er sagt: Ich höre, ich esse, so gut er sagt ich denke, und darum, um weniger populär und doch nicht weniger verständlich zu reden, musste Aristoteles gerade in seiner Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός zum schöpferischen Princip empordeuten, das da Macht hat über das Sein, und dem allein die Verwirklichung seiner vorweltlichen Ideen möglich ist, somit auch der des Menschen, da diese weder der Zufall verwirklichen konnte, noch das Belieben der beiden die Menschennatur constituirenden Principien, welches die Einheit von Geist und Leib nicht einmal aufrechterhalten, um so viel weniger also bewirkt haben kann. Sie können aus demselben Grunde auch, so lange sie substantiell verschieden sind, kein einheitliches Bewusstsein absetzen und damit einen einheitlichen Ichgedanken gewinnen, eben so wenig als zwei Menschen, von denen der eine blind, der andere taub ist, ihr Gehörtes und Gesehenes in einem und demselben Ich vereinigen können, so dass der Taube durch das Gehör des Blinden hört und der Blinde mit dem Gesichte des Tauben sieht. Sie werden es nicht zu Stande bringen, selbst wenn sie zusammengewachsen sind wie die siamesischen Brüder.

Bereits in der siebenten Abhandlung wurde gezeigt, dass und warum das Vorhandensein des Sensitiven im Menschen eben so wenig die Annahme einer zweiten Seele in ihm rechtfertigt, als etwa das des Vegetativen im Thiere zur Annahme einer pflanzlichen Seele neben der sensitiven in dem einzelnen thierischen Individuum zwingt, und dass selbst die in den anorganischen Körpern vorhandenen elementaren Formen die Einheit der Form, mithin auch die der Substanz nicht tangiren. Man müsste, um das in Frage zu stellen, nur von einem ganz andern Substanzbegriffe ausgehen, als dem der peripatetischen Schule, etwa vom cartesischen, der doch, wie selbst die unzugänglichsten Anhänger des Günther'schen Dualismus zugeben, zu Spinoza führt. Wir wollen demnach nur die bekannte Einwendung noch etwas näher ins Auge fassen, dass ja selbst nach Aristoteles und Thomas, wie auch nach der Lehre der Väter, der Leib des Menschen ein Lebendiges ($\zeta\omega\acute{\omicron}\nu$) sei, bevor noch die *anima rationalis* durch Schöpfung von aussen hinzukomme, dass also auch in ihm bereits vor dem Eintritte der *anima*

intellectiva eine Seele vorhanden sein müsse, dass ferner diese »Leibseele« in Folge der eintretenden Verbindung mit der geistigen Seele keineswegs vernichtet, oder, wie neueste Commentatoren entdeckt haben wollen, wenigstens »ausgetrieben« werde. Sie muss also im perfecten Menschen, so folgert man, neben und mit dem hinzugetretenen Geiste fortexistiren, so dass die Annahme der Natur- oder Leibseele im Menschen unausweichlich und, wenn man das geistige Princip im Menschen ebenfalls Seele nennen will, die Behauptung zweier Seelen gerechtfertigt erscheint. Was sollen wir vom Standpunkte der peripatetischen Seelenlehre darauf erwiedern?

Es lässt sich auch hier wieder zunächst nur die synthetische Natur des Menschenwesens betonen, nämlich die gegenseitige Angewiesenheit der beiden Factoren in ihm. Ihr zufolge ist der Leib des Menschen eben so wenig bestimmt, als blosses Naturwesen zu existiren, als sein geistiger Theil die Bestimmung hat, reiner Geist zu sein oder jemals zu werden. So wenig darum nach des Aquinaten ausdrücklichen Worten die *anima intellectiva* eine complete Substanz ist, eben so wenig ist der Leib eine solche. Der Geist des Menschen ist nach seiner Trennung vom Leibe kein Engel, der Leib des Menschen vor seiner Vereinigung mit dem Geiste kein Thier, sondern eben ein unfertiger, seiner Vollendung, die er eben nur in der Einigung mit dem Geistigen erreicht, zustrebender Menschenleib. Er ist allerdings nicht ohne Form; diese seine dermalige Form aber ist noch nicht diejenige, die ihm die Vollendung gibt, ist bloss *ἐνέργεια* nicht *ἐντελέχεια*, darum aber auch nicht *forma substantialis* und noch viel weniger Seele. Nur im uneigentlichen Sinne kann daher das vor dem Eintritte der *anima intellectiva* den Fötus Gestaltende Seele genannt werden, und jedenfalls muss diese Benennung ganz und gar vermieden werden, sobald durch das Hinzukommen des Intellectiven das Sinnliche der »Corruption« anheimfällt, d. h. das bisher als *ἐνέργεια* Formirende überhaupt aufhört, Form zu sein und zur blossen Potenz der durch dasselbe sich darlebenden Entelechie herabsinkt, ein annectirtes Dominium, dessen depossedirtem

Fürsten der Gewaltigere, der die Herrschaft an sich gerissen, in unwesentlichen Dingen die Mitregentschaft sammt Titel und Charakter lässt. Darum sprechen ja selbst Aristoteles und Thomas zuweilen beim vollendeten Menschen noch von der *anima intellectiva* und *sensitiva*, also streng genommen von zwei Seelen; streng genommen aber wird solch eine Redeweise eben von Keinem werden, der mit der Sprache des Aquinaten auch nur einigermaßen vertraut ist. Es ist nur die gleichnißweise und der leichteren Vorstellung zuliebe sich accomodirende Rede, die St. Thomas selbst als das *aequivoce dicere* bezeichnet. Weil die intellective Seele als *forma substantialis* die Alleinherrscherin im Menschen ist, darf nach ihm sogar das Auge und das Fleisch des Gestorbenen nur *aequivoce* Auge und Fleisch genannt werden, denn nur sie ist es, die den Leib zum menschlichen macht, oder mit Thomas gesprochen, ihm in allen seinen Theilen die *species humana* gibt, so zwar, dass er nach ihrem Abscheiden überhaupt Leib (auch Thierleib) zu sein aufgehört hat. Daher auch der unnatürliche und unheimliche Eindruck, den wir beim Anblick auch des schönsten menschlichen Leichnams empfinden, jenes in seiner Art einzig dastehende Grauen, das uns niemals bei dem entseelten Körper eines Thieres, wohl aber einigermaßen beim Anblick der einen Menschen darstellenden Wachsfigur befällt, weil diese uns unwillkürlich an den Leichnam erinnert. *Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet ex hoc, quod ab ea sortitur speciem et totum et partes, unde ea abscedente neque totum neque partes remanent ejusdem speciei, nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi aequivoce.* (*Summa theol. II. quaest. 72.*) Die geistige Seele vereinigt sich mit dem Leibe ihrer Natur nach, um die *species humana* in ihm zu vollenden. *Naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.* (*Summa contra Gent. I. 2. cap. 68.*)

Im Allgemeinen stimmt St. Thomas auch darin mit Aristoteles, dass jedes Wirkliche die ihm eigenthümliche *species* nur durch seine Form erhält, daher die Natur eines jeden Wirklichen auch durch sein Wirken zu Tage tritt. Das den Menschen von allen übrigen Erdenwesen unterscheidende Wirken

besteht nun in der intellectiven (wenn auch nicht rein intellectiven) Thätigkeit, daher auch Aristoteles in diese, als die seiner Natur eigenthümliche und angemessene, des Menschen höchstes Gut, seine (wenigstens irdische) Glückseligkeit setzt, in welcher die Begriffe *θεωρία* und *εὐδαιμονία* sich decken. Es kann daher der Mensch, da er gleich allen anderen Wirklichkeiten in seiner eigenthümlichen natürlichen Species durch die Form bestimmt ist, diese seine Form nur im Intellectiven haben. *Natura uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia alia animantia transscendit. Unde Aristoteles (X. Ethic. 7.) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo, quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. (Summa theol. quaest. 76. art. 1.)* Nicht zu übersehen bleibt dabei freilich, dass das Denken des Menschen selbst ein eigenthümliches, von dem der reinen Geister verschiedenes, und die *anima intellectiva*, obwohl eine *forma subsistens*, d. h. zum Existiren ohne Materie Befähigtes, doch kein zum Existiren ohne Materie Bestimmtes ist. Der Geist des Menschen ist vielmehr gerade für sie und in ihr. *In materia est, quia ipsa anima est corporis forma et terminus generationis humanae. (Ibidem.)* Diese Bestimmung des Menschengeistes aber ist eben keine andere, als die, den Leib und mit ihm die Materie überhaupt zu vergeistigen, in die Höhe des lichten intellectiven Denkens, des Selbstbewusstseins und freien Wollens, ihn emporzuheben. Kommt auch hiernieden diese Vergeistigung nie zum vollen Durchbruch, da der Apostel nur den Auferstehungsleib einen geistigen sein lässt, so bleibt es doch das letzte Ziel des Menschen, die Natur in dieser Weise zu erheben in innigster, wesenhafter Einigung mit ihr, wesshalb auch der vom Leibe geschiedenen Seele nach St. Thomas der Zug nach Wiedervereinigung mit dem Leibe bleibt, und der Glaube, dass die Schatten im Hades nach dem Lichte der Sonne sich sehnen und nach dem rothen Lebenssaft, wie so viele der ernsten

Mythen, die Plato zum Theil auch dem sterbenden Sokrates in den Mund legt, nicht ohne Sinn und Bedeutung ist; denn *secundum se convenit animae, corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi, esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens tamen aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. (Ibidem.)* Der Aquinat sagt geradezu, die geistige Seele theile dem Leibe ihr geistiges Sein mit, und werde mit dessen Materie eins, so zwar, dass das Sein des aus Form und Materie Zusammengesetzten und das der Seele ein und dasselbe seien. *Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectuali fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam totius animae. (Ibidem.)*

Diese Einheit des Seins kommt nun in der Weise zu Stande, dass die niedere, vor der Verbindung mit der *anima intellectiva* die Materie des Leibes belebende Form (Energie) durch den Eintritt des Geistigen und Vergeistigenden nach dem bei Aristoteles und St. Thomas gebräuchlichen *terminus technicus* corrumpt wird (φθίσειν). Wenn ich sagen wollte, dass dieser Terminus unsern Commentatoren viel Sorge gemacht habe, wie dies unlängst wirklich gesagt worden ist, würde ich geradezu gegen meine Ueberzeugung sprechen. Das aber thue ich, jedenfalls mit der Feder in der Hand, auch nicht dem liebsten Freund zu liebe. Ich habe gefunden, dass sich die Herren neuester Zeit über dieses Wort wohl ein paarmal die Köpfe zerschlagen, keineswegs aber den Kopf zerbrochen haben; denn um das Wort *Corrumpi* auf der einen Seite mit Vernichtetwerden, auf der andern mit Ausgetriebenwerden zu übersetzen, braucht man sich wirklich kein Kopfweh zu machen; es thut's ein bischen Rechthaberei und Phantasie, thut's um so besser, je weniger man die Werke eines Aristoteles und St. Thomas auch nur flüchtig durchgesehen, geschweige denn im Zusammenhange gelesen hat. Um einzusehen, dass das *Corrumpi* kein *Annihilari*, kein förmliches Zunichtwerden bedeuten könne, bedarf es nicht, wie etwa der freundliche Leser fürchtet, einer

langen und bangen Erörterung, sondern nur der paar Worte: »Zu nichts wird nichts.« Sie stehen, wie wir bereits pag. 72 vernommen, ausdrücklich in der *Summa*, und lauten daselbst: *Simpliciter dicendum est, nihil omnino in nihilum redigi.* (*Summa theol. I. quaest. 104. art. 4.*) Es bliebe demnach, wenn wir zwischen zwei Uebeln das kleinere durchaus wählen müssten, nur das Ausgetriebenwerden der sogenannten *anima sensitiva* durch die ankommende *intellectiva*. Indessen muss, ganz abgesehen von der pag. 73 bereits beantworteten Frage, wohin sie denn eigentlich getrieben werden soll, der gelehrte Commentator, den es so sehr drängte, sein Licht leuchten zu lassen, in der Eile nur übersehen haben, dass die arme Seele, um abgetrieben zu werden, zu allererst abgetrennt werden müsste, was aber nach Aristoteles wieder nicht ausführbar ist, da seiner von den unveräusserlichen Grundlagen der peripatetischen Philosophie selbst unabtrennbaren Ansicht zufolge die *anima vegetativa* und *sensitiva* vom Leibe nicht trennbar, sondern nur der νοῦς (und der ist ja die *intellectiva*) ein der Abtrennung-Fähiges, ein χωριστόν ist. Dieser scheint ihm darum eine andere Art von Seele zu sein, ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, und diese allein ist trennbar als das Unvergängliche vom Vergänglichen, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ, während die übrigen Theile der Seele offenbar nicht trennbar sind. Τὰ δὲ λοιπὰ μέρη τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτου ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά. (*De anima II. 2.*) Als trennbar aber bezeichnet, wie der Aquinat des Näheren ausführt, Aristoteles den Intellect darum, weil dieser nicht, gleich dem Vegetativen und Sensitiven, nur die vom lebendigen Leibe bloss begrifflich (χωριστόν λόγῳ) verschiedene organische Thätigkeit, *virtus alicujus organi corporalis*, ist. Demungeachtet ist auch er in die Materie versenkt, weil diese Kraft der vegetativen und sensitiven Thätigkeit eine Kraft der Seele, und zwar der intellectiven Seele, geworden ist, die eben des Leibes Form und der Abschluss des in der Zeugung beginnenden menschlichen Wesens ist. *Sed in materia est, quia ipsa anima, cujus est haec virtus, est corporis forma et terminus generationis humanae.* (*Summa theol. quaest. 76. art. 1.*) Wenn es darum in dem darauffolgenden dritten Artikel der-

selben *Quaestio* heisst: *Prius habet embryo animam, quae est sensitiva tantum, qua ablata advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva*, so kann dieses *ablata* nur als *ablata seu forma* verstanden werden, sonst wäre der Eintritt der intellectiven Seele wirklich ein *annihilari* oder *expelli* des Sensitiven, zu deutsch ein Sterben des Embryo. — Dieser wäre von da an nicht mehr ein natürlicher Organismus, der als solcher der aristotelischen Definition des Natürlichen entsprechend die Bewegung in sich selbst hat, sondern ein Automat, der durch den von aussen hinzugekommenen Geist rein äusserlich bewegt würde. Selbst auf noch tieferer Stufe, im Gebiete des Anorganischen nämlich, werden, wir müssen hier schon nochmals darauf hinweisen, die elementaren Formen jener Bestandtheile, aus denen beispielsweise der Stein besteht, in ihrer Verbindung zum wirklichen Stein nicht vernichtet, sondern sie dauern als Kräfte oder Potenzen fort, sie bilden die Dispositionen für die *forma substantialis* dieses bestimmten Steines, müssen darum als Formen zu sein aufgehört haben, d. h. corrumpt worden sein, weil die *forma substantialis* keine Zusammensetzung aus andern Formen ist, sondern das die Einheit der Dinge Vermittelnde und Erhaltende, somit an sich selbst ein keine Theilung Zulassendes, ein Indivisibles, *nam esse cujuslibet rei in indivisibili consistit, et omnis additio et subtractio variat speciem.* (*Ibidem*, art. 4.) Darum heisst es ebenda: *Dicendum est secundum philosophum (2. De partibus animalium), quod formae elementorum manent in mixto non actu sed virtute.* Den *actus* nämlich besorgt die substantielle Form allein, und ohne diese sind und bleiben sie bloss latente Kräfte und Qualitäten, die nicht mehr in der ihnen in den noch unverbundenen Elementen eigenthümlichen Weise zu wirken vermögen, weil sie in der Verbindung einem höheren Gesetze gehorchen. Im Zinnober tritt weder die Natur des Quecksilbers noch die des Schwefels zu Tage. *Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporum mixtorum, puta formam lapidis vel cujus-*

cunq̄ue etiam animati. (Ibidem.) — Der Vorgang der menschlichen Beseelung ist demzufolge, um denselben ohne zu viele Wiederholungen von bereits Gesagtem in möglichster Kürze und Uebersichtlichkeit darzustellen, folgender:

Die sensitive Seele wird nicht in jedem einzelnen Menschen neu geschaffen, sondern im Acte der Zeugung traducirt. *Recte dicitur (ab Aristotele) animam sensitivam traduci cum semine. (Summa theol. I. quaest. 118. art. 1.)* Die lebenden Körper wirken nämlich auf zweifache Weise in der Erzeugung des ihnen Aehnlichen, unmittelbar und mittelbar. Unmittelbar wirken sie in den Processen der Ernährung durch die Assimilation und Umbildung der aufgenommenen Nahrung in neue Bestandtheile des Leibes; ihre mittelbare Wirksamkeit aber bethätigt sich in der Zeugung neuer Individuen, die als solche nicht blosse Bestandtheile am schon vorhandenen Leibe sind, sondern nach Ablauf einer bestimmten Entwicklungsperiode befähigt werden, selbst in ihrer Trennung von ihm weiterzuleben, *Corpora viventia agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum.* Diese aus der Seele des Zeugers in die Materie des Zeugungsproductes überströmende Bildungskraft bezeichnet der Aquinat näher als eine Bewegung, welche sich dem im Samen bereits enthaltenen, schon wiederholt erwähnten Lebensgeiste (*spiritus*) mittheilt, und ihn sammt der ebenfalls bereits vorhandenen, in letzter Instanz von der Sonne herrührenden Wärme in Thätigkeit versetzt, so dass gesagt werden könnte, den Menschen erzeuge der Mensch und die Sonne; denn die Wärme (sagen wir Molecularbewegung) ist die *conditio sine qua non*, das Mittel und Instrument der Seelenkraft sowohl bei der Zeugung als bei der Ernährung. *Virtus illa activa, quae est in semine ex anima generantis derivata, est quaedam motio ipsius animae generantis, nec est anima vel pars animae nisi in virtute, sicut in serra vel*

securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet, quod vis illa activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut testatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute coelestium corporum, quorum etiam virtute inferiora agunt ad speciem. Et quia in hujusmodi spiritu concurrunt virtus animae cum virtute coelesti, dicitur, quod »hominem homo generat et sol.« Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad hanc virtutem animae, sicut et ad virtutem nutritivam, ut dicit philosophus in II. de anima. Nicht eine Theilung der Seele findet demnach statt, sondern eine Bewegung geht von ihr aus, welche die im Sperma vorhandenen Molecularkräfte in Thätigkeit versetzt, und die Theilchen der in ihm vorhandenen Materie in ähnliche Bewegungen hineinzieht, wie solche im Leibe des Erzeugers stattfinden. Ich erlaube mir an dieser Stelle an das zu Ende des fünften Abschnittes Gesagte zu erinnern; die Analogie zwischen Zeugung und Ernährung wird dadurch schlagend. Weiter kann ich mich, hauptsächlich der heutzutage in solchen Dingen herrschenden Pruderie halber, in den Gegenstand selbst nicht einlassen, muss es daher dem Zoologen und Physiologen vom Fach anheimstellen, auch in dieser Theorie wieder eine geradezu merkwürdige Vorwegnahme neuester mikroskopischer Entdeckungen zu erkennen. Nur das Eine sei noch kurz bemerkt, dass Aristoteles diese bewegende Kraft bei den höheren Lebewesen vom Vater ausgehen lässt, und dass sie nach ihm die bereits im Fötalen schlummernde *anima vegetativa* weckt und sie zur sensitiven gestaltet, ein Vorgang, der wieder auf die Verwandlung der vegetabilischen Nährstoffe in animalische Bestandtheile zurückdeutet. Immer handelt es sich aber dabei um das Inverbindungtreten der höheren Form mit der niederen, um diese selbst zu höheren Actionen zu wecken. *In animalibus perfectis, quae generantur coitu, virtus ativa est in semine maris secundum philosophum (De generatione animalium, cap. 20), materia autem foetus est illud, quod ministratur a femina: in qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut*

anima sensibilis est in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi ergo materia transmutatur a virtute, quae est in semine maris, quo usque perducatur in actum animae sensitivae; non ita, quod ipsamet vis, quae erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans et generatum, et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi. Postquam autem per virtutem principii activi, quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquem actum principalem, tum jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa, quae erat in semine, desinit esse dissoluto semine et evanescente spiritu, qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat effectu jam producto in esse. (Ibidem, quaest. 118. art. 1.) Ich denke, dass die schärfste physiologische Kritik in dieser kurzen Entwicklungsgeschichte wenigstens keinen Widerspruch mit den Ergebnissen der gegenwärtigen exacten Forschung entdecken werde.

Nun aber zu der Frage aller Fragen: Was wird aus diesem den Fötus belebenden Sensitiven, dem *aequivoce* als *anima sensitiva* Bezeichneten, nach dem Eintritte der *anima intellectiva*, da die *sensitiva* corrumptirt, aber dennoch keineswegs zu Nichts geworden ist? — Sie hat aufgehört, das selbst den Leib Belebende zu sein, und ist zu einer Potenz der eingetretenen geistigen Seele geworden, die nunmehr als geistig-sinnliche, das heisst als die eine *anima et intellectiva et sensitiva* (und wem es so gefällt, mag noch hinzufügen *et vegetativa*) den Menschenleib belebt und mit diesem den einen Menschen constituirte. Als reiner Geist vermöchte sie das nicht, denn nach des Aquinaten ausdrücklichem Wort ist offenbar, dass keine im sinnlichen Theile erfolgende Thätigkeit ausschliesslich Sache der intellectiven Seele sein kann, sondern ein *actus compositi per animam* ist, wie die Erwärmung von dem Warmen durch die Wärme geschieht. *Manifestum est, quod nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum ut operetur, sed est actus*

compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem, heisst es in der Schrift *Quaestio disputata de anima art. 19*. Nicht die Seele ist dasjenige, welches im Menschen sieht und hört und überhaupt empfindet, sondern das Compositum ist es. *Compositum ergo est videns et audiens et omnia sentiens, sed per animam*, also nur in der Verbindung, so dass die Seele in allen Dingen das erste und auch das letzte Wort zu sprechen hat, und mit ihrer Trennung alle sinnlichen Lebensvorgänge ein Ende nehmen; denn das Substrat oder Subject, in und an welchem sie sich allein bethätigen können, ist eben das Compositum, Ursache und Zweck derselben aber und Princip der Thätigkeiten ist, wie überall, ihre substantiale Form, mithin die Seele selbst. *Manifestum est igitur, quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subjecto, sed sunt ab anima sicut in principio*. (Die Sonne ist das Princip der Wärme, aber sie erwärmt nicht, ohne mit einem erwärmbaren Gegenstande, d. h. einem Substrat oder Subject ihres Wirkens in Verbindung zu treten.) *Destructo igitur corpore destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio*. Wird die Verbindung des erwärmten Gegenstandes mit der Wärmequelle aufgehoben, so erkaltet er, d. h. die Molecularbewegungen, welche an ihm die Erscheinung des Warmseins ergeben, hören auf, weil er das Princip dieser Bewegungen, obwohl sie seine eigenen Bewegungen sind, nicht in sich selbst hat. Aber auch die Sonne erwärmt nicht ausserhalb der Verbindung mit dem Substrate der Molecularbewegung; der schwarze, leere Weltenraum hat — 273° C. Es bleibt der Sonne jedoch die Macht, in Folge eines abermaligen Zusammentreffens mit dem gedachten Gegenstande die Molecularbewegungen von Neuem in ihm hervorzurufen. So bleibt auch der Seele des Menschen in der kalten, schwarzen Todesnacht das Sensitive *in virtute*, als Macht, in einer möglicherweise wieder eintretenden Verbindung mit ihrem Leibe die sinnlichen Thätigkeiten aus diesem zu educiren.

Nunmehr dürfte es auch dem freundlich gesinnten Leser keine Schwierigkeit mehr bereiten, wenn er hört, dass der Embryo zu allererst bloss eine Pflanzenseele hat und somit ein

Pflanzenleben führt, dass aber dieser Pflanzenseele eine andere folgt, die zugleich vegetativ und sensitiv ist, wornach dann der Embryo ein animalisches Leben führt, dass aber auch diese vegetativ-sensitive Seele corrumpirt wird, wenn die von aussen (*ab extrinseco immissa*) kommende vernünftige Seele eintritt, die eben allein *ab extrinseco* oder θύραθεν, wie Aristoteles die Sache bezeichnet, hinzukommt, während die früheren *virtute seminis* sind, d. h. auf dem gewöhnlichen, rein natürlichen Wege der Fortpflanzung entstehen. Er wird sich auch schwerlich entsetzen, wenn er zuweilen eine Sprache hört, die unwillkürlich an die der Descendenztheorie erinnert, z. B. von Zwischenstufen (*aliquid intermediorum*) vernimmt, die der Mensch in seiner Entwicklung vom ersten Momente des leiblichen Daseins bis zu dem der geistigen Beseelung durchwandert, oder wohl gar liest: *Necesse est, quod tam in homine quam in aliis animalibus quando perfectior forma advenerit, fit corruptio prioris, ita tamen, quod sequens forma habet, quidquid habebat prima et adhuc amplius: et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine quam in aliis animalibus.* (*Summa theol. I. quaest. 118 art. 3.*) Diese letzte und substantiale Form aber ist nicht mehr Naturproduct, sondern ein Werk der unmittelbaren Schöpfung von Seite Gottes. *Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae.* (*Ibidem.*)

Lägen nicht die Hauptwerke des *Doctor angelicus* und die des Stagiriten offen vor uns, und wäre das Verständniss der letzteren uns nicht nunmehr in einer Weise erschlossen, dass nur rechthaberische Nachbeter altherkömmlicher Berichte es noch versuchen können, sich desselben zu erwehren, wir müssten es für ganz und gar unglaublich erklären, dass ein Denker, der vor mehr als einem halben Jahrtausend lebte, der kein einziges ungefälschtes Werk des Aristoteles kannte und nicht einmal der griechischen Sprache mächtig war, so sicher, frei und treu den Sinn der aristotelischen Lehre wiedergegeben habe, wie wir diesem in den soeben angeführten Aussprüchen begegnen. Andererseits aber gewährt es auch einen Hochgenuss der seltensten, nur Wenigen zugängigen Art, dem, weil er rein geistiger

Natur ist, vielleicht kein anderer gleichkommt, der Gedankenentwicklung eines Aristoteles auf Grund seiner eigenen Aussprüche Schritt um Schritt zu folgen, um mit freudiger Verwunderung zu sehen, wie der freie und ohne jegliche Voreingenommenheit forschende Geist des Griechen, der für das Hervorgehen aus Nichts kein entsprechendes Wort in seiner sonst so reichen Sprache hat, selbstständig zum Schöpfungsgedanken sich emporringt, vor dessen Neuheit er anfangs fast erschrocken innehält und zögernd noch einmal den schon zurückgelegten Weg durchmisst, um aber dann mit festem, sicherem Schritte dem klar erkannten Ziele entgegenzugehen und uns zu sagen, dass das *διανοητικόν*, diese »andere Art von Seele«, die »nicht Natur« ist, weder ein Product des Leiblichen sein könne, noch ein Bruchtheil irgend eines geistigen oder göttlichen Principis, weil sie sich als Einfaches und, wie jedes Geistige und Göttliche, darum auch Untheilbares manifestirt, und weil das Leibliche nicht einmal Ursache unseres geistigen Denkens sein kann, um so viel weniger Ursache unseres geistigen Seins. (*De anima I. 3., De anima III. 5., De anima II. 1., Ethica Nicom. IX. 8., Phys. VIII. 6., De generatione animalium II. 3.*) Und so gelangt er denn in der zuletzt angeführten Stelle zu dem Schluss, dass nichts übrig bleibe, als im geistigen Theile der Menschenseele ein Gottähnliches zu erkennen, welches allein von aussen hinzukommt. *Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον εὑραχθεῖν ἐπεισιέναι καὶ θεῶν εἶναι μόνον.* Wollte man diesen von aussen kommenden νοῦς nicht im strengsten Sinne geschaffen sein lassen, so bliebe nur eine einzige Ausflucht mehr, die auch thatsächlich jüngster Zeit, und zwar von sehr achtenswerther Seite mit höchst unglücklichem Erfolge versucht wurde, nämlich den νοῦς als ewig und demzufolge als seinem künftigen Leibe präexistirend zu denken. Dieser durch nichts zu begründenden Ausflucht widerspricht, um nur Eines anzuführen, der Umstand, dass nach einem der obersten Grundsätze der aristotelischen Philosophie keine Form vor der ihr angewiesenen Materie zu existiren befähigt ist, so wie die Gesundheit eines Menschen nicht vorhanden sein kann, ohne dass wirklich der Mensch gesund ist, oder wie die Gestalt der ehernen Kugel eben nur mit dem zur Kugel

gestalteten Erz, nicht aber selbstständig vor der Formirung desselben bestehen kann. Τὰ μὲν οὖν κινουόμενα αἰτία ὡς προγεγεννημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἔμα. ὅτε μὲν γὰρ ὑγιαίνει ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἔμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαίρα. Dass aber Aristoteles hier wirklich von der Form im Allgemeinen gesprochen und den menschlichen νοῦς mitverstanden habe, geht aus dem klaren Zusammenhange mit dem gleich Darauffolgenden hervor, wo er sagt, eine andere Frage sei die, ob es Formen gebe, die nach dem Untergange des Dinges fortexistiren, und dies in Bezug auf die menschliche Seele, nämlich nicht auf die ganze, sondern nur auf den νοῦς, bejaht. Εἰ δὲ καὶ ὑστερόν τι ὑπομένει, σκεπτόν' ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. (*Metaph. XII. 3.*)

Es dürfte nicht überflüssig sein, hierzu noch zu erwähnen, dass die anerkanntesten Aristotelesforscher älterer und neuester Zeit, so J. Pacius in seinem Commentar (*In lib. De anim. Comment. Analyt. III. 6. Francof. 1621*), Brandis in seinem Handbuche der griechischen Philosophie, Franz Brentano in seiner Psychologie des Aristoteles, Trendelenburg im *Comment. de anima* in der vorhin citirten Stelle aus *Generatio animalium* das θεῖον nicht mit »gottähnlich«, sondern weil es dem Context nach die Antwort auf die Frage des Woher? des zum sensitiven Theile von aussen hinzukommenden νοῦς enthält, etwa mit »von Gott gegeben« oder »von Gott gesendet« übersetzen möchten. In seiner Abhandlung Ueber den Creatianismus des Aristoteles*) schlägt Brentano »gottentsprungen« vor, und betont mit Recht, dass auch die Stellen *De anima III. 5.* und *De anima III. 7.* nicht anders als im Sinne des Creatianismus erklärt werden können; denn wenn Aristoteles sagt, dass jedem möglichen Denken das Denken desjenigen Geistes vorausgehe, der nicht bald denkt, bald nicht denkt (οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ), so kann doch unser Geist, der im Gegensatze hierzu bald denkt, bald nicht denkt, jedenfalls nicht der erste (ἀρχὴ καὶ πρῶτον τῶν ὄντων) oder mit dem ersten zugleich, d. h.

*) Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften. Jahrg. 1882.

von Ewigkeit her existirende sein. Das Facit also ist: Von Ewigkeit präexistirt der geistige Theil der Menschenseele nicht, aus der Materie kann er noch viel weniger entstanden sein, eben so wenig aber durch Emanation aus Gott oder einem andern geistigen Princip. Für ihn ist folglich nur eine Art des Entstehens denkbar, die Schöpfung, für welche aber, um es hier zu wiederholen, dem Stagiriten das Wort fehlte; denn das später von den griechischen Bekennern des Christenthums gebrauchte κτίζειν (anbauen) drückt den Gedanken eines Entstehens aus Nichts doch offenbar nur in einem aus weiter Ferne übertragenen, man könnte sagen nicht einmal im bildlichen Sinne aus, die κτίσματα der Mythologie aber sind durchwegs Emanationen, Söhne der Götter oder Metamorphosen der materiellen Dinge.

Ganz dasselbe, was wir soeben von Aristoteles vernommen, sagt Thomas von Aquino mit den Worten: *Impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus, quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. Et ideo philosophus (II. de generatione animalium) dicit: »Relinquitur, intellectum solum deforis advenire.« Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens, et ita sibi debetur esse et fieri, et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo, animam intellectivam a generante causari, non est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.*

(*Summa theol. I. quaest. 118. art. 2.*) — Es lässt sich, um Vieles mit wenigen Worten zu wiederholen, das Verhältniss der menschlichen Seele zu ihrem Leibe kaum präciser und zugleich klarer ausdrücken, als es von Franz Brentano (*Die Psychologie des Aristoteles. S. 52*) geschieht. »Theilweise belebt sie die Materie, theilweise ist sie dagegen selbst lebendig und das Subject der Lebensfunctionen. Und wenn daher der körperliche Theil einer solchen Substanz corrumpirt, so wird die Seele nur theilweise mit ihm vergehen, indem andere Formen an ihrer Statt in der Materie wirksam werden. Jener Theil von ihr, der frei von Materie ist, wird von diesem Tode nicht berührt werden, sondern als eine (freilich unvollendete) Substanz für sich ein Leben fortführen, das überhaupt nicht enden wird.«
