

## **Universitäts- und Landesbibliothek Tirol**

### **Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie**

**Knauer, Vinzenz**

**Wien, 1885**

I. Das Beseelte

## I. Das Beseelte.

Bedeutung der Worte *ψυχή* und *anima* bei Aristoteles und Thomas von Aquino. — Angeblicher Hylozoismus und Materialismus der peripatetischen Schule. — Die sogenannten Theile des Seelenwesens. — Das Fortleben abgetrennter Theile der Pflanzen und Thiere ist kein Beleg für die Theilbarkeit der Seele. — Seele und Leib bilden mitsammen eine einzige Substanz. — Dennoch ist die Seele kein blosses Accidens des Beseelten. — Seele im Allgemeinen und Menschenseele.

Das Lebendige ist kein blosses Nebenbei für den Menschen.

Aristoteles. (*Metaph. VI. 2.*)

Wenn wir die Meister der alten Philosophie über psychologische Fragen zu Rathe ziehen, so kann es geschehen, dass wir im ersten Augenblick schier erschrecken über die materialistische Färbung ihrer Erörterungen.

Tilmann Pesch. (Die grossen Welträthsel.)

Ein und dasselbe Wort deckt im Laufe der Zeiten oft Begriffe von ganz oder theilweise verschiedenem Umfang; auch ist es selbst dem gewandtesten Uebersetzer gerade bei den in der Philosophie fort und fort in Anwendung kommenden Begriffen meistens unmöglich, in seiner Sprache für das zu übertragende Wort ein vollkommen gleichwerthiges zu finden. Die Uebersetzungen der aristotelischen Schriften liefern dafür schlagende Beispiele, fast möchte ich sagen, in jedem Satz und jeder Zeile. In diesem Uebelstande liegt die grösste Schwierigkeit für das Verständniss der aristotelisch-thomistischen Psychologie. Die immer wiederkehrenden Ausdrücke Form, Materie, Intellect, Geist, Abstraction u. dgl. besagen häufig sogar das Gegentheil desjenigen, was wir im gewöhnlichen Sprachgebrauche darunter verstehen; am auffallendsten aber wird die Sache bei dem Worte, von welchem die ganze Psychologie den Namen

führt. Unser urdeutsches Wort Seele hat mit der  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  der Griechen und der *anima* der Römer sehr wenig zu schaffen; ja es bleibt immer ein grosses Wagniss, die beiden classischen Worte einfach mit Seele zu übersetzen. Wer die ersten zwei Bücher  $\Pi\epsilon\rho\iota\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$  mit Ruhe und Verständniss liest, begegnet in ihnen dem, was der heutige Sprachgebrauch als Seele bezeichnet, ein einziges Mal, nämlich im zweiten Capitel des zweiten Buches wo von gewissen Dingen die Rede ist, über die sich Aristoteles nach seinem eigenen Geständnisse noch nicht vollkommen klar geworden, und die ihm eine andere Art von Seele ( $\epsilon\kappa\alpha\varsigma\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) zu sein scheinen, als die bis dahin von ihm der Untersuchung unterzogene  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ . Zu dieser bemerkt Kirchmann in seiner vielfach sehr verdienstvollen Uebersetzung Aristoteles' drei Bücher über die Seele. (Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann) mit Recht: »So erhellt, dass seine Definition der Seele gar keine Definition derselben in dem modernen Sinne ist, sondern nur eine Definition der sogenannten organischen Kraft, welche das Wachsthum, die Ernährung und das Absterben des Körpers bei Thieren wie bei Pflanzen bewirkt. Nach heutigen Begriffen gehört also diese Definition nicht in die Psychologie, sondern in die Physiologie.« — »Durch seine Definition der Seele glaubt Aristoteles die Frage nach der Einheit zwischen Leib und Seele erledigt zu haben. Allerdings wäre dies der Fall, wenn beide sich nur wie Möglichkeit und Wirklichkeit eines und desselben Gegenstandes verhielten; denn da die blosser Möglichkeit nur im Denken ist, so trifft die Sonderung nicht den seienden Gegenstand, und in diesem besteht dann gar keine Zweiheit. Dies ist auch die Meinung des Aristoteles.« — Ich will hierzu nur noch das Eine vorausschicken, dass die *anima* des hl. Thomas Aquinas mit der  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  des Aristoteles auch in diesem Belange sich vollständig deckt.

Dem Stagiriten ist demnach Seele im Allgemeinen identisch mit Lebensgrund und Lebensbethätigung, und Leben ist ihm das wahre Sein der organischen Wesen, in der Thierwelt sowohl als im Pflanzenreich.  $\tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \zeta\eta\eta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \zeta\omega\sigma\iota\ \tau\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,\ \alpha\iota\tau\iota\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \eta\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ . (*De Anima II. 4.*) Die eigentliche Defini-

tion aber lautet: "Ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζῶντος ἐχόντος δυνάμει. τοιοῦτο δὲ (σῶμα) ὃ ἂν ᾗ ὀργανικόν. (*De Anim. II. 1.*) Die Seele ist die erste Entelechie (erreichte Form) eines Naturkörpers, der der Möglichkeit nach Leben hat (d. h. zum Leben befähigt ist); ein solcher Körper aber ist der organische. Thomas Aquinas definirt dem entsprechend: *Est igitur anima forma corporis animati. — Est igitur anima forma corporis. — Ergo anima est forma et actus corporis. (Gent. II. 57.) — Est autem anima actus corporis organici. (Gent. II. 88.) Anima dicitur primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus. (Summa theol. I. quaest. 75. art. 1.)* Man sieht, dass hier die *forma*, von welcher sogleich noch eingehender gehandelt werden soll, identisch genommen wird mit *actus*, Wirkungsweise, Selbstbethätigung, im Gegensatze zum bloss passiven Bewegt- und Bestimmtwerden von äusseren Ursachen; denn die Seele ist mit dem Körper nicht in jener rein äusserlichen Weise vereinigt, wie der Beweger mit dem Bewegten oder wie ein Mensch mit seiner Bekleidung. *Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili vel sicut homo vestimento. (Gent. II. 57.)* Darum auch ist die sinnliche Seele ihrem Sein nach vom Leibe nicht verschieden. *Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato. (Gent. II. 87.)* Das Leben nämlich ist in gewisser Weise das Sein des Lebenden. *Vivere autem est quodammodo esse viventis. (Gent. II. 57.)* Das bloss von aussen Bewegte hingegen hat von dem Beweger nicht das Sein, sondern nur die Bewegung. *Mobile non habet esse per suum motorem, sed solum motum etc.* Jede *Anima* nämlich bildet mit ihrem *Corpus*, als Form mit der Materie, eine Substanz. Die *Anima* kann deshalb auch nicht von aussen in den Leib hineinkommen; sie ist Eins mit ihm, und darum schon in dem Samen des künftigen Organismus *δυνάμει* oder potentiell enthalten, also beiläufig so, wie die latenten Kräfte der heutigen Physik vorhanden sind, bevor sie noch in Erscheinung treten. *Non est igitur ante organizationem corporis in semine actu, sed solum potentia sive virtute. (Gent. II. 88.)* In solcher Art müssen beispielsweise die Pflanzensamen bereits das Leben in sich haben, bevor sie der Erde übergeben werden; denn von

dieser, die ja selbst ohne Leben ist, kann es ihnen nicht mitgetheilt werden. *Semina plantarum terrae mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quae est inanimis, non possent calescere ad vitam.* (Gent. II, 88.) Nach Aristoteles (*De Anima I. 3.*) soll darum gar nicht gefragt werden, ob ψυχή und σῶμα Eins seien, »sowie man auch beim Wachs und seiner Gestaltung nicht darnach fragt, und überhaupt nicht nach der Einheit der Materie eines Dinges mit dem, welchem die Materie angehört.«

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass Seele (im ursprünglichen Sinne von ψυχή und *anima*) sowohl bei Aristoteles als bei Thomas Aquinas mit dem Leibe dem Wesen nach Eins ist, eine Substanz mit ihm bildet, und in Wirklichkeit von ihm gar nicht getrennt werden kann; eine Trennung derselben ist nur im Gedanken möglich und darum die von ihrem Leibe getrennte Seele ein blosses Gedankending. Aristoteles selbst erläutert die Sache (*De Anima I. 3.*) populär und bildlich durch das formirende Was eines belebten und unbelebten Körpers, nämlich dem eines Beiles und dem eines Auges. »Das Beilsein bildet dessen (des Beiles) Was oder Wesen und ist daher dessen Form oder (wenn das Beil Leben hätte) Seele. Trennt man es ab (d. h. nimmt man dem als Stoff des Beiles dienenden Eisen diese bestimmte Gestalt, die es zum Beil formt), so ist der Körper (das umgestaltete Eisen) kein Beil mehr; dieses bleibt nur dem Namen nach (d. h. nur der Begriff des Beiles bleibt).« — Dann zum eigentlich Beseelten, zum Organischen, übergehend: »Wäre das Auge an und für sich (ohne Verbindung mit dem übrigen Leibe) ein lebendes Wesen, so würde das Sehen seine Seele sein, da dieses das begriffliche (d. h. nur im Begriff von seinem körperlichen Stoff trennbare) Sein des Auges ist, und das Auge wäre dann (ohne das Sehen) nur der Stoff des Sehens. Fiele das Sehen weg, so wäre auch kein Auge mehr vorhanden, höchstens dem Namen nach, wie man auch von Augen der Statuen und der Gemälde spricht. Was aber für den einen Theil eines lebendigen Körpers gilt, das gilt auch für den ganzen.«

Vor allen Dingen muss hier vor einem Irrthum gewarnt werden, der sich bei dem mit dem Studium der alten, aristotelisch-thomistischen Psychologie Beginnenden gewöhnlich ein-

stellt, und zwar weniger bei dem noch ganz Neuen und in *philosophicis* Unbefangenen, als bei dem bereits philosophisch Geschulten, da dieser nur schwer von gewissen, ihm geläufig gewordenen Begriffsbestimmungen sich loszumachen im Stande und nur allzusehr geneigt ist, den Terminen der alten Schule moderne Gedanken beizumischen und umgekehrt. Es ist der Irrthum, in Folge des eben Vernommenen, die Seele als bloss vorübergehende Erscheinungsform oder als *Accidens* des Stofflichen anzusehen, welches letztere demnach die im Wechsel der *Accidenzen* bleibende Substanz wäre, der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Diese Auffassung würde direct zum *Hylozoismus* führen, den man thatsächlich und auch jüngster Zeit wieder bei *Aristoteles* und *Thomas Aquinas* zuweilen entdeckt haben wollte. Nun ist aber die Seele (auch in der alten Bedeutung der Worte *ψυχή* und *ánima*) nicht nur kein blosses *Accidens*, sondern auch keine bloss in der Weise eines *Accidens* mit dem Stofflichen verbundene Substanz, die dieses Stoffliche, die *Materie*, nach einem bei *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* beliebten Bilde, in beiläufig der Weise in Thätigkeit versetzte, wie der Fährmann das Schiff, denn *ἔτι δὲ ἀδύλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ ὡσπερ πλωτῆρ πλοίου.* (*De Anim. II. 1. et Phys. VIII. 4.*) In diesem Falle nämlich wären die Thätigkeiten »gewaltsam« (*βιαιῶς*) von einem äussern Princip beigebrachte Bewegungen, automatische Verrichtungen, nicht aber *Lebens*thätigkeiten; denn: »Als Natur gelten zuerst und hauptsächlich diejenigen Dinge, welche die Bewegung in sich selbst als solche haben (die Organismen also); denn der Stoff heisst nur darum ebenfalls Natur, weil er dieser Natur fähig ist.« (*Metaph. V. 5.*) *Aristoteles* meint damit, wie wir uns bald des Näheren überzeugen werden, dass der Stoff, d. i. die *ὕλη* oder *Materie*, befähigt ist, organisirt zu werden, weil er das *Naturleben* zwar nicht *actu*, wohl aber *potentiell* (*δυνάμει*) in sich hat. In derselben Weise lehrt der *Aquinat*: *Nomen naturae translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut philosophus (in Metaphys. V.) dicit, primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae nativitas (nascitura) dicitur . . . . Consequenter tractum est nomen naturae ad omne*

*principium motus, quod in eo est, quod movetur.* (*Summa theol. quaest. 115. art. 2.*) Die ψυχή bildet sonach mit dem σῶμα, wie bereits oben erwähnt wurde, eine Substanz und ist das innerste Wesen desselben (ἀναγκασίον ἔχει τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι. *Anim. II. 1.*), wie wir ja auch das Leben als das wahre Sein der lebenden Individuen (τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῴσι τὸ εἶναι ἐστὶ) gefunden haben. Wir werden uns später davon überzeugen, dass die entgegengesetzte Auffassung gewisser Aussprüche des Stagiriten, der zufolge Seele und Leib, und im Allgemeinen Form und Materie nur rein äusserlich und mechanisch verbunden sein sollen, einen Irrthum von furchtbarer Tragweite in sich schliesst, dessen traurige Folgen keineswegs auf das bloss theoretische Gebiet und auf die Schule beschränkt blieben. Denjenigen aber, welche in der Denkweise eines Aristoteles und Thomas Aquinas Hylozoismus, wo nicht gar Materialismus, wittern, soll hier zur Beruhigung gesagt sein, dass der Hylozoismus die Materie schon ursprünglich beseelt und lebendig sein, der Materialismus aber alles Lebendige, mit Einschluss des Geistigen im Menschen, aus der Urmaterie sich entwickeln lässt. Aristoteles hingegen, und Thomas mit ihm, lehrt, die Seele sei nicht Körper, wohl aber ein zum lebendigen Körper Gehöriges, nämlich das innere Princip des Lebendigen, das eine Substanz mit ihm bildet, also nothwendig zu ihm gehört. Er spricht es kurz und treffend aus mit den Worten: σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ (ἡ ψυχή), σῶματος δὲ τι. (*De Anim. II. 2.*)

Weil die Seele das die Materie zu einem bestimmten, in sich geschlossenen, einheitlichen Organismus gestaltende Princip ist, so kann sie weder selbst aus Theilen bestehen, noch können mehrere Seelen mit demselben Leibe vereinigt sein. Der letztere Irrthum liegt einer oberflächlichen, rein äusserlichen Kenntnissnahme der einschlägigen Schriften des Aristoteles und Thomas von Aquin darum sehr nahe, weil in denselben zwischen Pflanzen- und Thierseelen unterschieden ist, und der Pflanzenseele die vegetative Lebensbethätigung, das θρεπτικόν, der Thierseele aber die Thätigkeiten des Empfindens, Begehrens und der willkürlichen Bewegung, das αισθητικόν, ὀρεκτικόν und κινητικόν zugesprochen werden. Da nun auch im Thiere das vegetative Leben

sich thätig zeigt, so muss eine bloss mit Worten sich mühende Leserei fast nothwendig auf den Einfall gerathen, es seien im Thierleibe zwei, im Menschen aber wegen des noch hinzukommenden διανοητικόν (der *anima intellectiva* oder *rationalis* des Thomas Aquinas) sogar drei Seelen vorhanden, welche den an und für sich todten Stoff des Körpers, man weiss nicht recht zu welchem Zweck, mit sich herumschleppen, wie die Schnecke ihr Häuschen. Der erstere Irrthum aber, nämlich die Seele selbst aus zwei oder mehreren Theilen bestehend zu denken, hat seinen vornehmsten Grund in der Beobachtung, dass nicht nur Pflanzenstücke, sondern selbst Theile niederen Gattungen angehöriger Thiere nach der Zertrennung des Körpers fortleben. Sowohl Aristoteles als Thomas sind weit davon entfernt, diese Thatsache zu übersehen, aber auch eben so weit davon, sie nach der Art neuerer Empiriker, die nebenbei auch ein wenig in Philosophie mitreden, als bloss scheinbare Lebensthätigkeiten, als Reflexbewegungen, deuten oder auch einfach mit einer im einzelnen Individuum vorhandenen Vielheit von Seelen erklären zu wollen. Aristoteles findet gar nichts Bedenkliches darin, in den aus ihrem ursprünglichen, wirklichen oder nur scheinbaren Continuum getretenen Stofftheilen des Leibes die Seele fortwirken zu lassen, so lange in ihnen die zu ihren Lebensäusserungen nothwendigen Organe vorhanden sind. Er sagt, diese getrennten Theile seien gleichartig unter einander und mit der ungetheilten Seele, »als wären sie gar nicht trennbar, und als ob die Seele selbst theilbar wäre«. Nur im uneigentlichen Sinne kann somit hier von Theilen der Seele die Rede sein, insoferne nämlich das Beseelte, nicht aber das Beseelende der Theilung zugänglich ist. Die Seele ist hier nicht in ihrem Sein und Wesen, sondern nur in Bezug auf den Ort ihres Wirkens getheilt, ein χωριστὸν τόπω, ein μεγέθει χωριστόν, wie sie darum auch Aristoteles (*De anima* II. 2. und III. 9.) bezeichnet. Auch nach Thomas Aquinas ist die Seele zwar an den Leib, nicht aber an einen bestimmten Ort im Leibe angewiesen. *Si anima esset in loco, oporteret, quod assignaretur ipsi locus proprius in corpore separatus, et sic non esset forma totius corporis.* (*Comment. de anima* I. lect. 6.) Der Aquinat sagt ferner, dass jene Pflanzentheile und niederen Thiere, die nach ihrer



Zerstückelung nicht nur fortleben, sondern selbst zu neuen selbstständigen Individuen sich gestalten, im Verhältniss zu den höher stehenden Thieren keine eigentliche Mannigfaltigkeit der Lebensthätigkeiten und dem entsprechend auch höchstens nur sehr geringe Unterschiede in den körperlichen Organen aufweisen, so dass bei ihnen fast jeder Theil des Körpers als Organ der Seele dienen kann. *Animalia annulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa vivente; unde cum retineat dispositionem, per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis. (Quaest. disput. de anima 10. ad 15.)* Wenn man jedem der sofort zu einem besonderen Individuum umgewandelten Theile seine besondere Seele zusprechen will, so steht dem gar nichts im Wege; denn es heisst im Grunde nichts anderes, als dass jeder der so getrennten Theile, ohne der übrigen zu bedürfen, lebt. Wir brauchen uns nur streng an den aristotelischen Sprachgebrauch zu halten, um zugeben zu können, dass aus der einen ψυχή der Pflanze oder des Thieres durch Zertheilung des Leibes zwei oder mehrere geworden seien, ohne dass die ψυχή, das heisst die Lebensbethätigung selbst, in Theile zerfällt worden wäre.

Auch ist hier, wie überhaupt bei Aristoteles, die logische Trennung von der physischen streng zu unterscheiden. Das Nichtbeachten dieses Unterschiedes ist schuld daran, dass der verdienstvolle Uebersetzer und Commentator v. Kirchmann das Capitel *De anima I. 5.* missverstanden hat. So sind auch die verschiedenen Kräfte oder Potenzen der Seele, das schon genannte *θρεπτικόν, αισθητικόν, κινητικόν*, sowie das von ihnen, wie wir uns überzeugen werden, dem Wesen und der Herkunft nach unterschiedene *διανοητικόν*, schlechterdings nicht Theile, sondern selbst da, wo sie im übertragenen Sinne als Theile bezeichnet werden, nur logische Abtheilungen oder Eintheilungen für die Wirksamkeit des einen und selben inneren Lebensprincipes, je nach seinen verschiedenen Organen und seinen Verhältnissen zu den Objecten der Aussenwelt. In jeder derselben lebt und

wirkt das eine und ungetheilte seelische Princip. *Potentia animae nihil est aliud, quam proximum principium operationis animae.* (*Summa theol. I. Quaest. 78. art. 4.*) Darum erklärt der hl. Thomas von Aquino in seinem die dunkelsten Stellen, die kaum halb ausgesprochenen Andeutungen des Stagiriten mit geradezu wunderbar scheinender Sicherheit erläuternden Commentar zu der aristotelischen Abhandlung *Περὶ ψυχῆς*, dass die von Aristoteles genannten Theile der Seele immer als blosse Pötenzen der einen nicht aus Theilen zusammengesetzten Seele zu nehmen seien. *Manifestat, quod per potentias idem intelligit, quod supra per partes.* (*De anima II. lect. 5.*)

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich als Resultat: Wir müssen, wenn wir von Seele im Allgemeinen, von *ψυχή* und *anima* im aristotelisch-thomistischen Sprachgebrauch reden, uns einerseits losmachen von der gewohnten Vorstellung eines den Leib bloss bewohnenden, aber von ihm substantiell verschiedenen Geistwesens, haben uns aber auch andererseits vor der Verwechslung der Seele mit einem blossen Product des materiell Körperlichen oder einem blossen Accidens desselben sorgfältigst zu hüten. Die kürzeste und darum beste Definition von Seele im Allgemeinen wäre jedenfalls: *Anima per seipsam est actus sive forma corporis organici dans ei esse specificum.* (*De unitate intellectus adversus Averroistas.*) Durch ihr blosses Sein also ist die Seele Ursache vom specifischen Sein ihres Leibes, da er ja eben ohne sie nicht wäre, sie selbst aber wiederum nicht ohne ihn ins Dasein tritt. Durch die Seelenkräfte (*potentiae, vires, virtutes*, auch als *partes animae* bezeichnet) aber ist sie die Form einzelner Theile des Körpers, die sie zu bestimmten Operationen befähigt, im Menschen aber auch gewisser Operationen, die nicht durch körperliche Organe ausgeübt werden, obgleich sie in diesem Leben nie anders als in Verbindung mit diesen körperlichen Organen zu Stande kommen. *Potentiae ejus (animae) sunt actus partium quarundam corporis perficientes ipsas ad aliquas operationes.* (*De unitate intellectus.*) — *In anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporalia exercentur, et hujusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est*

*visus in oculo, auditus vero in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas, et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. (De potentiis animae.)*

Wir sehen, dass der hl. Thomas sich gezwungen sieht, zwischen Seele im Allgemeinen und Menschenseele (*anima nostra*) zu unterscheiden, wie schon Aristoteles, der mit seiner ihm selbst unerwarteten Entdeckung, dass nicht die ganze Seele Natur sei, dass der νοῦς von aussenher (ἄρχθεν) zu den leiblichen Seelenpotenzen hinzukommen müsse, dass aber das διανοητικόν als Einfaches und Untheilbares auch kein Bruchtheil oder Ausfluss eines selbst wieder Einfachen und Untheilbaren (νοῦς oder θεῖον) sein könne, erstaunt und fast geängstigt vor dem ihm neuen und unaussprechlichen Schöpfungsgedanken steht. Doch fühlte sich weder Aristoteles noch Thomas deshalb gedrängt, eine Ausnahme von der allgemeinen Begriffsbestimmung zuzulassen: *Anima est forma substantialis corporis animati seu organici. — Anima est actus corporis organici. (Summa contra Gentiles II. 88.)* Zum vollen Verständniss dieser Definition aber, mit der wir recht erwogen den Fuss ins innerste Heiligthum der Philosophie der Vorzeit setzen, ist es unerlässlich, dass wir uns vorerst in viel ernsterer Weise, als dies in modernen Referaten über die Scholastik zu geschehen pflegt, mit den beiden Begriffen Form und Materie befassen, von denen selbst der denkgewaltige Augustinus sagt, dass ihm erst nach langem Forschen und Gebet das rechte Verständniss, mit diesem aber auch das hellste Licht über die Natur der geschaffenen Dinge sich erschlossen habe. Wenn darum, wie ich fürchte, mancher nach einem Resultat begierige Leser sich betreffs der »materialistischen Färbung« der peripatetischen Seelenlehre nun noch mehr beunruhigt fühlt, kann ich einstweilen nur auf Artikel V verträsten.

---