

Die Erkenntnisslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart.

Abhandlung von Canonicus Nicolaus Kaufmann,
Prof. der Philos., Präsident der St. Thomas-Akademie in Luzern¹⁾.

Eine der wichtigsten Disciplinen der Philosophie ist unzweifelhaft die Erkenntnisslehre. Dieselbe ist von fundamentaler Bedeutung für die Metaphysik, indem sie eben nachweist, dass und wie die Grundfragen nach dem Wesen, dem letzten Grunde und Endziele aller Dinge gelöst werden können. Nach der Erkenntnisslehre richtet sich die ganze philosophische Weltanschauung; wer z. B. nach Art und Weise des Sensualismus dem Menschen nur eine sinnliche Erkenntniss zuschreibt, muss consequent in der Anthropologie und Ethik materialistischen Auffassungen huldigen. Diese hohe Bedeutung würdigend hat sich denn die Philosophie, wie deren Geschichte deutlich zeigt, von jeher hauptsächlich mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigt. Haben nicht die grössten Denker, ein Sokrates, Plato und Aristoteles im Alterthum, ferner die grossen christlichen Lehrer, der hl. Augustinus, der sel. Albertus Magnus und der hl. Thomas von Aquin hauptsächlich der Erkenntnisslehre ihre Aufmerksamkeit, ihre angestrengte Geistesarbeit zugewandt? Und betrachten wir die Geschichte der neuern Philosophie z. B. in Deutschland von Kant an, so erkennen wir, dass die Erörterung erkenntnistheoretischer Probleme geradezu im Vordergrund der philosophischen Bewegung steht, dass die litterarische Bethätigung ganz besonders auf diesem Gebiete sich geltend macht. Aber gerade in dieser Beziehung hat es sich sehr gerächt, dass die neuere Philosophie von der Tradition der christlichen Philosophie des Mittelalters sich getrennt hat. Mit Recht bemerkt Dr. Ceslaus Schneider „St. Thomas-Blätter“, 2. Heft 1888: „Es kann mit vollem Recht be-

¹⁾ Diese Abhandlung ist die Erweiterung eines Vortrages, welchen der Verfasser in der S. Thomas-Akademie in Luzern gehalten hat.

hauptet werden, kein Theil der speculativen Wissenschaft habe unter dem Abweichen von den Grundprincipien des hl. Thomas oder genauer unter dem Abweichen von den alten Grundprincipien des menschlichen Denkens mehr und verderblicher gelitten als die Erkenntnistheorie.“ Einzig die Rückkehr zu diesen Principien wird die Rettung für die Erkenntnisslehre in der Gegenwart sein. Das Hauptprincip aber, aus welchem die ganze Erkenntnisslehre des hl. Thomas herauswächst, gleichsam wie die Pflanze aus dem Keim, ist der Satz: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis“ oder allgemeiner: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.“ Die Grundfrage der Erkenntnisslehre war zu allen Zeiten die: Welches ist die Beziehung des Erkennenden zum Erkannten, wie wird das Object durch das Subject erfasst? Wie kommt das Subject zum Object hinüber? Offenbar muss eine Vereinigung zwischen beiden stattfinden, wenn eine Erkenntniss zu Stande kommen soll; das Object muss irgendwie im Erkennenden sein. Der hl. Thomas hat nun diese Grundfrage durchaus befriedigend gelöst durch den oben genannten Satz¹⁾.

Wir wollen nun unsere auf eigene Quellenstudien basirte Abhandlung auf das genannte Princip concentriren und zwar im ersten Theile nachweisen, wie der hl. Thomas im Anschluss an Aristoteles jenen Grundsatz in seinem System begründet und verwerthet hat, wie seine ganze Erkenntnisslehre sich aus demselben gleichsam herauskrystallisirt. Im zweiten Theile wollen wir dann darthun, dass jenes Princip mit all seinen Consequenzen auch in der Gegenwart volle Geltung hat und dass in der darauf beruhenden Erkenntnisslehre des Aquinaten die Waffen gegeben sind, um die falschen erkenntnistheoretischen Richtungen der neuern Zeit zu widerlegen. So wird sich auch an diesem Grundsatz wieder zeigen, was wir an andern Principien des hl. Thomas nachgewiesen haben²⁾,

¹⁾ Von neueren Darstellungen der Erkenntnisslehre des hl. Thomas nennen wir z. B. die von Liberatore, Mgr. Bourquard, Stöckl in der „Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ etc. Ferner weisen wir hin auf eine Reihe diesbezüglicher Abhandlungen in thomistischen Zeitschriften z. B. in derjenigen der römischen Akademie, in der Commer'schen, im „Divus Thomas“ etc.

²⁾ Der Verfasser hat das Princip „quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori“ (S. Theol. II. II, qu. 81. a. 7) behandelt in der Zeitschrift „Katholische Schweizer-Blätter“ 4. Heft. 1886. Luzern. Gebr. Räder. Ferner den Grundsatz „actus simpliciter prior quam potentia“ im „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“ von Prof. Dr. E. Commer I. Bd. 4. Heft 1887. Der Verf. wurde von maassgebender Seite dazu ermuntert, auch andere Principien derartig zu behandeln.

nämlich die tiefe Wahrheit der Worte, welche der grosse Förderer der Wissenschaft, Papst Leo XIII. ausgesprochen hat: „Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda; quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exoriturum sunt, arma invictissima suppeditarit.“ Encycl. „Aeterni Patris.“ — Diese Encyclica ist die Richtschnur für das „Philosophische Jahrbuch“; cf. § 2 des Programms und den Commentar dazu: „Die Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart“ von Prof. Dr. Gutberlet, im ersten Heft dieser Zeitschrift. Die Veröffentlichung unserer Abhandlung an dieser Stelle darf daher als dem Geist und Charakter dieses Jahrbuches entsprechend bezeichnet werden.

I.

Der grosse griechische Denker Aristoteles gibt, seiner Methode entsprechend, im Eingang der trefflichen Schrift „über die Seele“ eine Beurtheilung der Ansichten seiner Vorgänger in Betreff der Seele. Dabei hebt er nun z. B. lib. I. c. 2 hervor, dass alle seine Vorgänger, mit Ausnahme eines einzigen (Anaxagoras), bezüglich der Erkenntniss der menschlichen Seele den Grundsatz aufstellten: „Gleiches wird von Gleichem erkannt.“ *ἴσασθαι γὰρ γινώσκουσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.*¹⁾ Dieser Grundsatz wurde nun von Manchen in krass materialistischer Weise angewandt, z. B. lehrte Empedokles die menschliche Seele müsse aus den gleichen Elementen bestehen wie die Welt, nämlich aus Erde, Wasser, Feuer und Luft, damit so die Erde die Erde etc. erkenne.

¹⁾ Von Anaxagoras bemerkt er *A* 2, 405 b 19: *Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπιδῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐδέν οὐθεὶ τῶν ἄλλων ἔχειν.* — Bezüglich der Lehre Plato's sagt Aristoteles *A* 2, 404 b 16: *„τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τεταίῳ τὴν ψυψὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ. γινώσκουσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἐρχῶν εἶναι.“* Citirt nach der Bekker'schen Edition, resp. derjenigen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Vergl. zu dem Plato betreffenden Passus den sehr trefflichen Commentar des hl. Thomas zu *Lectio IV.* ed. Vivès S. 15 u. 16.

Den voraristotelischen Philosophen schwebte der richtige Gedanke vor, dass eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten vorhanden sein müsse, aber dieser Grundsatz wurde, wie Aristoteles nachweist, nicht richtig angewandt; vgl. z. B. die Widerlegung der Lehre des Empedokles I. c. 5. Der Stagirite nun gibt die richtige Interpretation und Anwendung jenes Princip, das er in einem gewissen Sinne sich auch aneignet, indem er zwei Begriffe in die Wissenschaft einführt, welche von keinem seiner Vorgänger genügend erkannt wurden, nämlich die Begriffe von Potenz und Act, *δύναμις* und *ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*. Nach der Lehre des Aristoteles besteht die menschliche Seele nicht aus den Elementen, aus welchen die Welt zusammengesetzt ist, die Dinge der Aussenwelt sind nicht real in ihr, z. B. ein Stein, sondern die Seele verhält sich zunächst nur potentiell zu den Erkenntnisgegenständen. Indem die Seele aber zum actuellen Erkennen übergeht, erlangen die Dinge eine ideale Existenz in ihr. Durch die Erkenntnissbilder, Erkenntnisformen wird die Seele mit den Dingen verähnlicht, sie wird so gewissermassen zu Allem; die Seele ist in gewissem Sinne alles Seiende und insofern wird Gleiches durch Gleiches erkannt.

Aristoteles führt diese Lehre zunächst bezüglich der sinnlichen Erkenntniss (*αἰσθησις*) durch, worüber er einlässlich im zweiten Buch und in den ersten Kapiteln des 3. Buches handelt (cf. die Schrift *de sensu et sensili*). Die empfindende, sinnlich wahrnehmende Seele verhält sich zunächst nur potentiell, passiv. Durch Einwirkung der äusseren körperlichen Objecte entstehen dann in ihr sinnliche Erkenntnissbilder (*εἶδος αἰσθητόν*) und durch diese in Act gesetzt erkennt die Seele die äussere Erscheinung der Gegenstände; vgl. besonders I. II. c. 12.¹⁾

Aehnlich wie bei der sinnlichen verhält sich nun die Seele auch bei der intellectuellen Erkenntniss, durch welche das innere Wesen der Dinge begrifflich erfasst wird. (*De anima* III. c. 4. ff.). Auch der Intellect verhält sich zunächst nur potentiell zu den Erkenntnisgegenständen, insofern *νοῦς παθητικός* genannt. Diese Potentialität des Intellectes hebt der Stagirite deutlich hervor I. III. c. 4.: „Der Geist ist der Möglichkeit nach alles

¹⁾ Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. B 12, 424 a 17.

Gedachte, der Wirklichkeit nach aber nichts, bevor er etwas denkt. Es muss sich damit verhalten wie mit einem Buche, in welchem nichts wirklich Geschriebenes vorhanden ist; so verhält es sich auch mit dem Intellect.“¹⁾

Aristoteles schliesst gerade aus dieser universalen Veranlagtheit der Seele, dass dieselbe nicht etwas Körperliches sei, wie z. B. Empedokles behauptete. — Der potentielle Intellect gelangt nun zur wirklichen Erkenntniss, indem er die intelligiblen Erkenntnissbilder (*εἶδος νοητόν*), welche der thätige Intellect (*νοῦς ποιητικός*) durch Reflexion und Abstraction gebildet hat, in sich aufnimmt und so in Act gesetzt wird. Indem der potentielle Intellect diese Erkenntnissbilder in sich aufnimmt, in welchen das intelligible Sein der Dinge sich darstellt, wird er in gewissem Sinne selbst zu Allem, was er erkennt. Aristoteles vergleicht den thätigen Intellect c. 5. mit einem Licht. Wie das Licht die Farben, resp. die äussere Erscheinung der Dinge erkennbar macht, so macht der thätige Intellect das intelligible Sein der Dinge (das innere Wesen) erkennbar.²⁾ Sehr klar spricht sich der Stagirite I. III. c. 8. darüber aus, dass die Seele in gewissem Sinne alles Seiende ist. Die bisherigen Erörterungen überblickend, bemerkt er resumierend: „Jetzt wollen wir das über die Seele Gesagte überblickend noch einmal aussprechen, dass die Seele gewissermassen alles Seiende ist: *οὐτὴ ἢ ψυχὴ καὶ ὄντια πῶς ἐστὶ πάντα.*“ Er bemerkt nun: „Entweder ist die Seele die Gegenstände selbst oder enthält deren Erkenntnissbilder. Eines von Beiden muss sein, wenn die Seele Alles ist. Ersteres ist aber nicht der Fall; denn es ist nicht z. B. ein Stein in der Seele, sondern die Erkenntnissform desselben. Also enthält die Seele die Erkenntnissbilder, Erkenntnissformen der Gegenstände und ist dieselbe gewissermassen Alles, was sie erkennt.“³⁾

¹⁾ De anima Γ 4, 429 b 29: *ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διήρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ. δεῖ δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείᾳ ἢ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.* — Was die Parallele zwischen der sinnlichen Erkenntniss und dem Intellect betrifft, bemerkt er Γ 4, 429 a 17: *„ὡσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητὰ.“*

²⁾ De anima Γ 5, 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γινέσθαι, ὃ δὲ τῷ πάντα ποιῆν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιῶ τὰ δυνάμει ὄντια χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.*

³⁾ De anima Γ 8, 431 b 28: *ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἢ ψυχὴ ὡσπερ ἢ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἢ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὄργανων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἢ αἰσθησις*

Demnach findet sich bei Aristoteles die Lehre, dass eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten stattfindet, eine Nachbildung des Erkannten im Erkennenden. So findet sich bei ihm das Princip: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis, non per modum cogniti“; nicht die Dinge selbst sind in der erkennenden Seele, aber deren Erkenntnissbilder, welche der Natur der Seele als deren Gebilde, Accidentien entsprechen. Durch die Unterscheidung zwischen Potenz und Act, namentlich durch die Unterscheidung eines potentiellen und activen Intellectes hat Aristoteles sowohl den Materialismus eines Empedokles als andererseits den Pantheismus der Eleaten überwunden, welche Sein und Denken identificirten. Wie Aristoteles durch die Lehre, dass es zwischen dem Nichts und der Actualität noch ein Mittleres gibt: die reale Potenz, den Eleaten gegenüber gezeigt hat, dass es ein Werden in der Natur gibt, dass also ihre Lehre von dem Einen unveränderlichen Sein falsch ist, so hat er andererseits durch die Lehre vom möglichen und thätigen Intellect auf erkenntnistheoretischem Gebiet den materialistischen und pantheistischen Monismus überwunden.¹⁾

An diese Lehre des Stagiriten schliesst sich nun der Fürst der vom Aristotelismus so sehr beeinflussten Scholastik an, der hl.

εἶδος ἀνορθωτῶν. Der hl. Thomas bemerkt in seinem Commentar zu dieser Stelle, zu lectio XIII. S. 178: „Ostendit quod alio modo est omnia, quam antiqui ponerent; et dicit quod si anima est omnia, necesse est quod sit vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus et aqua aquam, et sic de aliis; aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsae res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu. Ex quo patet quod anima assimilatur manui. Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae datae sunt aliis animalibus ad defensionem, vel impugnationem vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout ejus anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omniam formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilibium.“

¹⁾ Vergl. die Abhandlung von Dr. Glossner im Jahresbericht der philosophischen Section der Görres-Gesellschaft 1883: „Die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit.“

Thomas von Aquin.¹⁾ Die Scholastik basirte einerseits auf der patristischen Philosophie, andererseits auf der antiken, besonders auf der aristotelischen, und bildete in organischer Weiterbildung jener Richtungen ein treffliches System der Philosophie. Diese continuirliche Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt in der Lehre des sel. Albertus Magnus, des hl. Thomas und des hl. Bonaventura. Der englische Lehrer, der grosse Interpret des Stagiriten, hat die aristotelische Erkenntnisslehre in hohem Maasse vervollkommenet; was bei Aristoteles nur dunkel und andeutungsweise ausgesprochen ist, findet sich bei ihm in voller Klarheit und Deutlichkeit. Wie der hl. Thomas im Anschluss an den hl. Augustinus die platonische Ideenlehre vervollkommenet hat durch den Nachweis, dass die Ideen Gedanken Gottes sind, nicht ein besonderes ausser Gott und der sichtbaren Welt existirendes Reich, so hat der Aquinate die peripatetische Lehre vom discursiven Erkennen zu hoher Vollendung gebracht. Wenn wir nun die Erkenntnisslehre des Aquinaten überblicken, finden wir, dass dieselbe auf einen Fundamentalsatz, auf ein Princip sich stützt, das implicite die ganze Erkenntnisslehre des Aquinaten enthält, und lautet: „Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis.“ Dieser Satz selbst ist wieder eine Subsumtion des allgemeineren Principis: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.“ Beide Principien sind übrigens nicht etwa eine vereinzelte Lehrmeinung des Aquinaten, sondern dürfen als Grundsätze der ganzen christlichen Scholastik bezeichnet werden. Die genannten Grundsätze werden nun vom hl. Thomas auf eine Schrift zurückgeführt, welche auf die Scholastik grossen Einfluss hatte, nämlich auf den sogen. liber de causis²⁾. So heisst es de potentia Qu. 3. art. 3. obj. 1.:

¹⁾ Die im Folgenden vorkommenden Citate aus der Summa theol. sind nach der Ausgabe von Bar-Le-Duc, die aus der Summa c. Gent. nach der von Luxemburg, und diejenigen aus den Quaestiones disputatae wieder nach der von Bar-Le-Duc angeführt.

²⁾ Schon der hl. Thomas hat deutlich erkannt, dass dieser liber de causis ein von einem arabischen Philosophen verfasster Auszug sei aus der Schrift des Neuplatonikers Proklus „στοιχείωσις θεολογική.“ Dieses Buch hat bekanntlich in neuerer Zeit Dr. O. Bardenhewer auf Anordnung der Görres-Gesellschaft herausgegeben mit arabischem, lateinischem und deutschem Text: „Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis“, bearbeitet von Dr. O. Bardenhewer. Freiburg i. B., Herder 1882. Bardenhewer weist nach, dass ein Mohamedaner aus dem 9. Jahrhundert diese Schrift

„ut enim dicitur in libro de causis (§ 9), omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.“ Der bezügliche Text im liber de causis lautet: „aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam, nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta.“ Cf. §§ 11, 19 u. 23. — Das untergeordnete Princip, welches diesen allgemeinen Satz speciell in der Erkenntnisslehre verwerthet, wird im liber de causis wie der allgemeine Satz bezüglich der neuplatonischen Lehre von der Intelligenz, dem *Noûs*, angewendet, so heisst es § 7: „cognoscit ea quae sunt supra se et ea quae sunt infra se secundum modum substantiae suae.“ — Der hl. Thomas nun verwerthet diesen Grundsatz zunächst bezüglich der reinen Geister. Cf. S. c. Gent. II., 98: „cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo; superior autem inferiorem eminentiori modo, et hoc est quod in libro de causis § 7 dicitur“ (cf. de veritate Qu. 8. art. 3, art. 7, art. 14. ad 6.). Aber der hl. Thomas gibt dem in Rede stehenden Princip eine weitere Bedeutung, indem er S. Th. I. II. Qu. 5. art. 5. bemerkt: „naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae ejus, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis § 7.“ Der hl. Thomas wendet dasselbe namentlich auch an auf die menschliche Seele; vd. S. Th. I. Quaestiones de homine Qu. 75 ff. Cf. S. Th. II. II. Qu. 23 a. 6. ad 1.: „operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus . . . Ea autem quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur lib. de causis § 11. § 19; quae vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima.“

Betrachten wir nun näher, wie der hl. Thomas das in Rede stehende Princip ableitet. S. c. Gent. I. c. 77. ist der Grundsatz ausgesprochen: „cognitio fit secundum quod cognitum aliquo modo est in cognoscente.“ Die Erkenntniss kommt dadurch zu Stande, dass das Erkannte auf irgend eine Weise im Erkennenden ist.

verfasste, in der viele Principien der Scholastik sich finden. In einem Anhang gibt Bardenhewer interessante Erörterungen über die Beziehung der Lehre des hl. Thomas zum liber de causis, wobei ihm Dr. Freiherr v. Hertling behülflich war.

Dieses ist klar; denn ohne irgend eine Vereinigung des Erkannten mit dem Erkennenden wäre eine Erkenntniss unmöglich. Nun hebt der hl. Thomas näher hervor, wie das Erkannte im Erkennenden ist, nämlich durch eine gewisse Verähnlichung, welche im Erkenntnissbilde gegeben ist. So stellt er den Grundsatz auf *de veritate* Qu. I. art. 1.: „*Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.*“ Cf. S. c. G. II. c. 77: „*Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.*“ Diese similitudo oder species oder forma (Erkenntnissbild oder Erkenntnissform), welche im erkennenden Subject ist, richtet sich als *Accidenz* der erkennenden Substanz nicht nach der Natur des erkannten Objectes, sondern nach der Natur des erkennenden Subjectes. „*Hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum*“ (S. c. G. I. c. 70.). Das Erkennende nimmt durch das Erkenntnissbild den erkannten Gegenstand in sich auf in einer Weise, die jenem entspricht. Vgl. den allgemeinen Satz: „*quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.*“ So ergibt sich aus den genannten Grundsätzen consequent das Princip: „*cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*“, resp. der in S. c. G. I. 77 ausgesprochene Grundsatz geht in Verbindung mit den anderen obgenannten Sätzen in dieses Princip über.

Aus den angestellten Erörterungen ergibt sich deutlich, dass nach der Lehre des hl. Thomas durch die Erkenntnissformen die zur Erkenntniss nöthige Verähnlichung zwischen Subject und Object sich vollzieht, dass durch jene Formen die äusseren Gegenstände eine ideale Existenz im Erkennenden erlangen. Eine tiefere Erfassung des in Rede stehenden Principis, überhaupt der thomistischen Erkenntnisslehre, hängt also namentlich ab vom genauen Verständniss seiner Lehre von den Erkenntnissformen, worüber im Folgenden näher gehandelt werden soll. Von besonderer Wichtigkeit ist die Erörterung *de veritate* Qu. 10. art. 4. Die Erkenntnissform, durch welche die Erkenntniss zu Stande kommt, muss in doppelter Beziehung betrachtet werden: in Beziehung auf die erkennende Seele und in Beziehung auf den erkannten Gegenstand. In ersterer Rücksicht muss sie der Natur der Seele entsprechen, mit welcher sie als *Accidenz* aufs Innigste vereinigt wird; denn diese kann nichts Heterogenes in sich aufnehmen, mit sich vereinigen. In Beziehung aber auf den zu erkennenden Gegenstand bestimmt das Erkenntnissbild die erkennende Thätigkeit, gerade diesen

Gegenstand und keinen andern zu erfassen, weil es eben Erkenntnissform dieses bestimmten Gegenstandes ist. Die Verähnlichung ist so eine gegenseitige. Der Gegenstand muss mit der geistigen, immateriellen Seele verähnlicht werden, wenn diese denselben in sich aufnehmen und so erkennen soll; andererseits muss die erkennende Seele mit dem Object verähnlicht werden. Beides vollzieht sich in dem Erkenntnissbild.¹⁾

Der hl. Thomas unterscheidet sodann, wie zwischen sinnlicher und intellectueller Erkenntniss, so zwischen sinnlichen und intelligiblen Erkenntnissformen. Der Sinn nimmt die Gegenstände bloss nach ihrer äusseren Erscheinung und ihren accidentellen Bestimmungen wahr, der Intellect dagegen erkennt das innere Wesen der Dinge. S. Th. II. II. Qu. 8 art. 1.: „cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei.“ Die sinnliche Erkenntniss entsteht dadurch, dass das zunächst nur potentiell sich verhaltende Erkenntnissvermögen die Erkenntnissbilder (species sensibiles) der betreffenden accidentellen Bestimmtheiten in sich aufnimmt und so zur actuellen Erkenntniss der letzteren gelangt. Der Intellect aber nimmt das intelligible Erkenntnissbild in sich auf, welches sich auf das innere Wesen bezieht.²⁾ Durch die sinnliche Erkenntnissform erlangt also das Ding in uns eine ideale Existenz in Bezug auf seine Accidentien, durch die intelligible Erkenntnissform in Bezug auf sein inneres Wesen.

1) Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus.“ De veritate Qu. X. art. 4. corp.

2) S. c. G. IV. c. 11.: „Est autem differentia inter intellectum et sensum. Nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas et alia huiusmodi. Sed intellectus ingreditur ad interiora rei et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet, quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero similitudo rei intellectae, quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae.“

Betrachten wir nun die Lehre des Aquinaten in Betreff des Intellectes näher. Der Intellect hat keine angeborenen Begriffe, Ideen, sondern verhält sich zunächst nur potentiell, passiv (*intellectus possibilis*). Aus der Potentialität tritt er zur actualen Erkenntniss heraus durch die Erkenntnissform (*species intelligibilis*), welche der thätige Intellect (*intellectus agens*) durch Abstraction bildet. Diese Erkenntnissform ist das formale Princip der Erkenntniss, das wodurch der Gegenstand erkannt wird, ähnlich wie man durch das Bild im Spiegel oder durch eine Photographie den wirklichen Gegenstand erkennt.¹⁾ Aus der Vereinigung der Erkenntnissform mit dem Intellect (gleichsam der Form mit der Materie) geht als aus Einem lebendigen Princip erst der Erkenntnissact selbst hervor; das Resultat desselben, der Endzweck des ganzen Erkenntnissprocesses wird „*intentio*“ genannt. Diese *intentio* ist der Begriff des Gegenstandes, das innere Wort, welches der Geist bei sich ausspricht, wenn er den Gegenstand erkennt.²⁾

Aus diesen Erörterungen geht klar hervor, dass nach der Lehre des hl. Thomas der Erkenntnissprocess ein Werden, eine Zeugung im idealen Sinne ist. Wie in der Natur die Dinge werden durch Uebergang von der Potentialität zur Actualität, dadurch, dass die potentielle Materie durch die substantiale Form bestimmt wird, ähnlich werden die äusseren Gegenstände in uns durch ein ideales Werden. Wie in der Natur ein lebendes Wesen wiederum ein anderes zeugt, resp. empfängt und gebiert, so wird im Schoosse des Geistes das Sein des Dinges gleichsam gezeugt, resp. empfangen und aus dem Schoosse des Geistes geboren und heisst

¹⁾ „Habet se igitur species intelligibilis, recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero, quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam.“ S. c. G. II. c. 75.

²⁾ „Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res, quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant, unde et ipsa intentio verbum interius nominatur.“ S. c. Gent. IV. c. 11. So sind *species intelligibilis* und *species intentionalis* wohl zu unterscheiden. Beide involviren eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Gegenstande, aber erstere ist der Anfang der Erkenntniss, die Voraussetzung, unter welcher der Erkenntnissact selbst zu Stande kommt; sie wird auch „*species impressa*“ genannt. Letztere ist das Resultat des Erkenntnissactes selbst, die „*species expressa*.“

als solches ideales, intentionales Sein.¹⁾ — So wird die Seele des Menschen, resp. der potentielle Intellect nach und nach zu Allem, indem die Dinge eine ideale Existenz in der Seele erlangen und so auf's Innigste mit derselben sich vereinigen. Dieses ist aber, wie der hl. Thomas nach dem Vorgange des Aristoteles ausdrücklich bemerkt, nicht so zu verstehen, als wäre das Erkannte im Erkennenden, wie es in Wirklichkeit ist, per modum cogniti. Er tadelt es sehr an Plato und den älteren Naturphilosophen, dass sie lehrten, das Erkannte müsse im Erkennenden sein in gleicher Weise, wie es in der Objectivität ist. Er sagt S. Th. I. Qu. 84 a. 1: „Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito“ (cf. S. Th. I. Qu. 85 art. 2.). De veritate Qu. 2. art. 2: „Ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis.“ Cf. Arist. de anima. Der hl. Thomas zeigt im Gegentheil, dass die Seele als das erkennende Princip aller Körper nichts Körperliches in ihrer Natur haben müsse.²⁾ Sehr trefflich handelt er hierüber S. Th. I. Qu. 75. art. 2. „Utrum anima humana sit aliquid subsistens“ c. a.: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere, id quod est principium intellectualis operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholericis et amaris humoribus, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.“²⁾

1) Durch diese Analogie wird der Erkenntnissact am Tiefsten erfasst. Die lateinischen Ausdrücke concipere, conceptus weisen auf dieselbe hin. Gutberlet bemerkt Psychol. S. 156: „Die indogermanischen Sprachen drücken das Erkennen durch die Wurzel gna aus, welche mit der Wurzel gan; erzeugen identisch ist.“

2) Diese Argumentation ist auch nur verständlich unter Voraussetzung des Principis: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.“

Sehr trefflich zeigt der hl. Thomas im Anschluss an den Stagiriten, wie die Seele zu Allem wird, in gewissem Sinne Alles ist, bei Ableitung der transcendenten Attribute des Seins, speciell des Begriffes *verum* in der Schrift *de veritate* Qu. I. art. 1. Im Allgemeinen stellt er zunächst das Princip auf, dass die betreffenden Attribute dem Sein insofern etwas hinzufügen, als sie einen Modus desselben bezeichnen, der im Begriff Sein nicht ausgedrückt ist. Ein Modus besteht nun in der „*convenientia unius entis ad aliud*“, in der Beziehung eines Seins zu einem anderen. Von dieser Beziehung, Uebereinstimmung sagt er näher: „*hoc quidem non potest esse nisi accipitur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III. de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur: ‚Bonum est quod omnia appetunt.‘ Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei.“*

Nachdem wir die Hauptgrundsätze, welche der hl. Thomas im Allgemeinen bezüglich der menschlichen Erkenntniss feststellt, betrachtet haben, wollen wir nun auch sehen, wie er dieselben auf die einzelnen Erkenntnisstufen anwendet, zunächst auf die Erkenntniss der Körper, von welcher die genannten Principien in erster Linie und hauptsächlich gelten. Dabei wird sich herausstellen, in welcher Weise der hl. Thomas den Zusammenhang der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniss sich denkt. Sind auch beide verschieden, so stehen sie doch in innigem Zusammenhang. Wie der Aquinate im Anschluss an Aristoteles lehrt, geht all unsere intellectuelle Erkenntniss von der sinnlichen Erfahrung aus. S. c. G. II. c. 37: „*Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est; a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit.*“ Cf. S. Th. I. Qu. 84.

a. 1. Der Grund dafür liegt in der Thatsache, dass die menschliche Seele Wesensform des Körpers ist. Der sinnlich-geistigen Natur des Menschen ist nur dieser Modus der Erkenntniss entsprechend. Weil unsere Seele Wesensform des Körpers ist, deshalb sind ihr connaturales Object die Wesensformen im Körperlichen, das Intelligible im Sinnlichen. Das innere Wesen der sichtbaren körperlichen Dinge erkennt der Intellect per speciem propriam, durch eine von der Sache selbst erhaltene species. „Intellectus humani proprium objectum est quidditas rei materialis“ (S. Th. I. Qu. 85 art. 5. ad 3.). Aber wie dringt denn die Seele ausgehend von den sinnlichen Vorstellungen, den phantasmata, zur Erkenntniss des inneren Wesens vor? Durch den thätigen Intellect (intellectus agens); durch diese Kraft wird das der Möglichkeit nach Intelligible in den sinnlichen Vorstellungen wirklich intelligibel. Die sinnlichen Vorstellungen sind die Voraussetzung; dann bildet der thätige Intellect durch Reflexion und Abstraction die intelligible Erkenntnissform, wodurch das Wesen des Dinges, abstrahirt von den accidentellen, individuellen Bestimmtheiten erkannt wird. „Cognitio quam per naturalem rationem habemus, duo requirit scil. phantasmata ex sensibilibus accepta et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus“ (S. Th. I. Qu. 12. a. 13.). Der thätige Intellect ist also gleichsam ein Licht. Wie das Licht die Gegenstände sichtbar, sinnlich wahrnehmbar macht, so macht der thätige Intellect die Dinge, welche zunächst nur potentiell erkennbar waren, wirklich intelligibel. —

Wie der hl. Thomas weiter lehrt, erkennt der Mensch durch den intellectus agens das Allgemeine in den Dingen. Nun entsteht die Frage: Wie verhält es sich denn mit diesem Allgemeinen? Welche Realität kommt ihm zu? Wie verhält sich das Allgemeine zu den einzelnen Dingen und zum menschlichen Intellect? Bekanntlich bestand im Mittelalter eine intensive Controverse zwischen dem Nominalismus und Realismus. Der extreme Nominalismus behauptete, die Universalien, die allgemeinen Begriffe, seien nur „flatus vocis“, leere Namen, denen objectiv keine Bedeutung zukomme. Eine mildere Form, der Conceptualismus, lehrte, die allgemeinen Begriffe seien Gedankenzusammenfassungen, haben aber keine Realität ausser dem Denken. Der extreme Realismus dagegen behauptete im Anschluss an Plato, die allgemeinen Begriffe haben in ihrer Allgemeinheit Realität ausser der menschlichen Seele und ausser den Einzel-

dingen. Der hl. Thomas nun stellt im Anschluss an Albertus Magnus und Aristoteles eine Theorie auf, welche die richtige Vermittlung zwischen dem extremen Realismus und Nominalismus bildet, den sog. gemässigten Realismus. Die bezügliche Theorie lässt sich, wie überhaupt die ganze Erkenntnisslehre des hl. Thomas nur verstehen im Zusammenhange mit der Körperlehre von Materie und Form, welche, wie bei Aristoteles, die Grundlage des ganzen Systems bildet.¹⁾

Nach dem hl. Thomas sind die körperlichen Substanzen zusammengesetzt aus Materie und Form, beide zusammen bilden die Wesenheit oder Quiddität der betreffenden Dinge. Nun haben alle körperlichen Dinge derselben Art eine gemeinsame spezifische Wesenheit. Aber diese gemeinsame Wesenheit, zusammengesetzt aus der substantialen Form und der *materia communis*, ist nur wirklich in den einzelnen Individuen, denen sie gemeinsam ist und in welchen die Formen in einer Vielheit auftreten. Das Princip nun der Individuation, wodurch das Einzelding zum Einzelding wird, ist offenbar etwas von der gemeinsamen Wesenheit Verschiedenes. Es ist im Unterschied zur *materia communis*, welche einen Theil der gemeinsamen spezifischen Wesenheit bildet, die *materia quantitate signata* oder *individualis*, d. h. die durch bestimmte Dimensionen abgegrenzte Materie, welche einem einzelnen Individuum eigenthümlich und mit all' den individuellen Accidentien behaftet ist, wodurch die Individuen einer Art sich von einander unterscheiden. Durch diese quantitativ abgegrenzte Materie wird also das Individuum zum Individuum. S. c. G. I. c. 21: „*Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuuntur secundum materiam signatam hujus vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi.*“ (Die geistigen Substanzen, welche nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern subsistente Formen sind, werden nicht individuell durch die quantitativ begrenzte Materie, durch ein von der Wesenheit verschiedenes Individuationsprincip, sondern sie sind durch sich selbst individuiert. So ist die menschliche Seele

¹⁾ Vgl. die Abhandlung von Dr. von Hertling über „die aristotelische Theorie von Materie und Form“ und die von Dr. Schneid über „die scholastische Lehre von Materie und Form.“ Vgl. auch die Arbeit von Dr. Glossner über das Princip der Individuation nach dem hl. Thomas in der Commer'schen Zeitschrift I. Band.

durch sich selbst individuell, nicht durch den Körper; ebenso die reinen Geister, von denen jeder für sich eine Species bildet.) Auf jene individuellen Accidentien nun beziehen sich die „phantasmata“, die sinnlichen Vorstellungen, auf die gemeinsame Wesenheit aber die intelligible Erkenntnissform, resp. der allgemeine Begriff. Jene gemeinsame Wesenheit nun ist, wie wir gesehen, nur in den einzelnen Individuen wirklich, aber sie kann als eine sämmtlichen Individuen gemeinsame, von ihnen prädicirbare gedacht werden. So gelangen wir zur Erkenntniss des Allgemeinen, indem wir von den individuellen Accidentien, resp. den sinnlichen Vorstellungen das abstrahiren und zusammenfassen, was der ganzen Art gemeinsam ist. Das Allgemeine als solches ist also etwas Gedachtes und findet sich nur im Intellect, hat nur in dieser Realität als Resultat unserer Abstraction. S. c. G. I. 44: „Forma per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu.“ In der objectiven Wirklichkeit ausser dem Intellect existiren nur einzelne Individuen, kein Allgemeines als solches. Die Wesenheit einer Art kann nur insofern Eine genannt werden, als sie als gemeinsame gedacht wird, in Wirklichkeit sind so viele Wesenheiten als Individuen sind. In den Individuen derselben Art ist nicht numerisch die gleiche, wohl aber die gleichartige Wesenheit. S. c. G. I. c. 65: „Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. c. 26. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione.“ Das Allgemeine, resp. die wesentlichen, den Individuen einer Art gemeinsamen Merkmale, sind objectiv wirklich nur in den Einzeldingen derselben Art, von denen es ausgesagt wird. Die Form der Allgemeinheit, die Intention der Universalität, erhält dasselbe durch den denkenden Verstand, indem dieser die Wesenheit als den Individuen der Art gemeinsam, also allgemein denkt. S. Th. I. qu. 85 art. 2. ad 2: „cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.“

Das Allgemeine wird zunächst gedacht in dem prototypischen Gedanken, in der Idee Gottes, nach welcher er die betreffende Art geschaffen, und insofern geht das Allgemeine dem Einzelding voraus. Was den menschlichen Verstand betrifft, so geht derselbe unter Voraussetzung der sinnlichen Erkenntniss zuerst vom Einzelnen aus, erfasst

dann aber durch Abstraction die Wesenheit, abgesehen von den individuellen Accidentien; so folgt also das Allgemeine dem Einzelnen.¹⁾ So existiren universalia ante rem — im göttlichen Intellect; universalia in re — die in den Individuen verwirklichten, specifischen Wesenheiten, und universalia post rem — in den Begriffen des menschlichen Intellectes. Auf diese Weise hat also der hl. Thomas die Streitfrage des Mittelalters, die sich vom 10. bis 15. Jahrhundert hindurchzieht, befriedigend gelöst. Er hat gezeigt, dass die allgemeine Form der Begriffe nur im Denken wirklich ist, insofern macht er dem Nominalismus eine Concession; er hat andererseits nachgewiesen, dass der Inhalt der Begriffe (die wesentlichen Merkmale) ausser dem Denken in den Einzeldingen verwirklicht ist, insofern macht er dem Realismus ein Zugeständniss. Das ist die richtige Vermittlung.

Im Bisherigen haben wir über die Erkenntniss der Körper gehandelt. Nach der Lehre des hl. Thomas gibt es aber noch höhere Erkenntnisstufen: das Selbstbewusstsein des Menschen und die Gotteserkenntniss. Zum Selbstbewusstsein gelangt die Seele durch ihre Thätigkeiten. Aber die Seele bedarf dazu nicht einer durch Abstraction erworbenen species, sondern es genügt die Gegenwart ihres Wesens in ihren Thätigkeiten; cf. de veritate Qu. I. art. 9. etc. Etwas Höheres ist die philosophische Selbsterkenntniss. — Die höchste Erkenntniss ist die des absoluten Geistes, Gottes. Aber das Wesen Gottes erkennt die Seele nicht direct, intuitiv, sondern nur ausgehend von der sichtbaren Welt auf dem Wege der Causalität und der Analogie. Vd. S. Th. I. Qu. II.; S. c. G. lib. I.²⁾ Auch in Beziehung auf diese höhern Stufen gilt das obengenannte Princip des hl. Thomas. Auch im Selbstbewusstsein ist das Erkannte

¹⁾ S. Th. I. Qu. 85 art. 1. ad 1: „Ea, quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata representantur.“ Ueberhaupt hebt der hl. Thomas in diesem Artikel, welcher die Frage beantwortet: „Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatis“, sehr deutlich hervor, wie die specifische Wesenheit als das cognitum im menschlichen Intellect eine ideale Existenz erlangt per modum cognoscentis.

²⁾ Vgl. die Schrift „Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntniss Gottes, nach der „Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt“. Von Dr. Ceslaus Schneider. Gekrönte Preisschrift. Regensburg, Manz. 1883.

im Erkennenden nach Art und Weise des Erkennenden, indem der Mensch durch eine Art Rückkehr zu sich selbst, durch Reflexion, in einer seiner sinnlich-geistigen Natur entsprechenden Weise zum Selbstbewusstsein gelangt. Ferner auch bezüglich der Gotteserkenntniss. Gott als Object unserer Erkenntniss ist in uns nicht, wie er in sich selbst ist, sondern unserer sinnlich-geistigen Natur entsprechend, welche von der sichtbaren Welt ausgeht und auf Gott als die höchste Ursache zurückschliesst. Diese Erkenntniss Gottes bildet den höchsten Abschluss der natürlichen Erkenntniss des Menschen. Zeigen wir nun, wie nach dem hl. Thomas überhaupt das menschliche Erkennen sich zu Gott verhält, um so die Erkenntnisslehre des Aquinaten in ihren tiefsten Grundlagen und in ihren höchsten Gesichtspunkten zu erfassen.

Nach dem hl. Thomas sind alle Dinge vorgebildet in den göttlichen Ideen. Diese sind das Maass, das Vorbild, nach welchem Gott die Dinge ins Dasein gerufen hat. Die Wahrheit unseres Erkennens besteht in der Uebereinstimmung unseres Erkennens mit dem objectiv gegebenen Sein. Dieses ist das Maass unseres Erkennens; nicht der einzelne Mensch ist das Maass aller Dinge. Da nun die göttlichen Ideen das Maass, die Norm der Wesenheiten der Dinge sind, so ist klar, dass in letzter Linie die göttlichen Ideen die höchste Norm, das Maass unseres Erkennens sind, dass die Wahrheit unserer Erkenntniss in der Uebereinstimmung mit der göttlichen besteht.¹⁾ So ist also der letzte Grund der Wahrheit unserer Erkenntniss Gott. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als wäre Gott das Ersterkannte für uns, als würden wir intuitiv das göttliche Wesen und in diesem Wesen die göttlichen Ideen, resp. die Welt schauen. Der hl. Thomas tritt dieser Auffassung ausdrücklich entgegen. Nach dem hl. Thomas liegt der Grund für die Fähigkeit unserer Vernunft, die Wahrheit zu erkennen, darin, dass diese Vernunft an dem göttlichen Verstande Theil nimmt, eine „*similitudo participata*“ der göttlichen Vernunft

¹⁾ Cf. S. c. G. I. I. c. 61: „*Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur. Unde provenit, quod scibilia sunt mensura scientiae humanae. Ex hoc enim verum est, quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum, unde oportet, quod scientia ejus sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est, in quantum arti concordat.*“

ist, d. h.: der Mensch empfängt seine Vernunft von Gott, welcher sie erschaffen hat, als Wirkung ist diese Vernunft ihrer Ursache auch ähnlich. So ist also der Intellect des Menschen ein Ebenbild des göttlichen und dadurch zur Erkenntniß befähigt.

Die Beziehung zwischen der menschlichen und der göttlichen Vernunft vergleicht der hl. Thomas oft mit einem Lichte. Wie die Sonne die Gegenstände beleuchtet, dass wir in ihrem Lichte die Gegenstände sehen, so wird unsere Vernunft von der geistigen Sonne, von Gott, erleuchtet, um die Dinge zu erkennen. Wie wir mit unserem Auge Alles im Sonnenlichte sehen, ohne zuerst unsern Blick auf die Sonne hinwenden zu müssen, so erkennen wir auch Alles im göttlichen Lichte, ohne die Wesenheit Gottes zu schauen. S. Th. I. Qu. 12. art. 11. ad 3. So tritt Thomas dem Ontologismus entgegen.¹⁾ Andere haben die Lehre des Aquinaten so verstanden, dass wir zwar nicht die göttliche Wesenheit direct erkennen, wohl aber ein direct von Gott ausgehendes Licht und dass wir in diesem die Dinge erkennen. Thomas tritt auch dieser Auffassung entgegen. Das Licht, das von Gott ausgeht, ist die uns anerschaffene Vernunft. Im göttlichen Lichte erkennen wir insofern Alles, als eben diese Vernunft ein Ebenbild der göttlichen Vernunft ist und insofern die obersten Principien unseres Erkennens ein Abbild sind der höchsten Wahrheit.²⁾

Gott hat die Vernunft erschaffen, er erhält sie auch im Dasein und wirkt mit dem Erkennen derselben mit, wie überhaupt mit den Thätigkeiten aller Geschöpfe. Vd. S. Th. I. Qu. 103 ff. So löst

¹⁾ Der genannte Vergleich ist immerhin nach Thomas insofern nicht ganz zutreffend, als wir zum Sehen immer des äusseren Lichtes bedürfen, während die Vernunft, resp. der intellectus agens das Licht in sich selbst hat. *Omne simile claudicat.*

²⁾ S. Th. I. Qu. 12. art. 11 ad 3: „*Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis.*“ Cf. S. e. G. III. c. 47: „*Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quae universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principii intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare.*“

sich die Grundfrage der Erkenntnisslehre schliesslich nach dem hl. Thomas teleologisch. Gott hat die Dinge nach seinen Ideen erschaffen, aber der menschlichen Vernunft auch die Kraft gegeben, diese Ideen in den Dingen zu erkennen. Gott hat die Gesetze des Denkens und des Seins übereinstimmend gemacht; darauf beruht die Möglichkeit der Wahrheit, welche ja eine „adaequatio rei et intellectus“ ist. Auf der planmässigen, höchst zweckentsprechenden Anpassung der Dinge an die göttlichen Ideen und der menschlichen Vernunft an die Dinge beruht die Wahrheit unseres Erkennens. — Wir haben bisher immer von der natürlichen Erkenntniss des Menschen und ihrer Beziehung zu Gott gesprochen.

Berühren wir zum Schlusse noch kurz, was Thomas über das Verhältniss der menschlichen Vernunft zum Glauben an die übernatürliche Offenbarung Gottes sagt. Der hl. Thomas spricht hierüber sehr klar in dem ersten Buch der S. c. Gent. cap. 3. ff. Er unterscheidet bezüglich der Gotteserkenntniss einen doppelten modus veritatis. Erstlich gibt es solche Wahrheiten in Betreff Gottes, welche wir durch die Vernunft erkennen, stricte beweisen können. In Beziehung auf diese Wahrheiten ist die Offenbarung nur moralisch nothwendig, d. h. die menschliche Vernunft hat an und für sich die Kraft, aus sich die betreffenden Lehren zu finden, zu erkennen, aber ohne Offenbarung würden nur wenige Menschen, auch diese erst nach langer Zeit, mit Beimischung mancher Irrthümer und nicht mit der nöthigen Gewissheit jene Wahrheiten erkennen. (cap. 4.) Andere Wahrheiten, die Mysterien, sind solche, welche über die natürlichen Erkenntnissgrenzen hinausgehen, welche wir also nur erkennen durch die Offenbarung, in Beziehung auf welche diese absolut nothwendig ist. (cap. 5.) Der Aquinate zeigt, dass der Glaube der Vernunft gemäss ist, dass zwischen Vernunft und Glauben an die Offenbarung kein Widerspruch bestehen kann. (vd. cap 6. u. 7. ff.) So betont der hl. Thomas einerseits die Kraft der menschlichen Vernunft zur natürlichen Gotteserkenntniss, andererseits die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung, welche eine höhere Ergänzung zu der Vernunft ist.

II. Bedeutung dieser Lehre in der Gegenwart.

Wir haben die Grundzüge der thomistischen Erkenntnisslehre in Kürze dargestellt. Es zeigte sich deutlich, dass dieselbe auf dem Princip beruht: „Cognitio est in cognoscente per modum cognoscentis.“

Auch hier bestätigt sich das Wort des hl. Vaters, dass die Principien des hl. Thomas den Keim fast unzählbarer Wahrheiten enthalten; die ganze Erkenntnisslehre entfaltet sich aus jenem Keime heraus, wie ein stattlicher Baum. Das leuchtet umsomehr ein, wenn wir noch einige praktische Consequenzen hervorheben. Der hl. Thomas lehrt im Anschluss an Aristoteles, dass die sinnliche Erkenntniss die Voraussetzung für die intellectuelle ist. Daraus ergibt sich eine namentlich für die Kunst der Beredtsamkeit höchst wichtige Regel. Wenn es sich darum handelt, Uebersinnliches zu erkennen oder Andere zur Ueberzeugung zu bringen, ist das geeignetste Mittel das, dass Erscheinungen aus dem Gebiete der sinnlich-wahrnehmbaren, sichtbaren Welt angeführt werden, zu welchen das betreffende Uebersinnliche in Beziehung der Causalität, der Analogie oder des Gegensatzes steht. Die gewöhnliche Lebenserfahrung zeigt, dass, wenn wir ideale Wahrheiten, namentlich solchen Leuten, welche zur Abstractionsarbeit weniger geeignet sind, vorführen wollen, wir uns am Besten der Vergleichung mit der sichtbaren Welt bedienen. Wie hat z. B. die ewige Wahrheit, der göttliche Lehrmeister, sich zur Fassungskraft des Menschen herabgelassen in seinen herrlichen Gleichnissen, z. B. vom Senfkörnlein etc. Diesen Weg schlägt denn auch der hl. Thomas mit Recht ein, indem er gerade in der Erkenntnisslehre oft von lumen spricht, von der Sonne etc.; er will eben die abstracten Erörterungen damit klar machen.

Aus dem Angeführten ergibt sich dann auch die tiefere Berechtigung der Symbolik, namentlich der religiösen Symbolik, wie wir sie bei allen Völkern finden. Man denke an die vielen Sinnbilder, wie sie in den Schriften des alten und neuen Testaments vorkommen, z. B. das Lamm, über welche Symbolik der Materialist Brehm in seinem „Thierleben“ ebenso frech als geistlos abspricht. Man denke an die Symbolik in den Katakomben u. s. w. Das sinnlich-geistige Wesen soll sich aus der Betrachtung des Sinnlich-Wahrnehmbaren, des Bildes, der Ceremonien zur Betrachtung der höheren idealen Wahrheiten erheben. So ergibt sich gegenüber dem Rationalismus geradezu aus jener Lehre die tiefere psychologische Berechtigung des äusseren Cultus. Diese Andeutungen mögen genügen, um die Fruchtbarkeit der thomistischen Lehre auch in praktischer Beziehung zu zeigen.

Doch wir hören den Einwurf: die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Thomas ist veraltet; diese species, diese Erkenntnisformen

gehören in eine Antiquätensammlung, sie sind Petrefacten, wie man sie in einem naturhistorischen Museum aufstellt; im fortgeschrittenen 19. Jahrhundert hat all' das keine actuelle Bedeutung mehr. Diesem Einwurf gegenüber heben wir zunächst hervor: Was einmal wahr ist und als solches von grossen Denkern früherer Zeiten erkannt wurde, ist auch in der Gegenwart wahr und bleibt wahr in alle Ewigkeit. Die Wahrheit ist eben nicht ein Modeartikel, der sich nach den Launen des Publikums alle Jahre ändert. Wollte man nur das als wahr betrachten, was in der Gegenwart als wahr gilt und alles Andere als antiquirt betrachten, so könnten mit dem gleichen Recht die Erdenbewohner des 20. Jahrhunderts all' das als veraltet über den Haufen werfen, was man im 19. Jahrhundert stolz als Resultat der fortgeschrittenen Wissenschaft anpreist. Doch wenn wir näher zusehen, zeigt sich, das die aristotelisch-thomistische Lehre nicht veraltet ist, sondern auch in der Gegenwart ihre volle actuelle Bedeutung hat. Heutzutage stehen bekanntlich die empirischen Forschungen im Vordergrund, die Anwendung und Ausbildung der inductiven Methode hat namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften glänzende Fortschritte ermöglicht. Ist aber diese inductive Methode, welche von der Beobachtung und dem Experiment ausgeht und auf die Naturgesetze und die Ursachen in der Natur aus den Wirkungen zurückschliesst, nicht eine glänzende Bestätigung der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisslehre, welche betont, dass unser intellectuelles Erkennen, z. B. der Natur, immer von der sinnlichen Erfahrung ausgehen müsse? Ist nicht Aristoteles im Anschluss an Sokrates der eigentliche Begründer der inductiven Methode? Steht nicht diese Lehre den Bedürfnissen der Gegenwart viel näher, als gewisse Richtungen der neueren Philosophie, welche mit einseitig deductiver Methode, unbekümmert um die Resultate der Erfahrung, z. B. die ganze Naturphilosophie a priori aus einem vorgefassten Princip construiren wollen? Also gerade im grundlegenden Factor, in der Methode, finden wir nicht Widerstreit, sondern Harmonie zwischen Scholastik und der neuern Wissenschaft.¹⁾

Was dann jenes Princip betrifft: „*Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*“, so wird dasselbe gerade in der Gegenwart durchaus bestätigt. Zeigt ja die tägliche Erfahrung auf erkenntniss-

¹⁾ Ausführlicheres hierüber in der Schrift von Dr. Pfeiffer, „*Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft*“.

theoretischem Gebiete, z. B. in der Pädagogik, dass die Erfassung mitgetheilte Wahrheiten sich nach der Fassungskraft des Betreffenden richtet. Besonders wird dieses Princip auf naturphilosophischem Gebiete bestätigt. Man denke z. B. an die physiologische Lehre von der Intussusception. Wenn die Naturwissenschaft zeigt, dass bei den anorganischen Körpern, bei chemischen Verbindungen jedes Element in der ihm eigenthümlichen Weise auf andere Elemente reagirt, dass bei den Pflanzen die aus dem Boden und der Atmosphäre aufgenommene anorganische Substanz in organische umgesetzt wird; wenn die Physiologie nachweist, wie bei Thieren und Menschen die Nahrungsmittel in einer der animalischen Natur eigenthümlichen Weise in Blut, resp. Ernährungsflüssigkeit umgewandelt werden, ist das Alles nicht eine Bestätigung des Princip: „Quidquid recipitur etc?“¹⁾ — Man denke ferner an das ethische Gebiet. Zeigt nicht die tägliche Erfahrung, dass die Aufnahme von Ermahnungen, überhaupt ethischen Einwirkungen, sich nach der Disposition des Betreffenden richtet? — Was dann das jenem untergeordnete Princip betrifft: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis“, so hat dasselbe auch in der Gegenwart volle Geltung. Irgendwie muss das Erkannte im Erkennenden sein, es muss eine Vereinigung stattfinden, das Erkennende muss den Gegenstand in irgend welcher Weise in sich aufnehmen, wenn eine Erkenntniss stattfinden soll. Das muss jeder Vernünftige zugeben und ist auch von jeher von den entgegengesetztesten Richtungen der Philosophie zugegeben worden. Dieses deuten auch die Ausdrücke an, welche von dem Erkennen der Dinge gebraucht werden: das Ding erfassen, begreifen, in sich aufnehmen, bei sich behalten etc. Aber im Erkennenden ist nicht der äussere Gegenstand als solcher, z. B. ein Haus oder ein Stein. Wie schon Aristoteles gezeigt hat, ist dieses unmöglich und das gilt auch heutzutage. Also bleibt nur übrig, dass das Erkannte im Erkennenden ist durch eine gewisse Verähnlichung, nach einer Art und Weise, die der Natur des Erkennenden entspricht. Wer nicht in die Absurditäten des Materialismus und Pantheismus verfallen will, wie zur Zeit Empedokles und die Eleaten, der muss dieses zugeben. — Was dann speciell die Lehre von den species betrifft, so hören wir das Urtheil eines Gelehrten,

¹⁾ Ein sehr wichtiges Beispiel gibt Dr. Jungmann in seiner Schrift „Das Gemüth“, nämlich in Betreff des Herzens und seiner Beziehung zum Gemüth. S. 193.

der in seiner Psychologie die Resultate der neueren Forschung sehr eingehend berücksichtigt und der neueren Wissenschaft die weitgehendsten Zugeständnisse macht (Gutberlet). In Betreff der sinnlichen Erkenntniss, bezüglich welcher derselbe die neuere physiologische Forschung im hohen Maasse berücksichtigt, bemerkt er S. 15: „Am tiefsten geht auf das Wesen der Empfindung die so sehr verkannte Lehre der Alten von der species sensibilis ein . . . Der Gedanke einer species sensibilis als einer Erkenntnissform des Sinnes ist unabweisbar. Dieselbe hat nämlich die Function, die aus sich ruhende Fähigkeit zur Thätigkeit und zwar zur Wahrnehmung ihres eigenthümlichen Objectes zu bestimmen. Diese bestimmende Form kann nur gelegnet werden, wenn man die Sinne aus sich bereits in Thätigkeit befindlich und zwar in Bezug auf ihr Object voraussetzt. Dies streitet aber mit aller Erfahrung und Vernunft“. . . . „Es bleibt die unleugbare Wahrheit, dass unter dem Einflusse des Objectes in dem Sinne eine specifische, diesem Einflusse entsprechende Disposition hergestellt wird, durch welche derselbe aus seiner Ruhe und Unbestimmtheit heraustreten und sich zum psychischen Abdrucke, zur specifisch bestimmten Wahrnehmung des Objectes gestalten kann und muss“. . . . „Durch die neuere Auffassung der sinnlichen Qualitäten: Farbe, Ton u. s. w. und der Einwirkung der Objecte auf die Sinne ist die Annahme der species sensibles nicht überflüssig gemacht, sondern nur die Erklärung des Zustandekommens derselben erschwert.“

Was dann die höhere Erkenntnissthätigkeit der Vernunft betrifft, so prüft er eingehend die Theorien der Neuern über den Ursprung der Ideen und kommt zum Schlusse, dass die aristotelisch-scholastische Abstractionstheorie allein den Ursprung der Ideen befriedigend erklärt. (S. 150 ff.) „Da diese Theorie ganz allein der Natur des Menschen und den Thatsachen gerecht wird, so adoptiren wir sie in allen wesentlichen Punkten und müssen wir diese etwas genauer darlegen und begründen“. In seinen bezüglichen Erörterungen vertheidigt er eingehend die Lehre von der intelligiblen Erkenntnissform, besonders mit Hinweis auf das Gedächtniss, ferner die Lehre vom activen und possiblem Intellect und das Princip: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis“, oder allgemeiner: „quidquid recipitur etc.“ Wenn also ein in den Fortschritten der neueren empirischen Wissenschaften so erfahrener Mann, wie Gutberlet, nachweist, dass von

allen Theorien die aristotelisch-scholastische Lehre allein der Natur des Menschen und den Thatsachen entspricht, wer wagt da noch zu behaupten, diese Lehre sei veraltet, sie habe keine actuelle Bedeutung mehr in der Gegenwart?

Noch mehr: Nicht nur wird die aristotelisch-scholastische Lehre auch in der Gegenwart durch die Thatsachen bestätigt gegenüber falschen neuern Theorien, sondern in dieser Lehre, resp. in der des hl. Thomas, sind auch die unbesiegbaren Waffen gegeben, um die irrthümlichen neuern Erkenntnistheorien zu widerlegen. So bestätigt sich auch das andere Wort des Papstes. — Wohl lebte die Tradition der betreffenden Philosophie in kirchlichen Kreisen, namentlich in verdienstvollen Ordensschulen, z. B. in einem Suarez, fort, aber die Signatur der neuern Philosophie im Allgemeinen ist doch der schroffe Bruch mit der Tradition der mittelalterlichen Philosophie. Hatte schon die Renaissance diesen Bruch vollzogen und war sie einseitig auf die antike Philosophie zurückgegangen, so war man vom 16. und namentlich 17. Jahrhundert an bestrebt, die Philosophie auf ganz neuer Basis zu construiren, unbekümmert um die antike und scholastische Philosophie. Was war das Resultat? Ein alter, schon längst von Aristoteles oder Thomas widerlegter Irrthum tauchte nach dem andern auf: in England und Frankreich der einseitige Empirismus, resp. Sensualismus, Positivismus, in Deutschland der Idealismus, in Italien der Ontologismus; neben diesen Richtungen in verschiedenen Ländern der mit dem Ontologismus verwandte Theosophismus, resp. Pseudomysticismus, der Traditionalismus und andererseits der Rationalismus. Alle diese Auffassungen sind aber durch den hl. Thomas schon längst widerlegt: der durch Gioberti, Rosmini etc. begründete Ontologismus ist scharfsinnig und ausdrücklich widerlegt in dem, was der hl. Thomas über die Beziehung Gottes zur Erkenntniss des Menschen sagt, ebenso der Theosophismus, resp. Pseudomysticismus. Durch die herrlichen Auseinandersetzungen des hl. Thomas über die Vernunft und den Offenbarungsglauben ist sowohl der Traditionalismus widerlegt, welcher die Kraft der Vernunft unterschätzt, als andererseits der Rationalismus, welcher die menschliche Vernunft als einzige Erkenntnisquelle in religiöser Beziehung betrachtet und die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung leugnet. Dem Traditionalismus gegenüber wird die natürliche Erkenntnisfähigkeit der Vernunft betont, dem Rationalis-

mus gegenüber die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und so die richtige Vermittlung zwischen beiden Systemen gegeben. — Ferner ist in der Lehre des hl. Thomas der Sensualismus, resp. einseitige Empirismus widerlegt. Der hl. Thomas betont im Anschluss an Aristoteles sehr die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung. Aber wenn der Empirismus lehrt, der Mensch hat nur eine sinnliche Erkenntniss, so zeigt der hl. Thomas dem gegenüber mit auf Thatsachen gestützten Argumenten, dass der Mensch auch eine höhere intellectuelle Erkenntniss hat, in deren Dienst jene steht. — Ebenso wie der Empirismus ist sein extremer Gegensatz, der Idealismus, widerlegt. Betrachten wir das etwas näher.

Es hat sich an der neuern deutschen Philosophie sehr gerächt, dass man sich von der Tradition der peripatetischen Philosophie schroff trennte. Indem man die aristotelisch-scholastische Abstractionstheorie, besonders das Princip: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis“, ferner die Lehre von einem potentiellen und activen Intellect, die Theorie von der Seele als Wesensform des Körpers ignorirte, kam man im Anschluss an Cartesius zur Theorie von angeborenen Ideen, angeborenen Denkformen (Leibnitz, Wolff, Kant). Noch mehr: Wenn wir die Geschichte des neuern deutschen Idealismus betrachten, finden wir, dass durch dieselbe wie ein rother Faden sich die Lehre hindurchzieht von der Identität des Denkens und des Seins. Diese Lehre ist grundgelegt in dem cartesianischen Satze: „dubito, ergo cogito, ergo sum.“ Bei Kant findet sich der Satz insofern, als nach diesem Philosophen die Dinge nur insoweit sind, als und wie der Mensch durch die angeborenen Denkformen sie erkennt; der Mensch ist das Maass aller Dinge („Kritik der reinen Vernunft.“). Während jedoch Kant ausser dem denkenden Subject noch ein „Ding an sich“ annimmt, das wir aber nicht erkennen, negirt Fichte die Existenz eines solchen äusseren „Dinges an sich“. Nach Fichte existirt nur das denkende Ich, welches er als absolutes fasst. „Das Ding an sich ist Etwas für das Ich und folglich im Ich“ (Grundlinien der gesammten Wissenschaftslehre). An anderer Stelle: „Alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist Nichts.“ So wird von Fichte gelehrt: Nur das hat Sein, was denkt. Das denkende Subject ist selbst alles das, was erkennt. Sein und Denken sind identisch. Dieser Grundsatz findet sich in anderer Form angewandt in den pantheistischen Evolutionstheorien eines Schelling, Hegel, Schopen-

hauer und Eduard v. Hartmann. Der Pantheismus war also die Folge jenes Grundsatzes, ein Pantheismus, der in seinen letzten Ausläufern, in den Lehren eines Schopenhauer und Eduard v. Hartmann, im buddhistischen Nihilismus endete. Was ist nun dieser deutsche Idealismus mit seiner Identificirung der realen und idealen Ordnung Anderes als die Rückkehr zu jenen Richtungen voraristotelischer Philosophen, welche in falscher Anwendung des Grundsatzes: „Gleiches wird von Gleichem erkannt“ lehrten, das Erkannte müsse im Erkennenden sein nach Art und Weise des Erkannten, das Erkennende müsse selbst das Erkannte sein; was ist der Pantheismus eines Fichte, Schelling, Hegel etc. Anderes als die Rückkehr zu der Lehre der Eleaten, welche bereits Denken und Sein identificirt hatten? Der deutsche Idealismus scheiterte an der Lösung der Frage, wie das Subject zum Object hinüberkomme, wie das Object vom Subject aufgenommen werde. Wohl geben wir zu, dass die betreffenden Philosophen grosse Denker waren, dass sie titanenhaft nach der Wahrheit gerungen und manches neue erkenntnistheoretische Problem aufgeworfen haben; aber sie gingen von einem *πρωτων ψευδος* aus und konnten so nur zu irrthümlichen Consequenzen gelangen. Hätten diese deutschen Philosophen den Grundsatz berücksichtigt: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis“, hätten sie die Lehre festgehalten, dass die zunächst nur potentiell sich verhaltende Seele nach und nach durch die Erkenntnisformen zu Allem wird und so die Seele gewissermassen alles Seiende ist, nie wären sie in den so irrthumsvollen Pantheismus gefallen.

Die Rettung nun aus diesem Labyrinth falscher Erkenntnistheorien besteht nicht etwa in der Rückkehr zu Kant, wie Einzelne meinen; denn von Kant haben ja jene falschen Richtungen ihren Ausgang genommen. Nein, von Kant muss man zurückkehren zur Lehre des hl. Thomas, in welchem die ganze Entwicklung der aristotelisch-scholastischen Lehre ihren Höhepunkt erreichte. In dieser Lehre ist die richtige Vermittlung gefunden zwischen dem Empirismus und Idealismus. Der Mensch ist nach Thomas nicht ein rein sinnliches Wesen, wie der Empirismus meint, andererseits ist die Seele auch nicht ein reiner Geist, dessen Verbindung mit dem Körper nur eine äusserliche zufällige wäre, wie in Rückkehr zu platonischen

Anschauungen die Anhänger der Theorie von angeborenen Ideen behaupteten. Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Wesen, die sinnliche und geistige Natur stehen in innigster Verbindung, indem die Seele als Wesensform des Körpers mit demselben vereinigt ist. Auf diesen einzig richtigen anthropologischen Voraussetzungen beruht die aristotelisch-thomistische Abstractionstheorie; in dieser richtigen Lehre ist die Vermittlung zwischen Sensualismus, resp. Materialismus und Idealismus gegeben. Diese Lehre wahrt auch die Objectivität unserer Erkenntnisse, während der neuere Sensualismus in der Lehre von der Sinnesempfindung und der Idealismus eines Kant und Fichte in der Lehre von der Vernunfterkennniss ganz dem Subjectivismus verfallen, welcher consequent zum Skepticismus führt und thatsächlich geführt hat. Die sinnlichen und intelligiblen Erkenntnissformen sind nicht rein subjective Gebilde, angeborne Denkformen, sondern unter Einwirkung der äusseren Gegenstände gewonnen und durch sie werden die äussern Objecte erfasst. Die Objectivität der Erkenntniss ist so vollständig gewahrt.¹⁾

Die richtige Vermittlung zwischen Sensualismus und Idealismus ist denn namentlich auch gegeben im gemässigten Realismus des hl. Thomas. Während der Sensualismus, welcher nur der sinnlichen Wahrnehmung Geltung zuschreibt und den abstracten Begriffen keine objective Bedeutung beimisst, extrem nominalistisch ist, ist dagegen der Idealismus z. B. eines Hegel, Rosmini etc., welcher dem allgemeinen Begriff Sein in dieser seiner Allgemeinheit Realität zuschreibt, extrem realistisch. Der gemässigte Realismus dagegen, durch welchen schon Aristoteles zwischen dem Sensualismus eines Empedokles und dem Idealismus eines Plato vermittelt hatte wie Thomas zwischen den extremen Richtungen seiner Zeit, bildet auch in der Gegenwart die richtige Mitte. Mit Freuden notiren wir die trefflichen Worte, welche Dr. Pohle in seiner lehrreichen Statistik der philosophischen Weltliteratur d. J. 1887 im ersten Heft dieser Zeitschrift S. 87 ausspricht: „Doch darf die erfreuliche Thatsache von uns mit Genugthuung verzeichnet werden, dass in breiten Gelehrtenkreisen eine gesunde Reaction gegen den so verderblichen

¹⁾ Vergl. die Abhandlung: „die Objectivität der äusseren Sinneswahrnehmung gegenüber der neuern Physiologie“ von Dr. M. Schneid im Jahresbericht der Section für Philosophie 1883. Ferner die Schrift: „De objectivitate cognitionis humanae“, verfasst von Dr. Joh. Straub. Freiburg, Herder 1887.

Idealismus, der wie ein Mehlthau das organische Wachsthum der Philosophie bisher hemmte, sich geltend zu machen beginnt; eine Reaction, welche nur dann zum Heile der Speculation ausschlagen kann, wenn das Vorurtheil der Deutschen, als sei allein in der Kant'schen Philosophie die Panacee gegen die Uebel der vaterländischen Speculation zu erblicken, aufgegeben und die Rückkehr zum gemässigten Realismus des hl. Thomas von Aquin ohne langes Zaudern angetreten wird. Eher werden die Pendelschwingungen, die zwischen den falschen Extremen des Idealismus und übertriebenen Realismus unruhig hin- und hergehen, unmöglich zur Ruhe kommen; denn, in medio stat veritas. Besitzen wir einmal eine richtige Erkenntnisstheorie — und seit Jahrhunderten ist sie in ihren Grundzügen schon da —, so wird auch bald die Methaphysik in die Höhe gehen, um die stark compromittirte Ehre der Philosophie wiederherzustellen.“

„Also zurück zu Thomas“ — sei unser Loosungswort. Aber man befürchte nicht, dass wir einer todten Repristination der thomistischen Lehre das Wort reden. Nein, was wir erstreben, ist eine organische Fortbildung der Erkenntnisslehre im Anschluss an die Principien des hl. Thomas, mit Benutzung auch der gesicherten Resultate der neuern empirischen Forschungen. Noch ist nicht Alles gethan. Unsere Zeit stellt neue Anforderungen, z. B. müssen wir in der Gegenwart mehr, als der hl. Thomas nöthig hatte, die Objectivität der Erkenntniss nachweisen. Die neue Raumtheorie, welche unsere bisherige Raumanschauung ganz umgestalten will, die neuern Untersuchungen der fortgeschrittenen Sprachwissenschaft über Ursprung und Wesen der Sprache u. s. w., all' das stellt neue Probleme für die Erkenntnisstheorie. Auch ermöglichen die neuern empirischen, besonders physiologischen Forschungen einen wirklichen Fortschritt der Erkenntnisstheorie. Aber halten wir immer die Ueberzeugung fest, dass in der Lehre des hl. Thomas bereits die Principien gegeben sind, um auch diese neuen Probleme zu lösen, dass ein gesunder organischer Fortschritt nur im engen Anschluss an die gesicherten Resultate früherer Entwicklungsphasen zu finden ist. In diesem Sinne stimmen wir ganz den treffenden Gedanken bei, welchen der grosse Aristoteliker Trendelenburg im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „Logischen Untersuchungen“ Ausdruck verleiht und mit welchen wir unsere

Abhandlung schliessen: „Es muss das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft ein neu formulirtes Princip müsste gefunden werden. Das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muss.“¹⁾

¹⁾ Wenn wir in diesem zweiten Theile dargethan haben, dass in der Lehre des hl. Thomas die neuern falschen Erkenntnisstheorien zum Voraus widerlegt seien, so wollen wir damit selbstverständlich nicht sagen, dass man bei dieser Widerlegung lediglich auf Thomas hinzuweisen habe. Wir sollen und können die Gegner auch auf ihrem eigenen Boden, mit modernen Waffen schlagen. Aber interessant ist es zu sehen, wie schon in den Principien des hl. Thomas unbesiegbare Waffen zur Widerlegung moderner Irrthümer gegeben sind.
