

Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik.

Von Artur Schneider in Köln a. Rh.

(Schluss.)

Isidor von Sevilla.

In Spanien wirkte, etwas jünger als Cassiodor und Gregor, der Bischof von Sevilla Isidor für die Ueberlieferung der theologischen und profanen Bildung der Vorzeit¹⁾. Wie sie Cassiodor den Ostgoten zu vermitteln suchte, so war er um ihre Verbreitung bei den Westgoten und Sueven bemüht. Seine literarische Tätigkeit dürfte in das erste Drittel des siebenten Jahrhunderts fallen. Seine Gelehrsamkeit ist eine erstaunliche, er tradierte das antike Wissen in viel weiterem Umfange und auf breiterer Basis als Cassiodor. Selbständigkeit ist indessen noch weniger als bei diesem zu verspüren. Das Kompilatorische tritt in seiner Arbeitsweise auch äusserlich stärker hervor. Seine Ausführungen bilden vielfach nichts weiter als mosaikförmige Zusammenstellungen von Zitaten und Exzerpten aus den benützten Vorlagen. Denk- und Schreibweise stehen in Einklang mit einander; beide sind nüchtern und trocken. Die für Gregor d. Gr. charakteristische Vorliebe zur Mystik fehlt bei ihm völlig.

Das für die Zwecke der vorliegenden Abhandlung in Betracht kommende Material findet sich in der einflussreichsten seiner Schriften, den wie eine Realenzyklopädie angelegten, alles damals Wissenswertes kurz zusammenfassenden *Etymologiae* oder *Origines*; ferner den *Libri differentiarum*, einem Wörterbuch von Synonyma und gleich und ähnlich klingenden Ausdrücken sowie den das Wesentliche der Dogmatik und Moral zusammenfassenden *Libri sententiarum* zerstreut vor²⁾. Auf dem Gebiet der Psychologie und damit auch der hier berührten Erkenntnislehre ist Augustin als wichtigste Autorität leicht zu erkennen. Sichtbar ist ferner der Einfluss

¹⁾ Nach der bio- und bibliographischen Seite hin orientiert Manitius a. a. O. 52 ff.; Ebert a. a. O. I², 588 ff.; Ueberweg-Baumgartner a. a. O. 188 und 87*; Overbeck a. a. O. 37 ff.

²⁾ Benützt wurde die Ausgabe der *Op. omnia* von Faustinus Arevalus bei Migne P. L. 81—83, für die *Etymologiae* deren Ausgabe von W. M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911 (*Script. Class. Bibl. Oxoniensis*). Die bei Zitierung der *Etym.* angeg. Seitenzahlen sind jedoch die bei Migne, da diese in der Ausgabe von Lindsay fehlen.

von Lactanz und Ambrosius; auch macht sich das Studium der etwas älteren Zeitgenossen Cassiodor und Gregor bemerkbar.

Um über seine allgemeinen anthropologischen Annahmen zunächst zu orientieren, sei erwähnt, dass er ähnlich wie Cassiodor das Wesen der Seele durch eine Definition zu umgrenzen sucht. Er fasst dabei nur die Menschenseele ins Auge und bietet eine Psychologie im Kleinen. Die Seele wird als eine unkörperliche, mit Vernunft und Verstand begabte, unsichtbare, bewegliche, unsterbliche, über ihren Ursprung ungewisse, nicht aus den Elementen zusammengesetzte, einfache Substanz bezeichnet¹⁾. Die traditionelle Auffassung der Seele als Lebensprinzip wird zwar erwähnt²⁾, im übrigen aber nicht weiter beachtet. Die Vorliebe für etymologische Erklärung verführt Isidor zu der Behauptung, dass der Mensch nicht in der Seele, sondern im Körper — *homo ab humo* — besteht, die Seele nur durch Teilnahme am Leibe Mensch sei. Diese Paradoxie schwächt er indessen sofort ab, indem er als getreuer Schüler Augustins und des Platonismus hinzufügt, dass, da die Seele im Leibe wohnt, diese und nicht der Leib den inneren Menschen bildet³⁾. Nach dem Beispiel des antiken⁴⁾ und christlichen⁵⁾ Platonismus wird die Mittelstellung der Menschenseele zwischen der niederen Körperwelt und dem höheren Geisterreich betont. Es geschieht dies nicht nur mit Hilfe des Hinweises auf die Doppelnatur der Seele, ihre Verwandtschaft mit dem Geistigen und dem Sinnlichen⁶⁾, sondern auch im Hinblick auf die Dauer ihrer Existenz⁷⁾. Bei dem Versuch, die Menschenseele des näheren von der Gottheit zu unterscheiden, wird an anderer Stelle mit Augustin⁸⁾ auf den beständigen Wechsel der Inhalte unseres Bewusstseins hingewiesen⁹⁾. Die als Folge der Erbsünde angesehene *mutabilitas cogitationum* wird als das psychische Gegenstück zu der *mutatio locorum* im Bereich des Physischen betrachtet¹⁰⁾. Tief unter die Menschenseele wird die des Tieres gestellt; sie gilt nicht wie bei

¹⁾ *Diff.* II 27, 92 (P. L. 83, 83 BC).

²⁾ II 29, 94 (84 A), *Sent.* I 12, 1 (P. L. 81, 562 A).

³⁾ I 12 (562 AB) *Etym.* XI 1, 4—6 (P. L. 82, 397 C f.). Vgl. Aug., *De pecc. mer. et rem.* II 7, 9 (P. L. 44, 156).

⁴⁾ Vgl. Plato, *Tim.* 35 A; Plotin, *Enn.* V 3, 3; VI 7, 6.

⁵⁾ *De civ. Dei* IV 13 (P. L. 44, 267).

⁶⁾ *Diff.* II 17, 92 (83 C).

⁷⁾ Es werden (a. a. O.; *Sent.* I 12, 3, 562 B) drei Arten des Seienden aufgezählt, das mit Anfang und Ende behaftete Zeitliche (*temporale*), das nur Anfang, jedoch kein Ende habende Beständige (*perpetua*) und das weder Anfang noch Ende besitzende Ewige (*sempiterna*). Die zentrale Stellung der Menschenseele ergibt sich dadurch, dass sie unter die zweite Kategorie fällt.

⁸⁾ Vgl. die vorliegende Abhandlung S. 259.

⁹⁾ *Sent.* I 12, 1 (P. L. 81, 562 A), *Diff.* II 27, 92 (P. L. 83, 83 BC), *Etym.* XI, 1, 1 (P. L. 82, 398 C).

¹⁰⁾ *Sent.* I 12, 6 (563 A).

Gregor als etwas Immaterielles, sondern wie bei Cassiodor als etwas vom Blut Bedingtes¹⁾.

In der Frage des Verhältnisses von Seelensubstanz und Seelenvermögen begnügt Isidor sich nicht, wie Cassiodor und Gregor²⁾ den Augustinischen Standpunkt einfach tatsächlich zu vertreten. Er zeigt, dass er sich des hier vorliegenden Problems bewusst ist, indem er sich ausdrücklich als Gegner der ihm durch Lactanz³⁾ bekannten, von der peripatetischen Psychologie vertretenen Auffassung ausspricht. Der Unterschied der Seelenkräfte kann seiner Ansicht nach nur einen solchen der Namen, nicht des Seins bedeuten⁴⁾. Es wird von ihm ausgeführt, dass es in Wahrheit nur immer dasselbe Subjekt, die stets mit sich selbst identische Seele ist, die sich in verschiedener Weise betätigt und den einzelnen Funktionen entsprechend verschieden benannt wird. In den beiden Schriften, in welchen dieser Punkt zur Erörterung gelangt, kommt es in eben diesem Zusammenhang zur Aufzählung der einzelnen seelischen Wirksamkeiten bzw. der ihnen entsprechenden Bezeichnungen der Seele. Da es sich dabei zugleich um Uebersichten über die erkennenden Kräfte bzw. Funktionen handelt, so werden wir ihnen unsere Aufmerksamkeit wieder zu schenken haben.

In den *Libri differentiarum* wird eine solche Uebersicht in doppelter Form gegeben, indem das eine Mal von der Angabe der betreffenden Namen bzw. den dadurch bezeichneten Kräften zu derjenigen der entsprechenden Funktionen übergegangen wird und sodann das umgekehrte Verfahren zur Anwendung gelangt. Bei der ersten Uebersicht⁵⁾ werden *spiritus, animus, mens, voluntas, memoria* aufgezählt. Unter *spiritus* soll derjenige Teil der Seele zu verstehen sein, auf Grund dessen ihr die Bilder der körper-

¹⁾ *Diff.* II 16, 46 (77 C).

²⁾ Vgl. S. 237; 254.

³⁾ In Berufung auf ihn (vgl. *De opif. Dei* 18 ed. Brandt 57) berichtet Isidor *Diff.* II 29, 94 (84 A) über die in dieser Hinsicht vorliegende Kontroverse. Während Lactanz in skeptischer Haltung das Problem als „inextricabilis quaestio“ charakterisiert (vgl. Marbach a. a. O. 19 f.), nimmt er jedoch in obigem Sinne a. a. O. n. 95—97 (84 C) positiv Stellung. Kürzer kommt er *Etym.* XI 1, 12 (399 A) auf den Punkt zu sprechen.

⁴⁾ *Diff.* a. a. O. n. 97 (84 B): Et haec quidem dum multiplici constant appellatione, non tamen ita dividuntur in substantia sicut in nomine, quia eadem una est anima.

⁵⁾ A. a. O. II 29, 96 f. (84 B): Dum sunt utraque (sc. animus et anima) unum, varia sumpsere vocabula, pro diversitate effectuum. Sicut enim *spiritus*, pars animae est, per quam imagines rerum corporalium imprimuntur, sic *animus* pars eiusdem animae est, quo sentitur et sapitur; sicut et *mens* eiusdem portio est, per quam omnis ratio intelligentiaque percipitur; sicut *voluntas*, qua intellecta consentiuntur; sicut *memoria*, qua meditata rememorantur.

lichen Dinge eingepägt werden, eine Erklärung, die, wie sich noch ergeben wird¹⁾, mit dem Anschluss an die Augustinische Erkenntnislehre zusammenhängt. Der Ausdruck *animus* wird sowohl auf das niedere wie auf das höhere Erkennen bezogen, insofern er die Bezeichnung für denjenigen Teil ist, durch den wir sinnlich wahrnehmen und begreifen (*quo sentitur et sapitur*). Hier handelt es sich um eine Verwertung eines unmittelbar vorher erwähnten Zitates aus Lactanz, in welchem der *anima* als dem Prinzip, *quo vivimus*, der *animus* als dasjenige, *quo sentimus et sapimus* gegenübergestellt wird²⁾. Von der *mens* heisst es sodann, dass sie die Quelle der Intelligenz und des Verstandes ist, von der *voluntas*, dass durch sie dem Erkannten zugestimmt wird, und von der *memoria* schliesslich, dass wir uns durch sie des Gedachten erinnern. Dann wieder umgekehrt von den Tätigkeiten ausgehend³⁾ bemerkt Isidor, dass die Seele auf Grund der von ihr ausgehenden mannigfachen Funktionen verschiedene Namen hat; wenn sie anschaut (*contemplatur*), *spiritus*; falls sie empfindet (*sentit*), *sensus*; insofern sie versteht (*sapit*), *animus*; wenn sie erkennt (*intelligit*), *mens*; unterscheidet sie (*discernit*), *ratio*; wenn sie zustimmt (*consentit*), *voluntas*; insofern sie sich erinnert (*recordatur*), *memoria*. *Sentire* und *sapere* werden hier somit als verschiedene Vorgänge auch nominell verschiedenen Trägern beigelegt; nur das *sapere* ist hiernach Sache des *animus*. Dass es an Klarheit und Festigkeit in terminologischer Hinsicht bedenklich mangelt, zeigt sich noch deutlicher, wenn wir uns der in den *Etymologiae*⁴⁾ gegebenen Aufzählung zuwenden. *Sensus*, *memoria*, *ratio* und *mens* werden in den gleichen Bedeutungen angeführt, dagegen wird hier dem *spiritus* das Atmen und dem *animus* das Wollen beigelegt⁵⁾. Von dem systematisierenden Geist der entwickelten Scholastik ist in diesen Uebersichten so wenig etwas wie in der Aufzählung Cassiodors zu erblicken. Sie bedeuten nur ein oberflächliches und willkürliches Zusammenstellen auf Grund literarischer Reminiszenzen.

Hören wir nunmehr, was Isidor über die erkennenden Funktionen uns des näheren zu sagen weiss. Die betreffenden Ausführungen beschäftigen sich zum grössten Teil mit der Sinneswahrnehmung.

Bei der Bestimmung ihrer Grundlagen folgt unser Autor weder der im Altertum nicht selten vertretenen, an Empedokles anknüpfenden und später von Augustin⁶⁾ übernommenen Lehre, dass Gleiches durch Gleiches

¹⁾ Vgl. 344 f. — ²⁾ Vgl. a. a. O. n. 97 (84BC).

³⁾ A. a. O. n. 97 (84BC).

⁴⁾ XI 1, 13 (399 AB).

⁵⁾ Bemerkte sei noch, dass die platonische Dreiteilung in das *rationale*, *irascibile* und *concupiscibile* gelegentlich erwähnt wird (*Diff.* II 30, 104 P. L. p. 85 B).

⁶⁾ Vgl. *De Gen. ad Lit.* III 4, 6 (P. L. 34, 281), *De mus.* VI 5, 10 (P. L. 32, 1169).

erkannt und die einzelnen Sinne durch je ein besonderes der Beschaffenheit ihres spezifischen Objekts entsprechendes Element konstituiert werden, noch auch scheint ihm richtig, dass jedes einzelne Sinnesorgan aus allen vier Elementen zusammengesetzt ist¹⁾. Er geht eine Art Mittelweg, indem er die Sinnesorgane aus Teilchen²⁾ der Luft oder der Erde, und zwar aus jener Gesicht, Gehör, Geruch und aus dieser Geschmack und Getast bestehen lässt.

Sitz und Ausgangspunkt der empfindenden und wahrnehmenden Kraft wird in das Haupt verlegt. Die spätere antike Medizin hatte hier drei Kammern unterschieden; dieser Annahme folgte Patristik und Scholastik, und zwar nicht bloss die christliche, sondern auch die jüdische und arabische³⁾. Auch Isidor ist mit dem betreffenden physiologisch-anatomischen Material vertraut. Seine Leser belehrt er dahin, dass nach Augustins Lokalisationslehre das Zentrum der Empfindung sich in der vorderen jener drei Zellen befindet, während der mittleren das Gedächtnis und der hinteren die willkürliche Bewegung entspricht⁴⁾. Gelegentlich erwähnt er freilich auch, dass Empfindung und Vorstellung in die „Präkordien“, die Herzgegend verlegt werde, ohne diesem peripatetisch klingenden Satz zu widersprechen⁵⁾.

Die Frage, welches der Grund für die Spaltung der mit der Seele substanziiell identischen, einheitlich gedachten Sinneskraft ist, hat er sich als solche nicht vorgelegt. Die teleologische Erklärung, dass jedem Sinn

¹⁾ Isidor bringt die vier Elemente nicht zu den Sinnesorganen, sondern zu den Hauptbestandteilen des leiblichen Menschen in Beziehung. Nach *Diff.* II 17, 48 (77 D) soll sich das Eigentümliche der Erde im Fleische, das der Feuchtigkeit im Blute finden, während die Luft im Pneuma und das Feuer in der Lebenswärme vorkommt.

²⁾ Ueber Isidor als Vertreter atomistischer Anschauungen vgl. *Etym.* XIII 2, 1 ff. (472 D ff.), hierzu Lasswitz, *Geschichte der Atomistik* (Hamburg und Leipzig 1890) I 31—33.

³⁾ Vgl. meine Schrift über *Die Psychologie Alberts d. Gr.* I 179 ff.

⁴⁾ *Diff.* II 17, 51 (78 B). Isidor zitiert hier Augustin nach *De Gen. ad Lit.* VII 18, 24 (P. L. 34, 364).

⁵⁾ *Etym.* XI 1, 119 (411 C). Ebenso sind auch Isidors Aussprüche über den Sitz des Geistes nicht frei von Unklarheiten. Nach Lactanz *De opif. Dei* 16 (Brandt 51 ff.) berichtet er, dass ihn die einen in die Brust, andere in das Haupt verlegten, während noch andere ihn in den Arterien durch den ganzen Körper strömen liessen (*Diff.* II 30, 104 [85 C]). Zwischen den beiden ersteren schwankt er wie Lactanz selbst (vgl. Marbach a. a. O. 27) hin und her. Bald braucht er, wie Cassiodor (vgl. S. 229), das platonische Bild von dem Kopf als der Burg des Geistes, bald erwähnt er, ohne Widerspruch zu erheben, dass das Herz als Wohnstätte des Lebens und der Weisheit angesehen werde, was er bei Lactanz als Ansicht des Aristoteles und Varro angegeben vorfand (*De opif. Dei* 12, 6 Brandt 44).

eine besondere Natur verliehen ist, genügt ihm. Nur die Tatsache dieser Differenzierung hebt der Hinweis hervor, dass das Sichtbare lediglich von den Augen, das Hörbare bloß vermittelt der Ohren usw. aufgenommen wird¹⁾. Immerhin ist damit die Verschiedenheit der Sinnesorgane als für die der Empfindung ausschlaggebend anerkannt.

Die traditionelle Reihenfolge der Sinne: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast wird zu erklären und zu rechtfertigen gesucht. Sie entspricht einerseits der verschiedenen Weite des Umfangs, in welchem die einzelnen Sinne ihre Funktion erfolgreich auszuüben vermögen, insofern wir weiter sehen als hören und wieder weiter hören als riechen u. s. w., andererseits aber auch der höheren oder niederen Lage der betreffenden Organe am Körper²⁾. Wie sich aus der von Ambrosius übernommenen Begründung der Vorzugsstellung des Gesichtssinnes noch näher ergeben wird³⁾, erklärt sich diese Abstufung nach Isidors Meinung durch die grössere oder geringere Entfernung des Organs vom Gehirn, insofern dadurch eine Abstufung der Leistungsfähigkeit der in den Organen sich äussernden sinnlichen Kraft hervorgerufen wird.

Die Auffassung des Wahrnehmungsprozesses zeigt deutlich den spiritualistischen Typus des Platonisch-Augustinischen⁴⁾ Standpunkts. Die Bemerkung, dass die Seele durch die Vermittlung der Sinnesorgane den ganzen Körper in subtilster Weise durch die sinnliche Kraft bewegt⁵⁾, weist bereits den Organen die blosse Rolle des Werkzeugs zu und deutet auf ein spontanes Verhalten der Seele beim Wahrnehmungsakt hin. In der Theorie der Gesichtsempfindung kommt diese Denkweise näherhin zum Ausdruck⁶⁾. Ferner, nicht das psychophysische Kompositum, wie Aristoteles annahm, sondern der Geist (*mens, animus*) als solcher ist es, der wie für die intellektuelle, so auch für die bewusste sinnliche Erkenntnistätigkeit das Subjekt bildet⁷⁾. Deutlich zeigt sich Augustinus als Lehrmeister, wenn die Seele in letzterer Hinsicht, wie wir schon hörten, *spiritus* genannt wird. Augustinus hatte betont, dass die Bilder, welche bei der Wahrnehmung des Körperlichen in der Seele entstehen, nicht körperlich, sondern „spirituell“ sind⁸⁾; nur dadurch, dass die Seele selbst nicht körperlich, sondern *spiritus* ist, werde sie fähig, diese immateriellen Abbilder in sich zu formen. In diesem Sinn hatte er auch

¹⁾ *Etym.* XI 1, 24 (400 BC).

²⁾ *Sent.* I 13, 2 (P. L. 83, 563 C-564 A).

³⁾ Vgl. 345. — ⁴⁾ Vgl. S. 235 f.

⁵⁾ *Etym.* XI 1, 19 (P. L. 82, 399 C).

⁶⁾ S. 346.

⁷⁾ *Diff.* II 17, 53 (78 C); II 19, 96 (84 B): *animus . . . , quo sentitur et sapitur.*

⁸⁾ Vgl. z. B. *De gen. ad lit.* XII 7, 16 (P. L. 34, 459).

dem körperlichen Vorgang im Organ als der *visio corporalis* den entsprechenden in der Seele verlaufenden Bewusstseinsakt als die *visio spiritalis* gegenübergestellt¹⁾).

An ein Abweichen von Augustins aktivistischer Auffassung könnte man zunächst denken, wenn man liest, dass die Bilder der sinnfälligen Dinge ihrem Träger „eingedrückt“ werden.²⁾ Indessen ist es sicherlich nicht die Absicht Isidors, das seelische Verhalten bei der Wahrnehmung auf diese Weise als ein passives, rein rezeptives zu kennzeichnen, wie das der Aristotelismus annahm. Er folgt nämlich auch bei dieser Bezeichnung niemand anders als Augustin³⁾ selbst. Wenn dieser nicht einfach gewohnheitsmässig sich jenes bei der Stoa üblichen Bildes bediente, sondern damit eine nähere Vorstellung verband, so war es vermutlich die der Festigkeit, mit der die im spiritus entstehenden Wahrnehmungsbilder dort haften und durch die ihre spätere gelegentliche Reproduktion ermöglicht wird.

Den wichtigsten Platz hatte bei der Erörterung der einzelnen Sinne durch die Griechen von jeher der Gesichtssinn eingenommen. Die Theorie des Sehens wurde bei ihnen für die Auffassung des Empfindungsprozesses überhaupt massgebend. Dem Beispiel seiner Quellen folgend, verweilt auch Isidor bei diesem Sinn länger als bei den übrigen. Wie Augustin gilt er ihm als Farben- und Raumsinn zugleich⁴⁾. Es wird behauptet, dass ihn die Philosophen auch als *humor vitreus* bezeichnen. Das im Altertum von Vertretern der verschiedensten Wissenschaften, von Psychologen, Medizinern, Mathematikern und Naturphilosophen eifrig diskutierte Problem des Zustandekommens des Sehens und des Farbenempfindens berührt er historisch und sachlich.

In den Etymologien⁵⁾ berichtet er, dass man sich vielfach das Sehen entweder durch das äussere Licht oder durch ein inneres leuchtendes Pneuma, welches durch vom Gehirn herkommende feine Kanäle läuft, die Augenhäute durchbricht und sich mit der ähnlich beschaffenen Materie vermischt, bewirkt dachte. Offenbar ist mit der ersteren der beiden Theorien die des Aristoteles gemeint, welche die Farbenempfindung

¹⁾ A. a. O. XII 24.

²⁾ *Diff.* II 29, 96 (84B), abgedruckt bereits S. 339. 341 A. 3.

³⁾ Vgl. *De Trin.* X 7, 10 (P.L. 42, 979) *Ep. ad Nebriid.* 2, 4 (P.L. 33, 69), *De gen. ad lit.* XII 11, 23 (P.L. 34, 462).

⁴⁾ *Diff.* II 26, 90 (83B): *Visui subiacet habitus et color seu magnitudo mensurae.* Augustin gibt *Conf.* X 8, 13 (P.L. 32, 784) als Objekte des Gesichtssinnes *lux, colores* und *formae corporum* an.

⁵⁾ *Etym.* XI 1, 20 (400A): *Visus est, qui a philosophis humor vitreus appellatur.*

aus dem Licht als der Aktualität des Durchsichtigen herleitete¹⁾. In der anderen erkennen wir die Sehstrahlentheorie, welche uns bei Cassiodor begegnete, wieder. Der Hinweis auf die Vermischung des ausstrahlenden Sehneumas mit der ähnlichen Materie d. h. dem Licht, lässt deren platonische Formulierung erkennen²⁾. In der erwähnten Abhandlung werden zwar gelegentlich noch die lateinischen Ausdrücke für Augen *oculi* bzw. *lumina* davon hergeleitet, dass das Auge in seinem Innern Licht verborgen lat. *occultum* halte bzw. dass aus ihnen Licht lat. *lumen* strömt.³⁾ Im übrigen aber wird von jeder eigenen Stellungnahme oder Kritik abgesehen. In den *Libri differentiarum* liegt dagegen die positive Darlegung des eigenen Standpunktes vor. Ohne Polemik gegen andere Auffassungen, kurz, aber bestimmt bekennt Isidor sich hier zur Annahme einer unvermittelten psychischen Fernwirkung. Er schlägt damit den Weg ein, welchen von den patristischen Schriftstellern Lactanz und hier und da auch Augustin⁴⁾ gegangen waren, und zwar hat er den ersteren ausgeschrieben. Die Edelsteinen gleichenden Augen sind, wie er ihm entlehnt, an ihrer vorderen Seite mit durchsichtigen Häutchen, in welchen sich die Gegenstände der Aussenwelt widerspiegeln, bedeckt. Durch diese Häutchen schaut der Geist wie durch Glas oder einen Spiegel das, was draussen vor sich geht. Als Hauptsitz der Sehkraft werden die in der Mitte jener Kreise eingeschlossenen Lichtfünkchen, die Pupillen bezeichnet⁵⁾. Mit dieser Lehre verwirft Isidor somit jede Vermittlung zwischen dem sichtbaren Gegenstand und dem Auge; er kennt weder vom Subjekt ausgehende Strahlen, noch sich von den Dingen loslösende Abbilder⁶⁾, noch

¹⁾ A. a. O. n. 20 (400A): Visum autem fieri quidam adseverant aut externa aetherea luce, aut interno spiritu lucido per tenues vias a cerebro venientes, atque penetratis tunicis in aerem exeuntes, et tunc commixtione similis materiae visum dantes.

²⁾ *De an.* II 7. Vgl. Cl. Baumker, *Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen* (Leipzig 1877) 23. Haas a. a. O. 375. Siebeck a. a. O. I 1, 212.

³⁾ Vgl. die vorliegende Abhandlung S. 232.

⁴⁾ Wie durch „Fenster“ lässt Augustin den Geist die äusseren Dinge vermitteln der Augen schauen. Vgl. *Sermo* 126, 2 (P. L. 38, 699); 241, 2 (1134); *Enarr. in Ps.* 41, 7 (P. L. 36, 468). Er gebraucht anderwärts aber auch die platonische Sehstrahlentheorie, indem er annimmt, dass im Auge etwas Feuriges, Leuchtendes tätig ist (*De Gen. ad lit.* III 5, 7; *De mus.* VI 5, 10, P. L. 34, 282; 32, 1169) und Strahlen aus den Augen hervorbrechen (*De Trin.* IX 33 P. L. 42, 426).

⁵⁾ *Diff.* II 17, 59 (78 C). S. Lactanz, *De opif. Dei* 8, 9; 8, 16 f. (Brandt 29 f.; 31).

⁶⁾ Die im späteren Altertum von den Epikureern wieder aufgenommene Theorie der Abbilder war an der Patristik nicht spurlos vorübergegangen. In subjektivistisch modifizierter Form hat sie sich Gregor von Nyssa zu eigen gemacht (s. darüber meine Schrift über *Die Erkenntnistheorie des Joh. Erugena* I. Teil (1921) 41.

irgendwelche Vorgänge im durchsichtigen Medium. Die physikalische Seite des Sehprozesses tritt gänzlich zurück. Auch die Rolle, welche dem Sinnesorgan zugesprochen wird, ist untergeordneter Natur. Die Leistung der Seele ist dementsprechend hinaufgeschraubt. Fragen wir nach der Quelle, aus welcher wieder die erwähnten patristischen Autoren diese Ansicht schöpften, so lässt uns ihr ausgesprochen spiritualistisch-aktivistischer Charakter sofort an den Neuplatonismus denken. In der Tat kann das, was Isidor Lactanz entnimmt, als vereinfachte Wiedergabe der plotinischen¹⁾ Theorie des Sehens gelten; ausgeschaltet ist deren metaphysische Grundlage, die Lehre von der Sympathie der Dinge.

Die Denker des Mittelalters, die christlichen sowohl wie die jüdischen und arabischen pflegten nicht selten die Frage aufzuwerfen, welchem der fünf Sinne der Primat zuzuerkennen sei²⁾. Auch Isidor beschäftigt sie. Es besteht für ihn keinerlei Zweifel, dass der Vorrang dem Gesichtssinn gebührt. Er erscheint ihm von der Natur aus am meisten begünstigt³⁾. In dieser Hinsicht wird auf folgende Momente hingewiesen. Der Gesichtssinn ist einmal lebendiger, rascher leistungsfähiger als die übrigen⁴⁾, was sich, wie der Verfasser mit Ambrosius lehrt, aus dem Umstand ergibt, dass das Auge dem Gehirn und damit dem Born der empfindenden Kraft von sämtlichen Sinnesorganen am nächsten liegt⁵⁾. Es wird weiter geltend gemacht, dass der Gesichtssinn der am meisten seelische Sinn ist. Die Verbindung des Geistes mit den Augen gilt Isidor nämlich als weit inniger wie die mit den übrigen Sinnesorganen, da sich im Blick bereits der inneren seelische Zustand ankündigt, sich Freude und Bestürzung hier widerspiegelt⁶⁾. Den Primat des Gesichtssinnes soll schliesslich schon der Sprachgebrauch zum Ausdruck bringen, indem er uns in den Wendungen: „Siehe, wie es schallt, siehe, wie es schmeckt“ usw. auch die Qualitäten der anderen Sinne „sehen“ lässt⁷⁾.

¹⁾ *Enn.* V 4. Vgl. Arthur Richter a. a. O. 69. Haas a. a. O. 383 f.

²⁾ David Kaufmann, *Die Sinne. Beitr. z. Gesch. d. Physiol. u. Psychol. im M.-A.* (Leipzig 1884) 139 ff.

³⁾ Traditionelle Auffassung! Schon Plato äusserte sich *Phadr.* 250 D: ὄψις γὰρ ἡμῶν δευτέρα τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων. Vgl. u. a. Philo an den von Zeller III 2⁴ 462 A. 2 angegeb. Stellen, ferner Aug. *De Gen. ad lit.* XII 16, 32 (P. L. 34, 466).

⁴⁾ *Etym.* XI 1, 21 (400 A): Visus dictus ac praestantior sive velocior ampliusque vigeat, quantum memoria inter cetera mentis officia.

⁵⁾ Der Anschluss ist offensichtlich. Ambrosius schreibt *Hexaem.* VI 9 (P. L. 14, 2650). Viciniores oculi sunt cerebro, unde omnis manat usus vigendi. Isidor bemerkt a. a. O.: Vicinior est enim (sc. visus) cerebro, unde omnia manant.

⁶⁾ *Etym.* XI 1, 36 (401 C). Vgl. *Chalcid.* 266 (Wrobel 297).

⁷⁾ A. a. O. XI 1, 21 (400 A): Ea, quae ad alios pertinent sensus, „vide“, dicamus, veluti cum dicimus: „Vide quomodo sonat“, „vide quomodo sapit“ sic et cetera.

Die übrigen Sinne werden mit kurzen Bemerkungen abgetan. Die Entstehung der Gehörempfindung soll durch Brechung der Luft in den Windungen des Ohres erfolgen¹⁾. Was ihren Gegenstand betrifft, so macht der Verfasser, wie die abwechselnde Verwendung der Ausdrücke *sonus* und *vox* zeigt, keinen scharfen Unterschied zwischen dem Schall schlechthin und dem Laut der Stimme²⁾. Auf letzteren kommt er in grammatischem Zusammenhang näher zu sprechen. Des Donat *Ars grammatica*³⁾ wörtlich ausschreibend, definiert er ihn als erschütterte und vom Gehör wahrgenommene Luft. Der gleichen Quelle⁴⁾ entlehnt er die Unterscheidung von artikulierte[n] und unbestimmte[n] Lauten und die Bestimmung, dass jene durch Schriftzeichen fixiert werden können, diese aber nicht. Seinerseits fügt er noch hinzu, dass erstere dem Menschen, letztere dem Tier eigentümlich sind⁵⁾. Bezüglich der Geruchsempfindungen wird nur erwähnt, dass dabei die Luft gleichsam berührt wird⁶⁾. Ihr Objekt sind die Wohlgerüche und deren Gegenteil⁷⁾. Von der Geschmacksempfindung erfahren wir, dass sie sich auf das Süsse und Bittere richtet⁸⁾. Etwas mehr weiss Isidor vom Tastsinne zu sagen. Wir erfahren, dass sich durch ihn die sinnliche Kraft auch auf den sonstigen Körper ausdehnt und wir daher dasjenige, was sich der Beurteilung durch die übrigen Sinne entzieht, noch auf dem Wege der Berührung zu erfassen vermögen⁹⁾. Im Gebiete dieses Sinns kennt er nicht nur äussere, sondern auch innere Reize¹⁰⁾, über deren nähere Beschaffenheit er sich nicht weiter auslässt. Auf die Eigenart dieses Sinns auch durch innere Reize erregt zu werden, hatte Galen¹¹⁾ und später auch Augustin¹²⁾ hingewiesen. Interessant ist, dass Isidor keineswegs den Inhalten sämtlicher Empfindungsarten räumlichen Charakter

¹⁾ *Etym.* XI 1, 44 (403 B).

²⁾ Vgl. a. a. O. 22 (400 B): *Auditus appellatus quod voces hauriat, hoc est aere verberato suscipiat sonos.* Die hier und a. a. O. 46 (403 B) gegebene etymologische Ableitung entstammt Lactanz, *De opif. Dei* 8, 8 (ed. Brandt 29). *Diff.* II 26, 90 (83 B): *Auditui (sc. subiacent) voces et sonus.*

³⁾ *Etym.* I 15 (89 A): *Vox est aer ictus sensibilis auditu, quantum in ipso est.* Vgl. die Abhandlung des Donat in *Grammatici Latini* (rec. A. Keil) IV 2, 367. Seine Bestimmung der *vox* wandte Cassiodor in *De art. ac. disc. lib. lit.* I (P. L. 70, 1152 D) auf die *vox articulata* an.

⁴⁾ *Gramm. Lat.* a. a. O.

⁵⁾ *Etym.* a. a. O.

⁶⁾ *Etym.* XI 1, 22 (400 B): *Odoratus, quasi aeris odore adactus. Tacto enim aere sentitur. Sic et olfactus, quod odoribus adficiatur.*

⁷⁾ *Diff.* II 26, 90 (83 B).

⁸⁾ A. a. O.

⁹⁾ *Etym.* XI 1, 22 (400 B).

¹⁰⁾ A. a. a.: *Duo autem genera tactus esse; nam aut extrinsecus venit quod feriat, aut intus in ipso corpore oritur.*

¹¹⁾ Vgl. Siebeck a. a. O. I 2, 193.

¹²⁾ *Conf.* X 8, 13 (P. L. 32, 784).

beimisst. Dies geht aus seiner Angabe hervor, dass die antiken Schriftsteller zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnfälligen in der Weise unterschieden, dass sie jenes durch den Geist, dieses durch den Gesichts- und Tastsinn erfasst werden liessen¹⁾. Dass im letzteren Falle gerade diese beiden Sinne herausgegriffen werden, lässt sich nur dadurch erklären, dass das Sinnliche hier in erster Linie als ein Ausgedehntes, durch räumliche Beziehungen Bestimmtes, als ein Lokalisiertes erscheint; die neuere Forschung hat Isidor mit seinem Hinweis Recht gegeben, indem auch sie primär räumliche Anordnung nur den Inhalten der Gesichts- und Tastempfindung zuspricht.

Nicht selten wird mit kurzen Bemerkungen das Gedächtnis erwähnt. Das Studium von Augustins *Confessiones* ist dabei deutlich sichtbar. Schon die Klage über die Schwierigkeit, mit Gewissheit etwas über die *memoria* aussagen zu können, geht darauf zurück.²⁾ Ebenso auch die Unklarheiten, welche in den einzelnen Bestimmungen liegen. Bald ist das Gedächtnis die blosser Aufbewahrungsstätte (*thesaurus*) des früher Erlebten³⁾ und wird das Zurückbehalten und Aufbewahren (*retinere, custodire*) desselben als seine Funktion bezeichnet,⁴⁾ bald ist wieder nur von der Erneuerung, der Reproduktion des früheren Bewusstseinsinhaltes (*recordari, rememorari, recolere*), wobei zwischen der unwillkürlichen und der willkürlichen nicht näher geschieden wird, die Rede.⁵⁾ Im Anschluss an Augustinus wird bei den im Gedächtnis hinterlegten Inhalten zwischen den von ursprünglichen Wahrnehmungen zurückbleibenden Abbildern der sinnfälligen Gegenstände und anderweitig vermittelten, intellektuellen Vorstellungen, wie z. B. den Begriffen der Glückseligkeit und der Freude unterschieden.⁶⁾ Auf Augustinischen Einfluss geht es vermutlich auch zurück, wenn der Mensch das die sinnlichen Anschauungsbilder in sich tragende Gedächtnis mit dem Tier teilen soll⁷⁾. Die gleiche Quelle kommt in Betracht, wenn die *memoria* beim Menschen in dessen höhere, spezifisch geistige Anlage hineinverlegt, ja sogar mit dem Geist als gleichbedeutend erklärt wird⁸⁾. Für die Richtigkeit dieser Auffassung wird

¹⁾ *Diff.* II 26, 89 (83 A).

²⁾ *Sent.* I 13, 7 (P. L. 83, 564 C). Vgl. *Aug. Conf.* X 8, 15; 17, 26 (P. L. 32 785; 790).

³⁾ A. a. O.

⁴⁾ *Diff.* II 24, 87; 25, 88 (83 A), *Etym.* XI 1, 13 (399 A).

⁵⁾ *Diff.* II 29, 97 (84 B).

⁶⁾ *Sent.* I 13, 5 (584 B). Wie das Beispiel zeigt, schöpft Isidor hier unmittelbar aus *Aug., Conf.* X 21, 30 (P. L. 32, 792 sq.).

⁷⁾ *Sent.* I 13, 9 (565 A.) Vgl. *Aug., Conf.* X 17, 26; 25, 36 (P. L. 32, 790, 794)

⁸⁾ *Sent.* I 13, 7 (564 C): *Memoria . . . animus ipsa est.* Siehe die folgende Anm. Vgl. *Aug., Conf.* X 14, 21 (P. L. 32, 788): *Hic vero cum animus sit, et iam ipsa memoria.* A. a. O. X 17, 26 (790): *Magna vis est memoriae . . . et hoc animus est.*

geltend gemacht, dass der Verlust des Gedächtnisses eine Erkrankung des Geistes bildet¹⁾. Auch die Etymologie wird herangezogen, und die Bezeichnung der Seele als *mens* mit dem „*meminit*“, das sie ausübt, in Verbindung gebracht.²⁾ Die hohe Einschätzung des Gedächtnisses kommt auch darin zum Ausdruck, dass ihm unter den Geistesfunktionen eine ähnliche Vorrangstellung wie dem Gesichtssinn unter den Sinnen eingeräumt wird.³⁾ Diese auffällige Bewertung des Gedächtnisses entspricht wiederum ganz der Denkweise Augustins, der seiner Bewunderung mit den Worten Ausdruck lieh: „Gross ist fürwahr das Gedächtnis und seine Macht, überaus gross, ein weites unermessliches Heiligtum. Wer kann es ergründen?“⁴⁾

Augustin ist Isidor auch der Führer auf anatomischem Gebiet. Ihn zitierend, belehrt er seine Leser dahin, dass das Gedächtnis in dem mittleren Hirnventrikel lokalisiert ist.⁵⁾ Ersichtlich ist der Zweck dieser Hypothese freilich nicht, da auch die bei der Sinneswahrnehmung im Anschluss an den Vorgang im Organ entstehenden Anschauungen immateriell gedacht werden und insofern auch das unkörperliche Seelenwesen (*spiritus*) zum Träger haben sollen. Diese Unklarheit war in der augustininischen Psychologie unter der Wirksamkeit entgegengesetzter Motive entstanden. Während einerseits die spiritualistische Auffassung des Wahrnehmungsprozesses zu einer rein psychistischen Auffassung der *memoria* drängte, veranlasste andererseits der Einfluss der medizinischen Wissenschaft die Reproduktion somatisch bedingt zu erachten. Augustin gab beiden Richtungen nach.

Von den Erinnerungsvorstellungen weiss Isidor diejenigen der Einbildungskraft wohl zu unterscheiden. Dies lehren uns seine Angaben über die Bedeutung der beiden ähnlich klingenden Termini *phantasia* und *phantasma*. Nach seiner Ausführung haben wir unter der *phantasia* eine Vorstellung zu verstehen, welche auf der Reproduktion einer früheren Wahrnehmung beruht. Doch nicht schon jede Erinnerung einer früheren Anschauung ist gemeint; denn wir erfahren weiter, dass uns der betreffende vorgestellte Gegenstand bekannt vorkommen soll. Es wird mit dem Begriff der *phantasia* noch das subjektive Bewusstsein des früher Erlebthabens verbunden. Es handelt sich hier sonach um die Erinnerungsvorstellung. Dagegen soll sich der Ausdruck *phantasma* auf eine Vorstellung

¹⁾ *Etym.* XI 1, 13 (399 A): Nam et memoria mens est, unde et immemores amentes. Siehe auch die folgende Anmerkung.

²⁾ A. a. O. n. 12 (399 A): Mens autem vocata, quod „emineat“ in anima vel quod „meminit“. Unde et immemores amentes.

³⁾ S. 347 A. 4.

⁴⁾ *Conf.* X 8, 15 (785).

⁵⁾ *Diff.* II 17, 51 (78 B). Isidor zitiert Augustin nach *De gen. ad lit.* VII 18, 24 (P. L. 34, 364).

beziehen, deren Gegenstand uns unbekannt ist. Gleichwohl hat auch diese Vorstellung in ursprünglichen Wahrnehmungen ihre Voraussetzung; ihre relative Neuheit beruht darauf, dass die gegebenen Elemente, die *imagines* oder *species*, die ursprünglichen Anschauungsbilder, gewisse Modifikationen erfahren haben. Diese Umbildung ist jedoch nicht mehr Sache des Gedächtnisses, sondern erfolgt durch eine besondere Geistestätigkeit. Und zwar wird diese auf das gegebene Material sich beziehende, verarbeitende Wirksamkeit genauer als Teilen und Vervielfältigen, Verkleinern und Vergrössern, Ordnen und Verwirren gekennzeichnet.¹⁾ Der Ausdruck *phantasma* bezeichnet für Isidor demnach die durch diese Tätigkeit entstandene Phantasievorstellung. Die Quelle dieser seiner Ausführungen ist wiederum Augustin. Von ihm stammt sowohl die Begriffsbestimmung der beiden lateinischen Termini wie auch die Erklärung der Phantasie (in unserm Sinn) als einer aktiven, kombinierend tätigen Kraft²⁾. Aus der

¹⁾ *Diff.* I 216 (P. L. 83, 32 BC): *Phantasia* est imago alicuius corporis visa et cogitando postea in animo figurata, ut puta, avi vel patris species, quem aliquando vidimus ac dum cogitando memoramus, phantasiam dicimus. *Phantasma* vero est ex imagine cognita, aliqua, quam vidimus, imago formata, ut puta, species avi quem nunquam vidisse meminimus; sed tamen eius species non memoria, sed motu animi figuratur. De cognitis ergo speciebus memoria collecta, *phantasia* est; de incognitis species animo figurata, *phantasma*. Nam figurata phantasmata nihil aliud sunt quam de specie corporis corporeo sensu abstracta; figmentoque memoriae ut accepta sunt, vel partiri vel multiplicare vel contrahere vel distendere vel ordinare vel turbare vel quidlibet figurare cogitando facillimum est, sed, cum verum quaeritur, cavere et vitare difficile.

²⁾ Isidor hat Augustin teilweise wörtlich ausgeschrieben. Vgl. zu den in der vor. Anmerkung erwähnten Sätzen *De mus.* VI 11, 32 (P. L. 32, 1180); *De ver. relig.* 10, 18 (P. L. 34, 130). Zur Geschichte von *phantasia* und *phantasma* in der Antike sei Folgendes bemerkt: Der Gebrauch der beiden Termini erfolgte schon in der älteren griechischen Psychologie. Democrit (Siebeck a. a. O. I 1, 150), dann Plato wandte bereits das Wort *φαντασία* auf die Anschauung, allerdings nicht auf die Gedächtnisvorstellung, sondern auf das Wahrnehmungsbild an. Unter *φαντασμα* verstand bereits letzterer Vorstellungen der Einbildungskraft; so bezeichnete er damit die Traumvorstellungen (Bogdt, *Die Bedeutung des Begriffes φαντασία bei Plato* (*Philos. Jahrb.* 28 [1915] 490 ff.) Bei Aristoteles ist der Gebrauch von *φαντασία* an den einzelnen Stellen ein sehr verschiedener; er dachte dabei einmal an die physiologische Bewegung, durch welche in uns eine Vorstellung von etwas entsteht, was wir sinnlich wahrgenommen haben, dann auch an das seelische Vermögen, welches diese reproduktive Tätigkeit ausübt; schliesslich kommt auch das durch letztere bewirkte Vorstellungsbild in Frage. In diesem Falle wird *φαντασία* von ihm gleichbedeutend mit dem anderen Ausdruck *φαντασμα* gebraucht (Freudenthal, *Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles* [Göttingen 1863] 16, 26 ff.) Dieser bildet die gewöhnliche Bezeichnung für das Abbild des ursprünglich wahrgenommenen Gegenstandes, die mehr oder minder verallgemeinerte anschauliche Vorstellung. Nicht immer, aber doch vielfach wird der Begriff des *φαντασμα* von dem des Erinnerungsbildes (*μνημόνευμα*) unterschieden (a. a. O. 34 ff.) Von einer freien schöpferischen Tätigkeit der Phantasie wusste die aristotelische

Vorlage erklärt sich schliesslich auch, dass Isidor für die Einbildungskraft als solche keinen besonderen Ausdruck besitzt, sie infolgedessen in seinen verschiedenen Zusammenstellungen der seelischen Kräfte auch nicht besonders erwähnt.

Die Reihe der von Isidor näher bestimmten erkennenden Kräfte bricht mit dem Verstand (*ratio*) ab. Mit Cassiodor versteht auch Isidor nach altem Muster darunter die Tätigkeit des diskursiven Denkens. In speziellem Anschluss an die Augustinische Definition der *ratio* wird ihre Tätigkeit als Unterscheiden und Verbinden bestimmt¹⁾. Von der *ratio* wird noch

Psychologie indessen noch nichts. Sie kannte zwar die Phantasievorstellung in unserem Sinne und erfasste deren Zusammenhang mit ursprünglichen Wahrnehmungen, aber in der Hauptsache sah sie in ihr doch nur eine Trübung des Geistes, etwas mehr Pathologisches. Der Gedanke, dass auch in den normalen Zuständen des Bewusstseins Phantasievorstellungen vorkommen, war Aristoteles noch fremd (a. a. O. 40 f.). Was die spätere Zeit betrifft, so nahmen die Stoiker zwar in terminologischer Hinsicht Erweiterungen vor, indem sie die vier Begriffe *φαντασία*, *φανταστόν*, *φανταστικόν* und *φάντασμα* unterschieden. Der *φαντασία* blieb die Bedeutung des Anschauungsbildes, welches hier zunächst das Wahrnehmungsbild selber bezeichnet. Die äussere Ursache davon, den betreffenden Gegenstand, nannten sie als das dabei Vorgestellte das *φανταστόν*, für die leere Einbildung diente ihnen der Ausdruck *φανταστικόν*; ihr in der Wirklichkeit nicht anzutreffendes Objekt bildet das *φάντασμα* (vgl. *Stoicorum veterum fragmenta* ed. H. ab Arnim, II [1903] 22 ff., Domański, *Die Psychologie des Nemesius, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III 1 [Münster 1900] 93). Zur *φαντασία* der Stoiker s. auch L. Stein, *Die Psychologie der Stoa* II (*Berl. Stud. f. kl. Philol. u. Archäol.* VII 1888) 154 ff., sowie die sich hiergegen in mannigfacher Polemik ergehende Schrift Ad. Bonhöffers, *Epikur und die Stoa* (Stuttgart 1890) 138 ff. Sachlich aber kam es bei den Stoikern so wenig wie bei den Epikureern zu irgend welchen Fortschritten in der Auffassung des Phantasiebegriffs. Die sensualistisch-mechanische Auffassung des Seelenlebens war einer Weiterentwicklung nach der Sphäre des höheren Erkennens zu nicht günstig. Aus dem ausschliesslichen Bereich des Passiven und Pathologischen wurde die Phantasietätigkeit erst herausgehoben, als die Spontaneität des Geistigen stärker betont wurde. Nach dieser Seite hin hat, wie wir wissen, Plotin auf die psychologischen Vorstellungen mit grösstem Nachdruck eingewirkt. Bestimmungen, welche wir bei den späteren Neuplatonikern, wie Jamblich, Priscian vorfinden, lassen die Phantasie dann auch als selbsttätige, kombinierende Kraft erkennen (Siebeck a. a. O. I 2, 349 f.). Vom Neuplatonismus aber hatte Isidors Vorbild Augustin gelernt. Dieser brauchte den Ausdruck *phantasia* in doppeltem Sinne. Einmal in engerem zur Bezeichnung für die Erinnerungsvorstellung; für das Phantasiebild in unserem Sinne dient dann das Wort *phantasma*. Im weiteren Sinne aber umfasst *phantasia* die Erinnerungs-, Phantasie- und noch eine dritte Art von Vorstellung, durch welche wir uns Zahlen- und Grössenverhältnisse veranschaulichen sollen. Diesen letzteren Gebrauch, in welchem dieses Wort jede innere anschauliche Vorstellung bedeutet, erklärt er selbst für den verbreiteteren (*Ep. ad Nebrid. Ep. cl. I 7, 1, 4* (P. L. 33, 69)). Isidor hat sich den engeren Gebrauch zu eigen gemacht.

¹⁾ *Diff. I 490* (59 A): *Ratio est mentis motus in his, quae discuntur [discuntur], discernere et connectere*; vgl. Aug., *De ord.* II 11, 30 (P. L. 32, 1009):

die *ratiocinatio* unterschieden; sie wird als die verständige und subtile Erörterung einer Materie, die durch allerhand Schlüsse vom Bekannten zum Unbekannten vorwärts schreitende Denkkoperation geschildert¹⁾. Diesen Ausdruck fand er vor nicht bloss bei Augustinus²⁾, sondern auch in der lateinischen Rhetorenliteratur, wie bei Cicero, Quintilian, im gleichen Zusammenhang auch bei Cassiodor³⁾ im nämlichen Sinne verwandt vor. Als Modi, in welchen die *ratiocinatio* sich entwickelt, werden die logischen Formen des Enthymems und Epichirems erwähnt⁴⁾.

Der Bezeichnung und der Sache nach ist Isidor auch die abstrahierende Tätigkeit des Geistes bekannt. Wenigstens hat er sich in seinen Ausführungen über die Einteilung der Philosophie die betreffenden aus Boëthius' Darlegungen geschöpften Sätzen Cassiodors und damit das von ihm in diesem Zusammenhang über die Abstraktion Angeführte wörtlich zu eigen gemacht. Auch von ihm wird die abstrahierende Kraft mit dem Ausdruck *intellectus* bezeichnet⁵⁾. Ob damit die Vernunft als intuitiv erkennendes Vermögen im Sinne des Aristotelischen *νοῦς* gemeint bezw. wie die Abstraktion zu denken ist, lässt sich nicht näher feststellen. Von einer klaren Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* als Formen des unmittelbaren und mittelbaren Denkens ist keine Rede⁶⁾.

Irgendwelche sonstige Anlehnungen an die Aristotelische Erkenntnislehre sind nicht zu verspüren. Die von diesem über das Verhältnis von intellektuellem Erkennen und sinnlicher Anschauung angenommene durchgängige Beziehung ist Isidor fremd. Im Geiste Augustins erklärt er vielmehr, dass es Vorstellungen gibt, welche der Geist allein bildet und wobei eine Vermittlung durch die sinnliche Anschauung nicht in Frage kommt. Wie Gregor d. Gr.⁷⁾ kennt auch er damit ein Denken ohne Phantasmen.

Ratio est mentis motio ea, quae discutuntur, distinguendi et connectendi potens. Desgl. a. a. O. II 18, 48 (1017). *Diff.* II 23, 86 (83A): Ratio vero est motus quidam animi visum mentis acuens veraque a falsis distinguens.

¹⁾ A. a. O. (83A): Ratiocinatio autem rationabilis est subtilisque disputatio, atque a certis ad incertorum indagacionem nitens cogitatio. *Etym.* II 9, 6 (129A): Ratiocinatio est oratio, qua id, de quo est quaestio, comprobatur; vgl. Cassiodor, *De art. ac. disc. lib. lit.*, *De part. rhetor.* (P. L. 70, 1165B): Ratiocinatio est oratio, qua id, de quo est quaestio, comprobamus.

²⁾ *De quant. an.* 27, 53 (P. L. 32, 1065): Ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea, quae aspicienda sunt, motio.

³⁾ Vgl. die A. 1 erwähnte Uebereinstimmung mit diesem.

⁴⁾ *Etym.* II 9, 7 (bei Migne p. 129 ist n. 7 verstellt, hier n. 8).

⁵⁾ Die S. 240 A. 5 abgedruckten, in *De art. ac. disc. lib. lit.* 3 (P. L. 70, 1168) vorhandenen Sätze Cassiodors: Doctrinalis . . . tractamus finden sich bei Isidor *Etym.* II 24, 14 (142BC) Wort für Wort wieder.

⁶⁾ Vgl. z. B. *Sent.* 13, 9 (565A): . . . nullum autem animalibus irrationalibus intellectum inesse nisi homini tantum praedito cum ratione.

⁷⁾ Vgl. S. 257.

Wie frühere Darlegungen bereits nahelegten, ist Isidor ein Vertreter des Platonisch-Augustinischen Typus der Erkenntnislehre auch insofern, als die sämtlichen Erkenntnisfunktionen, niedere wie höhere, auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden; sie gelten deutlich als Funktionen des Geistes (*mens, animus*). Es äussert sich dieser, wie wir sahen, in der Betätigung des Gedächtnisses, den Vorstellungen der Einbildungskraft; ja schon in dem durch das sinnliche Wahrnehmen erfolgenden Bestimmen (*iudicare*)¹⁾ blitzt der Funke geistigen Lichtes auf. Im Unterschiede von der peripatetischen Auffassung erblickt somit auch Isidor in der ganzen Seele des Menschen eine geistige Kraft. Auch wenn so der Geist beim Menschen das niedere Erkennen durchleuchtet, so gilt er in erster Linie doch aber als der Träger der Intelligenz und insofern vornehmlich der *ratio*²⁾. Unter diesem Gesichtspunkte werden ihm Verstehen und Wissen (*intelligere, sapere, scire*) als spezifische Funktionen zuerkannt³⁾. Um den Geist in diesem engeren Sinn handelt es sich auch, wenn er im Anschluss an Augustin als der vorzüglichste Teil der Seele⁴⁾, als ihr Haupt und Auge⁵⁾ bezeichnet wird, wenn er das Ebenbild Gottes im Menschen⁶⁾ darstellen soll. Eben darum wird auch der Geist dem Tier abgesprochen, da diesem zwar Empfindung und Gedächtnis, indessen kein Verstand zukommt⁷⁾.

Der engere Begriff von *mens* liegt zu Grunde, wenn Isidor diese von *memoria* und *cogitatio* zu unterscheiden sucht. Der Gesichtspunkt, unter welchem dieses geschieht, ist die zeitliche Beziehung, unter welcher das Objekt erfasst wird. Wir erfahren dabei, dass die *memoria*, das Gedächtnis, das Vergangene aufbewahrt, die *mens*, der Geist, das Zukünftige vorhersieht, und die *cogitatio*, die Vorstellung, das Gegenwärtige zusammenfasst⁸⁾. Dass hier bei der Betimmung der Aufgaben im zweiten und dritten Fall sehr willkürlich verfahren ist, bedarf keiner weiteren Erörterung.

¹⁾ *Etym.* XI 1, 23 (400B).

²⁾ *Diff.* II 23, 86 (82D): *Mens est pars animae praestantior, a qua procedit intelligentia.* A. a. O. n. 96 (84B): *mens . . . per quam omnis ratio intelligentiaque percipitur.* Vgl. Aug., *De civit. Dei* XI 2 (E. L. 41, 318).

³⁾ Für das *scire* der *mens* *Etym.* XI 1, 13 (399A). In der *Diff.* II 29, 97 (84B) gegebenen Uebersicht (vgl. 341 A. 3) wird der *mens* das *intelligere*, dem *animus* das *sapere* zugewiesen.

⁴⁾ S. A. 2.

⁵⁾ *Etym.* a. a. O. n. 12. Vgl. Aug., *Enarr.* in Ps. 3, 3 (P. L. 36, 73 f.) *De lib. arb.* II 6, 13 (P. L. 32, 1148), wo die *ratio* in obiger Weise verglichen wird.

⁶⁾ *Etym.* a. a. O. Vgl. Storz a. a. O. 73.

⁷⁾ *Sent.* I 13, 9 (565 A).

⁸⁾ *Diff.* II 24, 87 (83 A): *Inter memoriam, mentem et cogitationem talis distinctio est, quod memoria praeterita retinet, mens futura praevidet, cogitatio praesentia complectitur.* Was den Ausdruck *cogitatio* betrifft, so bedeutet er Isidor gewöhnlich Vorstellen, Denken im weiteren Sinne (vgl. z. B. *Sent.* I 13, 6;

Im Hinblick auf den Charakter der Neuheit, der einer Erkenntnis für unser Bewusstsein zukommt, wird zwischen *cognitio* und *agnitio* unterschieden. Der Gegenstand, den wir erfassen, ist im ersteren Fall absolut neu, insofern wir von ihm vorher nichts gewusst haben; im anderen ist es nur relativ, da wir hier die betreffende Erkenntnis schon früher einmal gewannen, sie später nur in Vergessenheit geriet¹⁾.

In diesem Zusammenhang seien auch Isidors Angaben über zwei von ihm der altchristlichen Literatur entnommenen Begriffspaare, von welchen wir das eine schon bei Gregor kennen lernten, erwähnt. Es ist dies einmal die Gegenüberstellung von Wissenschaft (*scientia*) und Weisheit (*sapientia*). Die Sphäre jener ist das Zeitliche und Irdische, diejenige dieser das Göttliche und Ewige. Bei der Bestimmung der ersteren verbindet sich mit dem intellektuellen Moment das ethisch-praktische. Es handelt sich nicht bloss um die Erkenntnis von Gut und Böse, sondern auch darum, dass wir das Gute tun und das Böse lassen²⁾. Entsprechend der dem frühen Mittelalter von der Patristik überkommenen Auffassung bedeutet die Wissenschaft auch Isidor vornehmlich jenes Mass von Wissen, welches zu einer frommen und christlichen Lebensführung befähigt³⁾. Freilich wird gelegentlich auch wieder die Weisheit insofern wenigstens mit dem sittlich-praktischen Leben in Verbindung gebracht, als die Erkenntnis Gottes, der Inbegriff der Weisheit als Verdienst des guten Werkes und zugleich als die Grundlage der Eudämonie angegeben wird⁴⁾. Sodann wird die von Aristoteles⁵⁾ bereits erwähnte, auch vom antiken Neuplatonismus⁶⁾ vertretene

II 25 p. 564B; 226 f.) oder aber Vorstellen im engeren Sinne der Erinnerungstätigkeit (vgl. *Sent.* I 13, 7 p. 564B): Cogendo enim animum reminisci, quod memoria commendatum est, dicitur cogitatio. Hierzu Aug., *Conf.* X 11, 18 (P. L. 32, 787): quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicitur.

¹⁾ *Diff.* I 89, 134 (20B; 24B).

²⁾ *Diff.* II 38. 147 (93B): Inter scientiam et sapientiam hoc interest: scientia ad agnitionem pertinet, sapientia ad contemplationem. Scientia temporalibus bene utitur atque in vitandis malis seu intelligendis vel appetendis bonis versatur; sapientia autem tantummodo aeterna contemplatur. Im wesentlichen liegt Uebereinstimmung mit Augustin vor. Dieser sagt *De Trin.* XV 15, 25 (P. L. 42, 1012): Ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis. Auch er gibt der *scientia* praktische Bedeutung; vgl. a. a. O. 14, 22 (1010): Intelligendum est, ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere. (Vgl. Lactanz, *Div. inst.* III 8, 30 f.; V 17, 31; VI 5, 10 (Brandt, 147; 457; 497)

³⁾ Vgl. auch *Sent.* II 1, 3 (599C): Primum est scientiae studium quaerere Deum, deinde honestatem vitae cum innocentiae opere.

⁴⁾ Vgl. *Sent.* II 1, 1 (599B): Omnis, qui secundum Deum sapiens est, beatus est. Beata vita cognitio divinitatis est. Cognitio divinitatis virtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est.

⁵⁾ Vgl. Siebeck I 2, 111 f. Zeller II 2³, 649 f.

⁶⁾ Zeller III 2⁴, 663.

Unterscheidung von Weisheit (*sapientia*) und Klugheit (*prudentia*) mehrfach angeführt¹⁾. Da letztere als praktische Einsicht aufgefasst wird, ihr Begriff sich somit mit demjenigen der Wissenschaft deckt, so besteht zwischen den beiden erwähnten Begriffsarten kein sachlicher Unterschied²⁾. Bemerkt sei noch, dass Isidor ausser dem genannten Weisheitsbegriff wie Augustin³⁾ noch einen anderen, einen weiteren kennt. Er berichtet, dass die antiken Denker die Weisheit mit der Philosophie identifizierten⁴⁾, in der er auch selbst, im Geist der Stoa⁵⁾ nichts anderes als die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen erblickt⁶⁾.

Das kritische Element ist bei Isidor nicht völlig leer ausgegangen. Die Frage des Ursprungs wahren und sicheren Erkennens kommt, wenn auch nur ganz kurz, so doch immerhin als solche zur Sprache. Wir erfahren, dass die Philosophie bezw. die mit ihr als identisch angegebene Weisheit auf verschiedenem Wege, nämlich durch Wissen (*scientia*) und Meinung (*opinatio*) gebildet wird⁷⁾. Diese beiden Möglichkeiten der Erkenntnis werden sodann in der schon bei Plato⁸⁾ üblichen Weise voneinander unterschieden. Wissen liegt danach vor, wenn etwas durch den Verstand mit Sicherheit erfasst wird, Meinung dagegen, wenn ein Satz nicht durch Beweis begründet ist und schwankend bleibt⁹⁾. Diese letztere Sachlage findet Isidor auf naturwissenschaftlichem Gebiete vor; er erwähnt speziell

¹⁾ *Diff.* I 417 (52 BC): *Prudentia in humanis rebus, sapientia in divinis distribuitur.* Vgl. a. a. O. I 499; II 147 (60A; 93C). Ueber die *prudentia* vgl. Augustin, *De mus.* VI 16, 51. *De lib. arb.* I 13, 27; 24, 44 (P. L. 32, 1189; 1233; 1330).

²⁾ Im Anschluss an die S. 355 A. 2 wiedergegebene Unterscheidung von *scientia* und *sapientia* heisst es dort (*Diff.* II 38, 147, 93C) weiter: *Item nonnulli viri inter sapientiam et prudentiam intelligi voluerunt, ut sapientiam in divinis, prudentiam autem vel scientiam in hominis negotiis ponerent.*

³⁾ *De Trin.* XIV 1, 3 (P. L. 42, 1057): *rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.* Vgl. *C. Acad.* 6, 16 (P. L. 32, 914).

⁴⁾ *Diff.* II 39, 149 (93 D): *Porro sapientiam veteres philosophiam vocaverunt, id est omnium rerum humanarum atque divinarum scientiam.*

⁵⁾ Vgl. L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* IV 2–3 [München 1903] 173).

⁶⁾ *Etym.* II 24, 1 (141 A), wo allerdings ausserdem noch auf das ethische Element speziell hingewiesen wird: *Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio, cum studio bene vivendi coniuncta.* A. a. O. n. 9 (142A) berichtet er noch von mehreren anderen Definitionen der Philosophie. Vgl. hierzu L. Baur a. a. O. 185.

⁷⁾ *Etym.* a. a. O. n. 1 (141 A): *Philosophia . . . duabus ex rebus constare videtur, scientia et opinatione.* *Sent.* II 1, 8 (600C): *Omnis sapientia ex scientia et opinacione consistit.*

⁸⁾ *Tim.* 51 DE.

⁹⁾ *Etym.* a. a. O. n. 2 (141 A): *Scientia est cum res aliqua certa ratione percipitur: opinatio autem cum adhuc incerta res latet et nulla ratione firma videtur.*

dasjenige der Astronomie. Als Probleme derselben, welche eine Beantwortung mit voller Gewissheit nicht zulassen, gelten die Fragen, wie gross die Sonne ist, ob der Mond Kugelgestalt hat, ob die Sterne am Himmel angeheftet sind oder sich frei durch die Luft bewegen, welche Grösse und Materie das Himmelsgebäude hat, ob es sich in Ruhe oder Bewegung befindet, wie es mit der Dicke der Erde steht und wodurch sie in der Schwebe gehalten wird¹⁾. Es sei bemerkt, dass Isidor sowohl den Satz, dass die Grundlagen der Philosophie Wissen und Meinung bilden, als auch die Beispiele für Fälle, in welchen nur letztere in Frage kommt, Ausführungen des *Lactanz*²⁾ entnahm. Dieser aber hatte den Satz, dass die Philosophie auf Wissen und Meinung beruht, nur aufgestellt, um damit zugleich die Philosophie selbst aufzuheben; denn wirkliches Wissen ist, wie er zu zeigen suchte, überhaupt unmöglich und auf blosser Meinung beruhendes Erkennen völlig wertlos³⁾. Bemerkenswert ist, dass Isidor ihm auf dieser skeptischen Bahn nicht gefolgt ist, vielmehr jene Sätze übernahm, ohne sich auch zugleich die erwähnte negative Wertung der beiden Quellen zu eigen zu machen. Sein Standpunkt ist offenbar der *Rationalismus Augustins*⁴⁾. Wenn er auch gelegentlich sagt, dass viele nach der Wahrheit streben, sie aber nur wenige finden, oder die Mysterien des Christentums im Auge, von Sätzen spricht, die über unseren Verstand gehen und welchen wir nicht weiter nachgrübeln sollen⁵⁾, so denkt er doch nicht entfernt daran, die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt in Frage zu stellen. Er zweifelt nicht im geringsten daran, dass mancherlei durch die Betätigung der *ratio* mit Sicherheit erkannt werden kann. Allem Anschein nach ist ihm aber auch das einer eigentlichen Beweisgrundlage entbehrende, als Meinung bezeichnete Erkennen nicht völlig wertlos. Der Umstand, dass die Meinung dem Wissen im engeren Sinn gegenüber minderwertig ist⁶⁾, veranlasst ihn noch nicht, ihr die Vermittlung wertvoller Erkenntnis überhaupt abzusprechen⁷⁾. Diesem theoretischen Standpunkt entspricht auch sein praktisches Verhalten. Der Eifer, mit welchem

¹⁾ A. a. O.

²⁾ *Div. inst.* III 3, 1; 4 (Brandt 181 f.).

³⁾ Vgl. a. a. O. Hierzu Marbach a. a. O. 38 f.

⁴⁾ An Augustin scheint Isidor sich auch bei der Bestimmung des der *scientia* eigenen Erkenntnisgrades anzulehnen. Vgl. mit dem vorhin S. 356 A. 9 angeführten Text *De quant. an.* 26, 49 (P. L. 32, 1063): *Quid? hoc nonne concedis, scientiam non esse, nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est;* auch *Retract.* I 14, 3 (P. L. 32, 607): *Id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus.*

⁵⁾ *Sent.* II 1, 7 (600C).

⁶⁾ A. a. O. n. 8 (600C): *Melior est autem ex scientia veniens quam ex opinione sententia. Nam illa vera est, ista dubia.*

⁷⁾ Isidor vertritt damit im wesentlichen den Standpunkt des Plato (*Menon* 97E; *Theaet.* 210A) und Aristoteles (vgl. Siebeck I 2, 50).

er gerade auch das ihm bekannte kosmologische und astronomische Material seiner Zeit zugänglich zu machen suchte, spricht nicht dafür, dass er ihm jede Bedeutung abspricht. Nach all dem muss angenommen werden, dass für Isidor die Wissenschaft einmal aus Sätzen besteht, die durch das Denken abgeleitet und begründet sind, deren Evidenz infolgedessen vollständig gesichert ist, und sodann auch noch aus solchen, welche eines Beweises entbehrend, nur grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit besitzen.

Wie wir hörten, vermag unser Geist keineswegs bei allen naturwissenschaftlichen Fragen zu einer auf Gewissheit beruhenden Antwort zu gelangen. Noch von einer anderen Einschränkung der Wissensmöglichkeit ist gelegentlich die Rede. Zur Erkenntniss des Wesens der Seele zu gelangen, auf dem Wege der inneren Erfahrung den eigenen Geist zu begreifen, erklärt Isidor für aussichtslos. Er bemerkt nämlich, dass der Geist zwar alles mögliche andere, aber nicht sich selbst erfassen kann. Dieser Umstand wird mit der Tatsache, dass das Auge zwar anderes, aber nicht sich selbst erblickt, in Parallele gestellt¹⁾. Isidor ist hier entgegengesetzter Ansicht wie Augustin, der gerade im Gegensatz zu der erwähnten Erscheinung die Befähigung der Seele zur Selbsterkenntnis behauptete²⁾.

B. Die karolingische Renaissance.

Alcuin.

Wir wenden uns dem Frankenland zu. Hier war zur Durchführung seiner zivilisatorischen Pläne Karl der Grosse vor allem darauf bedacht gewesen, die hervorragendsten Köpfe seiner Zeit an sich zu ziehen. Unter diesen stand an erster Stelle der an der Klosterschule von Yorg unter dem Bedaschüler Egbert und Aelbert gebildete Alcuin (Alchvine)³⁾. Der gewaltige Einfluss, welchen dieser Angelsachse auf Karls Kulturbestrebungen, auf die Organisation des Unterrichts im Frankenreiche ausübte, das grosse Verdienst, welches er sich durch die Schöpfung der bedeutendsten Bildungsstätten jener Zeit erwarb, ist bekannt⁴⁾. Als Schriftsteller setzte er die Bemühungen Cassiodors und Isidors fort, indem auch er die Schätze der überlieferten Bildung weiteren Kreisen zugänglich zu machen suchte. Zahlreiche, gleichfalls kompilatorisch geartete Schriften dienten der Verwirklichung dieses Zieles. Für unsere Zwecke von Be-

¹⁾ *Sent.* I 13, 4 (564A).

²⁾ *De Trin.* IX 3, 3 (962 f.). Ueber die Bewertung der inneren Erfahrung als Erkenntnisquelle vgl. J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, S. 34 f.

³⁾ Vgl. C. J. B. Gaskoin, *Alcuin, his life and his work* (London 1904). M. Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. M.-A.* I (Freiburg 1911) 273 ff. Fr. Overbeck, *Vorgesichte und Jugend der mittelalt. Scholastik* (Basel 1917) 85 ff.

⁴⁾ Vgl. Bastgen, *Alcuin u. Karl d. Gr. in ihren wissenschaftl. u. kirchenpolit. Anschauungen* (*Hist. Jahrb.* 32 [1911] 809 ff.

deutung ist davon nur die psychologische Monographie *De animae ratione ad Eulaliam*; Cassian, Lactanz, Isidor, vor allem aber Augustin sind hier als Quellen benutzt. Die sich auf die Erkenntnis beziehenden Sätze sind indessen auch hier nicht sehr zahlreich; immerhin zeigen sie doch, dass der Verfasser auch nur den Augustinischen Typus der Erkenntnistheorie benützt.

Es mag vorausgeschickt sein, dass ähnlich wie von Seiten Cassiodors und Isidors der Platonisch-Augustinische Seelenbegriff in längerer Definition entwickelt wird¹⁾. Während Alcuin als Ausgangspunkt für ethisch geartete Darlegungen in Anlehnung an Cassian²⁾ die Platonische Dreiteilung benützt³⁾, gebraucht er zur Schilderung der Vielheit und Mannigfaltigkeit des seelischen Geschehens die eine der von Isidor⁴⁾ in den L. *Differentiarum* gegebenen beiden Uebersichten. Es werden die Bezeichnungen *anima*, *spiritus sensus*, *animus*, *mens*, *ratio* und *memoria* aufgezählt und in der gleichen Weise wie in der Vorlage bestimmt. Die Identität zwischen der Substanz der Seele und ihren Vermögen wird gleichfalls betont⁵⁾.

Der Aristotelische Gedanke, dass das Subjekt der sinnlichen Wahrnehmung nicht die Seele allein, sondern das geeinte psycho-physische Kompositum ist, liegt Alcuin ebenso fern, wie den bisher behandelten Autoren. Wahrnehmen und Denken sind auch für ihn an den gleichen Träger, die Seele als solche gebunden. Diese Denkweise kommt in einer Unterscheidung der vorhin schon erwähnten Bezeichnungen *spiritus* und *mens* näher zum Ausdruck. Alcuin erwähnt die Paulinische Stelle: *Psallam spiritu, psallam et mente* (I. Cor. 14, 15). Die hier vorhandene Gegenüberstellung von *spiritus* und *mens* soll dadurch ihren guten Sinn erhalten, dass die Seele als *spiritus* nur die sinnfälligen Wortbilder vorstellt und sprachlich zum Ausdruck bringt, als *mens* dagegen erst einen Sinn mit ihnen verbindet, sie versteht. Eine Bestätigung für die sachliche Richtigkeit dieser Unterscheidung liefert ihm das Verhalten Nabuchodonosors. Während dessen Seele als *spiritus* sich sehr wohl betätigte, denn er sah jene an der Wand erscheinenden Worte, versagte sie als *mens*, weil er die Schrift nicht verstand. Dem von Gott erleuchteten Propheten sei dagegen nicht nur das *videre*, sondern zugleich auch das *intelligere* beschieden gewesen⁶⁾. Wie diese Darlegung zeigt, werden somit *spiritus* und *mens* von Alcuin im Anschluss an Augustin⁷⁾ nur als verschiedene Bezeichnungen des gleichen Subjekts aufgefasst.

Auch das, was über das sinnliche Erkennen selbst angeführt wird, verrät deutlich den Augustinischen Ursprung. Der rein spiritualistische

¹⁾ *De an. rat.* 10 (P. L. 101, 643 D f.).

²⁾ Vgl. *Conlat.* XXIV 15, 3 (Petschenik 691).

³⁾ A. a. O. 3 (639 D). — ⁴⁾ Vgl. S. 341. — ⁵⁾ 9 (644 BC).

⁶⁾ A. a. O. (642 AB).

⁷⁾ Vgl. *De Trin.* XIV 16, 22 (P. L. 42, 1053).

Standpunkt tritt klar hervor. Dem Leib wird nur die Rolle des vermittelnden Werkzeugs zuerkannt. Die Empfindung als ein Bestimmtes wird durch Aeusseres anzusehen, liegt Alcuin fern. Als Eigentätigkeit der Seele erscheint sie vielmehr, wenn es heisst, dass diese in sich selbst formt, was ihr von aussen gemeldet wird¹⁾. Die Auffassung der Empfindung als einer durch die Affektion des Organs ausgelösten passiven Reaktion der Seele lehnt er ab, indem er die Voraussetzung für das Zustandekommen sinnlichen Erfassens im Anschluss an die aktivistische Denkweise Augustins in der Hinwendung der Seele zu dem betreffenden sensiblen Objekt und somit in der Betätigung ihrer aktiven Kraft erblickt; die Erfahrung lehrt ihn, dass, wenn die Seele in innerer Betrachtung einem übersinnlichen Gegenstand zugewandt ist, die äusseren Eindrücke nicht zum Bewusstsein gelangen²⁾. Es wird somit die Wichtigkeit des Aufmerksamkeitserlebnisses für das Zustandekommen des bewussten Vorgangs bei der Empfindung und Wahrnehmung betont, ein Moment, welches schon von dem Schüler des Theophrast Strato³⁾, in der patristischen Zeit von Lactanz⁴⁾, besonders aber von Augustin im Anschluss an den Neuplatonismus⁵⁾ gewürdigt worden war⁶⁾. Indem Alcuin im Anschluss an den neuplatonisch-augustinischen spiritualistischen Aktivismus⁷⁾ die Aufmerksamkeit in einer aktiven Betätigung des Ich dem betreffenden Gegenstand gegenüber erblickt, stimmt er mit einer auch in der Gegenwart weit verbreiteten Auffassung überein. Im übrigen sei noch erwähnt, dass er sich auch insofern noch als Schüler Augustins offenbart, als auch er die Sinnesorgane mit Boten vergleicht, welche die Seele über die Aussenwelt orientieren und die Schnelligkeit hervorhebt, mit welcher bei der sinnlichen Wahrnehmung die sinnfälligen Objekte erfasst und die ihnen entsprechend geformten Bilder dem Gedächtnis übergeben werden⁸⁾.

Die dem Gedächtnis (*memoria*) geltenden Bemerkungen zeigen die alten Unklarheiten, wie das von Isidor in dieser Hinsicht Gesagte. Bald erscheint es unter dem beliebten Bild der Schatzkammer einfach als die Aufbewahrungsstätte der ihm übergebenen Wahrnehmungsbilder (*figurae, species*)⁹⁾, bald wieder nur als reproduzierend tätiger Geist, indem

¹⁾ 7 (642 A): Mox in se ipsa earum ineffabili celeritate format figuras. Vgl. 8 (642 C).

²⁾ 12 (644 D). — ³⁾ Vgl. Siebeck I 2, 200.

⁴⁾ *De opif. Dei* 16, 20 (Brandt 52).

⁵⁾ Plot., *Enn.* IV 4, 25.

⁶⁾ *De mus.* XI 8, 21 (P. L. 32, 1174). Vgl. Siebeck I 2, 3; 88; Storz 120.

⁷⁾ Vgl. Cl. Baumecker, *Witelo* 468 f.

⁸⁾ 7 (642 A) 8 (642 C). Das Bild vom Boten wird bei Aug. *Conf.* X, 6, 9 (P. L. 32, 783); *Enarr. in Ps.* 146, 13 (P. L. 37, 1907), die Schnelligkeit der Wahrnehmung *De gen. ad lit.* XII, 11, 22; 16, 33 (P. L. 34, 462; 467) erwähnt.

⁹⁾ 7 (642 A); das Bild der Schatzkammer auch bei Isidor (vgl. S. 349, vgl. 235 A. 4.).

ihm das *recordari* als Funktion beigelegt wird¹⁾). Doch liegt auch eine gewisse Kombination beider Denkweisen vor, wenn der Reproduktionsvorgang als ein beabsichtigtes oder unbeabsichtigtes Wiederauffinden derjenigen Stelle, wo das betreffende Bild niedergelegt ist, geschildert wird bezw. wenn das Vergessen dadurch eintreten soll, dass der Geist den betreffenden Ort nicht gleich wieder findet²⁾). Vermutlich schwebt Alcuin hier die Ausführung in den *Confessiones*³⁾ Augustins vor, wo es heisst, dass im Gedächtnis alles in deutlicher Sonderung nach Klassen geordnet, je nach dem Eingang, durch den es hereingebracht wurde, aufbewahrt wird. Da er die Vorzüglichkeit und Würde der Menschenseele veranschaulichen will, so wird in analoger Weise wie bei der Wahrnehmung wiederum die Schnelligkeit, mit der sich die Reproduktion des früher Erlebten so z. B. die Erweckung der Vorstellung der Stadt Rom durch die entsprechende Wortvorstellung vollzieht, hervorgehoben⁴⁾). Der spiritualistische Gesichtspunkt macht sich auch in diesem Zusammenhang geltend, wenn hingewiesen wird, dass die Seele durch den Besitz des Gedächtnisses es nicht nötig hat, gleichsam aus sich herauszutreten, an die betreffenden Gegenstände selbst heranzugehen, sondern dass sie, sowie erst einmal das betreffende Bild beim Wahrnehmungsprozess von ihr geformt wurde, in sich selbst verbleiben kann⁵⁾).

Auch die Einbildungskraft wird berührt, insofern die Fähigkeit, sich von Personen eine Vorstellung machen zu können, obwohl man sie noch gar nicht gesehen hat, als ganz besonders wunderbar hingestellt wird. Dass das Material für die kombinierende Tätigkeit der Phantasie der Erfahrung entstammt, hebt er, wie Isidor durch Augustin geschult⁶⁾, hervor. Wenn wir uns z. B. eine Vorstellung von Abraham machen, so gehen wir, wie er bemerkt, von dem uns geläufigen Anschauungsbilde des Menschen aus, und wenn wir an Jerusalem denken, so werden wir nichts anderes als Häuser, Strassen und Plätze, also etwas, was wir wahrgenommen haben, nach Jerusalem versetzen⁷⁾).

Bezüglich des vernünftigen und spezifisch menschlichen Erkennens kommt es im wesentlichen nur zu Bemerkungen, welche dessen Gegenstand und Aufgabe betreffen. Wir stossen auf den uns bereits durch Gregor d. Gr. bekannten, Augustin entlehnten Gedanken, dass es vor allem notwendig sei, das eigene Ich und Gott zu erkennen⁸⁾). Die Schwierigkeit

¹⁾ 9 (644 C).

²⁾ 7 (642 A). A. a. O. (642 C).

³⁾ X 8, 13 (P. L. 32, 784).

⁴⁾ S. die vorvorige Anm.

⁵⁾ 7 (642 C).

⁶⁾ Vgl. S. 350 f.

⁷⁾ A. a. O. (642 AB).

⁸⁾ 1 (639 A).

der Selbsterkenntnis wird gleichfalls erwähnt¹⁾. Der Prozess der Begriffsbildung kommt zwar als solcher nicht zur Sprache; indessen lässt sich doch aus der Bemerkung, dass die Voraussetzung für das Erfassen jener immateriellen Gegenstände die Loslösung der Seele von der Erscheinungswelt, ihr in sich selbst Zurückziehen bildet²⁾, ersehen, dass der Wert der sinnlichen Anschauung in vorliegender Hinsicht von Alcuin in der gleichen negativen Weise wie von Gregor und Isidor gewertet wird, der Augustinische Typus der Erkenntnislehre sich also auch hier kundgibt. Hingewiesen sei, dass dagegen wie bei Isidor, so auch bei Alcuin ein anderer, für die Augustinische Noëtik charakteristischer Zug, den Menschegeist mit der Gottheit in Beziehung zu bringen, nicht näher zum Ausdruck kommt. Von göttlicher Erleuchtung ist in Alcuins psychologischer Monographie jedenfalls nur gelegentlich bei der Erwähnung übernatürlicher Erkenntnis (prophetischer Deutung) die Rede.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass der Verfasser die von der modernen Psychologie als „Bewusstseinsenge“ bezeichnete Begrenztheit unserer vorstellenden Kraft berührt. Den Anlass bildet das metaphysisch-theologische Bestreben, die menschliche Seele von Gott zu unterscheiden. Während für das göttliche Vorstellen alles zugleich präsent ist, belehrt uns Alcuin in Anlehnung an Augustin³⁾, vermag sich das menschliche immer nur auf einen Gegenstand auf einmal zu richten; wer sich Jerusalem vorstellt, kann nicht zugleich auch an Rom denken. Bemerkenswert ist, dass die Gott zugesprochene simultane Vorstellungsweise immerhin nur als eine ausserordentliche Steigerung der dem menschlichen Geist eigentümlichen Beweglichkeit im Vorstellen aufgefasst wird. Aus Lactanz⁴⁾ wird bezüglich letzterer entlehnt, dass der Geist nicht einmal im Schlaf zur Ruhe kommt, dass er wie mit Blitzesschnelle den Himmel, die Meere, Länder und Städte durchheilt und voneinander weit Entferntes in seinen Gesichtskreis zieht⁵⁾. Da Alcuin die dem menschlichen Vorstellen zugesprochene *mobilitas* als eine Art Vorstufe der der Gottheit eigenen Vorstellungsweise auffasst, so kann er die damit verbundene *mutabilitas* nicht gut als ein Defekt des menschlichen Geisteslebens angesehen haben. Wie bei anderen Gelegenheiten, so zeigt sein Urteil auch hier einen gewissen optimistischen Zug. Es unterscheidet sich vor allem wesentlich von dem des asketischen Gregor.

¹⁾ A. a. O.: *Animae vero rationem vix paucorum est pleniter nosse.*

²⁾ 12 (644 D): *Si enim [anima] vel Deum vel seipsam vel spiritale aliquid considerare gestit, avertit se a sensibus carnis, ne fiant ei inpedimento, spiritalia rimanti.*

³⁾ Vgl. *De Trin.* XV 13 (P. L. 42, 1076).

⁴⁾ *De opif. Dei* 16, 9 (Brandt 53).

⁵⁾ 8 (642 D f.).

Hrabanus Maurus.

Von den Schülern Alcuins ist Hrabanus Maurus, der die Leitung des von Bonifatius gegründeten Klosters in Fulda übernahm und als Erzbischof seiner Vaterstadt Mainz gestorben ist, der bekannteste¹⁾. Seine Schriften sind gleichfalls didaktischen Zwecken gewidmet und kompilatorischer Art. Bei Hraban dürfte indessen die Kompilation auf ihrer denkbar niedrigsten Stufe angelangt sein. Zeigte sich bei den übrigen bisher behandelten Autoren hier und da eine gewisse Freiheit in der Verwendung des entlehnten Materials — denken wir z. B. an die Art und Weise, in der Cassiodor gewisse, der Augustinischen Lichtlehre entnommene Gedanken für seine Erklärung des metaphysischen Ursprungs des Erkennens mit einander verwob oder an Gregor, der in seiner mystischen Erkenntnislehre offenbar von Augustin abhängig ist, dessen Lehren aber doch in völlig freier Form wiedergibt —, so handelt es sich bei Hraban vielfach nur um ein blosses Aneinanderfügen von mehr oder minder wörtlich wiedergegebenen Partien aus verhältnismässig wenigen Vorlagen. Gerade dies können wir bei den uns hier interessierenden Ausführungen feststellen. Auch Hraban hat eine psychologische Monographie, einen Aufsatz *De anima* geschrieben. Seine Darlegungen über die erkennenden Kräfte und deren Funktionen erschöpfen sich indessen hier in einigen Sätzen über die fünf Sinne. So gut wie er bei den allgemeinen Angaben über das Wesen der Seele, ihr Verhältnis zum Leibe, ihren Sitz²⁾ Cassiodor ausschreibt, benützt er ihn auch für die Sinnesempfindung. Am offensichtlichsten zeigt dies die Bestimmung des Gesichtssinns. Hraban bekennt sich zur Sehstrahlentheorie, indem er wie Cassiodor³⁾ angibt, dass der Gesichtssinn durch eine gewisse, Schauung genannte Kraft der Seele durch die Pupille des Auges heraustritt, die nicht allzuweit entfernten Dinge scharf erfasst und bei erleuchteter Luft die sonst unsichtbaren Gegenstände erkennt⁴⁾. Vom Gehörsinn heisst es, dass er vermitteltst schneckenförmiger Gänge die Töne an sich zieht und das Gehörte erfasst und versteht. Diese Erklärung unterscheidet sich von derjenigen Cassiodors nur dadurch, dass hier nicht von einem „Empfangen“ der Töne die Rede ist, sondern diese die Seele an sich ziehen soll. Der Grund für diese aktivistische Fassung dürfte das Bestreben sein, das Hören möglichst nach Analogie des Sehens zu erklären. Als Zweck der erwähnten organischen Vorrichtung wird angegeben, dass dadurch der von den Dingen ausgehende „Ton“ aufgehalten wird und auf diese Weise zum Bewusstsein gelangt; gemeint ist damit, dass der äussere Reiz erst durch die Windungen des äusseren Ohres — nur diese

¹⁾ Vgl. Manitius, 288 ff.; Ebert 120 ff.; Overbeck 99 ff.

²⁾ *De an.* 4 (1109 D ff.).

³⁾ Vgl. S. 232 A. 1.

⁴⁾ A. a. O. 12 (1120A).

sind gemeint, nicht etwa die damals unbekanntenen Bogengänge der Schnecke des Labyrinths! — zur Einwirkung gelangt, während er sonst am Ohr vorbeiginge. Vom Geruchsinn erfahren wir, dass wir mit seiner Hilfe gute und schlechte Gerüche auseinander halten, jene vermeiden und diese in die Nase ziehen. Als Werkzeug des Geschmacks wird der Gaumen bezeichnet. Nur von zwei Qualitäten ist die Rede, insofern wir durch die Geschmacksempfindung alles in den Mund Genommene als süß oder bitter erfassen sollen. Auf den Einfluss Cassiodors geht es zurück, wenn als Merkwürdigkeit hervorgehoben wird, dass das Geschmacksorgan selbst geschmacklos ist. Für den Tastsinn wird aus der Vorlage übernommen, dass er seinen Sitz in allen Gliedern, vornehmlich aber in den Händen hat¹⁾. Die Abhängigkeit Hrabans von der erwähnten Vorlage zeigt sich auch darin, dass die Augustinische Auffassung, wonach die sinnliche Wahrnehmung ein Urteilen ist und somit Denken in sich schliesst, ebenso klar und zugleich mit den nämlichen Mitteln zum Ausdruck kommt. Es wird, wie von Cassiodor sowohl der sich bei den einzelnen Sinnesfunktionen abspielende Bewusstseinsakt sprachlich ebenfalls geflissentlich als Denktätigkeit gekennzeichnet — es ist nicht nur von *discernere*, *cognoscere*, sondern auch ausdrücklich von *intelligere* die Rede²⁾ —, als auch der Unterschied zwischen dem tierischen und menschlichen Wahrnehmen darin erblickt, dass sich bei letzterem die *ratio* geltend macht³⁾.

In Hrabans theologischen Schriften stossen wir noch auf einiges weitere Material. Es wird hier einmal kurz die Grundlage unserer höheren Erkenntnis berührt, nämlich bemerkt, dass wir dasjenige, was durch die körperlichen Augen nicht gesehen wird, in einem Licht erblicken, welches unkörperliche Substanz ist und die Weisheit selbst darstellt d. h. wir sollen die Inhalte von Intelligiblem durch die Lichtquelle der ewigen Weisheit erfassen. Im Sinne der Augustinischen Illuminationstheorie wird ein Kontakt mit der Gottheit angenommen. Ob Hraban bei dieser Erklärung sämtliche Begriffe oder aber nur die von rein geistigen Dingen im Auge hat⁴⁾, geht aus seiner Aeusserung zwar nicht mit Sicherheit hervor, wohl aber lehrt der ganze Zusammenhang, dass er bei der erwähnten Aeusserung jedenfalls nur an das Göttliche und Ueberirdische denkt. Indem er dieses durch die Gottheit selbst von uns erkannt werden lässt, wendet er nach Augustinischem⁵⁾ Vorbild den Grundsatz der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches an.

¹⁾ 12 (1120 AB). — ²⁾ A. a. O. — ³⁾ A. a. O. (1120 A).

⁴⁾ *Enarr. in Epp. Pauli* XI 13 (P. L. 112. 125 C): *Incorporalem substantiam scio esse sapientiam et lumen esse, in quo videntur, quae oculis carnalibus non videntur.*

⁵⁾ Vgl. J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin* 38 ff.; dazu B. Kaehlin im *Phil. Jahrb.* 30 (1917) 218 ff. und in seiner S. 234 A. 1 erwähnten Monographie.

Das dabei schon berührte Problem der Gotteserkenntnis kommt aber als solches noch zur Sprache. Es wird einmal in der üblichen Weise die Unvollkommenheit unseres gewöhnlichen Gottesbegriffs betont. Aus dem Umstand, dass sich der Mensch selbst nicht begreifen kann, wird hergeleitet, dass er alsdann Gott noch viel weniger zu erkennen vermag¹⁾. Ferner, exegetisches Interesse lässt Hraban der Fälle gedenken, wo die hl. Schrift von einer unmittelbaren Schauung Gottes redet. Augustinische Ausführungen exzerpierend, will auch er hierbei zwischen einer Schauung durch das körperliche und einer solchen durch das geistige Auge wohl unterschieden wissen. Geht aus dem Bericht der hl. Schrift hervor, dass es sich um die Wahrnehmung durch das leibliche Auge handelt, so hatte Gott zu diesem Zweck eigens irgend eine sichtbare Gestalt angenommen; daraus aber ergibt sich, dass er seiner wahren Natur nach nicht geschaut wurde. Aus diesem Grund findet Hraban auch jene Schriftstellen, welche verneinen, dass Gott hienieden gesehen wurde, für sachlich gerechtfertigt²⁾. Dass Gottes Wesenheit (*substantia*) von einzelnen Menschen dagegen mit geistigem Auge geschaut wurde, hält er wie seine Vorlage für möglich, so nimmt er es für Paulus an, da dieser es selbst bestätigte (II. Kor. 12, 2—4). Der Ausgleich mit den vorhin erwähnten widersprechenden Schriftstellen wird mit Augustin darin erblickt, dass jene Personen in dem Augenblick des Erlebnisses nicht ihr normales Leben führten; sie seien vielmehr zu einem überirdischen, dem der Engel ähnlichen Leben in der Ekstase oder einem sogar vom vollen Tode nicht zu unterscheidenden Zustand emporgehoben worden³⁾. An diese der augustiniischen Epistel *De videndo Dei* entnommenen Ausführungen unmittelbar einen Abschnitt aus Gregors des Gr. *Expositio in Job seu Moralia*⁴⁾ anreihend, lässt Hraban den Leser erkennen, dass auch nach der Ansicht dieses Autors von heiligen, auf der Höhe der Betrachtung angelangten Personen Gottes ewige Klarheit in mystischer Versunkenheit durch das Auge des Geistes geschaut wurde⁵⁾.

Fredegisus.

Von wesentlich anderem Schlage war ein zweiter Schüler Alcuins, Fredegisus, welcher, gleichfalls Angelsachse, mit ihm 782 nach Karls d. Gr. Hof übersiedelte, ihm in der Leitung des Klosters von Tours folgte und von 819 bis kurz vor dem Tode Ludwigs des Frommen unter diesem Kanzler war⁶⁾. An Stelle der für Alcuins wie Hrabans Schriftstellerei cha-

¹⁾ *Enarr. in Ep. Pauli* XI 13 (125 C).

²⁾ *De vid. Deum* (P. L. 112, 1265 C ff.; 1268 D - 1269 B). Vgl. Aug., *De vid. Deo*, Ep. 147 n. 12 f. (P. L. 33, 601 f.).

³⁾ A. a. O. (1272 C). Vgl. Aug. a. a. O. n. 31 (619); vgl. S. 249.

⁴⁾ Es handelt sich um *Mor. XVIII*, 54 n. 88—89 (P. L. 76, 92 A - 93 B).

⁵⁾ A. a. O. (1280 B - 1281 C).

⁶⁾ Max Ahner, *Fredegis von Tours* (Leipzig 1878) 3 ff.

rakteristischen enzyklopädischen Tendenz macht sich bei ihm ein dialektischer Zug geltend. Hatten jene beiden für die Dialektik kein besonderes Interesse gezeigt, vor allem keinen originellen Gebrauch von ihr gemacht, so versucht Fredegisus dagegen mit den vom Altertum her überlieferten logischen Mitteln theologische Probleme zu lösen. Wie nicht nur sein eigener in Briefform abgefasster kleiner Traktat *De nihilo et tenebris*¹⁾ zeigt, sondern auch der *Liber contra obiectiones Fredegisi Abbatis* seines wissenschaftlichen Gegners Agobard von Lyon²⁾ bestätigt, wendet er mit Vorliebe das dialektisch-syllogistische Verfahren an. Zugleich findet sich bei ihm auch bereits jene für die Dialektiker des elften Jahrhunderts charakteristische auffällige „Sophistik in der Fragestellung“³⁾ und verkehrte Konsequenzmacherei. Aus dieser Wertschätzung des dialektischen Beweisverfahrens ergibt sich, dass seinem Denken eine rationalistische Richtung zu eigen ist. Dieser entspricht es auch, wenn er sich, wie wir durch Agobert erfahren⁴⁾, in einem Kontroverspunkt nicht den kirchlichen Lehrern, sondern den Philosophen anschliesst, nämlich in der Frage des Ursprungs der Seele eine Auffassung vertritt, die auf den Praeexistentialismus hinausläuft. Indessen bleibt doch diese Neigung zum Rationalismus auf die Praxis beschränkt. Obwohl Fredegisus sich die Dienste der *ratio* sehr wohl gefallen lässt und ausgiebigen Gebrauch von ihnen macht, stellt er ihr doch kein besonders günstiges Zeugnis aus. Er erklärt den mit dem Nichts identifizierten, allem Körperlichen und Geistigen zu Grunde gelegten Urstoff für unerkennbar und begründet diese Behauptung damit, dass wir nicht einmal die Natur der daraus hervorgegangenen einzelnen Dinge zu erfassen vermögen. „Denn wer hätte die Natur der Elemente genau ermessen, wer die Substanz des Lichtes, des Engels und der Menschenseele erfasst“⁵⁾. Der sich hier offenbarenden skeptischen Neigung entspricht eine gelegentliche Emporschraubung der *Divina auctoritas*, welche er im Auge hat, wenn er sagt: „Sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem“⁶⁾.

Noch in anderer Hinsicht interessiert uns hier sein Traktat. Fredegisus

1) P. L. 105, 751 ff. und bei Ahner a. a. O. 16 ff.

2) P. L. 104, 159 ff., *M. G., Epistolae Karolini aevi* III 210 ff.

3) Jos. Ant. Endrès, *Fredegisus und Candidus (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellsch.* XIV [1906] 444).

4) P. L. a. a. O. 168 B. *M. G. a. a. O.* 217. Vgl. Endrès a. a. O. 444.

5) Die Stelle ist auch bei Ahner 18, 7 ff. unverständlich; ich schliesse mich der von Endrès a. a. O. 443 A. 1 vorgeschlagenen Konjekture an.

6) Bei Ahner 16, 25 f. Ob in den unmittelbar vorhergehenden Worten statt „ratione“ oder „ratio“ sofort gleich „Divina“ zu setzen ist, wie bei Ahner der Fall ist, sei dahingestellt. Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendl.*, II (Leipzig 1885) 19 A. 73 schlägt „revelatione“ vor. Dem Sinn nach decken sich beide Konjekturen; es kann in der Tat nur die Autorität unter theologischem Gesichtspunkt gemeint sein.

erörtert die Frage, ob das Nichts, aus dem nach der Genesis Gott die Welt schuf¹⁾, etwas sei oder nicht, und beantwortet sie im ersteren Sinne. Die Hauptargumente sind folgende: Es wird einmal auf den Sprachgebrauch hingewiesen; das „videtur mihi nihil esse“ bedeute soviel wie „videtur mihi nihil quiddam esse“. Ferner, da jeder Name, wie Mensch, Stein, Holz, etwas Bestimmtes bezeichne, so beziehe sich auch das Nichts auf etwas. Es wird sodann ausdrücklich gesagt, dass jede Bezeichnung sich auf eine existierende Sache bezieht, und daraus hergeleitet, dass sich infolgedessen auch die Bezeichnung Nichts auf eine solche richtet²⁾. Bei den Beweisen liegt somit der Gedanke zu Grunde, dass den sprachlichen Ausdrücken Realitäten entsprechen müssen.

Von der nämlichen Denkweise lässt sich Fredegis auch bei der Erörterung der Frage, ob der Finsternis Existenz zukommt, leiten. Er beruft sich für die Richtigkeit seiner positiven Bewertung zunächst auf Gen. 1, 2, wo es heisst: „Finsternis war über dem Abgrund“ und operiert hier mit dem Wort „war“. Wie bei dem ersten im vorigen Fall angeführten Beweise das affirmative Sein der Kopula als das der Existenz auffassend, lehrt er, dass mit diesem Prädikat etwas als ein wirklich Seiendes bezeichnet werde³⁾. Im Anschluss an Gen. 1, 4 und 5, wonach Gott zwischen Licht und Finsternis schied und das Licht Tag und die Finsternis Nacht nannte, macht er ferner geltend, dass da Gott kein Ding ohne Namen geschaffen und keinen Namen ohne ein entsprechendes existierendes Ding gegeben habe, so müsse ein solches auch die Finsternis sein.

Die Möglichkeit blosser Gedankendinge ist demnach für Fredegis nicht vorhanden. Blossen Worten und grammatikalischen Satzteilen lässt er Reales ausserhalb unseres Geistes entsprechen. Wenn auch hier nur von Worten, nicht von Begriffen die Rede ist, so ist doch nicht zu leugnen, dass dieser Standpunkt an den sog. extremen Realismus erinnert. Indessen muss doch sofort darauf hingewiesen werden, dass zu Fredegis' Zeit der Schulstreit über die Universalien noch nicht ausgebrochen war. Nicht das Mindeste deutet in dem Traktat darauf hin, dass der Verfasser über die objektive Geltung der Allgemeinbegriffe reflektierte. Möglicherweise kam er unter dem Eindruck der Augustinischen Lehre, dass der Urstoff kein völliges Nichts, sondern nur ein *prope nihil* ist, zunächst zur Deutung

¹⁾ Bei Ahner 16, 13 ff. Endres weist a. a. O. 441 f. darauf hin, dass das Thema des Nihil im Alcuinschen Schulkreis behandelt wurde und der Meister im Hinblick darauf erklärt hatte: *Nomine est et re non est*, dass aber Fredegis diese Behandlung als verfehlt ansah. Seinem Beweis zufolge müsste freilich das Nichts schlechthin etwas Positives bedeuten. Die Praxis entspricht aber durchaus nicht der Theorie. Wie eine Stelle (bei Ahner 20, 14; vgl. S. 34) zeigt, fasst er in anderem Zusammenhang das Nichts in negativem Sinne auf.

²⁾ A. a. O. 18, 17 ff.

³⁾ A. a. O. 20, 8 ff.

jenes Nichts, von dem die hl. Schrift spricht, als des Urstoffs und eines Etwas. Dem entsprechend lag für ihn dann auch eine positive Wertung des Begriffs der Finsternis nahe. Dialektisch befähigt wollte er diesen Standpunkt mit logischen Hilfsmitteln entwickeln. Dabei benutzte er vor allem den der Frühscholastik geläufigen Gedanken, dass die Worte Zeichen für etwas sind und deutet das „etwas“ in dem erwähnten realistischen Sinn. Eine Verteidigung des Satzes, dass jeder Bezeichnung eine *res existens* entspricht, findet nicht statt.

Nicht selten ist Fredegis als ein Vorgänger Eriugenas betrachtet worden. Auf Grund der Annahme, dass ersterer in dem Nichts das göttliche Sein erblickt, hat man bei beiden bereits einen Anflug von Pantheismus finden wollen. Eine solche Identifizierung hat Fredegis aber nicht vorgenommen. Wohl liegt indessen in anderer Hinsicht manches im Keime vor, was sich bei dem Hofphilosophen Karls des Kahlen in voller Entfaltung findet. Dies gilt bezüglich der Anwendung der Dialektik, des syllogistischen Verfahrens auf theologische Fragen, des Versuchs, die Sätze der hl. Schrift spekulativ zu durchdringen. Schliesslich mag das von Fredegis über das Verhältnis von Worten und Dingen Gesagte als eine Art Vorstufe des extremen Realismus anzusehen sein. Auf Grund dieser Beziehungen an eine Beeinflussung Eriugenas durch Fredegis zu denken, wäre jedoch völlig verfehlt. Abgesehen davon, dass über die Abfassungszeit des Traktats *De nihilo et tenebris* nähere Angaben fehlen und folglich nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann, ob er schon vor Eriugenas Hauptwerk geschrieben war, lässt doch der Gedanke an den gewaltigen Unterschied zwischen der Intelligenz beider Männer diese Möglichkeit ausscheiden. Dass Eriugena, ein geistiger Fechter und spekulativer Kopf ersten Ranges, von dem unbeholfenen Fredegis angeregt sein sollte, erscheint wenig wahrscheinlich. Der Realismus des Schotten findet überdies in dessen Empfänglichkeit für die ihm durch Dionys vermittelte neuplatonische Denkweise seine volle Erklärung.

Schluss.

Wie die vorangehenden Einzeluntersuchungen deutlich zeigen, steht die Erkenntnislehre des frühesten christlichen Mittelalters unter der Vorherrschaft der Platonisch-Augustinischen Denkweise. Die Seele als solche gilt als das Subjekt der sinnlichen Wahrnehmung so gut wie als das des vernünftigen Denkens. Der Augustinische Gedanke, dass die Sinneswahrnehmung bereits Urteilen und infolgedessen Denken in sich schliesst, tritt bei Cassiodor und Hraban scharf hervor. Bei der Erörterung über die einzelnen Sinne steht die der Natur der Gesichtsempfindung obenan. Während Cassiodor und mit ihm Hraban die Platonische Sehstrahlentheorie verfechten, bekennt sich Isidor im Anschluss an Lactanz zur Annahme einer Fernwirkung der Seele. Die Ausführungen über das Gedächtnis, die

Einbildungskraft, die Unterscheidung von *phantasia* und *phantasma* sind durchweg von Augustinischen Reminiszenzen beherrscht. Auf dem Gebiet des höheren Erkennens wird die Aristotelisch-Boëthianische Abstraktionslehre mit ihrer empirischen Tendenz neben der apriorisch gerichteten Augustinischen Illuminations- und Irradiationstheorie vertreten, und zwar in der Weise, dass ersterer das Feld der Erfahrung zugewiesen wird, was seitens Cassiodors und Isidors geschieht und dass letzterer die Gotteserkenntnis zufällt, was wieder bei Gregor mehr hervortritt. Es ist insofern derjenige synthetische Standpunkt, der bei Isaak von Stella, Hugo von St. Victor, den beiden ersten Franziskanerlehrern Alexander von Hales und Johannes von Rupella vorliegt, in der Bildung begriffen. Bei der metaphysischen Beleuchtung des Erkenntnisursprungs sucht die neuplatonisch-Augustinische Lichttheorie sich zu eigen machend, Cassiodor zu zeigen, dass die Seele nach ihrer innersten und tiefsten Natur Licht im eigentlichen Sinne ist. Die Frage der objektiven Gültigkeit des Erkennens bleibt unberührt. Was über das Erfassen des sinnlichen Objekts gesagt wird, gründet sich auf den naiven Realismus. Grenzen der Erkenntnis werden im Anschluss an die Tradition für die Gotteserkenntnis angenommen. Auch die Schwierigkeiten der Selbsterkenntnis werden nicht selten betont. Isidor bezweifelt auch die Möglichkeit wirklichen Wissens für eine Reihe astronomischer Fragen. Der Standpunkt der mystischen Erkenntnislehre, wonach durch eine Verbindung mit der Gottheit eine über das normale Mass hinausgehende Steigerung unserer Erkenntnis, eine visionäre Schauung des Göttlichen möglich ist, und damit jene Denkweise, welche im zwölften Jahrhundert bei Bernhard von Clairvaux und den Viktorinern und gegen Ausgang des Mittelalters bei Eckhard, Tauler, Suso und Ruesbrock Vollenendung und Ausklang findet, liegt in voller Entwicklung bereits bei Gregor vor; Cassiodor und Hraban ist sie nicht unbekannt¹⁾.

¹⁾ Eine Fortsetzung obiger Untersuchung bildet meine Schrift *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*. Erschienen ist bereits hiervon der 1. Teil (*Schriften der Strassburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg*, Neue Folge 3. Heft, 1921).