

Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie.¹⁾

Von C. Ludewig S. J. in Pressburg (Ungarn.)

(Fortsetzung.)

II. Die Lehre des Cartesius.

5. Das Attribut der denkenden Substanz.

Aus dem Denken, dem Ausgangspunkte der Philosophie für Cartesius, leitet er nicht nur die eigene Existenz ab, nicht nur die Substantialität dieses Seins, nicht nur die Geistigkeit dieser denkenden Substanz, welche als immaterielle sich durchaus von der körperlichen unterscheidet, sondern er reiht daran auch die weitere Schlussfolgerung, dass die Natur und Wesenheit dieser Substanz im Denken, nur im Denken, bestehe, d. h. dass ihr wesentliches Attribut das Denken sei. Die Denkhätigkeit ist also in dieser Theorie der Seele wesentlich, und daher ununterbrochen, und nur so lange, als das Denken und das daran geknüpfte Selbstbewusstsein währt, so lange steht die Gewissheit der eigenen Existenz fest; das Ich liegt darum im Denken, im Selbstbewusstsein allein. Folgerichtig soll endlich auch die Seele früher und vollkommener erkannt werden, als der Leib.

Das ist in Kürze der Ueberblick all der Folgesätze, welche Descartes an sein Fundamentalprincip: „Je pense, donc je suis“ anreihet. Der entscheidende, verhängnisvolle Satz in dieser Lehre ist jener, dass er das Denken für die Natur und das Wesen der Seele erklärt. Wir haben gesehen, wie Cartesius, abgesehen von seinen methodischen Fehlern und Einseitigkeiten, in seiner An-

¹⁾ Vgl. „Phil. Jahrb.“ V. Bd. (1892), S. 157 ff. u. 433 ff.

schauung über Substanz, über den Unterschied von Geist und Körper im Grunde mit der Vorzeit übereinstimmte; aber mit dem Satze: das Denken ist der Seele wesentlich, ihr wesenhaftes Attribut — entsteht die grosse Kluft zwischen ihm und der Scholastik, deren Tiefe und Abgründe wohl Niemand anfangs zu ermessen vermochte. Mit diesem Satze betritt er die schiefe Ebene, beginnt er jene neuen Bahnen einzuschlagen, in denen ihm die neuere Philosophie gefolgt ist und, immer tiefer abwärts gleitend bis zum extremsten Idealismus, vergebens sich bemüht hat, jene grossen Probleme zu lösen, welche Cartesius mit leichter Mühe aufgeworfen hatte, indem er mit seiner neuen Theorie einerseits das Sein und die Thätigkeit des Geistes, Sein und Denken, nicht scharf genug auseinanderhielt, andererseits das Ich im Selbstbewusstsein aufgehen liess und dadurch endlich auch die Einheit der menschlichen Natur zerriss. „Wenn die spätere idealistisch-pantheistische Philosophie sich auf Cartesius als auf ihren Vorgänger berief“, sagt Stöckl, „so finden wir das sehr natürlich“¹⁾. Allerdings ist Cartesius nicht so weit gegangen, diese Folgerungen zu ziehen, da das Denken bei ihm immer eben noch ein Attribut der Substanz ist und darum von ihr sich unterscheidet; dennoch war es ein gefährlicher Schritt, dass er beide der Sache nach identificirte, indem er das Wesen, die ganze Natur dieser Substanz in das Denken verlegte, und diese wesentlich denkende, sich selbst bewusste Substanz das Ich nannte. „Cartesius hat das Princip des Selbstbewusstseins (der Geist oder die denkende Substanz wird nämlich von ihm als individuelles Selbst, als eigenes Ich gefasst) aufgebracht, — ein neues, dem Alterthum in dieser Fassung unbekanntes Princip. Ferner hat er den Gegensatz von Sein und Denken, Dasein und Bewusstsein aufgestellt, und die Vermittlung dieses Gegensatzes (das Problem der ganzen neueren Philosophie) als philosophische Aufgaben ausgesprochen.“²⁾ Wollen wir nun auf die einzelnen, bereits angedeuteten Punkte etwas näher eingehen, so entsteht zuerst die Frage, was denn Descartes eigentlich unter „Denken“ versteht, wenn er dieses als das wesentliche Attribut des Geistes bezeichnet.

1. In der Entwicklung seiner Methode fasst Cartesius den Begriff des Denkens soweit, dass er jede Art des Bewusstseins darunter begreift. Als man ihm nämlich einwarf, man könne auch

¹⁾ Geschichte der neueren Philos. I. S. 91.

²⁾ Schwegler, Gesch. der Philos. § 24.

sagen: „Ich gehe spazieren, also bin ich,“ liess er dies nicht vollends gelten, da er ja von seinem Körper noch nichts wisse, und alles ja vielleicht ein Traum oder eine trügerische Vorspiegelung eines Geistes sei.¹⁾ Gehen oder Sehen zählt er also nicht unter den Begriff *penser*, wohl aber das Gefühl des Gehens oder Sehens, kurz die Acte der inneren Wahrnehmung.²⁾

In solcher Ausdehnung musste freilich Descartes selber den Begriff des „Denkens“ fallen lassen, wo er vom Attribute der denkenden Substanz redet, die ja vom Körper vollends verschieden und unabhängig ist. Darum bemerkt Ritter³⁾, dass Cartesius „mit sich selbst scheint im unklaren gewesen zu sein. Er findet es für nöthig, das reine Denken, welches unstreitig die einfachen Gedanken uns darstellen soll, vom sinnlichen Vorstellen und den Gedanken unserer sinnlichen Einbildungskraft zu unterscheiden. Nur in dem ersteren soll der Geist allein für sich thätig sein, in den Thätigkeiten der letzteren mit dem Körper sich mischen.“ „Uneingedenk seiner früheren Behauptungen, welche alle Arten des Denkens dem Geiste zu-eigneten, entscheidet er sich nun dafür, dass nur das reine Denken und der Wille dem menschlichen Geiste zukommen.“ Dieselbe Bemerkung macht auch Stöckl in seiner Geschichte der neueren Philosophie,⁴⁾ dass Cartesius unter den Begriff des Denkens sowohl das Erkennen wie das Wollen subsumirt, überhaupt alles das, was die Scholastik mit der intellectuellen Thätigkeit gegenüber der sensitiven zu bezeichnen pflegt: „In der Entwicklung seiner Methode fasst er den Begriff sogar so weit, dass er auch die sensitiven Thätigkeiten der Seele, wie die sinnliche Empfindung, die Thätigkeit der Einbildungskraft, darunter subsumirt“; — freilich nicht jede sinnliche Empfindung, nicht die äussere, sondern nur die innere Wahrnehmung. Kurz, Cartesius versteht unter dem Denken, als dem Attribute des Geistes, jene Thätigkeiten, welche durchaus unabhängig sind vom Leibe; das sind aber vor allem die Acte des Willens und jene Gedanken, welche vom Willen, und nicht von den Sinnen herrühren; er nennt diese Functionen der Seele *actions*, gegenüber den *passions*.⁵⁾

¹⁾ Princ. phil. I. 9.

²⁾ Object. et Rép. 2. — Ebenso drückte sich C. aus in seiner Antwort auf die Einwendungen Gassendi's. Object. et Rép. 5.

³⁾ Gesch. d. neuer. Philos. V. S. 38 u. 68.

⁴⁾ I. S. 99.

⁵⁾ Passions de l'âme, I. 17. — Vgl. Koch, Psychologie des Descartes.

Aber unter allen Perceptionen, den *passions* im weiteren Sinne, scheidet er wieder jene Gedanken aus, welche nicht von der Einwirkung des Leibes, sondern nur vom Willen abhängen und nennt sie füglich auch *actions*.¹⁾ Dieses „reine“ Denken nun (*conception pure*), worin die Seele vom Körper vollends unabhängig ist, soll nach Cartesius die Natur und das Wesen der Seele sein.²⁾ Und er fügt sogleich die weitere Erklärung bei, dass die Seele bei den Vorstellungen der Einbildungskraft vom Körper abhängig wird, nicht so beim reinen Denken.³⁾

2. Fragen wir nun nach dem Beweise für diese Behauptung, so lässt sich schon im voraus ahnen, welch' unvermittelte Sprünge sich da finden werden. Meinen Leib, sagt er, kann ich von mir hinwegdenken, alle körperlichen Beschaffenheiten, mein Empfinden, die Bilder der Einbildungskraft, und doch höre ich nicht auf zu sein, da ich noch denken kann, nur das reine Denken kann ich nicht von mir hinwegdenken, weil ich sonst keinen Grund mehr habe, zu behaupten, dass ich existire; meine Existenz hängt also ganz vom Denken ab, höre ich nur einen Augenblick auf, zu denken, so habe ich keinen Grund mehr anzunehmen, dass ich bin, mögen auch mein Leib, die Welt und die übrigen Dinge wirklich existiren. Daraus muss ich nun schliessen, dass die Natur und Wesenheit dieser Substanz, die in mir denkt, in nichts Anderem als im Denken besteht, und zwar im Gegensatz zum Körper, der nicht denken kann, nur im Denken bestehe; ich bin also im eigentlichsten Sinne ein denkendes Wesen, dessen ganze Natur Denken ist, das keinen Augenblick ohne Denken ist, da es seine Wesenheit ausmacht.⁴⁾

Noch eingehender behandelt er diesen Punkt in der 2. seiner „*Méditations de la philosophie première*.“ Ich bin zwar gewiss, sagt er, dass ich bin, weiss aber noch nicht klar genug, was ich bin. Wofür hielt ich mich denn bisher? — Natürlich für einen Menschen. — Was ist denn ein Mensch? Soll ich sagen: ein vernünftiges Sinnenwesen? Aber was ist ein Sinnenwesen? was ist ver-

¹⁾ *Passions* I. 19.

²⁾ „Je remarque que cette vertu d'imaginer qui est en moi, en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir, n'est en aucune façon nécessaire à ma nature ou à mon essence, c'est-à-dire à l'essence de mon esprit; car encore que je ne l'eusse point, il est sans doute, que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant.“ *Médit.* 6.

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ *Méthod.* 4.

nünftig? Ich komme auf diesem Wege von einer Frage zu tausend anderen! Wenn ich der natürlichen Erkenntniss folge und mich betrachte, so sehe ich, dass ich einen Leib, Hände, Arme, Augen u. s. w. habe, dass ich mich ernähre, mich bewege, u. s. f. Wenn ich aber tiefer nachdenke, und noch dazu annehme, dass vielleicht ein Geist („un certain génie malicieux, rusé, puissant“) mich täusche, woher weiss ich, dass ich einen Körper habe und alles jenes mir angehöre? Ich weiss, dass ich bin, aber von all' jenen Dingen, die den Leib betreffen, finde ich nichts in mir.¹⁾ Nur ein Attribut finde ich in mir, das Denken, dies allein kann von mir nicht getrennt werden.²⁾ Cartesius geht noch weiter und sagt: Ich existire, aber wie lange? Ebenso lange, als ich denke. Daher bin ich ein Wesen, dessen Natur es ist zu denken, ein geistiges Wesen.³⁾

Worin besteht denn nun die Natur einer denkenden Substanz?

„Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes, ce n'est pas peu, si toutes ces choses appartiennent à ma nature.“⁴⁾

Vielleicht gehören noch andere Dinge mir an; ich weiss das noch nicht; dennoch bin ich meines Seins gewiss, und die Erkenntniss dieses meines Seins hängt daher gar nicht ab von jenen Dingen, deren Existenz ich gar nicht kenne.⁵⁾

Cartesius steht nicht an, die letzte Consequenz seiner Lehre zu ziehen. Wenn nämlich Denken ein wesentliches Attribut des Geistes ist, so hört dieser Geist auf zu existiren, sobald er aufhört, zu denken. Er muss also immer und unaufhörlich denken; gilt das nun auch von der Seele des Kindes? Cartesius bejaht es und meint, dass die Seele des neugeborenen Kindes sofort zu denken beginne und zwar mit vollem Bewusstsein, jedoch sich später dessen nicht mehr erinnere.⁶⁾

3. Gegen diese Lehre, bemerkt einer seiner Verehrer, erheben sich verschiedene Einwendungen. „Wie beweist man, dass das Denken die Wesenheit der Seele sei? Wie ist es möglich, dass ein Phänomen, welches alle Charaktere der Modification hat, das Constitutive

1) Méditat. 2.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) Ibid.

5) Ibid.

6) Object et Répons. 4.

einer Substanz sei? Wie beweist man, dass die Seele stets denkt? Scheint es nicht, dass die Erfahrung das Gegentheil lehrt? Wir erkennen die Seele durch den Gedanken, dies ist wahr; aber daraus folgt nicht, dass die Seele der Gedanke selbst sei. Der Fehler des Descartes in diesem Punkte besteht darin, das Phänomen für die Substanz zu nehmen, an welcher es sich realisirt. Von dem Wunsche erfüllt, die Philosophie auf klare Begriffe zu gründen, blieb er bei dem stehen, was er klar sah, und sagte: Es ist weiter nichts vorhanden, statt zu sagen: Ich sehe weiter nichts.“¹⁾

Wir bräuchten eigentlich dieser kurzen, schlagenden Widerlegung der cartesianischen Theorie kaum ein Wort hinzuzufügen. Cartesius widerspricht sich selbst, wenn er das Denken einerseits für ein Accidens, andererseits für die Natur und das Wesen der Substanz erklärt: der Gedanke ist einerseits in der Seele, andererseits die Seele selbst, ihre Natur und Wesenheit. Wäre das Denken die Seele selbst und mit ihr wesentlich ein und dasselbe, so müsste diese ihre Natur wechseln, gleich dem beständigen Wechsel der Gedanken. Cartesius widerspricht sich ferner darin, dass er einestheils behauptet, wir könnten die Substanz nicht unmittelbar erkennen, sondern nur mittelbar aus ihren Attributen und Accidentien zu ihrer Kenntniss gelangen; anderntheils soll dieses Attribut des Denkens, das wir unmittelbar im Selbstbewusstsein erfassen, die Natur und das Wesen der Substanz selbst sein. Müsste nicht folgerichtig die Erkenntniss der Substanz in ihrer Natur uns unmittelbar im Bewusstsein gegeben sein?

Um weiteren Inconsequenzen sich zu entziehen, sah sich Cartesius veranlasst, nicht blos den Begriff des Denkens im Gegensatz zu seiner früheren Erklärung auf das reine Denken einzuschränken, sondern auch auf die Frage, wie lange die Seele denkt, die sonderbare Antwort zu geben: Immer, so lange sie existirt. Aber welchen Beweis kann er denn dafür erbringen, dass die Seele des Neugeborenen beständig denke, ja auch mit Bewusstsein denke, jedoch alles wieder vergesse? Hat sie auch nur einen Augenblick das Bewusstsein der eigenen Existenz, dieser Fundamental-Erkenntniss im cartesianischen Systeme?

Prüfen wir nun noch kurz die Kraft seiner Beweise. Aus der Thatsache, dass die Seele denkt, und aus den Erwägungen, die C.

1) Jac. Balmes, Gesch. d. Phil. 43.

darán knüpfte, dass diese Thätigkeit jede Ausdehnung ausschliesst, folgt nur das eine, dass diese denkende Seele ihrer Natur nach immateriell, geistig ist, nicht aber, dass ihr diese Thätigkeit als solche wesentlich ist; es folgt, dass die Seele ihrer Natur nach denken kann, nicht aber, dass sie denken muss. Cartesius aber schliesst von der Thatsache auf die Nothwendigkeit (ab esse ad necesse), er macht die accidentelle Bestimmung zur substantiellen und verwechselt in dem Begriffe „wesentlich“ die constitutiven Merkmale der Substanz, nämlich Geistigkeit, immaterielles Sein, mit den daraus entspringenden und abzuleitenden accidentellen Beschaffenheiten, nämlich Fähigkeit zu denken, Thätigkeit des Denkens.

Es ist diese Verwechselung der Substanz mit dem Act und der Potenz um so auffallender, da Cartesius selbst den Unterschied von Substanz und Accidens so sehr betont; dieselbe wird aber durch seine Annahme begreiflicher, dass zwischen Substanz und deren Act nur ein begrifflicher Unterschied (*distinctio rationis*) sich finde, und dass ebenso wie der Körper nie ohne Ausdehnung, der Geist nie ohne diese Beschaffenheit sein könne.

Gleich unzulänglich ist sein zweiter Beweis. Wenn ich nicht wirklich denke, sagt er, habe ich gar keinen Grund mehr zu behaupten, dass ich existire; nur so lange ich denke, so lange bin ich. Das Denken ist also dem Geiste wesentlich und zwar nur das Denken.¹⁾

Die Consequenz ist keinesfalls einleuchtend. Denn zugegeben, man hätte keinen Grund mehr, zu behaupten, dass man existire, wenn man nicht denkt, so folgt daraus nur, dass das Denken der einzige Beweis- und Erkenntniss-Grund der eigenen Existenz ist, es folgt daraus aber weder, dass man überhaupt nicht existire, noch dass die Natur der Seele im Denken, und noch viel weniger, nur im Denken bestehe. So lange man denkt, existirt man, und ist sich dieser Existenz bewusst: das ist wahr; aber nicht umgekehrt: So lange man existirt, denkt man oder muss man denken, wie Cartesius schliessen will.

Es ist wahr, aus der Geistigkeit der Seele lässt sich ihre Fähigkeit (*posse*) zum Denken herleiten; daraus folgt aber keineswegs, dass sie immer und unaufhörlich denken müsse. Und selbst in dem Falle, dass die Seele immer die Thätigkeit des Denkens

¹⁾ Médit. 2.

übe und ausüben müsste, folgt keineswegs, dass in dieser Thätigkeit die Natur und Wesenheit der Seele läge; denn das *agere* folgt zwar aus dem *esse*, ist aber nicht das *esse*; noch viel weniger darf Cartesius schliessen, die Natur der Seele bestehe im Denken allein. Durch diese Annahme wurde er zu einer höchst sonderbaren, extravagantesten Theorie geführt, worin ihm viele seiner sonstigen Anhänger nicht gefolgt sind.

4. Wenn nämlich die Natur der Seele nur Denken ist, so sind ihr die sensitiven und vegetativen Functionen ganz abzusprechen; Leben und Sinnesthätigkeit gehören dann nicht auch der Seele, sondern dem Leibe allein an, welcher als ein von der Seele in sich unabhängiger Automat aufzufassen ist. Der Leib wirkt dann im Gehirn auf die geistige Seele ein, wodurch diese zu einer Perception gelangt.

In analoger Weise hält Cartesius auch die Thiere für kunstvolle Automaten und sucht nach Mitteln und Wegen, um diesen künstlichen Mechanismus, sei es durch den Blutumlauf, sei es durch die Lebensgeister, zu erklären, und im äussersten Nothfalle auf die Weisheit und Allmacht des Schöpfers sich zu berufen.¹⁾ Cartesius verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dabei an irgend eine Thätigkeit der vernünftigen Seele zu denken, oder eine blose sensitive und vegetative Seele neben dem Geiste anzunehmen; denn „dem Katholiken ist es nicht erlaubt, von einer dreifachen Seele zu sprechen.“²⁾ Er hält es für ein Vorurtheil, wenn man die vegetativen und sensitiven Functionen ebenfalls der Seele zuschreibt, und er glaubt dies dadurch zu beweisen, dass diese Erscheinungen sich von der Denkthätigkeit wesentlich unterscheiden, dass darum nur das Denken der Seele eignet. Aber er hätte beweisen sollen, dass die vernünftige Seele nicht die Kraft hätte, neben der geistigen Thätigkeit auch zugleich das Princip der zwei niedrigeren Ordnungen des vegetativen und sensitiven Lebens zu sein.³⁾

Dasselbe sucht er auch daraus zu beweisen, dass die Bewegung keineswegs unbedingt dem Willen unterstehe; nicht einmal in den freiwillig hervorgerufenen (*volontaires*) Bewegungen ist die Seele unabhängig von der Disposition des Körpers; die meisten aber geschehen ohne die Seele, viele sogar gegen den Willen: als wenn

¹⁾ L'homme, p. 335 et 348.

²⁾ Epître. 85.; L'homme, p. 427.

³⁾ Format. du foete. I. 3. Vgl. Passions de l'âme, I. 3—16.

das Princip der sensitiven und vegetativen Functionen die Seele allein wäre und nicht auch das Organ als Factor in Betracht käme. Cartesius sah klar, dass zum animalischen Leben der körperliche Organismus nothwendig sei, und er schloss sogleich, die Disposition der Organe ist es allein: eine Theorie, welche den cartesianischen Gegensatz zwischen den zwei Substanzen erst in's rechte Licht setzt¹⁾.

Cartesius nimmt zwar in dieser seiner ganzen Theorie zunächst auf die menschliche Natur Rücksicht, wie er ja von der denkenden Substanz überhaupt ausgeht; aber er macht oft genug die entsprechende Anwendung auf Pflanzen- und Thierwelt und setzt sich dadurch in Gegensatz zu der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit. „Irrationabilia animantia vivere atque sentire nemo ambigit“, sagte der h. Augustinus.²⁾ Wie weit die cartesianische Theorie daher in diesem Punkt von der Scholastik sich entfernt, erhellt aus den wenigen Worten, die wir aus dem hl. Thomas und Suarez, ihren Hauptvertretern hier anführen und die zugleich zu seiner Widerlegung dienen können.

„Tota natura corporalis subiacet animae et comparatur ad ipsam, sicut instrumentum et materia. Est ergo quaedam operatio quae tantum excedit naturam corpoream, quod neque exercetur per organum corporale, et haec est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem, et talis est operatio animae sensibilis: quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus, non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat, sed requirantur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animae est quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum et talis est operatio animae vegetabilis.“³⁾

Was insbesondere die Empfindung betrifft, stellt der h. Thomas das Princip auf: „Sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti. Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto.“⁴⁾ Die Erklärung und Begründung liegt in dem weiteren Grundsatz: „Nihil corporeum imprimere potest in rem

¹⁾ Format. du foete. I. 4.

²⁾ Lib. arb. I. I. c. 29.

³⁾ Summ. th. I. p. q. 78. a. 1. Vgl. I. p. q. 18. a. 3.

⁴⁾ Ibid. I. p. q. 77. a. 3.

incorpoream.“ . . . „Non est inconveniens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum.“¹⁾

Das informirende Princip ist aber nach S. Thomas in jedem Wesen immer nur eines, so zwar, dass in dem Thiere nicht ein doppeltes, verschiedenes Princip je für die vegetative und sensitive Thätigkeit vorhanden ist, sondern nur eines und zwar das höhere sensitive Princip, welches alle niederen Formen dem Vermögen nach (virtute) in sich begreift. Der h. Thomas fragt: „Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes?“²⁾ und er antwortet: „Si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.“ — Er führt daselbst einen dreifachen Beweis an und schliesst:

„Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva“. — Sogleich fügt er die weitere Erklärung hinzu: „Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeris. . . . Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum, . . . nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eandem.“

In gleicher Weise spricht der hl. Lehrer sich aus in dem folgenden Artikel.

Dieselbe Lehre finden wir wiederholt bei Suarez.³⁾ Rück-sichtlich der menschlichen Natur schliesst er nicht nur eine eigene,

¹⁾ Ibid. 1. p. q. 84. a. 3.

²⁾ Ibid. 1. p. q. 76. a. 3.

³⁾ Es möge die eine oder andere Stelle hier Platz finden: „In simplicibus, ut in intelligentiis, substantialis vita non videtur esse aliud quam ipsamet substantia simplex, quatenus seipsam agere et movere ab intrinseco potest. Corpora autem viventia non per se, sed per animam informantem vivunt. Unde vivere substantiale in eis nil est aliud, quam informari tali forma, quae constituit compositum aptum substantialiter ad se movendum ab intrinseco.“ Tract. de anim. l. I. c. II. 28. — „Necesse est dicere, animam vegetativam secundum suam rationem genericam contrahi in anima equi per ipsummet gradum specificum. Ex quo aperte concluditur, animam vegetativam in equo non esse re distinctam a sensitiva, quia nulla res potest distinguere realiter a differentia, per quam essentialiter constituitur.“ Metaph. disp. XV. s. 10 n. 20.

für sich bestehende vegetative und sensitive Seele aus, sondern er weist auch auf die Nothwendigkeit hin, dass die vernünftige Seele zugleich das Princip der sensitiven Thätigkeit sein müsse; sonst wäre sie ja ein reiner Geist, und gar nicht fähig, das informirende Princip des Leibes zu sein. Dieser Gedanke ist um so bedeutender an dieser Stelle, da er gerade der cartesianischen Theorie anticipirend entgegen tritt.¹⁾

Aus der Beweisführung von Suarez folgt, dass in der cartesianischen Theorie, in welcher die Seele keine andere Thätigkeit hat, als das Denken (*purum principium intelligendi*), die substantiale Einheit der menschlichen Natur und ebenso die Einheit des Ich zerstört wird. Cartesius wollte freilich diese Consequenz nicht zugeben, und obgleich er in seiner Theorie sich Plato ziemlich näherte, so wich er doch andererseits in doppelter Hinsicht von Plato ab, nicht blos dass er keine blos äusserliche Verbindung zwischen Leib und Seele annehmen wollte, sondern auch dass er eine dreifache Seele im Menschen verwarf.²⁾

Da also Cartesius einerseits ein sensibles und vegetatives Princip im Menschen nicht zuliess, und andererseits die Natur der vernünftigen Seele allein in die Denkhätigkeit versetzte, so blieb ihm nichts übrig, als den Leib, ebenso die Thier- und Pflanzenwelt für eine mehr oder minder kunstvolle Maschine zu erklären. Aber heisst das nicht dem Materialismus Vorschub leisten, den Cartesius gerade zu bekämpfen mit allen Kräften unternommen hatte? In der That gebrauchen die Materialisten dieselben Argumente, welche Cartesius zur Erklärung des vegetativen und sensitiven Lebens vorbringt.

„Alle Veränderungen der Körperwelt kommen in unserer Vorstellung auf Bewegungen zurück. Also können auch alle organischen nichts anderes sein, als Bewegungen. . . Auf solche einfache Bewegungen müssen auch die Vorgänge in den organischen Wesen am Ende zurückführbar sein. . . Wenn die Organismen Erscheinungen darbieten, welche in der anorganischen Natur nicht vorkommen, sollte dies nicht einfach daher rühren, dass die Stofftheilchen in neue Beziehungen treten und neue Verbindungen eingehen?“³⁾

¹⁾ L. c. n. 25.

²⁾ Vgl. S. Thom. 1. p. q. 76. a. 3.

³⁾ Du Bois-Reymond, Untersuch. ü. d. thier. Elektr. Einlgt.

„Die Anordnung der Umstände ist allein das, worin die Macht des Lebens beruht. . . . Nicht durch höhere eigenthümliche Kraft, . . . sondern nur durch besondere Form der Zusammenordnung . . . unterscheidet sich das Lebendige von dem Unlebendigen.“¹⁾

„Der Mensch ist nichts weiter, als ein aus den verschiedenartigen Atomen in künstlerischer Form mechanisch zusammengefügtes Mosaikbild.“²⁾

Und erinnert es nicht an Ausdrücke des Cartesius³⁾ (feu, esprits agités par la chaleur du feu), wenn die Materialisten reden von einer „Phosphorescenz im Gehirn“, von einem „Verbrennungsprocess“, von einem „Glühen des Gehirns“, oder wenn De la Mettrie sein Werk betitelt: „L’homme machine“? Wenn also Cartesius meint, das Wesen der Seele bestehe nur im Denken, Bewegung und Leben und Sinnesthätigkeit seien nichts, als mechanische Vorgänge, „ni plus ni moins que les mouvements d’une horloge ou autre automate . . . en sorte qu’il ne faut point . . . concevoir aucune âme végétative ni sensitive“⁴⁾: so ist das ein bedeutender Schritt in’s Lager der Materialisten, und während er dieselben bekämpfen will, gibt er ihnen die besten Waffen in die Hände. Es ist unverkennbar, wie der Materialismus in seinem Hauptwerke in Frankreich: „Système de la nature,“ welches Lange⁵⁾ einfach den „Codex und die Bibel des gesammten Materialismus“ nennt, gerade die letzte Position zu nehmen versucht und in die Bresche eintritt, welche jener selbst gelegt hatte.⁶⁾ Sein Streit wendet sich mit der grössten Entschiedenheit gegen den Dualismus der cartesianischen Schule.“⁷⁾

Das ist eine Consequenz, welche, wenn auch in sich unbegründet, doch zur Genüge die Einseitigkeit der cartesianischen Sätze beleuchtet: Das Denken sei der Seele wesentlich, und nur das Denken. (Schluss folgt.)

1) H. Lotze, Mikrokosm. I. S. 56.

2) H. Czolbe, Entsteh. d. Bewusstts. S. 75

3) Vgl. l. c.

4) L’homme, S. 427.

5) Gesch. des Material. S. 187.

6) Vgl. Schwegler, Gesch. d. Phil. §. 33. — Ueberweg, Gesch. d. Phil. III. §. 8.

7) Ritter, Gesch. d. Ph. I. 9. c. 3. — „Dire que l’âme sentira, pensera, jouira, souffrira après la mort du corps, c’est prétendre, qu’une horloge, brisée en mille pièces, peut continuer à sonner ou marquer les heures.“ Syst. de la natur. I. 13.