

Des hl. Augustinus Lehre über die Sinnes- erkenntniss.

Von W. Ott in Hechingen.

In den Schriften der alten Philosophen findet man keine systematische Abhandlung über die Theorie der menschlichen Erkenntniss. Um die Ansicht derselben zu eruiren, muss man diejenigen Stellen zusammensuchen, in welchen sie gelegentlich auf das erkenntnisstheoretische Gebiet zu sprechen kommen. Beim hl. Augustinus sind derartige Stellen zum Glück so häufig und so ausführlich, dass es nicht gar schwer fällt, seine Ansicht zu ermitteln. Der hl. Kirchenvater unterscheidet so scharf wie nur möglich zwischen der Erkenntniss der Sinne und der Erkenntniss des Intellec'ts. Es wird sich herausstellen, dass es bei ihm keine Brücke gibt, die vom Sinnlichen zum Intelligiblen hinüberführt. Die Ideen der Zahlen, des Schönen, des Guten und des Wahren, die Kenntniss Gottes liegen der Sinnenerkenntniss gänzlich ferne und bilden im Gegensatz zur Sinnenwelt den *mundus intelligibilis*. Wir haben schon viele Abhandlungen über die Erkenntnistheorie Augustin's gelesen, ohne aber ganz von denselben befriedigt worden zu sein. Gewöhnlich fanden wir ausführliche Darstellungen der höheren oder intelligiblen Erkenntniss, aber die Sinneserkenntniss wurde meistens sehr stiefmütterlich behandelt. Und doch will es uns scheinen, dass die intelligible Welt und deren Erkenntniss stets ein Räthsel bilden werden, so lange man nicht die Sinnenerkenntniss vollständig begriffen hat. Zwar hält Augustinus nicht viel von der Sinnenerkenntniss, aber gerade dieser Umstand muss genau erkannt und begründet sein, um zu verstehen, warum er uns die Ideen als wissbar und wissenswerth hinstellt.

Aus diesen Gründen haben wir es versucht, eine zusammenhängende, ausführliche Darstellung der Erkenntnistheorie Augustin's

auf dem sinnlichen Gebiete zu geben, indem wir von der intellectuellen Erkenntniss nur soviel hervorheben, als der Zusammenhang erfordert. Wir glauben dabei am besten zu verfahren, wenn wir die einzelnen Stellen aus den Schriften Augustin's in der Reihenfolge wiedergeben, wie sie uns fortschreitend das Verständniss ermöglichen. Wo es nöthig erscheint, werden wir allgemeine Bemerkungen hinzufügen und in den Anmerkungen auf Parallelstellen bei Plotinus hinweisen.

I. Eintheilung der Seelenvermögen.

Was Augustinus in seiner Schrift: *De gen.* (XII. 24, 50sq.) über die Seelenvermögen auseinandersetzt, kann als maassgebend um so mehr angesehen werden, weil genannte Schrift im Mittelpunkt der schriftstellerischen Thätigkeit Augustin's steht und über zehn Jahre (401 bis 414) zur Abfassung in Anspruch nahm. Wir geben den Gedankengang vollständig nach Augustinus.

Die Seele des Menschen ist mit einem dreifachen Vermögen ausgestattet. In erster Linie finden sich in ihr solche Schauungen (*visiones*), welche mittelst des Körpers empfunden werden, z. B. der sichtbare Himmel, die Erde und alles auf ihr Bekannte. Sodann finden sich Schauungen, welche mit der niederen Seelenkraft als Körperähnliches gesehen werden (*similia corporum*). Und endlich gibt es Schauungen, welche mit der reinen Intelligenz erkannt werden¹⁾, sie sind weder etwas Körperliches noch Körperähnliches. Also: *visio corporalis*, *v. spiritualis* und *v. intellectualis*.²⁾

Alle drei Arten der Schauung haben ihre Rangordnung, die *visio corporalis* ist niedriger als die *visio spiritualis*, welche man auch die niedrige Seelenkraft nennen kann, im Unterschied von der rein sensitiven Kraft. Die *v. intellectualis* hat einen Vorrang vor der *v. spiritualis*. Warum so? Die *v. corporalis* kann ohne die spirituelle Seelenkraft nicht functioniren, in demselben Moment, wo ein Körper mit den Sinnen unseres Körpers in Berührung kommt, bildet sich etwas dem äusseren Körper Aehnliches in der Seele, nicht etwas rein Körperliches, aber doch etwas Aehnliches. Wäre dem nicht so, so entstünde auch keine Empfindung, durch welche die äusseren Reize

¹⁾ „Man wird nicht irre gehen, wenn man diesen Theil der Seele, der keines körperlichen Organes zum Denken bedarf, gesondert und ungemischt mit dem Körper in das rein Intelligible setzt.“ (Plotin V. 1, 10.) — ²⁾ Aehnliche Gedanken finden wir bei Plotin V. 3, 9. Es ist dort die Rede von dem Intellect der vorstellenden Seele und der sinnlichen Wahrnehmung. Vgl. V. 9, 1.

zum Bewusstsein kommen („si id non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent sentiuntur“). Der Körper an sich kann keine Empfindung haben, sondern es ist die Seele, durch welche der Körper empfindet. Die Seele stellt den Körper wie einen Boten in ihren Gebrauch, um in sich das zu gestalten, was von aussen her gemeldet wird. Ein körperliches Schauen ist also ohne das spirituelle nicht möglich, aber man kann die beiden nicht trennen, ausser wenn die spirituelle Seelenkraft thätig wird, nachdem die Sinnesempfindung beseitigt ist, damit der *spiritus* das wahrnehme, was vorher der Körper empfunden hat. Dagegen kann sich die spirituelle Seelenkraft ganz wohl bethätigen ohne die körperliche, wenn nämlich die Bilder der Körper (*similitudines corporum*) in der Seele auftauchen, sei es dass viele solcher Bilder nach Belieben gestaltet werden, sei es dass sie sich ohne eigenes Zutun einstellen. Im 23. Cap. n. 49 hat Augustinus die Arten dieser combinatorischen, spirituellen Thätigkeit zusammengestellt. Wir erwähnen davon folgende: Wenn bei Abwesenheit der Körper die Gedanken auf das Bekanntgewordene sich lenken, so dass aus dieser Thätigkeit ein spiritueller Anblick entsteht; wenn wir Bilder solcher Körper, die uns zwar unbekannt sind, an deren Existenz wir aber nicht zweifeln, anschauen, nicht in ihrer wahren Wirklichkeit, sondern so, wie es sich eben trifft (?); wenn wir andere Dinge, die nicht existiren oder wenigstens nicht bekannt sind, nach Willkür und reinem Ermessen vorstellen („pro arbitrio et opinatione cogitare“); wenn wir etwas körperlich tractiren wollen, und dabei die zukünftige Handlung in Erwägung ziehen und so in Gedanken allem voraneilen; wenn wir bei körperlichem Uebelbefinden, d. h. wenn die innere Bahn des Empfindungsvermögens gestört ist, die spirituellen Bilder der Körper mit den wirklichen Körpern so vermischen, dass die beiden Gebiete kaum oder gar nicht auseinander gehalten werden können; wenn bei schwerer Krankheit die innere Bahn abgeschnitten ist, durch welche in der Seele, damit sie durch das Fleisch empfinde, die Absicht (*intentio*) hervorgebracht wurde, u. s. f.

So also fasst Augustinus die spirituelle Seelenthätigkeit auf dem Gebiete ihres selbständigen Schaffens, doch ist nach Cap. 24 zu ergänzen, dass diese Kraft nicht ohne die nächst höhere thätig sein kann; ohne die intellectuelle Kraft käme das genannte Spiel der Phantasie nicht zum Bewusstsein. Das intellectuelle Seelenvermögen ist sodann frei von dem spirituellen. Also ist die körperliche und die spirituelle Schauung der intellectuellen unterstellt, der spirituellen

kommt eine Mittelstellung zwischen den beiden anderen zu¹⁾; denn was selber kein Körper aber ein Bild des Körpers ist, steht in der Mitte zwischen der reinen Körperwelt und dem Intellect, welch' letzterer kein Körper und kein Bild des Körperlichen ist.

Nach Cap. 25 sind auf dem Gebiet der körperlichen und der spirituellen Schauung Irrthümer möglich, auf intellectuellem Gebiete aber nicht. Irrthümer z. B. entstehen, wenn die Seele meint, gewisse Vorgänge der Sinne vollziehen sich an den Körpern selbst, etwa wenn man auf einem dahinfahrenden Schiffe meint, das Ufer bewege sich; oder wenn die Seele ihre Bilder für Körper ansieht. Der Intellect kann sich nicht täuschen, denn er erkennt nur die Wahrheit, und was nicht wahr ist, gelangt gar nicht in sein Bereich („in intellectualibus non fallitur, aut enim intelligit [anima], et verum est; aut si verum non est, non intelligit“).²⁾

Noch näher erklärt Augustinus seine Ansicht in der Ausführung (cap. 26) über die Exstase. Die Seele kann nämlich von dem Gebiete des spirituellen Schauens in das Gebiet der reinen, intellectuellen Wahrheiten versetzt werden, wo kein körperliches Bild mehr störend dazwischen tritt. Dort ist die Seele nicht mühsam thätig und activ schaffend. Ihre einzige Tugend besteht in der Liebe des Geschauten und in dieser Liebe besteht das ewige Leben. Weder unter den körperlichen noch unter den spirituellen Bildern findet die Erkenntniß statt, sondern Gott redet von Mund zu Mund. Das ist „der dritte Himmel“ des hl. Paulus.³⁾ Hier schauen wir Gott wie in einem Spiegel durch körperliche und spirituelle Bilder, aber die intellectuelle Schauung hat sich von all' dem losgetrennt. Auf der zweiten Stufe des Schauens können die Engel ihren Einfluss auf den Menscheng Geist ausüben.

Ganz genau so drückt sich Augustinus in *De civ. Dei* X. 12, 22 und *De gen.* XII, 11 aus. Wir würden uns nur wiederholen, wollten wir

¹⁾ Nicht so klar sind die Worte Plotin's: „Wir sind der herrschende Theil der Seele, ein Mittleres zwischen einer zweifachen Kraft, einer geringeren und einer besseren d. h. der Wahrnehmung und des Intellectes.“ Plotin denkt pantheistisch und fasst den Intellect als göttliche Kraft, als einen Theil der Weltseele, der durch den Körper zwar in verschiedene Erscheinungen zerlegt wird, im Grunde genommen aber eins ist. Vgl. IV. 9, 2—4. — ²⁾ „Die Vernunft ist nicht bald Vernunft, bald Unvernunft, die wahre wenigstens.“ (Plotin V. 9, 2.) Aristoteles, *De an.* II, 5 sagt: „Der Lernende verändert sich und wechselt zwischen entgegengesetzten Zuständen.“ Doch wird dieser Satz eingeschränkt mit dem Hinweis auf den Umstand, dass der Lernende nichts leidet, sondern thätig ist. — ³⁾ 2. *Cor.* 12, 2.

auch diese Stellen anführen. Die gemachte Unterscheidung muss aller Psychologie Augustin's unterlegt werden, so sehr man sich dagegen sträuben möchte. Gehen wir nun an die Erklärung der *visio corporalis*.

2. Ueber die „visio corporalis“ oder das sinnliche Empfinden.¹⁾

Die Manichäer fassten die Seele als etwas Körperliches auf und beriefen sich für ihre Ansicht auf den Umstand, dass die Seele überall im Körper empfinde. Demnach, so könne man schliessen, sei die Seele ebenso gross, habe dieselbe Quantität wie der Körper, sei selber ein Körper. Um diese Ansicht zu widerlegen, schrieb Augustinus das Buch „über die Quantität der Seele.“ Er kommt bei seiner Erörterung zu dem Resultat, dass die Sinne des Menschen, speciell das Auge, dort empfinden, wo sie nicht selber sind, dass sie bei ihrer Function über den Kreis ihrer Oertlichkeit hinausgehen, und in die Ferne wirken. Wenn das schon bei den körperlichen Organen der Fall ist, wenn sie nicht an ihre Oertlichkeit gebunden sind, um wie viel mehr muss dies von der Seele gelten! Sie muss ebenfalls unabhängig von der Quantität des Körpers sein, ihre Substanz darf

¹⁾ Wenn Augustin zwischen *visio corporalis* und *v. spiritualis* unterscheidet, so hat er sich ausser den genannten Stellen auch folgende aus Plotin zum Muster genommen. *En. IV. 4, 18* heisst es nämlich: „Der Körper des lebenden Wesens und auch der Pflanze haben gleichsam einen Schatten der Seele und, von der Kälte wie von den körperlichen Genüssen afficirt zu werden, ist einem solchen Körper eigen; für uns aber gelangt der Schmerz darüber und eine solche Lust zur affectionlosen Erkenntniss. Für uns, sage ich, d. h. der anderen Seele.“ Plotin lässt also den Körper des Menschen schon beseelt sein, damit er afficirt werde, oder anders gesagt: Im Körper ist eine Seele, die afficirt wird, aber das ist nicht die eigentliche Seele, sondern nur ein Schatten von ihr. Augustinus lässt zwar den Körper afficirt werden (*visio corporalis*), redet aber nirgends von einer eigenen Seele, die zu einer solchen Function dient. Für Plotin war die „Schattenseele“ dadurch gegeben, dass er die ganze Natur, die Sterne und die Erde beseelt sein lässt; es gibt für ihn keine leblose Materie. Diese Anschauung theilte Augustin nicht, sonst hätte er folgerichtig auch seine Erkenntnistheorie anders gestalten müssen. Augustinus hat den Boden unter den Füssen verloren, wenn er von einer *visio corporalis* redet, d. h. von einer Affection des Körpers, ohne dass er die Seele afficirt werden lässt. Plotin kann so lehren, denn er lässt die Weltseele von allen Seiten her in den ruhenden Kosmos einströmen und zur Empfindung befähigen. (Vgl. I. c. V. 1, 2.) Die Welt ist durch die Weltseele ein Gott. Auch unsere Seele ist etwas Göttliches. (Vgl. I. c. V. 1, 10.)

nicht nach der Quantität des Leibes bemessen werden, sie hat keine Quantität.

Um zu diesem Ziele zu gelangen, sucht Augustinus zuerst nach einer Definition von Empfindung. Die Empfindung kann zunächst als ein bewusstes Afficirtwerden des Körpers erklärt werden¹⁾: „*Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus*“ (Cap. 23, 41.) Wenn das Auge empfindet, dann leidet es etwas, nämlich das Sehen; wie derjenige, welcher sich freut, die Freude empfindet. Alles, was wir sehen, erleiden wir, und zwar von dorthier, wo wir selber nicht sind, das Auge wird in der Ferne afficirt. Der Sehende dehnt sich nach der Ferne aus und erleuchtet dieselbe, dieses Erleuchten dehnt sich um so weiter aus, je weiter der Gegenstand leuchten kann, den wir sehen. Die Augen nehmen wahr: *emisso visu*. Wenn ich ein Object mit einer Ruthe berühre, so habe ich dabei eine Empfindung, aber ich bin nicht dort, wo ich empfinde. So ist es auch mit dem Sehen des Auges:

„*Is enim se foras porrigit et per oculos emicat longius, quaquaversum potest lustrare quod cernimus. Non potes ibi pati aliquid, ubi non es, ibi autem alium vides ubi alius est, ergo pateris ubi non es*“ u. s. f.

Die Augen können nicht da empfinden, wo sie sind, sonst müssten sie sich selbst sehen.

Indessen erheben sich gegen die Definition der Empfindung „als bewusste Affection des Körpers“ Bedenken, denn man kann den Satz nicht umkehren, was zur Richtigkeit einer jeden Definition nothwendig ist. Wohl ist nämlich jede Empfindung eine bewusste Affection des Körpers, aber nicht jede bewusste Affection des Körpers ist eine Empfindung. Wir wissen (*cognoscimus*)²⁾ viele Dinge (oder wir sind uns vieler Dinge bewusst), die wir nicht empfunden haben. Wenn wir irgendwo Rauch wahrnehmen, so wissen wir, dass daselbst Feuer

¹⁾ „Empfindung haben besteht darin, dass die Affection in's Bewusstsein tritt.“ Plotin I. 4, 2. „Da die Seele das Unterscheidungsvermögen besitzt, so kann sie, auf den Körper blickend, auch ein Urtheil über die Affectionen desselben vernehmen.“ l. c. — ²⁾ Der Ausdruck *cognoscere* bedeutet bei Augustinus, wenn er streng unterscheidet, etwas anderes als der Ausdruck *scire*. *Cognoscere* ist das Resultat der *visio spiritualis*, *scire* bezieht sich auf die reine Intelligenz: Dort unsichere Gebilde der Phantasie, hier auf Gründe gestütztes, sicheres Erkennen und rationelles Wissen. — Aristoteles nennt das sinnliche Erkennen unklar, das höhere dagegen klar, lässt aber aus dem unklaren das klare hervorgehen. (Vgl.: *Dè an.* II. 2.) Plotin V. 3, 1 sagt: „Die äusseren Dinge erfasst die sinnliche Wahrnehmung, nicht der Intellect, und wenn man will, die Reflexion und die Meinung; alles Intelligible wird der Intellect erkennen.“

ist, obwohl wir dieses Feuer nicht empfinden. Also ist nicht alles, was in unserem Bewusstsein sich befindet, oder nicht jede bewusste Affection eine Empfindung.

Ausserdem wissen wir (haben wir ein Bewusstsein oder eine bewusste Affection) von den vitalen Functionen unseres Körpers, z. B. vom Wachsen oder Altwerden, ohne dass wir diese Functionen sinnlich wahrnehmen. Wir müssen sie vielmehr durch einen Vergleich erschliessen (*ratione id colligo*). Weil ich andere wachsen und altern sehe, darum schliesse ich, dass auch ich wachse und altere (*coniecto senescere*). Demnach erliden wir bei diesen Functionen etwas; das Leiden ist Gegenstand unseres Bewusstseins, aber es ist keine Empfindung. Also ist nicht jede bewusste Affection eine Empfindung, obwohl jede Empfindung eine bewusste Affection ist. Die obige Definition ist also zu weit, sie umfasst etwas, was nicht zu ihr gehört. Wo liegt der Fehler?

Augustin unterscheidet zur Lösung dieser Frage zwischen mittelbarem und unmittelbarem Bewusstwerden. Dass wir einen Gegenstand sehen, ist uns unmittelbar bewusst, dass aber unser Körper oder unser Haupthaar wächst, das nehmen wir nicht unmittelbar wahr, sondern vermittelst eines Vergleiches zwischen einem grossen und kleinen Menschen, oder zwischen langen und kurzen Haaren. Dieser Umstand muss der Definition von Sinnesempfindung beigefügt werden, dann lautet sie: „Eine Sinnesempfindung ist eine unmittelbar der Seele bewusste Affection des Körpers“; dieser Satz lässt sich umkehren und behält auch dann seine Richtigkeit. Jede unmittelbar der Seele bewusste Affection des Körpers ist eine Sinnesempfindung. „Sensus est passio corporis per se ipsam (non per aliud) non latens animam“, und umgekehrt.¹⁾

Doch erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Was nämlich der Seele nicht entgeht, wird gewusst („quod animam non latet, scitur“). Es entstünde also aus dem *non latere* eine *scientia*. Die *scientia* aber ist Sache des Verstandes, nicht des Sinnes. Also wäre das Empfinden eine Thätigkeit des Verstandes. Nun haben aber die Thiere auch Empfindung, und doch haben sie keinen Verstand. Wäre also obige Definition richtig, so müsste man den Thieren entweder Verstand zumessen oder aber die Sinnesempfindung absprechen. Keines von beiden ist aber möglich. Was also beginnen? — Die Definition muss nochmals ergänzt werden.

¹⁾ Cap. 25, 48.

Das Wort *scientia* muss genau bestimmt werden, so dass der Ausdruck „quod non latet animam, scitur“ (d. h. „obiectum scientiae est“) auch auf die Thiere angewandt werden kann. Der Begriff des Empfindens und der Begriff des Wissens sind an sich wesentlich verschieden, „nullus sensus est scientia; aliud sentire aliud scientia; non ratione sed visu sentimus.“ Aber trotzdem haben beide Begriffe etwas miteinander gemeinsam, nämlich das *non latere* oder das Bewusstwerden. Sowohl beim Empfinden als beim Wissen fällt etwas in's Bewusstsein. Dieses Bewusstsein (*non latere*) muss unterschieden werden nach dem Ursprung. Ist uns etwas bewusst beim Empfinden, so geschieht dies durch die Mischung (*temperatio*) des Körpers. Ist uns dagegen etwas bewusst durch das Wissen, so fliesst dieses Bewusstsein aus der Reinheit der Intelligenz („per puritatem intelligentiae“). Nicht jedes Bewusstsein („non latere“) ist also Wissen (*scientia*), sondern nur jenes, welches von dem Intellect her stammt; das sinnliche Bewusstsein kommt aus dem Körper. „Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet.“

Die fragliche Definition des Empfindens heisst demnach vollständig richtig also: „Die Empfindung ist eine der Seele unmittelbar bewusste Affection des Körpers, sofern das Bewusstsein nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus der Mischung des Körpers hervorgeht.“ Diese Definition kann auch auf das Thier angewendet werden, denn auch bei ihm findet sich die Mischung des Körpers in der Weise, dass ein Empfinden möglich ist. Auf Grund dieses Empfindens kommt den Thieren auch ein Gedächtniss zu, so dass sie sich des Früherempfundenen erinnern, obwohl sie keine Vernunft (*ratio*) haben. Die *ratio* des Menschen ist zu unterscheiden von der *ratiocinatio*; diese beiden verhalten sich zu einander wie das Anschauen eines Dinges zum Aufschlag der Augen. Der Aufschlag der Augen (die Bewegung der Augen zum Objecte hin) ist etwas anderes als der Anblick (das Schauen) des Objectes. So ist es auch beim höheren Erkennen des Menschen. Die *ratio* ist in allem, man könnte sagen, potentiell; damit sie actuell werde, ist aber die *ratiocinatio*, das vernünftige, discursive Denken nothwendig. Die *ratio* ist sodann mit der *scientia* sehr eng verbunden, aber nicht ganz fallen die Begriffe zusammen. Der Mensch gelangt zur *scientia* mittelst der *ratio*, d. h. auf die Erkenntniss der Gründe hin. Aber eine gewisse Grundlage des Wissens muss schon vorhanden sein, ehe die Vernunft thätig wird, die Grundprincipien der Erkenntniss, besonders der Satz, dass man

durch die Vernunft zum Wissen gelangen müsse, sind der Seele eingepflanzt (*insita*), diese Grundfragen gelangen nicht durch die Vernunft zum Wissen, sondern durch nichts. „Quid?“ so fragt Augustin, „ad ipsam scientiam (d. h. zu den Principien), quam dicis praecedere, sine ratione pervenitur? Per quid igitur? Per nihil, quia scientia insita est nobis!“¹⁾

Weil also im allgemeinen die *scientia* auf die *ratio* begründet ist, darum kann sie den Thieren nicht zugesprochen werden. Wohl ist den Thieren bei der Sinnesempfindung auch etwas bewusst, aber dieses Wissen verdient den Namen im eigentlichen Sinne nicht, sondern ist nur ein Bild des Wissens.

„Probatum est: feras non habere scientiam, totamque illam velut imaginem scientiae vim esse sentiendi!“ (cap. 28 n. 56.)

Sollte man dagegen einwenden, wenn die Thiere auch nur das Bild eines Wissens haben, so haben sie eben doch ein Wissen, dann ist zu sagen, dass dieses Wissen nicht, wie das menschliche, auf Gründen beruht, sondern auf der Mischung (*temperatio*) des Körpers, von dieser leiten die Thiere ihr Bewusstsein ab, und sie übertreffen den Menschen in der Schärfe ihres Bewusstseins d. h. ihres Empfindens. Sie besitzen nämlich ein Unterscheidungsvermögen zwischen angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Dieses Vermögen steigert sich durch Gewohnheit zu einer grossen Gewalt und wunderbaren Schärfe. Dies Vermögen ist den Thieren höchst natürlich und unumgänglich nothwendig; denn einerseits ist die Thierseele als Mischung des Körpers auf das engste mit dem Körper verbunden, und andererseits ist das Thier zur Beschaffung seiner Nahrung und behaglicher Gefühle ganz allein auf seine Sinne angewiesen.

Dem entgegen ist die menschliche Seele mehr als eine blose Mischung²⁾ des Körpers. Sie macht sich deshalb vom Körper so gut als möglich frei, während die Thierseele sich dem Körper immer mehr anschliesst. Die Menschenseele ergötzt sich mehr an dem Inneren, das Thier verschafft sich Lust an den sinnlichen Genüssen. Die Menschenseele erniedrigt sich, wenn sie zu der sinnlichen Lust

¹⁾ In der Schrift über die Quantität der Seele findet sich auch der Satz: „Tibi videtur anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari!“ (c. 20 n. 34.)

— ²⁾ Aristoteles bezeichnet die vegetative und die sensitive Kraft der Seele als Mischung des Körpers und somit als sterblich, während er den Intellect als selbständigen und unsterblichen Theil ansieht. Vgl. Arist., *De an.* II. 1. und 2.

herabsteigt, die Thierseele verschärft durch solche Lüste ihre Kraft. Der Mensch soll sich lossagen von allem Sinnlichen und emporsteigen zu seinem ewigen Ziele.

Die Kindesseele gleicht noch in Vielem der Seele des Thieres, so weiss z. B. ein Kind an dem Geruch seine Amme zu unterscheiden. Mit den Jahren soll der Mensch derartige Fähigkeiten ablegen und sich nur aus Nothwendigkeit mit dem Sinnlichen befassen, er soll durch die Ueberwindung der Sinnlichkeit in Gott geboren werden („repuerescat deo“).

Immerhin bleibt aber der Satz bestehen:

„Anima tantum valeat in corpore, ut penes eam sit regimen omnium membrorum et quasi cardo quidam in agendo, cunctarum corporalium motivum“ (cap. 14 n. 23.) „Auch kann es nicht geschehen, dass einer menschlichen Seele, welche mit frommem Sinn sich und Gott d. h. die Wahrheit sorgfältig sucht, diese Fähigkeit fehle.“ „Die Seele ist eine mit Vernunft begabte Substanz, geeignet, auch den Körper zu leiten“ (cap. 13 n. 22.)

3. Unabhängigkeit der Seele von den körperlichen Eindrücken.

Wir glauben im Vorstehenden die Ansicht Augustin's über die *visio corporalis* wiedergegeben zu haben. An manchen Stellen wurde wohl auf Seiten des Lesers eine Kritik herausgefordert. Wir haben uns derselben absichtlich enthalten, um den Gedankengang Augustin's nicht zu stören; dasselbe Verfahren werden wir auch im Folgenden einhalten.

Bei der Definition der Sinnesempfindung fällt auf, dass dieselbe eine Affection des Körpers genannt wird, während wir sie lieber eine Affection der Seele genannt hätten.¹⁾ Wohl ist die Affection des Körpers im Bewusstsein der Seele, aber nicht so, als ob die Seele etwas erleide. Daraus ist ersichtlich, dass Augustinus unter dem *sensus* die *visio corporalis* versteht, welche — wie wir oben gesehen haben — die niederste Stufe unter den Seelenvermögen einnimmt. Schon dort haben wir vernommen, dass die *visio corporalis* abhängig sei von der *v. spiritualis*, nicht umgekehrt, als ob die zweite Seelenkraft — an anderen Stellen auch Phantasie genannt — etwas von

¹⁾ Aristoteles, *De an.*, II. 4 sagt: „In Beziehung auf die Seele besteht eine Veränderung und eine Zunahme; denn die Wahrnehmung scheint eine Art von Veränderung zu sein.“ Ferner II. 5: „Das Wahrnehmen besteht in einem Bewegtwerden und Erleiden; denn es zeigt sich als eine Veränderung.“ Neuere Philosophen geben wieder dem hl. Augustinus insofern recht, dass sie das Wahrnehmen nicht als ein Leiden, sondern als ein Geschehen bezeichnen.

der ersten erleide. Diesen Gedanken hält Augustinus fest bei seinem langen Suchen nach der Definition der Empfindung, und stets wird betont: Wohl weiss die Seele von den Sinneseindrücken, aber sie ist nicht afficirt von denselben.¹⁾ Darum müssen wir über diese Anschauung Augustin's besonders handeln, denn es kommt sehr viel darauf an, ob die Seele etwas vom Körper, oder ob der Körper etwas von der Seele erleide, wenn eine Empfindung zustande kommt.

Wir bekommen über dieses Problem zusammenhängenden Aufschluss in den Schriften: *De musica* und *De genesi*. *De mus.* VI. 4 sq. wird gehandelt von den Zahlen und dabei die Frage erörtert, ob die Laute der Zahlenworte in der Seele die Begriffe der Zahlen, welche in das Gebiet der Intelligibilia oder der *visio intellectualis* gerechnet werden, zu bewirken. Bei der Lösung dieser Frage muss nach Augustin an dem Grundsatz festgehalten werden, dass die Seele höher sei als der Leib, dass sie infolge dessen nichts von der Körperlichkeit erleiden könne, sonst würde sie ja, als empfangend, unter den Körper herabgewürdigt. Was ist also das Hören, speciell das Hören von Zahlen, wenn es keine Affection der Seele ist? „Die Antwort ist schwer zu geben.“ Vor allem ist zu beachten, in welcher Weise der Körper des Menschen von der Seele belebt werde. Dies geschieht „intentione facientis“, d. h. die Seele ist thätig, indem von ihr eine Willenserregung, eine Spontaneität auf den Körper übergeht. (Mit dem Begriff *intentio* operirt Augustinus vielfach, wir müssen denselben also besonders in's Auge fassen.) Ist dem so, dann kann von einer Affection der Seele durch die Sinne nicht die Rede sein, vielmehr liegt die Sache umgekehrt: die Seele übt ein Regiment über alle Bewegungen des Körpers, welcher ihr von Gott unterstellt ist. Die einen Seelen führen nun ihr Regiment mit Leichtigkeit, die anderen mit Hindernissen, je nachdem sie in der Vollkommenheit der Tugend vorangeschritten oder zurückgeblieben sind.

Ohne Zweifel wirken die äusseren Dinge der Körperwelt in erster Linie auf den Körper des Menschen, der erste Eindruck ist

¹⁾ „Die Seele nahm ganz die Affection wahr, ohne selbst afficirt zu werden.“ (Plotin IV. 4, 19.) Jedoch IV. 5, 7 heisst es: „Die Seele ist dem sinnlichen Gebiete benachbart und theilt diesem Gebiete von ihrem Wesen etwas mit, empfängt aber dafür auch etwas, wenn sie nicht ihre eigene Sicherheit wahr!“ Die Seele gewinnt genaue Kenntniss von ihren Erfahrungen und Leiden im Diesseits, und dadurch lernt sie.

sicherlich nur körperlich. Bietet sich nun der *visio corporalis* etwas Zuträgliches, so wird ein gewisses Behagen die Folge davon sein; bietet sich aber etwas Ungünstiges, so entsteht ein Misbehagen, ein Widerstreben. Auf diese unwillkürlichen Vorgänge im Menschen reagiert nun die Seele mit ihrer Aufmerksamkeit.¹⁾ Sollte der äussere Eindruck nicht stark genug sein und deshalb der Seele nicht zum Bewusstsein („non latere“) kommen, dann entsteht keine Aufmerksamkeit, also auch kein Gefühl des Schmerzes oder der Lust. Dagegen ist leicht zu begreifen, dass die Seele ein behagliches Gefühl gerne in sich verarbeitet und von dem Körper herüber auf ihre Bahnen leitet („in sui operis itinera tradit“). „*Corporalia non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt*“: Dieser Gedanke wird erläutert an den Gefühlen des Hungers, des Durstes, der Uebersättigung und des Schmerzes. Bei all' diesen Vorgängen erleidet die Seele nichts, sondern sie scheint nur im Körper, der ihr untersteht, activ zu empfinden und in den Affectionen des Körpers aufmerksamer zu handeln.²⁾

„Dieses Handeln entgeht ihr nicht („non latet“), sei es, dass es ihr leicht wird wegen der behaglichen, sei es, dass es ihr schwer fällt, wegen der unbehaglichen Empfindung“: „Und das ist das Ganze, was wir Empfindung nennen“ (cap. 5 n. 10.) „*Iste sensus instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut similia similibus adiungat repellatque quod noxium est*“

Es ist etwas Lichtartiges im Auge, etwas Luftartiges, sehr Feines und sehr Bewegliches im Ohre, etwas Dunstartiges in der Nase, etwas Erdiges im Tastsinn und etwas Feuchtes im Gaumen. Durch diese Dinge in den Sinnen wird die Seele aus ihrer Ruhe nicht aufgeschreckt, wenn bei guter Gesundheit alles in Ordnung verläuft. Wenn aber solche Dinge in Anwendung kommen, welche durch eine Art Alteration den Körper erregen, dann bringt die Seele aufmerksame Handlungen hervor, entsprechend dem Ort des jeweiligen Sinnesorganes. „Das heisst man dann Sehen, Hören usw.“: „*Has operationes*

¹⁾ „Die Lust ist eine Erkenntniss von der Wiedereinfügung des Bildes der Seele in den Körper. Im Körper ist die Affection, die Erkenntniss eignet der empfindenden Seele, welche durch ihre Nachbarschaft die Empfindung hat. Der Körper empfand den Schmerz, d. h. er wurde afficirt“ (Plotin IV. 4, 19.) —

²⁾ Plotin steht hier mehr auf Aristotelischem Standpunkt: „Wie ist die Verbindung von Leib und Seele imstande, Unlust zu erzeugen? Etwa so, dass, wenn der Leib irgendwie afficirt wird, und die Affection bis zur Wahrnehmung durchdringt, die Wahrnehmung in die Seele ausläuft.“ „Wenn die Wahrnehmung als eine Bewegung durch den Körper in die Seele ausgeht, wie soll die Seele, da nicht wahrnehmen?“ (En. I. 1, 5 sq.)

passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere.“ (5 n. 10.)

Es ist Thatsache, dass die Ohren ein beseeltes Glied des Körpers sind. Ferner ist nach Obigem in dem Ohre etwas Luftartiges. Wird nun dieses Luftartige durch Erschütterung der äusseren Luft in Bewegung gesetzt, so entsteht die Frage, ob die Seele ablassen könne von der Bewegung dessen, was sie beseelt, oder ob sie auch die äusserlich bewegte Luft in Bewegung setze. Man kann nicht zugestehen, dass die Seele von ihrer Activität abstehe, wonach sie die im Ohr befindliche Luft bewegt, aber man muss zugeben, dass sie diese Luft vor dem Ertönen des Schalles anders bewegt als nach dem Ertönen. Auf jeden Fall aber ist die Seele das active, nicht das passive Princip, und es ist nicht widersinnig, zu glauben, dass die Seele Kenntniss oder Bewusstsein habe von ihren Bewegungen oder Thätigkeiten, wenn sie empfindet. (Die Seele belebt eben *intentione facientis*.) „Sollte die Seele bei ihrer Thätigkeit etwas erleiden, so erleidet sie dieses also von sich selbst, nicht vom Körper.“ Doch gesteht Augustinus ein: Wenn die Seele bei ihrer Thätigkeit durch die Sinne sich dem Sinnlichen ganz anbequemt, dann ist sie bei sich selbst geringer geworden, denn der Körper ist immer geringer als sie selbst. Die Seele wird vollkommener, wenn sie sich vom Körperlichen ab- und Gott zuwendet. Geschieht dies, dann wird auch das Sinnliche am Menschen vervollkommnet, denn es erscheint weniger mühsam. Wie die Seele bei gesundem Körper zwar thätig ist, aber auf ihre sinnlich-vitale Thätigkeit nicht aufmerksam wird, so ist es im allgemeinen besser, je weniger Aufmerksamkeit wir dem Sinnlichen schenken. Wir gelangen nämlich so zur rechten Seelenruhe und überlassen uns ganz der göttlichen Führung. Wird dagegen Gott ausser Acht gelassen, dann stellt sich die Begierlichkeit ein, die Seele wird der körperlichen Erregungen gewahr und ist dann weniger als vorher. Die Seele verliert auch an Kraft durch die Sünde.¹⁾

Aus dem Ganzen ergibt sich für Augustinus folgendes Resultat:
„Ipsium sentire movere est corpus adversus illum motum qui in eo

¹⁾ „Die Seele wird von allen Affecten (der Lust, des Zornes usw.) frei sein, und auch den vernunftlosen Theil wird sie rein machen wollen, so dass er nicht einmal Eindrücke zu erleiden hat, wenn aber ja, wenigstens keine heftigen.“ (Plotin I. 2, 5.)

factus est:“ Bewegung und Gegenbewegung ist Empfinden, der Hauptantheil gebührt der Seele als dem belebenden Princip. Sollte dagegen eingewendet werden, auf Grund dessen müsste man auch das Abschneiden der Haare und der Nägel empfinden, so ist zu erwidern, dass die Seele zwar auch belebendes Princip für diese Körpertheile ist, dass dieselben aber nicht von dem feinen und beweglichen Element der Luft in der Weise durchdrungen werden, dass von der Seele aus nicht so schnell wie bei anderen Empfindungen eine Reaction auf die Action erfolgen kann.

Abgesehen von den oben angeführten Sätzen aus der Schrift „Ueber die Musik“ tritt uns in demselben Buche auch an anderen Stellen die Ansicht entgegen, dass die Seele des Menschen grösseren Werth habe als der Leib, dass also in Folge dessen von seiten des Körpers nichts in der Seele bewirkt werden könne. Man dürfe nicht zugeben, dass die Seele gewissermaassen als Material diene, in welchem der Körper als *fabricator* etwas bilde. Der *fabricator* nämlich steht höher als die *materia*, deshalb darf dem Körper unter keinen Umständen die Rolle eines *fabricator* eingeräumt werden.¹⁾ Eine solche Verkehrung ist nur möglich, wenn der Mensch durch die Sünde zum Schlechteren sich abgewendet hat.²⁾ Um die verkehrten Verhältnisse wieder zu ordnen, hat der Sohn Gottes sich gewürdigt, die menschliche Natur anzunehmen, durch seine Menschwerdung und durch seinen Tod hat Christus der Seele die gebührende Herrschaft wieder verschafft, und so kann es uns nicht mehr wundern, dass die Seele durch ihre Action im sterblichen Fleische die körperlichen Eindrücke empfindet. (Cap. 4 n. 7.) „Die Seele ist aus sich nichts; was sie ist, ist sie durch Gott.“ Die Seele des Gerechten, welche durch die Gegenwart Gottes lebt, ist unabhängig von allen äusseren Einflüssen. Zufolge der Sünde ist es geschehen, dass eine Menschen-

¹⁾ „Die Seele vertritt die Stelle des Künstlers, der Körper die Stelle des Werkzeuges, indem der Körper das Leidende und das Dienende ist.“ (Plotin IV. 3, 26.) Wenn es dann an derselben Stelle heisst: „Die Seele nimmt den Eindruck des Körpers auf“, so ist dies zwar der Lehre Augustin's entgegen, doch wird der Gegensatz gemildert durch die Worte: „Die Seele nimmt das Urtheil in sich auf, das sie aus der Affection des Körpers gewonnen hat.“ Dasselbe will Augustinus mit seiner Lehre von der Aufmerksamkeit sagen. —

²⁾ Vgl. Plotin V. 1, 1: „Die Seelen haben Gott den Vater vergessen, dadurch verloren sie die Erkenntniss ihres Ursprunges, die Werthschätzung des Irdischen und die Geringschätzung des Höheren führt zur vollendeten Unkenntniss.“

seele auf die andere Einfluss ausüben kann. Dieser Einfluss wird durch natürliche und verabredete Zeichen vermittelt des Körpers geltend gemacht; Befehle und Rathschläge sind die bewegenden Momente, durch welche der Wechselverkehr der Seelen hergestellt wird. Wenn die Seele sich in die sinnlichen Phantasiegebilde verstrickt, dann wird sie von der Betrachtung der Wahrheit abgewendet. „His tot et tantis intentionibus implicata anima a contemplatione veritatis avertitur.“ (cap. 13 n. 42.)

(Schluss folgt.)