

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 3 (1889)

Artikel: Zur Frage nach dem Einfluss der Scholastik auf die neuere Philosophie

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761691>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



ZUR FRAGE NACH DEM EINFLUSS DER SCHOLASTIK AUF DIE NEUERE PHILOSOPHIE.

VON

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

(Spinoza und die Scholastik. Von J. Freudenthal. Philosophische Aufsätze S. 85—138.)



Die Ideen, die jenen Umschwung in den philosophischen Anschauungen hervorbrachten, welchen wir von Francis Bacon und Descartes zu datieren pflegen, wirkten nicht nach Art eines explosiven Stoffes, der plötzlich mit einem gewaltsamen Stofs die Form eines Organismus zerstört, sondern gleich einer Säure, die langsam aber sicher die einzelnen Teile desselben ergreift und zersetzt. Aus diesem Grunde kann es uns nicht überraschen, wenn wir bei den Vertretern der neuen Ideen in Gedanken und Ausdruck noch zahlreichen Spuren der älteren Denk- und Redeweise begegnen. Die Aufgabe künftiger Forschungen wird es sein, diesen Spuren bei den hervorragendsten Vertretern der dogmatischen Periode der neueren Philosophie nachzugehen. In Bezug auf Spinoza hat sich dieser Aufgabe der Professor der Philosophie an der Universität Breslau J. Freudenthal in einer uns vorliegenden Abhandlung: „Spinoza und die Scholastik“ betitelt, unterzogen. In den geschichtlichen Darstellungen der neueren Philosophie ist dieser Einfluß bisher unterschätzt worden. Diese Bemerkung gilt nicht allein von der Renaissance und den philosophischen Schulen des Protestantismus, sondern auch von den hervorragendsten Vertretern der neueren Philosophie. Die Philosophen der Renaissance ändern die Sprache, aber ihre korrektere Redeweise drückt neben manchen neuen Gedanken oft genug nur die alte Weisheit aus. In den protestantischen

Schulen Deutschlands aber gelten bis tief ins achtzehnte Jahrhundert neben Luther und Melanchthon Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Okkam, oft auch Cajetan, Fonseca, Pereira, Suarez als hohe Autoritäten. Descartes zeigt in hervorragenden naturphilosophischen und metaphysischen Lehren seine Abhängigkeit von der Scholastik. Was Bacon betrifft, so hält er wie die Scholastik die substanziellen Formen für das Ziel induktiver Naturforschung und weicht in der Auffassung der Denkformen und selbst der Induktion nicht wesentlich von der durch die Scholastik modifizierten aristotelischen ab. Endlich gilt auch von Spinoza, daß „die jüngere Scholastik nicht bloß eine Phase seiner geistigen Entwicklung ausmacht, sondern auch auf seine Lehre bestimmend eingewirkt hat“. (S. 85—90.)

Da seine Behauptungen bezüglich Spinozas mit den herrschenden Ansichten in schroffen Widerstreit treten, so geht der Verfasser in eine nähere Begründung ein, aus der wir einiges, was uns besonderes Interesse zu verdienen scheint, hervorheben wollen. Wir erfahren, daß in demselben Jahre, in welchem von der jüdischen Gemeinde zu Amsterdam über Spinoza der Bann ausgesprochen wurde, die zweite Dordrechter Synode die Kartesianische Lehre zu Gunsten der alten Philosophie geächtet habe, d. h. der aristotelisch-scholastischen Doktrin, die in den Jesuitenschulen ihre feinste Ausbildung erlangt und mit der auch der Protestantismus sich immer mehr befreundet habe. Burgersdijk, der Lehrer Heereboords, eines Schülers Descartes', nennt unter den philosophischen Schriftstellern, die in allen Händen seien: Toletus, Benedikt Pereira, Franz Suarez, Skaliger, Piccolomini, Zabarella und vor allen die Konimbricensischen Kommentatoren des Aristoteles. Dieselben Autoren neben anderen werden von Heereboord als „Päpstliche“ (Pontificii), genannt, aus deren Büchern die Jugend zu philosophieren pflege. Heereboord selbst hielt im ganzen an der Autorität Thomas' und Suarez' fest und zeigt sich in seinen Schriften als Vertreter der jüngeren gemilderten Scholastik. (S. 93.) Spinoza citiert Scholastiker, Metaphysiker und Theologen, Ausdrücke, die bei ihm das Gleiche, Scholastiker nämlich, bezeichnen. Seine Beziehungen zur Scholastik ergeben sich vorzüglich und mit Evidenz aus den *Cogitata metaphysica*, die zu dem Zwecke verfaßt wurden, um die in der Metaphysik gewöhnlich behandelten Hauptpunkte (*praecipua quae in metaphysicis tractantur*) darzustellen, wobei er nicht aus jüdischen, sondern aus scholastischen Quellen schöpfte (S. 104). Zu den metaphysischen Schriftstellern, zu welchen die *Cogitata* in innigeren Beziehungen stehen, gehört Suarez, den Heereboord

omnium metaphysicorum papam atque principem nennt und von dessen Schriften nach seiner Angabe die besseren der Metaphysiker seiner Zeit bloße Kompendien lieferten (S. 105).

Das Urteil über Inhalt und Zweck der *Cogitata* faßt F. gegenüber den abweichenden Ansichten Kuno Fischers und Joels in die Worte zusammen: die *Cogitata* sind demnach eine vom Standpunkt des Kartesianismus aus entworfene in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik (S. 118). Der zweite Teil der Abhandlung weist in der Hauptschrift Spinozas, der Ethik, zahlreiche Spuren des Einflusses nach, der auch in der eigentümlichen Ausgestaltung des spinozistischen Systems zu Tage tritt, und gelangt zu dem Resultate, daß Spinoza „abhängig ist von Gedankenkreisen, in denen die Mehrzahl seiner philosophisch gebildeten Zeitgenossen sich bewegt, in die ihn vielleicht eine kleine Zahl von Schriftstellern in früherer Zeit eingeführt hat, aus denen er aber nie ganz herausgetreten ist“. (S. 136.)

Von nicht geringerer Bedeutung für die Berichtigung der herrschenden geschichtlichen Vorstellungen wäre es, wenn den Forschungen des Breslauer Gelehrten eine weitere Fortsetzung und größere Ausdehnung auch nach einer andern Richtung gegeben würde, in dem Sinne nämlich, ob die jüngere Scholastik auf die eigentümlichen Lehren Descartes' und Spinozas selbst, die ihren Systemen das spezifische Gepräge geben, Einfluß geübt habe. Wir begnügen uns mit einigen Andeutungen, welche die Lehren des Suarez und Toletus betreffen, deren Namen uns unter den Philosophen begegnet sind, die damals nicht allein in den katholischen, sondern auch in protestantischen Schulen in hohem Ansehen standen. Beide wichen in der Erklärung des Ursprungs der intellektuellen Erkenntnisse von der strengen aristotelisch-thomistischen Lehre nach einer Richtung hin ab, die, wie es scheint, den Dualismus und Rationalismus der kartesianischen Philosophie vorzubereiten geeignet war. In einer andern Beziehung aber dürfte Suarez als Vorläufer des psychologischen Monismus, durch welchen Spinoza die Harmonie der im dualistischen Sinne parallel verlaufend gedachten sinnlichen und geistigen Vorgänge zu erklären versuchte, zu betrachten sein. Wir sagen: des psychologischen Monismus, denn der große Metaphysiker des Jesuitenordens war weit davon entfernt, den aus der Einheit des Menschenwesens hervorwachsenden Dualismus sinnlicher und geistiger Erkenntniskräfte auf das erste Sein, auf Gott zu übertragen.

Fassen wir zuerst den angedeuteten Berührungspunkt der Lehre des Suarez mit dem kartesianischen Dualismus ins Auge, so besteht derselbe darin, daß den Sinnen ein wirksamer Einfluß auf die Hervorbringung der intellektuellen Vorstellungen nicht eingeräumt, der Vorgang ihrer Erzeugung vielmehr als ein immanenter, d. h. ausschließlich im Intellekte sich vollziehender aufgefaßt wird. Wenn Suarez gleichwohl die Unterscheidung des Intellekts in den thätigen und möglichen beibehält, so geschieht es doch in einem veränderten Sinne. Dasselbe geistige Vermögen nämlich wird nach der Verschiedenheit der Funktionen als thätiger oder möglicher Verstand bezeichnet, jenes sofern es die intellektuelle Vorstellung in sich bildet, dieses sofern es sie in sich aufnimmt. Suarez drückt sich über diese Differenz, die ihn von der thomistischen Schule sowie von Thomas selbst (worüber trotz seiner gegenteiligen Versicherung kein Zweifel bestehen kann) trennt, in der unzweideutigsten Weise aus. „Ich halte dafür, daß die Sache auf keine andere Weise der Wirklichkeit nach intelligibel werde, als durch die Hervorbringung der Spezies, in welcher der Gegenstand auf eine geistige Weise vorgestellt wird . . . denn auf die Phantasievorstellung übt der thätige Intellekt durchaus keine Thätigkeit aus und ebensowenig trägt die Phantasievorstellung etwas zur Hervorbringung der Spezies in aktiver Weise bei.“ De anima l. 4. c. 2. n. 17.

Vorsichtig und schwankend verhält sich in der Frage nach dem thätigen Verstande Toletus. In der großen Verschiedenheit der Meinungen über diesen Gegenstand will er nur das ihm wahrscheinlicher Dünkende angeben und gelangt so zu der Aufstellung, daß ein thätiger Verstand angenommen werden müsse. Außer den äußeren Autoritätsgründen wird als innerer sachlicher Grund angegeben, daß das Materielle und Teilbare nicht in eigener Kraft auf das Unteilbare und Immaterielle einwirken könne; das Phantasiebild aber ist etwas Materielles und Teilbares, der Verstand dagegen immateriell und unteilbar, jenes also wirkt nicht in eigener Kraft und bedarf sonach irgend einer immateriellen Ursache, um mit ihr wirken und die unteilbare Spezies hervorbringen zu können: eine solche Ursache ist der thätige Verstand, also ist ein solcher notwendig anzunehmen. — Weiterhin wird gezeigt, daß der thätige Verstand nicht ein erkennendes Vermögen sei, sondern seine Funktion darin bestehe, die Phantasiebilder zu beleuchten und der Wirklichkeit nach intelligibel zu machen — *ut in eis appareant, quae latebant*. Ob wir aber sagen, fügt Toletus bei, daß jene Spezies in wirksamer Weise durch den Verstand aus dem beleuchteten Phantasiebild

entstehe und aus dem so vorbereiteten, wie aus einem passiven Vermögen hervorgezogen werde, wie die wirkende (zeugende) Ursache die vollkommeneren Wesensform aus der Potenz der vorbereiteten Materie herauszieht: eine Ansicht, die sehr wahrscheinlich erscheint, oder ob wir sagen, sie werde wirksam vom Verstande allein oder von seinem Lichte, oder von ihm mittels seines Lichtes hervorgebracht, wobei das Phantasiebild nur als Erkenntnisgegenstand (objektive) mitwirkt, was ebenfalls sehr wahrscheinlich wäre; oder ob wir sagen, die Spezies werde vom Verstande mittels des Phantasiebildes in der Art hervorgebracht, daß der Verstand die hauptsächlichste, das Phantasiebild aber die werkzeugliche Ursache bildet, oder ob wir endlich annehmen, das Phantasiebild wirke als Teilursache mit dem Verstande oder es wirke allein in Kraft der Erleuchtung (durch den Verstand): daran ist wenig gelegen.

Der Auffassung des Suarez nahe kommt die Äußerung, es sei nicht unwahrscheinlich, daß die Phantasiebilder auch innerlich erleuchtet werden, nämlich durch jenes geistige und immaterielle Licht selbst, das im sinnlichen Vermögen, in welchem das Phantasiebild sich befindet, vom Verstand hervorgebracht und in ihm aufgenommen ist, oder dadurch, daß beide in derselben Seele sind. Zuletzt findet Toletus die Ansicht des Durandus und derjenigen nicht unwahrscheinlich, die den thätigen Verstand in Abrede stellen und ihn vom möglichen Verstande nur beziehungsweise sich unterscheiden lassen, denn der eine Verstand scheine zur Hervorbringung des Lichtes und dann zur Erzeugung der Spezies und zur Erweckung der Erkenntnis in sich ausreichend — denn es hindere nichts, daß Etwas auf sich selbst eine vervollkommnende Einwirkung ausübe. In libr. III. de Anima c. 4. text. 19. qu. 13.

In vollkommener Übereinstimmung mit Suarez findet sich Toletus in einer mit der vorliegenden zusammenhängenden Frage, nämlich ob der Verstand das Einzelne per se und per propriam speciem erkenne, die er aufs bestimmteste bejaht und vielfach zu begründen sucht. L. c. text. 16. qu. 12. Da die direkte Erkenntnis des Einzelnen auch den sinnlichen Vermögen zukommt, so stellt sich diese auf den ersten Blick geringfügige Abweichung von der strengen peripatetischen Ansicht bei genauerer Betrachtung als eine Vorwegnahme einer der verhängnisvollsten Lehren der neueren Philosophie dar, die fast durchweg Sinnen- und Verstandeserkenntnis konfundiert. Dem realen Unterschiede der Seelenvermögen nämlich wird die Grundlage entzogen, wenn sie aufhören, spezifisch verschiedene Formalobjekte zu besitzen, als solche

aber haben das Allgemeine für den Verstand, das (materiell) Einzelne für die Sinne zu gelten. Hierbei entging es dem Scharfsinn des Toletus, daß er durch seine Annahme einer direkten Erkenntnis des Einzelnen von seiten des Verstandes die Abstraktionstheorie, die er, wie wir sahen, als die wahrscheinlichere festhielt, in ihren Grundfesten erschütterte und die später von Locke aufgestellte Theorie vorbereitete, wie er denn auch ausdrücklich unter den Gründen für seine Ansicht folgenden anführt: *Intellectus percipit similitudinem multorum singularium, unum alteri comparat, differentiam fecerint (?) et sic universale cognoscit: at ista non fiunt, nisi per propriam speciem cognoscantur.*

Betrachtet man die oben angeführte Lehre des Suarez (um zu ihm zurückzukehren) näher, so wird man finden, daß die Entstehung der intellektuellen Vorstellung aus der Anregung durch die in der Phantasie vorhandenen Bilder der Dinge nicht genügend motiviert ist. Zwei Wege standen offen, um die Lücke auszufüllen. Beide sind von Suarez selbst angedeutet worden. Sollte nämlich von der nominalistischen Erklärung der Bildung von Allgemeinbegriffen abgesehen werden, so konnte das Sinnbild als Vorbild — *causa exemplaris* — nach welchem die intellektuelle Vorstellung entworfen wird, aufgefaßt werden. Dieser Gedanke ist indes von Suarez selbst nicht zu Ende gedacht worden, da er, konsequent verfolgt, zu den eingebornen Ideen Platons zurückgeführt hätte, die Suarez mit seinem theologischen Standpunkt nicht vereinbar halten konnte. Descartes, der sich über theologische Bedenken hinwegsetzte, führte die von der gesamten Scholastik verworfenen eingebornen Ideen wieder in die Philosophie ein. Man wird schwerlich leugnen können, daß die Suarezsche Auffassung der Abstraktion hiezu einen berechtigten Anlaß geboten; denn soll einmal der Begriff einer *causa exemplaris* im Abstraktionsproceß zur Anwendung gelangen, so sind die sinnlichen Vorstellungen vielmehr unvollkommene Abbilder, welche die virtuell im Geiste bereits vorhandenen Urbilder erregen und aus einer Art Schlummer erwecken, nicht aber zu deren selbständigen Neubildung die Veranlassung darbieten können.

Der andere Weg, den parallelen Verlauf der sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen ohne Annahme eines wirksamen Eingreifens jener in die Entstehungsweise der letzteren zu erklären, besteht darin, daß beide, wie zwei Früchte derselben Art tragende Zweige aus einer gemeinsamen Wurzel, derselben Seele nämlich, hervorgehend gedacht werden. In unmittelbarer Verbindung mit der Vorstellung einer *causa exemplaris* spricht

Suarez von der Determination der intellektuellen Vorstellung durch die sinnliche kraft der Verbindung, die beide in einer und derselben Seele haben: *ex vi unionis, quam habent in eadem anima. Est enim notandum, fährt Suarez fort, phantasma et intellectum hominis radicari in una eademque anima: hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando, unde eo ipso quod intellectus operatur, imaginatio sentit. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, inesse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensus cognoscit; ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, ac habente se instar materiae aut excitantis animam, aut instar exemplaris. L. c. n. 12.*

Wenn Suarez die Übereinstimmung der intellektuellen Erkenntnis mit der sinnlichen nicht aus einer Einwirkung der Sinnlichkeit auf den Intellekt, sondern aus dem notwendigen Zusammenhang ableitet, in welchem beide kraft der Einheit der Seele, aus der beide hervorgehen, zu einander stehen, so nimmt Spinoza in ähnlicher Weise an, daß eine Wechselwirkung zwischen Geist und Sinnlichkeit nicht stattfindet, der Geist aber kraft der Identität mit dem Leibe in der beiden zu Grunde liegenden Substanz (als welche von ihm der realistisch gefaßte logische Begriff, den er wieder mit der Gottheit identifiziert, angenommen wird) die den leiblichen Zuständen und Bewegungen entsprechenden Gedanken erzeuge: *Quidquid in objecto ideae, humanam mentem constituentis, contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea. Hoc est si objectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur. Ethicae P. II. prop. 12.*

Damit man das Verhältnis der Erkenntnistheorie des Suarez zu den neueren Anschauungen noch besser zu würdigen vermöge, theilen wir zum Schlusse noch seine Ansicht von der Art und Weise mit, auf welche allgemeine Vorstellungen gebildet werden. Da der Verstand verschiedene Einzeldinge, auch solche von derselben Natur (*rationis*), sei es zu gleicher oder verschiedener Zeit (was hier wenig zur Sache thut), erkennt, so schaut er dieselben durch ganz verschiedene Species, weil sie von verschiedenen Phantasiebildern abstrahiert sind; solche Spezies aber kommen teilweise in der Darstellung (*repraesentatio*) überein, teilweise sind sie verschieden, da sie auf verschiedene Weise Kontrahiertes darstellen, der Verstand aber hat die Kraft, sowohl die Individuen selbst als solche zu betrachten, als auch das,

was durch die Spezies ihnen Gemeinsames dargestellt wird: und dies heißt das Allgemeine betrachten, und so erkennt er auf diese Weise Gattungen (und Arten), nämlich durch die Übereinstimmung der Spezies.“ L. c. Cap. III. Dub. I. n. 13.

Suarez nimmt sonach ein doppeltes Bild des Individuellen, ein geistiges und ein sinnliches an: da eines hievon offenbar überflüssig ist, so werden wir uns entweder für das geistige oder das sinnliche entscheiden müssen. Im ersten Falle stehen wir bei Leibnitz, im zweiten bei Locke. Wiederum: das eine Bild des Individuellen (denn wir besitzen nun einmal thatsächlich nur eines) ist entweder geistig und stellt das Allgemeine aktuell dar; in diesem Falle kann das Sinnliche darin nur Schein, die Einzelvorstellung nur verworrene Form der geistigen Allgemeinvorstellung sein, und wir sind aufs neue bei Leibnitz angelangt. Oder wir betrachten jenes eine Bild als ein sinnliches und materielles, das nichts Allgemeines und Geistiges enthält und darstellt, so daß das Allgemeine ausschliesslich aus einer subjektiv vergleichenden Thätigkeit entspringt, ohne Fundament in der Einzelvorstellung: eine Annahme, die uns wieder zu Lockes Sensualismus zurückführt.

