

Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **9 (1895)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761776>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

Von Dr. M. GLOSSNER.



VII.

Naturphilosophie.

(Fortsetzung und Schlufs.)

Wenden wir uns, dem Gange des Kritikers folgend, der wirkenden und Zweck-Ursache zu! Da es ihm, wie aus allem hervorgeht, nicht darum zu thun ist, in den innern Zusammenhang einzudringen, der die verschiedenen Bestimmungen, sei es der aristotelischen oder scholastischen Philosophie, innerlich verkettet, sondern soviel als möglich angebliche Unklarheiten und Schwierigkeiten aufzuhäufen, um sofort sein eigenes Weltprincip der sich selbst verwirklichenden, ausgestaltenden Phantasie als wirksame Panacée anzupreisen, so wundern wir uns nicht, wenn wir ihn dasselbe Verfahren auch gegenüber der Theorie der Bewegungs- und Zweck-Ursache anwenden sehen. Die Bewegung komme nach Aristoteles einerseits von aussen in das Weltall, andererseits aber scheine für die Erde die Bewegung sogar in der Materie selbst ihren Ursprung zu haben; in der Scholastik aber bleibe es unklar, ob man an einen ständigen göttlichen Impuls oder eine allgemeine weltimmanente causa efficiens zu denken habe u. s. w. Dafs an ein wirkendes Princip der letzteren Art nicht zu denken sei, mußte sich der Kritiker von vorneherein selbst sagen. Hätte er den aristotelischen Naturbegriff und die Theorie von Potenz und Akt im Auge behalten, so mußte er einsehen, dafs der Grund der Bewegung sowohl in den Dingen (daher sie causae secundae heifsen) als auch über ihnen, in Gott, dem ersten Beweger liege, da alles Geschaffene sowohl im Sein als im Wirken mit Potenzialität behaftet ist und weder wesenhaft existiert, noch wesenhaft wirkt, somit auch dessen aktive Potenzen der Aktualisierung durch einen Impuls der ersten und höchsten Ursache bedürfen, um nicht blofs wirken zu können, sondern actu zu wirken. Hieraus erhellt, wie falsch die Vorstellung ist, auf welche der Kritiker auch an dieser Stelle zurückkommt, dafs die Bewegung zur „gleichsam“ ruhenden Welt hinzukomme, auf welche Vorstellung dann ein Beweis für Gottes Dasein begründet werde. — Bewegt aber Gott schöpferisch, indem

er die Bewegungskräfte verleiht, erhält und zum wirklichen Bewegen erhebt, so ist dies nicht eine dürftige, sondern die Gottes allein würdige und durch die Bedürftigkeit des Geschaffenen geforderte Vorstellung. Es ist daher auch nicht die Materie, die sich „des εἶδος bemächtigt und in ihr eigenes Wesen verarbeitet“, „ein höheres Streben zeigt und Zwecke verfolgt“, was der Kritiker selbst — freilich sein eigenes Wahngebilde — seltsam findet (S. 318 f.). Die Materie spielt vielmehr dabei die untergeordnetste Rolle; denn ihr „Verlangen“ nach der Form ist nicht ein psychisches, sondern eins und dasselbe mit ihrer Empfänglichkeit für die Form, also mit ihrer Potentialität. Ihr Verhalten ist ein passives, nicht ein aktives. Sie wird geformt oder genauer ist vom Ursprung an schöpferisch nur mit der Form gesetzt.

Die zweckmäßige Wirksamkeit der Naturwesen und die gesamte zweckmäßige Einrichtung der Natur ist nach aristotelisch-thomistischer Lehre durch die substantiellen Formen vermittelt und hat ihren letzten und höchsten Grund im göttlichen Schöpfungsplan. Dagegen fordert der Kritiker ein allgemeines, naturimmanentes Princip als Träger oder Subjekt des teleologischen Wirkens in der Natur. Diese Forderung hätte nur dann eine Berechtigung, wenn die Welt selbst ein wesenhaftes Ganzes, ein lebendiger Organismus wäre, was von Aristoteles und der Scholastik mit vollem Rechte zurückgewiesen wird. Die Einheit der Welt ist eine Einheit der Ordnung, nicht des Wesens. Das Zweckmäßige eines solchen Ganzen resultiert aus dem Zusammenwirken der einzelnen Teile; das teleologische Wirken in der Natur hat demnach nicht einen, sondern viele Träger, deren Ordnung und gesetzmäßiges Zusammenwirken zur Einheit und Harmonie des Ganzen, weil nicht durch eine immanente, notwendig durch eine transcendente Ursache bestimmt sein muß. Die Frohschammersche Forderung ist durchaus nicht theistisch, sondern setzt eine pantheistische Auffassung des Weltalls voraus. Mit welchem Rechte demnach der Kritiker von *disjecta membra* in der thomistischen Weltansicht spricht, läßt sich leicht beurteilen.

Aus der Thatsache unbewufster Zweckthätigkeit soll die Berechtigung der Annahme eines allgemeinen zweckmäßig wirkenden immanenten Naturprincips als ihres einheitlichen Trägers, mit andern Worten die Berechtigung des spekulativen, pantheistisch umgedeuteten Darwinismus, der den Menscheng Geist aus der Natur, die subjektive aus der objektiven „Weltphantasie“ hervorgehen läßt, folgen. Wäre ein solcher allgemeiner und einheitlicher Träger in der Natur vorhanden, so müßte sich

derselbe durch die der bewußten Zweckthätigkeit eigentümliche Freiheit manifestieren. Der Berufung auf die Bewußtlosigkeit der „objektiven Phantasie“ wäre mit dem Hinweis auf die Freiheit von individuellen Schranken, denen die bewußte Zweckthätigkeit unterworfen ist, zu entgegnen. Von jener freien, durch strenge Gesetzmäßigkeit nicht gebundenen Zweckthätigkeit aber ist, vom Menschen abgesehen, in der Natur nichts zu entdecken. Alle rein natürliche Zielstrebigkeit und Zweckthätigkeit ist eine streng gesetzmäßige, wie insbesondere die dem tierischen Instinkt durch die Bedürfnisse des Individuums und der Art gezogenen Schranken beweisen. Daher kann auch die freie, bewußte Zweckthätigkeit nicht aus der unbewußten, der Geist nicht aus der Natur hervorgehen. Vielmehr weist die Existenz des endlichen Geistes ebenso wie die zweckmäßige Einrichtung der Natur oder, wenn man nun einmal sich so ausdrücken will, die objektive Rationalität in ihr auf einen selbstbewußten, zwecksetzenden Geist hin, der über die Natur und den menschlichen Geist erhaben ist. Denn das „Unbewußte“ kann nur aus der höheren vollkommeneren Seins- und Lebensstufe, dem Bewußten, nicht aber dieses aus dem Unbewußten hervorgehen. Auch zeigt uns die Natur — trotz Darwin und Hartmann — nichts dergleichen. Noch ist der Vorgang, wie aus unorganischer Gesetzmäßigkeit organische Zielstrebigkeit, aus dieser Empfindung und aus Empfindung Geist werden soll, unbeobachtet und unbewiesen geblieben, und die Natur verfährt noch immer nach dem von Aristoteles formulierten, wenn auch scheinbar banalen Satze, daß der Mensch und zwar dieser bestimmte Mensch einen Menschen zeugt, nicht aber das willkürlich hypostasierte und personifizierte Abstraktum: „Natur.“

Ogleich das Urteil des Kritikers über die aristotelischen Bestimmungen von Leben und Seele dahin lautet, daß sie im allgemeinen als richtig erscheinen und noch heute in Geltung bleiben können, so wird doch auch gegen diesen Teil der aristotelisch-thomistischen Philosophie eine Reihe von Schwierigkeiten erhoben, die größtenteils schon früher vorgebracht wurden, und die wir nur kurz berühren wollen, um nicht nach dem Beispiel des Kritikers durch beständige Wiederholungen die Geduld des Lesers zu ermüden. Die thomistische Lehre also — vernehmen wir — sei auch in diesem Teile unbestimmt; denn es sei nicht klar, wie die Form zur Seele, die Pflanzenseele zur Tierseele werde. Sofort aber wird eingeräumt, daß Aristoteles die Frage nicht aufgeworfen, weil ihm Gattungen und Arten als ewig gelten, ja weiterhin sollen sich bei demselben

Andeutungen finden, wonach nicht allein eine logische, sondern auch eine genealogische Einteilung anzunehmen sei. Der hl. Thomas aber habe die Lösung im Schöpfungsbegriff gefunden; nach ihm seien die Formen ihrer Verschiedenheit und größeren oder geringeren Vollkommenheit nach von Anfang an schöpferisch ins Dasein gesetzt. Diese Lösung aber genüge nicht, teils aus den bekannten, von Darwin entlehnten, teils aus dem Kritiker eigentümlichen Gründen, weil der Kampf ums Dasein mit der Güte des Schöpfers unvereinbar sei und die Erklärung des Todes im Organischen als Folge der Sünde nicht mehr aufrecht erhalten werden könne. Da erinnert sich jedoch der Kritiker plötzlich, daß die Scholastik den paradiesischen Zustand als einen übernatürlichen, von Gott erst nach der Schöpfung eingeführten betrachte, glaubt aber darauf mit dem Hinweis auf den biblischen Bericht, daß Gott alles gut fand, antworten zu können, nicht beachtend, daß in der Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Zustands auch schon die einer natürlichen und übernatürlichen Güte begriffen ist. Der „Kampf ums Dasein“ widerstreitet in keinem Falle der natürlichen Güte und Vollkommenheit der Schöpfung, die zum Teile durch die wechselseitige Beschränkung der Arten bedingt ist.

Selbst die Lehre vom Wesen der Seele sei nicht klar bestimmt; man wisse nicht, ob die Seele nur Form sei oder als durch Form und Stoff konstituiert aufzufassen sei. Die oberflächlichste Kenntnis der scholastischen Naturphilosophie dürfte, scheint es, hinreichen, um diesen Zweifel zu lösen und zu wissen, daß die Seele nach scholastischer Auffassung Form, nicht aber aus Form und Stoff zusammengesetzt sei. Der Kritiker wurde entweder durch die Theorie von den höheren, die niederen virtuell in sich schließenden und begrifflich (logisch) wie einen Stoff bestimmenden Formen oder durch den Ausdruck „materielle“ Form irreführt. Dieser Ausdruck aber bedeutet nicht eine Form, die selbst wieder eine Materie in sich schließt, sondern wird von den Pflanzen- und Tierseelen gebraucht, denen eigene Subsistenz nicht zukommt, indem sie nur in Abhängigkeit vom Stoffe entstehen und in Verbindung mit demselben bestehen können.

Ein weiteres Mißverständnis ist in der Behauptung enthalten, nach dem hl. Thomas erscheine die Tierseele durch eine Art von Addition (nämlich höherer Kräfte zu den niederen) zustande gebracht. Ein Unkundiger mag zu dieser Meinung durch den vom hl. Thomas häufig gebrauchten Vergleich der substanzialen Formen mit den Zahlen verleitet werden. Es ist aber

dabei nicht an ein mechanisches Zusammenzählen und Aggregieren zu denken; vielmehr liegt das tertium comparationis darin, daß jedes neue, zur Wesenseinheit hinzugefügte Merkmal einen wesentlichen spezifischen Unterschied begründe, gleichwie die Hinzufügung einer weiteren Einheit zu einer gegebenen Zahl eine neue Zahlenspecies ergibt. Um den wahren Sinn des englischen Lehrers zu erfassen, darf man nicht vergessen, daß der Wesensbegriff, der das logisch-metaphysische Korrelat der physischen Form bildet, einfach ist und nur für die abstrahierende Auffassung des menschlichen Geistes in Merkmale sich zerlegt. Gilt das Gesagte von der metaphysischen Form (der forma totius, wie sie auch genannt wird) oder dem Wesensbegriff, so darf auch von der physischen Form, durch welche der Wesensbegriff verwirklicht und der Stoff demselben entsprechend nach Gattung und Art bestimmt wird, eine reale Zusammensetzung nicht angenommen werden.

In einen schroffen Gegensatz tritt die Fr.sche Kritik gegen die von Fr. selbst mit Recht als eine der fundamentalsten Lehren der aristotelisch-thomistischen Philosophie bezeichnete Bestimmung des Unterschiedes der Menschen- von der Tierseele. Nicht allein mit Thatsachen der Erfahrung, sondern auch mit anderweitigen Fundamentallehren der aristotelischen Philosophie stehe dieselbe im Widerspruch. Fragen wir nach diesen Fundamentallehren, mit welchen die Annahme, daß dem Menschen ausschließlich Vernunft zukomme, in Widerspruch stehe, so werden wir auf das Verhältnis von *εἶδος* und *νοῦς* verwiesen, die wie in Gott so auch in der Welt nicht wesentlich verschieden sein könnten. Sei doch auch nach aristotelisch-thomistischer Ansicht die Natur im ganzen wie im einzelnen intelligibel, also auch vernünftig. Dieser Schluß des Kritikers beruht auf einem fundamentalen Irrtum, den wir bei anderer Gelegenheit aufgedeckt haben (Modern. Ideal. S. 78). Der Gegenstand der Erkenntnis ist keineswegs notwendig gleicher Natur mit dem erkennenden Subjekt. Vielmehr haben wir das der Potenz nach Intelligible von dem actu Intelligiblen zu unterscheiden; nur das letztere ist notwendig auch Vernunft, *νοῦς* und *νοερόν* zugleich. Actu intelligibel aber ist nur das Immaterielle. Folglich kann zwar aus der Immaterialität auf die Geistigkeit und Vernünftigkeit geschlossen werden, wie dies der hl. Thomas in seiner durch ihre spekulative Tiefe bewundernswerten Ableitung der göttlichen Attribute thut, nicht aber ist dieser Schluß von jeder Art von Intelligibilität, speciell nicht von der potenziellen Intelligibilität der körperlichen Dinge aus zulässig. Man kann demnach

die Natur als das Werk einer Intelligenz begreifen, in ihr wie in einem Kunstwerk die Verwirklichung eines vernünftigen Planes, und in solchem Sinne „Vernunft“ anerkennen, ohne ihr deshalb Vernunft im subjektiven, psychologischen Sinne zuschreiben zu müssen. Denn wie das actu Intelligible notwendig immateriell ist und nur in einer Vernunft oder als Vernunft (Vernünftiges oder Geist) existieren kann, so ist umgekehrt notwendig Vernunft im subjektiven Sinne als Vermögen, das Intelligible zu erkennen oder als wirkliche Erkenntnis desselben — immateriell. Aus diesem Grunde hat die Scholastik mit Recht aus der Tatsache der Vernunft, d. i. der Erkenntnis des actu Intelligiblen oder des zu einem solchen durch Vernunftthätigkeit Erhobenen im Menschen auf die Immaterialität der Seele und ihre Unabhängigkeit von körperlichen Organen in der intellektuellen Erkenntnisthätigkeit geschlossen. Hiergegen zwar beruft sich Fr. auf die Erfahrung. Diese kann aber im vorliegenden Falle keine unmittelbare sein; denn ein Organ des Denkens läßt sich nirgends aufzeigen. Die behauptete Abhängigkeit des Denkens von einem körperlichen Organe könnte also nur aus Erfahrung erschlossen werden. Dieser Schluss ist indes nicht zu erbringen. Denn nehmen wir mit Aristoteles und der Scholastik an, daß das Denken seine Gegenstände zunächst aus der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft schöpft, also bezüglich des Objekts von den körperlichen Organen abhängig ist, so sind damit alle jene Thatsachen, aus welchen man die organische Abhängigkeit der Denkfunktion als solcher beweisen will, vollkommen erklärbar.

Den Unterschied von Mensch und Tier läßt der Kritiker nicht als einen wesentlichen gelten und beruft sich für seine befremdende Behauptung darauf, daß die Tiere Individuen der eigenen Art, ebenso die Individuen der feindlichen Art und die Beute wohl erkennen und sich demgemäß verhalten, während sie gegen alles übrige gleichgültig seien (S. 331). Aber eben diese Gleichgültigkeit gegen alles, was außerhalb der Sphäre ihrer sinnlichen Lebenszwecke liegt, beweist, daß die Tiere das Formalobjekt der Vernunft, das Allgemeine nicht erkennen, und daß die angebliche Unterscheidung der eigenen Art nur eine instinktive ist, wie der Kritiker selbst zuletzt mit den Worten zugibt: freilich erscheint diese erhöhte intellektuelle (!) Fähigkeit in ihnen größtenteils in gebundener Form, im Instinkt (S. 332). Allerdings fügt er, ohne jeden Beweis, nur um auf seiner These zu bestehen, hinzu: doch auch eine freiere Intelligenz ist dabei nicht vollkommen ausgeschlossen (S. 332). Und doch ist sie

vollkommen ausgeschlossen; denn wären die Tiere der Erkenntnis des Allgemeinen (der Arten und Gattungen) fähig, so könnten sie auch zum Selbstbewußtsein, zur Wissenschaft, Kunst, Religion sich erheben oder erhoben werden. Die Erkenntnis des Allgemeinen besteht nämlich nicht in der Bildung von sinnlichen Gemeinvorstellungen (sog. Kommunbildern), sondern in der Erfassung des Seins und seiner Bestimmungen, in der Erkenntnis des Grundes der Erscheinungen. Das Tier bleibt bei den letzteren und deren Verknüpfung in einem sinnlichen Bewußtsein stehen. Hieraus erklären sich denn auch alle Vorgänge des tierischen Seelenlebens. Wer den Tieren mehr, wer ihnen die Fähigkeit der eigentlichen Begriffs- und Urteilsbildung zuschreibt, ist nicht mehr von Erfahrungsthaten, sondern von vorgefaßten Meinungen geleitet, wie dies deutlich bei unserem Kritiker hervortritt, der in der Weise Hegels monistisch alle Wesensunterschiede aufhebt, um sie aus einem einheitlichen Principe ableiten zu können. Dafs dieser Monismus auf theistischem Boden keine Berechtigung habe, vielmehr wesentlich Pantheismus sei, wurde wiederholt bemerkt und bedarf kaum eines eingehenden Beweises. Wenn gleichwohl der Kritiker behauptet, derselbe sei gerade vom theistischen Standpunkt gefordert, weil auf diesem die Welt als Bild Gottes betrachtet werde, so liegt gerade hierin jene Überspannung der Vorstellung von der Ebenbildlichkeit Gottes bezüglich der Welt, die dem Pantheismus eigentümlich ist. Die Welt ist ein Ebenbild oder Abbild Gottes, soweit dies ihre Endlichkeit und Geschöpflichkeit zuläßt. Die Körper insbesondere sind es nur, soweit es mit dem Begriff und der Natur eines Körpers vereinbar ist. In der einen Beziehung sind sie Gott ähnlich, in anderer unähnlich. Die vom Kritiker sogenannte „objektive Vernunft“, d. h. die in den Dingen sich manifestierende Gesetz- und Zweckmäßigkeit trägt allerdings das Gepräge der göttlichen Weisheit, ist aber nicht selbst Vernunft oder (wenn auch noch bewußtlos) denkendes Princip, weshalb auch kein Recht gegeben ist, aus ihr, wie dies der Monismus thut, den vernünftigen Menscheng Geist durch immanente Entwicklung hervorgehen zu lassen. Überdies ist der Begriff eines unbewußten Denkens unhaltbar, was übrigens an diesem Orte nicht näher gezeigt werden kann.

Da die Anklage, Aristoteles habe die psychischen Fähigkeiten nicht aus einem Principe abgeleitet, von dem Kritiker nicht begründet wird und im Grunde nur darauf hinausläuft, dafs Aristoteles und die Scholastiker nicht Monisten sind, so können wir mit der Bemerkung darüber hinweggehen, dafs jene

Anklage aus der Luft gegriffen ist, da die Genannten alle psychischen Fähigkeiten eines Individuums in der einen Form und Wesenheit wurzeln lassen und in gewissem Sinne auch aus einem Princip, d. h. der metaphysisch einfachen, physisch einheitlichen, wenn auch zusammengesetzten Wesenheit ableiten.

Wenden wir uns nunmehr dem letzten Abschnitt der naturphilosophischen Kritik, der von der Entstehung und Fortpflanzung der beseelten Wesen handelt, zu! Wenn wir die Methode, die der Kritiker in der bisherigen Darstellung und Kritik der thomistischen Philosophie eingehalten hat, mit einem prüfenden Blicke überschauen, so erscheint als ein auffallendes Merkmal derselben die Hast, mit welcher er, nachdem er kaum die eine oder andere Bestimmung in irgend einem Probleme angegeben hat, sogleich darüber herfällt, um sie durch einen wahren Platzregen von Einwänden und Vorwürfen gleichsam im Keime zu ersticken. Dieses Verfahren, das es zu einer geordneten und zusammenhängenden Darstellung der zu beurteilenden Lehren nicht kommen läßt, tritt im gegenwärtigen Lehrpunkt in besonders auffälliger und abstoßender Weise hervor.

Der englische Lehrer geht von der Thatsache der Entstehung lebendiger Wesen durch Zeugung und dem aus Erfahrung abstrahierten Begriff von Zeugung aus, wonach diese (im passiven Sinne) die Entstehung eines Lebendigen aus einem solchen der gleichen Art ist. Diesen Begriff sucht er in seiner Anwendung auf die Tierwelt nach seiner inneren Möglichkeit und den konkreten Ursachen, durch die er verwirklicht wird, zu begründen. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß dem Tiere keinerlei rein geistige, un- und überorganische Fähigkeiten und Thätigkeiten zukommen, daß also das Lebensprincip des Tieres nach seinem Sein und seiner Thätigkeit an den Stoff gebunden, von ihm abhängig sei. Hieraus wird nun weiter geschlossen, daß der Tierseele selbständiges Dasein oder Subsistenz nicht zukomme, weshalb auch nicht von einem selbständigen, vom Stoffe unabhängigen Entstehen derselben die Rede sein könne (*fieri non propria factione*), sondern daß sie in und mit dem Ganzen, der kompletten tierischen Substanz als Konstitutiv derselben entstehe. Gezeugt wird also nicht die Seele, sondern das beseelte Wesen, das Tier, und zwar nicht aus nichts, sondern aus vorhandenem Stoffe durch die Thätigkeit eines andern beseelten Wesens. Damit ist zunächst eine Abgrenzung der tierischen Zeugung gegenüber der Schöpfung gewonnen. Zeugung ist also nicht Schöpfung; auch impliziert die Zeugung des Tieres eine solche nicht, wie die Zeugung des Menschen, dessen Seele

ein selbständiges vom Stoffe unabhängiges Sein, Subsistenz besitzt. Vielmehr genügt zunächst zur Erzeugung des Tieres einerseits die passive Potentialität des Stoffes, aus dem das neue Wesen wird, andererseits die aktive Potenz des Erzeugers, der nach seiner substanziellen Form wirksam ist und daher im Stoffe eine wesentliche, substanzielle Veränderung hervorbringt, deren Charakter eben durch das wirkende Princip, den Erzeuger oder genauer durch dessen Form bestimmt ist; eine Veränderung, die aus diesem Grunde ein dem Erzeuger der Art nach ähnliches Wesen zum Terminus hat. Die tierische Zeugung wird demnach unmittelbar (von höheren Kausalitäten abgesehen) auf drei reale Ursachen zurückgeführt: den Stoff oder die *causa materialis*, die Thätigkeit des Erzeugers als der *causa efficiens* und die vom Erzeuger im Erzeugten hervorgebrachte spezifische Ähnlichkeit, die in jenem als *causa finalis*, in diesem als *causa formalis* sich verhält.

Wenn die Funktion der materiellen Ursache zugleich als ein *educi ex potentia materiae* bezeichnet wird, so soll dies nach der Erklärung des hl. Thomas nur besagen, daß dasjenige *actu* werde, was zuvor in *Potenz* war. Im Wesen der Materie nämlich liegt es, verschiedene Formen aufnehmen, durch sie bestimmt werden zu können; denn ihre Potentialität ist eben nichts anderes als ihre Bestimmbarkeit. Der Stoff wird demnach nicht verwandelt, sondern bestimmt; nur wenn man unter Stoff nicht die erste Materie, sondern einen bereits geformten Stoff (*mat. secunda*), also z. B. den Samen versteht, kann von einer Verwandlung geredet werden. Genau gesprochen wird das Erzeugte aus einem vorhandenen anderweitig geformten Stoffe, jedoch nicht, sofern er geformt, sondern sofern er zu anderen Formen in *Potenz* ist. In dieser Auffassung der Zeugung ist das Bestreben sichtbar, ein wirkliches Entstehen festzuhalten und begreiflich zu machen, ohne in eines der beiden Extreme zu verfallen und entweder die monistische Individualisierung eines allgemeinen Wesens oder im materialistischen Sinne eine rein stoffliche Kombination anzunehmen: Ansichten, in welchen das Werden im wahren Sinne des Wortes gleichmäÙig aufgehoben ist. Daß dieses Bestreben auch von Erfolg gekrönt sei, dürfte jeder einleuchtend finden, der die allgemeinen Grundsätze der aristotelischen Philosophie, insbesondere ihre Theorie von den Ursachen als richtig anerkennt. Denn so weit es sich um die nächsten Ursachen der Entstehung durch Zeugung handelt, ist dieselbe durch eine natürliche wirkende Ursache der gleichen Art mit dem Gezeugten (die, wie sie selbst nicht in der Weise der

Kunst nach einer accidentellen Form, einer Vorstellung, sondern in der Weise der Natur nach ihrer substanziellen Form sich wirksam erweist, den Stoff substanziell bestimmt), vollkommen genügend erklärt. Vorausgesetzt ist hierbei, daß die im Stoffe zu verwirklichende Form ihrer Natur nach auch im Stoffe verwirklicht werden kann, d. h. daß sie nicht an sich subsistent, sondern in ihrem Sein vom Stoffe abhängig ist. Dies trifft aber, wie gezeigt wurde, bezüglich der Tierseele zu.

Der Ursprung der Tierseele ist demnach — obwohl sie, was der Kritiker so anstößig findet, aus der Potenz der Materie eduziert wird —, kein niedriger, sondern ein der Stufe, die sie auf der Leiter der substanziellen Formen einnimmt, vollkommen angemessener. Sie stammt aus der Materie nicht wie aus der Total- oder auch nur der Principalursache; die Materie ist der passive, empfängliche, aufnehmende Grund ihrer Verwirklichung; der aktive wirkende Grund liegt im Erzeuger. Der letzte und höchste Grund aber ist in der göttlichen Idee und Wirkensmacht zu suchen, woran die Geschöpfe bis zu einem gewissen Grade teilnehmen, obgleich ihnen die Macht zu schaffen, d. h. Substanzen absolut zu setzen, abgeht. Eine solche aber ist zur Erweckung tierischen Lebens nicht erforderlich — aus dem angeführten Grunde, weil die Tierseele keine eigene, von der Materie unabhängige Thätigkeit, also auch keine eigene Subsistenz besitzt. Anders verhält es sich mit der Menschenseele, die geistig und subsistent oder in ihrem Sein vom Stoffe unabhängig ist, also auch nicht durch eine Umgestaltung, Veränderung des Stoffes, sondern nur durch ein absolutes Setzen, durch schaffende Thätigkeit, welche die Fähigkeit des Geschöpfes schlechterdings übersteigt, hervorgebracht werden kann.

Diese einfache und klare Theorie nun sucht der Kritiker auf alle mögliche Weise zu trüben und als ein Unikum von Verwirrung und Unklarheit hinzustellen, um zuletzt in den Ruf auszubrechen: „Jedenfalls aber ist es gewiß, daß wohl kaum bei irgend einem neuern Philosophen in Bezug auf einen der wichtigsten Punkte der Weltordnung eine solche Unsicherheit und Unklarheit sich findet, wie bei diesem Musterscholastiker“ (S. 360). Woher glaubt der Kritiker das Recht zu einer so schweren Anklage entnehmen zu dürfen? Wir können keinen anderen Grund finden, als den, daß ihm für die Grundbegriffe und Grundsätze der scholastischen Philosophie infolge seiner Befangenheit in den modernen Ideen jegliches Verständnis fehlt. Er kann sich eine andere Potenz nicht denken als jene, in welcher die Form bereits keimhaft actu vorhanden, wenn auch

noch latent ist. Daher unterlegt er der Scholastik den Unbegriff einer Verwandlung des Stoffes in die Tierseele und erhebt gegen sie den Vorwurf des Materialismus. Es ist aber etwas ganz anderes, den Stoff durch die Wirksamkeit eines beseelten Wesens beseelt werden zu lassen, und anzunehmen, daß der Stoff in eine Seele verwandelt werde.

Ferner, da der Kritiker nur fertige komplette Substanzen kennt und den Begriff einer inkompletten, ergänzungsbedürftigen Substanz verwirft, folglich auch die Tierseele nur als komplette Substanz (wenn auch im Widerspruch mit seiner Annahme einer allgemeinen Natursubstanz, zu der sich die Tierseele doch nur als Phänomen verhalten könnte) zu denken vermag: so betrachtet er den Einfluß des Erzeugers als einen schöpferischen und wirft der Scholastik vor, bei der Tierseele gelten zu lassen, was sie bei der Menschenseele verwerfe, nämlich die sekundäre Schöpfungsmacht der zweiten Ursachen.

Von der Identität des Aktiven und Passiven ausgehend, vermisst der Kritiker, sobald von dem passiven, potenziellen oder stofflichen Grunde die Rede ist, den aktuiierenden aktiven Grund; verweist man ihn dann auf die Form des zeugenden Principis und seine aktuiierende Thätigkeit als den aktiven Grund, so will er diesen sofort als Totalgrund begriffen wissen, um den Erzeuger zum schöpferischen Principe zu stempeln, was nach seinem Schöpfungsbegriff soviel bedeutet, als daß eine gewisse Identität des Aktiven und Passiven in einer Reihe von Erscheinungen (den aufeinanderfolgenden Generationen) sich expliziert. Wenn dieses Verfahren etwas beweist, so ist es nur dies, daß der hl. Thomas im Unrechte — wäre, wenn er von den Grundsätzen des Kritikers über Werden, Entstehen und Vergehen, über aktive und passive Potenz ausgehen würde. Diese Principien, wie sie an und für sich durchaus falsch und unbegründet sind, so sind sie auch nicht die des Aquinaten. Demnach wird auch die thomistische Auffassung der Zeugung eine andere als die des Kritikers sein müssen, und da sie ganz und gar mit den allgemeinen Begriffen und Principien des englischen Lehrers vom Werden und den Ursachen des Werdens übereinstimmt, so wird sie, falls diese Principien wahr sind, auch selbst wahr sein, da aus Wahrem nur Wahres folgen kann. Die Wahrheit der Principien aber glauben wir bei früherer Gelegenheit genügend festgestellt zu haben.

Gebundenheit durch philosophische und theologische Autorität soll die Ursache sein, daß die Scholastiker der Gegenwart einerseits die von Thomas gelehrt „Verwandlung des Stoffes“ in

die Tierseele (!) annehmbar finden, dagegen den Gedanken einer Steigerung der Naturseele zur menschlichen Seele als unstatthaft und unmöglich zurückweisen (S. 341). Die Gebundenheit und Verblendung (an und durch modern-monistische Vorurteile) liegt hier nur auf seiten des Kritikers, der von einer Verwandlung des Stoffes in die Tierseele spricht, wo von der Erzeugung einer solchen durch ein gleichartiges Princip, wenn auch im Stoffe und aus dem Stoffe (in dem deutlich, wie wir glauben, erklärten Sinne) die Rede ist, während die von ihm angenommene Steigerung der (widerrechtlich behaupteten und durch nichts zu erweisenden) Naturseele zur Menschenseele entweder durch Annahme des Hervorganges des Höheren aus dem Niederen dem Princip der Kausalität widerspricht, oder, falls jene Naturseele als ein schon ursprünglich geistiges Princip gedacht werden soll, an die Stelle nüchterner Wissenschaft willkürliche und phantastische Dichtung setzt.

In der thomistischen Lehre von der Tierseele findet der Kritiker alle möglichen Irrtümer — Dualismus, Materialismus, Idealismus, das sog. Einschachtelungssystem und, wenn man darauf „versessen“ wäre, selbst Gnosticismus. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir als Erklärungsgrund die schon erwähnte Taktik des Kritikers vermuten, Beschuldigungen, die gegen sein eigenes System mit Grund erhoben werden können, auf den Gegner abzuwälzen. Um aber die Grundlosigkeit jener Vorwürfe einzusehen, bedarf es keines großen Scharfsinns. Den Dualismus von Stoff und Form gestehen wir zu, aber dieser Dualismus ist nicht ein solcher von unabhängigen ewigen Principien. Der Materialismus soll in der Annahme einer Umwandlung der Materie in die Tierseele liegen. Wir haben jedoch gesehen, daß diese „Umwandlung“ auf einem Mißverständnis beruht. Der hl. Thomas lehrt nicht die Umwandlung des Stoffes in eine Seele, sondern in ein sinnlich empfindendes Wesen, versteht aber unter dem Stoffe nicht die *materia prima*, den formlosen Stoff, sondern den organischen Keim, der durch den unter der Herrschaft des zeugenden Principis stehenden Entwicklungsprozeß zum beseelten Wesen, zum Tiere wird. Würde der formlose Stoff in die Seele verwandelt, wie könnte sie im vollendeten Tiere, dem Produkt der Zeugung als das bestimmbare, durch die Form (Seele) bestimmte Konstitutiv fortbestehen? Übrigens möchte man fragen, was denn unter Materialismus zu verstehen sei. Versteht man darunter die Annahme, daß alles, was existiert, Stoff sei oder aus mechanischer Verbindung von Stoffteilen resultiere oder auch, den Begriff weiter fassend, eine Weltanschauung, die nur

Körperliches, sinnlich Wahrnehmbares als wirkliches Sein anerkennt, so ist die thomistische Theorie von der Zusammensetzung alles Körperlichen aus Stoff und substanzieller Form, sowie von der überragenden, immateriellen Natur des Geistes von jeder Art des Materialismus himmelweit entfernt.

Und worin soll der Idealismus der thomistischen Theorie liegen? In dem „Uding der materia prima“ selbst, in der alle wirkliche Materie aufgehoben sei! (S. 340.) Dem Kritiker gefällt es, den Körper „allein Materie und wirkliche Materie“ zu nennen und dem hl. Thomas die Ansicht zu unterschieben, daß er diese wirkliche Materie, den Körper, in die materia prima auflöse, d. h. zu einem bloß möglichen Sein mache. Nach dem Aquinaten aber ist der Ausdruck Materie doppelsinnig und bedeutet entweder den Körper, die wirkliche, resp. verwirklichte Materie oder das gemeinsame Substrat des substanziell veränderlichen körperlichen Seins, das in Verbindung mit der Form den Körper — die mater. secunda — konstituiert. Wo ist da Idealismus?

Die Einschachtelungstheorie (von Malebranche vertreten) kann nur die Phantasie des Kritikers in die thomistische Lehre hineindeuten. Denn dieser kann sich nun einmal eine passive Potenz, wie es scheint, nicht denken; sie verwandelt sich ihm sofort in eine „Virtualität“ (im Sinne eines Leibnitz und der gesamten modernen Philosophie), in eine positive Anlage, in welcher das zu Verwirklichende bereits „eingeschachtelt“ liegt.

Endlich der Vorwurf des Gnosticismus „einer gewissen Richtung“ beruht auf der bereits gerügten Mißdeutung, welche die Materie im eigentlichen Sinne nach der Form verlangen, die Ideen ergreifen und festhalten läßt. (A. a. O.)

Wenden wir nun aber einmal den Wurfspiels um und sehen wir zu, wie es sich mit der eigenen Lehre des Kritikers verhält, so brauchen wir gar nicht besonders darauf „versessen“ zu sein, um der Reihe nach Idealismus, Materialismus und was man sonst noch von Irrtümern wünschen möchte, darin nachzuweisen. Der Idealismus liegt auf der Hand. Denn wenn die gesamte Natur Produkt der Imagination, Phantasiegebilde ist, so ist sie eben nur Vorstellung oder besteht nur in der Vorstellung, ist bloßes Phantom. Der Umstand, daß sie als Produkt göttlicher Imagination gedacht wird, ändert daran nichts; denn an eine Verwirklichung des Vorgestellten durch freie schöpferische Willensthat ist dabei nicht zu denken.

Der Materialismus in jener sublimierten Form, in welchem er von jedem monistischen — pantheistischen — System unzer-

trennlich ist, liegt in der Auffassung des Kritikers, sofern mit der Phantasie und Imagination Gott zugleich auch Potentialität, Materialität und eine gewisse Leiblichkeit zugeschrieben und der strikte Begriff des Geistes geleugnet werden muß.

Man könnte noch fragen, ob die Tierseele im System des Kritikers besser fahre, als in dem des hl. Thomas, das er für die angeblich besonders in südlichen Ländern herrschende Geringschätzung des Tieres verantwortlich macht. Ist etwa im Systeme des Kritikers die Tierseele mehr und kann sie in ihm mehr sein, als ein vorübergehendes Phänomen, als eine Form, welche die Weltphantasie sich gibt, um sie wieder zu zerbrechen und sich in neue Formen zu kleiden? Der hl. Thomas spricht allerdings der Tierseele Geistigkeit und Unsterblichkeit ab; immerhin aber erkennt er das Tier als wirkliche Substanz, als Subsistenz mit individuellem Leben und Bewußtsein (nicht Selbstbewußtsein) an. Freilich ergeht es im System des Kritikers der Menschenseele nicht besser; denn da auch diese zu einem Phänomen und Phantome herabsinkt, und im übrigen von der Tierseele dem Ursprung und Wesen nach sich nicht unterscheidet, so kann auch in ihr ein Grund für die Fortdauer nach dem Tode nicht aufgezeigt, d. h. ein wissenschaftlicher Nachweis ihrer Unvergänglichkeit nicht geführt werden.

Weder die starre Form noch der Stoff — versichert der Kritiker — können das wirksame Princip bei der Fortpflanzung der lebendigen Wesen sein, da kein allgemeines Princip angenommen werde, welches über die Individuen übergreifen und Arten und Individuen zu einem einheitlichen Naturprozeß verbinden könnte. (S. 341 f.) Weder Form noch Stoff, wir gestehen dies zu, wohl aber der individuelle, konkrete und zeugungsfähige Organismus kraft seiner Form und in vorhandenem Stoffe vermag einen andern lebendigen Organismus hervorzu- bringen, wenigstens vermag er dies als zweite, gleichartige Ursache und unter dem bewegenden Einflusse der ersten, transcendenten Ursache, wenn auch bei solcher Auffassung Arten und Individuen nicht zu einem wesenhaft einheitlichen Naturprozeß sich verbinden. Diese Annahme eines in solchem Sinne einheitlichen Naturprozesses und einer ihm zu Grunde liegenden allgemeinen Bildungsmacht ist nicht allein zur Erklärung der Zeugung nicht notwendig, sondern überdies eine völlig willkürliche, ja absurde und widersinnige Annahme, durch die nicht Klarheit, sondern vollständige Verwirrung in die Sache gebracht wird. Doch wie? Täuschen wir uns nicht? Die Weltphantasie muß ja angenommen werden, wenn der Pantheismus vermieden werden

soll? Die Weltphantasie, nicht, wie man in gröblicher Täuschung bis jetzt geglaubt hat, die Schöpfungs-idee, bildet die Panacée des Theismus (S. 342). Die Lösung des tiefsten Rätsels liegt in der allgemeinen Naturkraft, der die Schöpfungsmacht immanent ist, die sich aber doch vom Wesen Gottes unterscheidet, wie der theistische Standpunkt dieses erfordere, der sich allerdings bezüglich der Annahme einer allgemeinen Bildungsmacht nicht vom naturalistischen unterscheidet. Den Unterschied dieses Theismus vom Naturalismus anzugeben, dürfte schwer sein. Denn gäbe es wirklich eine solche alles erklärende, allgemeine der Natur immanente Bildungskraft, so wäre eben sie das Göttliche und Gott selbst, und die Annahme einer persönlichen Gottheit über und außer ihr nichts weiter als eine notgedrungene, dem religiösen Glauben gemachte, aber wissenschaftlich nicht gerechtfertigte Konzession.

Der Kritiker schließt den Abschnitt mit Bemerkungen über das Verhältnis seines Systems sowie der aristotelisch-thomistischen Lehren zur Descendenztheorie. Was das erstere Verhältnis betrifft, so haben wir keinen Grund, dem in unserer Kritik der Frohsch.schen Philosophie Gesagten etwas hinzuzufügen (Der moderne Ideal. S. 96 ff.). Bezüglich des englischen Lehrers aber ist es vollkommen richtig, daß ihm die Descendenzlehre sowohl in der materialistischen und mechanisch-äußerlichen Fassung Darwins als auch in der idealistisch-monistischen Frohschammers, v. Hartmanns u. a. gänzlich fremd ist. Dagegen stünde der Annahme einer allmählichen Entstehung der Gattungen und Arten unter dem leitenden Einflusse einer transcendenten schöpferischen Intelligenz, abgesehen vom Menschen, weder von seiten der philosophischen noch theologischen Principien des hl. Thomas ein Hindernis entgegen, falls die Thatsachen eine solche Entstehung fordern würden, wofür aber der Beweis bis jetzt nicht geführt worden ist. Denn die Ewigkeit der göttlichen Idee ist mit der Zeitlichkeit der Arten, ihrer irdischen Abbilder, wohl vereinbar, da jene eine transcendente, im göttlichen Verstande, ist.

Den bekannten und wohl berechtigten Einwand gegen die Descendenzlehre, daß in den unorganischen Körpern eine ähnliche Verschiedenartigkeit der Bildungen, wie in den organischen bestehe, ohne daß von einer gemeinsamen Abstammung die Rede sein könne, sucht der Kritiker mit der Berufung auf das allgemeine Gestaltungsprincip, unter dem auch sie stehen, zu beantworten und spricht dabei zugleich von der ihrem Wesen nach allerdings nicht durchschaubaren gleichen Materie derselben. Die Gleichheit des materiellen Substrats gestehen wir zu, die

Gliederung in Gattungen und Arten aber leiten wir im Sinne des teleologischen Beweises aus der schöpferischen Intelligenz ab.

Endlich sei die Äußerung berührt, mit der allgemeinen Bildungsmacht verliere der Streit zwischen Realismus und Nominalismus seine Bedeutung (S. 348). Als ob nicht die Annahme einer solchen allgemeinen Bildungsmacht selbst den excessivsten Realismus in sich schlösse!



DIE POTENTIA OBEDIENTIALIS DER KREATUREN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. Theol. Ord. Praed.

(Fortsetzung von Bd. VIII, S. 459.)



Mit der Theorie, nach welcher die gehorsame Potenz eine aktive Potenz oder eine potentia in actu ausmachen soll, ist es also nichts. Die Behauptung, daß in der aktiven Potenz eine „gewisse Angemessenheit“ liege, erweist sich ebenfalls als durchaus falsch, denn im Wesen der Seele findet sich keine aktive Potenz als potentia obedientialis, und doch besitzt sie eine ebenso große „Angemessenheit“, wie die Potenzen, welche allenfalls in actu sich befinden mögen. Die Wesenheit der Seele würde somit abermals eine Ausnahme bilden.

Die ganze Beweisführung der Verteidiger der gehorsamen Potenz als einer aktiven Potenz hat übrigens mit der potentia obedientialis nicht das mindeste zu thun. Einen Studenten, der in der Schule in dieser Weise argumentierte, müßte man einige Lektionen in der Logik nachholen lassen. Und in der That! Nehmen wir einmal an, der Mensch bringe der Gnade ein „lebendiges Verlangen“ entgegen, er setze einen actus imperfectus des Verstandes und Willens. Folgt nun daraus, daß dann die gehorsame Potenz in diesem actus imperfectus oder im Verstande und Willen als aktiven Potenzen liege? Welches Gesetz der Logik rechtfertiget ohne weiters einen derartigen Schluß? Die Logik lehrt vielmehr, eine Potenz müsse dort vorhanden sein, wo der entsprechende Akt ist, weil die Potenz für diesen Akt das Substrat bildet, der Akt von und in dieser Potenz aufgenommen wird. Nun haben wir vom englischen