Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 1 (1914)

Artikel: Des Claudius Mamertus Schrift : "De statu animae libri tres" [Fortsetzung]

Autor: Zimmermann, Franz

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762694

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

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

widerstreitet also dem Gesetze der Wahrheit und dem Gebote der Nächstenliebe, er verletzt die christliche Gerechtigkeit und Billigkeit, er ist also den Grundsätzen des Christentums entgegengesetzt. Im Sinne dieser Prinzipien betont der hl. Thomas, daß alle Menschen durch ihre gemeinsame Abstammung von Adam sich wesensgleich sind, und daß alle Menschen vom einen Gott für das gleiche, himmlische Vaterland berufen, dem gleichen Endziel entgegenstreben sollen.

Die Lehre des hl. Thomas über Vaterland und Vaterlandsliebe geht also den goldenen Mittelweg zwischen den beiden Extremen des Kosmopolitismus und des Radikalnationalismus.

DES CLAUDIANUS MAMERTUS SCHRIFT: „DE STATU ANIMAE LIBRI TRES“

Von P. FRANZ ZIMMERMANN
aus der Kongregation der frommen Arbeiter

(Fortsetzung von p. 333—368)

III. Darstellung des Systems

Bevor wir darangehen, die psychologischen Darlegungen des Claudianus in seiner Schrift de statu animae in ihrem systematischen Zusammenhange darzustellen, wird es angezeigt sein, den weiteren philosophischen Rahmen seiner Psychologie vorzuführen.

Die Grundlinien seiner Philosophie finden wir im Nachworte zusammengestellt[1]. Sie umschließt Seinsarten: Deus, Spiritus und Corpus, deren Unterschiede in einer Tabelle registriert sind[2]: Vollkommenheit, Bewegung und Erkenntnis.

Gott in sich ist absolut einfach[3] und bildet so den Gegensatz zum Körper, der in seiner Ausdehnung die Wurzel

---

[1] cf. Engelbrecht a. a. O. p. 191—197: Epilogus.

[2] Haec quae brevi sermone digessimus, subposita pictura demonstrat. Engelbrecht a. a. O. p. 196, Z. 14ff.

[3] ex illis Aristotelicis categoriis nulli prorsus subiacet essentia divina, . . . nam de deo non dicimus qualis est, quia non potest comparari quasi ad aliud, ut dicatur: talis est. nec dicimus quantus est, quia non mole magnus est, nec quid habet, quia nihil non habet, nec quo modo est, quia ipse modus est, nec habitum eius inquirimus, quia

unendlicher Teilbarkeit besitzt[1]. Gott ist das, was er hat, so daß in ihm nur Substanz und kein Akzidens besteht.

Nach außen offenbart sich Gott durch die Schöpfung: Weisheit und Güte Gottes wird in ihr sichtbar, denn die Fülle der Kreaturen wurzelt vorbildlich und ursächlich in der Idee und Güte des Schöpfers, der allmächtig sie ins Dasein gesetzt hat[2].

Die Geschöpfe mit seiner Schaffens- und Seinskraft durchdringend und erfüllend vollzieht Gott die Erhaltung des Geschaffenen. Durch den Akt seiner Vorsehung, in der er die Dinge leitet und lenkt, vollendet Gott das Werk der Schöpfung und Erhaltung[3]. Denn jeder Kreatur hat er Maß, Zahl und Gewicht gegeben, wie es im Buche der Weisheit zu lesen ist.

Der Körper trägt Zahl und Maß in seiner Ausdehnung; das Maß ist in der Kontinuität des Ganzen, die

---

continet omnia, nec locum, quia nonnisi corpus in loco est, nec tempus, quia sempiternitas est, nec actum, quoniam quietus agit, nec passionem, quia non patitur. iam decima, immo prima est ipsa substantia, de qua haec praedicamenta texuntur. Engelbrecht a. a. O. p. 69, Z. 4ff.

[1] quamquam indissociabili consequentia, si corporea foret (sc. anima) partilis foret, quia et partile quod corporeum et corporeum omne, quod partile ... omne corpus quamlibet maximum quamlibet minimum habet longitudinem latitudinem et altitudinem. subiacet autem pro numero partium sex utique motibus (oben, unten, rechts, links, vorn, rückwärts). Engelbrecht a. a. O. p. 66, Z. 16ff.

[2] cum vel corporeum vel incorporeum nihil nisi praecedente scientia creantis exstiterit, videlicet quia nihil nesciens fecit. Engelbrecht a. a. O. p. 51, Z. 9ff. causa enim creandarum rerum bonitas creatoris est, qui creare potens universa quae velit, ut nihil bonitatis exercuisset, si nihil creasset, ita semiplena bonitate usus esset, si semiplenum aliquid condidisset. Engelbrecht a. a. O p. 38, Z. 2ff. oportuit igitur a summo bono fieri magnum bonum, et potuit omnipotens facere, quod debuit bonus velle. Engelbrecht a. a. O. p. 40, Z. 1ff. non enim ex rerum notitia est creatoris scientia, sed existentia rerum ex notitia creatoris. Engelbrecht a. a. O. p. 178, Z. 12ff.

[3] sicut deus ubique totus in universitate, ita haec (sc. anima) ubique tota invenitur in corpore. et sicut deus nequaquam minore sui parte minorem mundi partem replet, maiore maiorem, sed totus in parte totus in toto est ita et haec non pro parte sui est in parte corporis. Engelbrecht a. a. O. p. 155, Z. 9ff. numquid in hac vita deus cum anima non est, etiam si ipsa cum deo non sit? ... Deus autem et intellegenti et non intellegenti adest inlocaliter. Engelbrecht a. a. O. p. 80, Z. 3ff. permanat ergo a summo, quod deus est, per medium, quod anima, ad imum, quod corpora, unitae specimen trinitatis corporibus signa sui inprimens, animabus etiam notitiam tribuens illa formans visibiliter, has intellegibiliter. Engelbrecht a. a. O. p. 119, Z. 16ff.

Zahl in der Diskretion der Teile zu suchen. Gewicht ist das Gesetz ihrer Tätigkeit, ihrer Bewegung eingelegtes Zielstreben, wie die Organisation des Pflanzenkörpers veranschaulicht[1].

Diese Trias findet sich in der Seele, ohne den quantitativen Einschlag wie im Körper. Dem Maße der Masse, wodurch Körper größer werden, entspricht in der Seele das, wodurch sie reicher wird: das Wissen[2]. Die Zahl, wodurch die Masse der Körper in Teile zerfällt, deren Anordnung der Grund physischer Schönheit und Harmonie wird, ist in der Seele die Verschiedenheit der Betätigungen, welche sich zusammenschliessen zur moralischen Schönheit und Harmonie[3]. Die Zahl selber ist auch als erkannt in

---

[1] imum certe elementorum omnium terra est. in rotundo scilicet illud imum constat esse, quod medium est, quia in rotundi extimis imum non est. quaelibet ergo terrae pars magna vel minima aut lapillus exiguus vel minutissimus pulvisculus, qui puncto visibili contingi nequeant, habent et mensuram pro modulo sui et numerum pro ratione partium, quibus distant superiora ab inferioribus, dextra a sinistris, a posterioribus priora, unde etiam quamlibet minimum dividi in duo potest, quia corpus est. pondus vero illius hinc animadvertitur, quod hoc ipsum minimum ab origine sua sublatum et in aqua superiore videlicet elemento dimissum motu infatigabili non quiescit, donec naturali pondere ad solum terrae pervenerit. hunc ad modum rationis tramitem in reliquis tene corporibus, quia et aquae guttula, quam digiti tincto sustuleris, habet scilicet pro magnitudinis modo mensuram, pro partium distantia numerum: lege ponderis si dimittas eam in aere, non residet nisi ad sua pervenerit. (Es folgen die Erörterungen über Luft und Feuer, deren Gewicht nicht nach unten sondern nach oben gerichtet ist.) Engelbrecht a. a. O. p. 114, Z. 7 ff.

[2] ergo tantum quidque corporis quodcumque corpus recipit, quantum pro amplitudine capax est. sic equidem transcenso inferioris creaturae gradu sublimiorem cerne creaturam et animi magnitudinem sui capacitate metire. ecce capax est anima humana sapientiae capax namque est eius, quae intellegens eius est. Engelbrecht a. a. O. p. 116, Z. 3 ff.

[3] Animadvertisti, ut arbitror, haec esse in corporibus signa numerorum, quod scilicet numerosa sint corpora, quae sibi secundum praestantissimam numeri aequalitatem partium parilitate respondeant, ut quoniam unius ad unum et duorum ad duo et ad tria trium summa aequalitas est, sic itidem illud numerosum corpus esse dicamus, quod ... quatenus igitur numeri veritatem in anima reperiamus humana, primum debet ipsa sibimet actitandi rationem pro virtutum parilitate concinere, ut sapientiae iustitia, temperantiae fortitudo respondeat, quae parilitas utique numerosa est, quia tanto est numeris vicinius, quanto est quidque concinentius. Engelbrecht a. a. O. p. 116, Z. 17 ff.

der Seele[1]. Das Gewicht, das die Körper an den ihrer Natur entsprechenden Ort treibt und einander nähert, was gleichartig ist, bildet in der Seele jenes Gesetz, demzufolge sie unruhig ist, bis sie ruhet in Gott und demzufolge sie sich an ihresgleichen schließt: die Liebe[2].

In Gott ist Zahl, Maß und Gewicht hypostasiert, weil er als das absolut einfache Wesen das ist, was er hat. Das Gewicht in der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist die Liebe des Vaters und Sohnes, welche Maß und Zahl in der Gottheit sind und mit dem hl. Geiste, dem Gewichte der göttlichen Natur, zur strengsten Einheit verwachsen.

Hier in der Gottheit ist der Quell jeder Zahl, jedes Maßes und jedes Gewichtes, hier ist das Vorbild ihrer Geschlossenheit und Einheitlichkeit[3].

---

[1] sed illud in anima numerosum potius arbitror, quod eadem scientialiter compos est numeri ... ipsum dinoscat et secundum eundem iudicet numerum. Engelbrecht a. a. O. p. 117, Z. 10 ff.

[2] corporum pondus illud esse patuit, quo eadem in regiones suas, unde primordialiter exsistunt, naturaliter feruntur nec quiescunt, quoadusque transmisso elementi alterius spatio in sua perveniant. animae vero pondus voluntas est eius, quae proprie magis amor dicitur, quo scilicet vel se ipsam vel alia quaelibet amat anima. sive enim sibi incorporea diligat, ut est vera sapientia, sive corpori corporea concupiscat, ut pulchra sunt corpora, inlocali amoris pondere rapitur, donec amatorum adeptione potiatur ... pondus, hoc est amor animae in id, quod diligit, et memoriam et consilium secum cogit, quia nihil aliud vel meminisse vel cogitare valet, nisi illud, cuius amore fervescit ... ut, sicut corpus pondere cogitur inpropria, sic anima pondere referatur in patriam. hoc pondere suo tamen anima non solum aliis iungitur, sed ipsa quoque solidatur. Engelbrecht a. a. O. p. 117, Z. 18 ff. Conf. XIII, cap. 9.

[3] Sic et incorporaliter cuncta supereminens unitas praecelsissimae trinitatis mensura est, ut aiunt, sine mensura et pondus sine pondere et numerus sine numero. pondus ergo, quo haec eadem secum ineffabiliter unum sunt, caritas est patris et filii, quoniam spiritum sanctum apostolus proprie insinuans: caritas, inquit, dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, evidenter ostendens isto pondere, divina scilicet caritate, illum ineffabilem numerum illamque mensuram illo stabiliter ferri quo tale pondus accesserit. igitur tria haec inseparabilia sunt in corpore, sed multo magis in anima et individua sunt in anima, sed multo magis in se, et sicut nihil sine uno creatore hoc est ipsa trinitate exstitit, ita nihil omnino esse potest, quod non et trifarium subsistat et unum sit. Engelbrecht a. a. O. p. 118, Z. 18 ff. Über das ganze Kapitel: de numero, pondere et mensura sowie über die Spuren der allerheiligsten Dreieinigkeit in den Kreaturen vgl. De Trinit. VI, cap. 10 und Conf. X, cap. 12.

Im gewissen Gegensatze zu Gott steht der Körper, dessen Wesen die Ausdehnung zu sein scheint[1]. In seiner Ausgedehntheit liegt der Grund der Teilbarkeit und Räumlichkeit, der Haupteigenschaften alles Körperlichen[2].

Die Körper gliedern sich in sichtbare und unsichtbare; sichtbar sind die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde; das Gesetz ihres gegenseitigen Verhaltens ist der Satz von der Einwirkung des Höheren auf das Niedere, anziehend und durchdringend[3]. Das unsichtbar Körperliche, das zwischen Körper und Seele den Übergang bildet, sowohl in seiner Wesenheit als auch in seiner Wirksamkeit, teilt sich in die fünf Sinne, deren jeder einem Elemente verwandt ist[4].

Das ganze Gebiet über die Wechselwirkungen und Tätigkeiten der Körper gehört schon zum Kapitel über den motus im engeren Sinne als Ortsbewegung und im weiteren Sinne als mutatio überhaupt[5]. Die Frage nach Raum und Zeit, welche in das Geschehen der körperlichen wie der unkörperlichen Dinge einfließen, ist damit aufs engste verknüpft.

Das Grundgesetz aller Bewegung ist das Axiom = quodcumque movetur ab alio movetur; das movens muß immotum sein[6]. Auf die drei Arten des Seienden angewendet, ist von Gott zu sagen, daß er vermöge seiner Einfachheit und Vollkommenheit jedem „Anderswerden" ferne steht und daß er als primus motor, insofern er die geschaffenen Dinge bewegt, in Ruhe sein muß. In sich

---

[1] nihil locale est, quod non et ipsum locus est. Engelbrecht a. a. O. p. 58, Z. 9; p. 66, Z. 16.

[2] quia et partile quod corporeum et corporeum omne quod partile. Engelbrecht a. a. O. p. 66, Z. 17. ubi localitas non est, quantitas esse non possit, quia sibi ita mutuo haec eadem nexa sunt, ut aut utrumque in aliquo esse possit aut neutrum. Engelbrecht a. a. O. p. 69, Z. 2ff.

[3] Engelbrecht a. a. O. p. 72, Z. 12ff.; p. 42, Z. 1ff.; p. 49, Z. 1ff.

[4] Engelbrecht a. a. O. p. 44, Z. 3ff; p. 45 und 46.

[5] Tres ergo esse motus, stabilem, inlocalem localemque iam notum est. Engelbrecht a. a. O. p. 64, Z. 14f.

[6] hic oportet accipias nihil moveri posse nisi ab immoto atque ut id doceamus exemplo, digitum certe nisi stante manu movere non possumus, motus autem brachii ab humeri stabilitate est. . . . Engelbrecht a. a. O. p. 64, Z. 23ff.

ruhend, anderes bewegend, ist die Eigenart des stabilis motus [1].

Der Körper ist infolge seiner qualitativen und quantitativen Seite der zeitlichen Ortsbewegung unterworfen [2] Die Ortsbewegung, an der auch die rein qualitativen Veränderungen teilnehmen, insofern sie sich eben am ausgedehnten Körper abspielen, kann sein: eine Bewegung des ganzen Körpers (fortschreitend) oder bloß einzelner Teile (rotierend); die fortschreitende Bewegung kann nach sechs Richtungen erfolgen: oben, unten, vorn, hinten, rechts und links [3].

Die Seele, welche auch in diesem Punkte die Mitte hält zwischen Gott und dem Körper, teilt mit dem Körper die qualitative Bewegung in der Zeit und den Mangel quantitativer Veränderung im Raum [4]. Ist Gott der unbewegte Bewegende, so ist der Körper das von der Seele Bewegte und nicht Bewegende; die Seele an beiden teilhabend das von Gott Bewegte den Körper Bewegende.

Sofern die Seele von Gott bewegt wird, unterliegt sie bloß einer Veränderung der Qualität in der Zeit [5].

Sofern sie den Körper bewegt, nimmt sie an der Ortsbewegung teil gemäß ihrer Gegenwart im Körper oder im Raume: Die Seele ist im Raume mittels des Körpers, den sie selbst unräumlich durchwaltet, wie Gott, der un-

---

[1] nam de deo non dicimus ... quid habet, quia nihil non habet, nec actum, quoniam quietus agit, nec passionem, quia non patitur. Engelbrecht a. a. O. p. 69, Z. 9 ff. sic in auctore suo altius ratiocinata cognovit illud, quod in superiore libro memoravi, viditque nisi ab immoto moveri nihil posse, itaque necessario stare animam ut corpus moveat per tempus et locum, stare vero in seipso deum, qui moveat animam per tempus, corpus vero per locum pariter et per tempus. et quoniam principio nullum potest esse principium, quod iuxta de immensitate et sempiternitate cogitandum est, quia sicut a nullo coepit. ... Engelbrecht a. a. O. p. 102, Z. 15 ff.

[2] Unde datur intellegi ... ab eadem (sc. anima) corpus et temporaliter et localiter moveri. Engelbrecht a. a. O. p. 65, Z. 10 f.

[3] Engelbrecht a. a. O. p. 67, Z. 1 ff.; vgl. oben.

[4] est ergo in anima qualitas, sed quantitas non est, quoniam quod adfectuum mutabilitati subiacet qualitatem recipit, quod vero non habet molem, non habet quantitatem. Engelbrecht a. a. O. p. 70, Z. 14 ff.

[5] temporale est autem, quod paulo ante superba, nunc humilis prius laeta, nunc tristis, dilexit ante, nunc odit, prius aliquid oblita, nunc meminit. huiusmodi autem motibus animae non communicat corpus, quibus immoto nihilo minus corpore movetur. Engelbrecht a. a. O. p. 65, Z. 6 ff.

körperliche, die körperliche Welt[1], nicht begrenzt vom Körper, sondern ihn begrenzend[2]. Doch hier zeigt sich die schwankende Unklarheit des claudianischen Systems, indem der Autor der Seele jede räumliche Beziehung absprechen und doch wieder eine irgendwie geartete Begrenztheit der Seele im Raume und im Körper festhalten will[3].

Ohne Körper ist die Seele überhaupt nicht im Raume, wie ja sogar die räumliche Welt nicht im Raume ist[4]. Sondern ihr Ort ist in Gott der ewigen Wahrheit, in der sie ruht oder doch ruhen soll. Von ihr wird sie zuweilen abgelenkt durch die veränderlichen Körper, denen sie sich mittels des Körpers zuwendet. Die Kraft, mit welcher die Seele den unkörperlichen Dingen nachhängt, ist unkörperlich; diejenige hingegen, mit welcher sie die Körper erkennt und anstrebt, ist eine körperliche.

Aus dem auf vorstehenden Seiten gebotenen Gedankengang der Schrift ergibt sich vor allem, daß ihre Anlage nicht die Darstellung eines psychologischen Systems des Autors in formeller Hinsicht bietet, weil erstens die Arbeit den Beweis eines Satzes zum Thema hat, welcher wohl die Wesenskonstitutive der Seele, ihre Unkörperlichkeit, ausdrückt, aber nicht als Systemzentrum, sondern

[1] Engelbrecht a. a. O. p. 155.

[2] Engelbrecht a. a. O. p. 158, Z. 5: vide ne non corpus contineat animam sed contineatur ab anima. hoc nempe corrupto illa solidatur, sicut illud itidem huius amissione dissolvitur (cf. Engelbrecht a. a. O. p. 70, Z. 17ff.) ... quae cum ita sint, magnam animae auctoris sui inesse similitudinem maximo illud indicio est, quod pro similitudine sicut inlocaliter mundus in Deo est, sic inlocaliter corpus in anima ... evigila paulisper ac, si potes, intuere: si non potes, admirare incorporei potentiam, ut corpus moveat stantem et non per loca quaelibet adeuntem in hisdemque locis inlocaliter agentem. Engelbrecht a. a. O. p. 160, Z. 17: intellege in loco esse posse sine loco, quia si illud (sc. mundus), quod locale est, in loco non est, multo minus in loco est, quod locale non est. (cf. Engelbrecht a. a. O. p. 163, Z. 19ff.)

[3] Das ganze Problem ist fixiert in der Stelle: ut anima, ubi est, sit et non sit, ubi non est, tamquam nos eandem aut ubique aut nusquam esse dicamus, cum si ubique esset, deus esset, si nusquam esset, nihil esset. Engelbrecht a. a. O. p. 155, Z. 6ff.

[4] Non se nunc aliqua veluti corpuscula oculis mentis obiectent, ut animas positis corporibus quaedam loca aeris aut cuiuslibet elementi occupare credamus. Engelbrecht a. a. O. p. 76, Z. 10ff. Iam si tibi visionis huiusce sincerum veritate claruerit, nulla quaestionis difficultate iactabere, quatenus anima corpore posito inlocaliter esse possit in mundo, quia sic erit inlocaliter in qualibet mundi parte, sicut inlocaliter fuit in corpore. Engelbrecht a. a. O. p. 159, Z. 17ff.

eben als These den übrigen Inhalt der Schrift beherrscht; weil zweitens der Zusammenhang der einzelnen psychologischen Wahrheiten formell nicht zum Ausdruck kommt, Wiederholungen, Gedankensprünge und Abstecher die Einheitlichkeit nicht hervortreten lassen.

Gesichtspunkte für die Rekonstruktion des psychologischen Systems in der claudianischen Schrift zeigt uns die Rekapitulation im Kap. 16 des III. Buches, wo der Autor collectim, strictimque et veluti punctatim zusammengestellt hat, was er in der Abhandlung ubiubi besprochen, was er sparsim erörtert und begründet hat. Als Grund für dieses sein Vorgehen führt er den notwendigen Konnex an, der zwischen der kurzen Übersicht und der weitschweifigen Abhandlung, welche letztere ja zum Verständnis der ersteren unumgänglich notwendig sei[1], besteht.

Bildet so die Rekapitulation den Grundriß des Systems, so zeigen uns die erwähnten Bemerkungen an, in welcher Weise wir das in der Schrift aufgehäufte Material in den Aufriß zu fügen haben.

Unsere Aufgabe wird es darum sein, den Angelpunkt des Systems zu ermitteln. In der Übersicht konzentriert der Autor alles auf die Unkörperlichkeit der Seele. In ihr erblickt er auch den tiefsten Wesensgrund der Seele: Wenn du hier mit frischer Schärfe des Geistes aufmerkst, muß dir schon aufleuchten, was die Seele ist[2], heißt es im Kap. 25 des I. Buches, nachdem Claudianus die Abstraktheit der geometrischen Formen klarzulegen versucht hat. Auch im Kap. 4 deutet der Verfasser das Verhältnis der Unkörperlichkeit zur Wesenheit der Seele an, wenn er schreibt: Die Substanz der Seele des Menschen, d. h. des göttlichen Ebenbildes, wird jetzt in Zweifel gezogen[3], da es sich um den Irrtum handelt, die Seele sei körperlich.

Diese direkten Zeugnisse werden durch indirekte Beweise noch verstärkt; denn als Argumente für die Wahr-

---

[1] En quo usque ex omni scilicet disputationum nostrarum parte contraximus, quidquid toto opere moliti sumus, quoniam quod istic quam brevissime recapitulavimus nisi praemissis disputationibus fieri probabile non quivit. Engelbrecht a. a. O. p. 187, Z. 9ff.

[2] Hic si purgata mentis intendas acie, subrutilare tibi iam debet, quid sit anima. Engelbrecht a. a. O. p. 91 Z. 8f.

[3] Status nunc animae humanae, hoc est imaginis divinae vocatur in dubium. Engelbrecht a. a. O. p. 37, Z. 13f.

heit seiner These führt Claudianus die Tätigkeiten der Seele an, und zwar Leben, Vernunft, Wille, Gedächtnis und Sinn, welche also in der Unkörperlichkeit der Seele den Grund ihres spezifischen Charakters haben. Der Grund aber für die eigenartige Tätigkeitsweise eines Dinges ist seine Wesenheit oder Natur.

„Die Seele ist unkörperlich" bildet den Fundamentalsatz des psychologischen Systems bei Claudianus, der fast auf jeder Seite der Schrift wiederkehrt als notwendige Folge oder als einzig mögliches Glied einer Disjunktion. Für seine Wahrheit bürgt uns nicht nur die Offenbarung, wenn sie berichtet: Die Seele sei nach dem Ebenbilde und Gleichnisse Gottes geschaffen, der durchaus unkörperlich ist, sondern für sie zeugt auch Erfahrung und Vernunft.

Die Seele ist Leben; das Leben ist nicht an den Ort gebunden, von ihm umschlossen, weil es im lebenden Körper den kleinsten wie den größten Teil in gleichem Maße durchdringt, belebt. Darum ist die Seele vom Orte unabhängig, darum unkörperlich.

Die Seele ist Vernunft; die Vernunft ist unkörperlich, also auch die Seele, weil sie unräumlich sind.

Die Seele ist Wille ganz und voll; wie der Wille kein Körper ist, muss auch die Seele unkörperlich sein.

Die Seele ist Gedächtnis in ihrem ganzen Sein; das Gedächtnis in seinem Fassungsvermögen selbst körperlicher Dinge, frei von den Gesetzen des Raumes, kann nur unkörperlich sein, so daß auch die Seele kein Körper ist.

Der Körper, an einem Teile berührt, empfindet dort, wo er berührt wird. Die Seele hingegen fühlt ganz mit nur einem Teile des Körpers. Ein solches Empfinden ist unräumlich und demzufolge unkörperlich. Unkörperlich ist darum jede Seele.

Der Körper kann sich dem unkörperlichen Gott weder nähern, noch sich von ihm entfernen, wohl aber die unkörperliche Seele.

Der Körper wird räumlich bewegt, nicht so die Seele: Die Seele ist also kein Körper.

Am Körper gibt es Länge, Breite und Tiefe; wo diese fehlen, ist kein Körper; an der Seele sind sie nicht zu finden; also ist die Seele kein Körper.

Am Körper unterscheidet man rechts und links, oben und unten, vorne und rückwärts, nicht so an der Seele. Sie ist darum kein Körper [1].

Auf diesen Wahrheiten, zu denen die vorausgehende Abhandlung Erklärung und Beweise liefert, ruht die Zentralwahrheit des claudianischen Systems: Die Seele ist unkörperlich. Nur aus der Unkörperlichkeit der Seele läßt sich ihr Ursprung begreifen; die Erkenntnis des Fundamentalsatzes strahlt Licht in die dunklen, geheimnisvollen Vorgänge und Zustände des Seelenlebens; die unkörperliche Seele allein kann Gott sich nähern als ihrem Ziele

[1] De incorporeo. Deus incorporeus est, imago autem dei humanus animus, quoniam ad similitudinem et imaginem dei factus est homo. enimvero imago incorporei corpus esse non potest, igitur quia imago dei est humanus animus, incorporeus est animus humanus.

De vita. Omne inlocale incorporeum quoque est, porro vita corporis anima est et in corpore vivente tam vivit pars minima corporis quam totum corpus. tantum ergo vitae in parte corporis est quantum in toto corpore, et vita haec anima est, nec locale est, quod tam magnum est in toto quam in aliquo et tam magnum in parvo quam in magno. non igitur localis est animus, et quidquid inlocale est corporeum non est: igitur anima corpus non est.

De ratione. Item ratiocinatur anima rationalis et substantialiter inest animae ratiocinari et ratio incorporalis atque inlocalis est: igitur incorporalis est anima.

De voluntate. Item voluntas animae substantia eius est et, si tota vult anima, tota voluntas est et voluntas corpus non est: igitur anima non est corpus.

De memoria. Item memoria inlocalis quaedam capacitas est. quae nec multitudine recordabilium distenditur nec paucitate tenuatur et incorporaliter etiam corporalium reminiscitur. et cum meminit animus, totus meminit et totus memoria est, qui meminit totus et memoria corpus non est: non igitur corpus est animus.

De tactu. Item corpus in parte sui tactum ibi sentit, ubi tangitur, animus autem per non totum corpus hoc est partem corporis totus sentit, huius modi vero sensus inlocalis est et omne inlocale incorporum est: incorporea ergo est omnis anima.

De accessu ac recessu. Item corpus nec adpropinquat deo nec recedit a deo, animus autem et proximat et longinquat inlocaliter: igitur animus corpus non est.

De motu. Item corpus movetur per locum, animus autem per eundem non movetur: animus igitur non est corpus.

De mensura. Item longitudo latitudo et altitudo in corpore sunt et quidquid hisce caret corpus non est, hisce autem caret animus: corpus igitur non est.

De dextro et sinistro. Dextrum sinistrum, sursum deorsum, anterius et posterius in omni sunt corpore, in nulla autem sunt, anima: incorporea igitur omnis est anima. Engelbrecht a. a. O. p. 185 ff.

und Ende. Woher und Wohin der Seele, ihr Sein und Wirken liegt in ihrer Unkörperlichkeit beschlossen.

Wollen wir nun dieses System nach unten ausbauen, so müssen wir, an die einzelnen Punkte der Rekapitulation anknüpfend, aus dem, was der Autor ubiubi und passim diskutiert hat, das zugehörige Material zusammensuchen und aneinanderfügen.

Der erste Abschnitt, betitelt: de incorporeo, konzentriert auf die Schöpfung der unkörperlichen Seelen. Daß Gott Unkörperliches erschaffen mußte und tatsächlich geschaffen hat, ergibt sich von vorneherein aus seinen Eigenschaften, welche er auch in der Schöpfung nicht verleugnen kann. Seiner Weisheit, Güte und Allmacht war Gott schuldig, das Unkörperliche ins Dasein zu setzen. Wissen wir dies schon a priori, so versichert uns noch die Heilige Schrift: creavit Deus hominem ad imaginem suam [1]; denn das Bild der unkörperlichen Gottheit kann nur unkörperlich sein. Damit soll freilich nicht gesagt sein, die Seele sei Gott gleich, sondern bloß ähnlich (non est haec aequalis deo, sed similis [2]); denn etwas anderes ist das Bild, etwas anderes die Wirklichkeit (aliud namque est veritas, aliud imago veritatis [3]).

Die Vernunft bezeugt uns, daß Unkörperliches geschaffen werden mußte, sowohl von seiten der Schöpfung als auch von seiten des Schöpfers betrachtet. Die Offenbarung zeigt uns, daß dies in der Schöpfung der Menschenseele realisiert worden ist. Damit ist auch die Stellung der Seele im Reiche des Seins gekennzeichnet. Zwischen Gott und der Körperwelt ist sie Vermittlerin (nam quia creata est, non est deus, quia imago dei est, non est corpus [4]).

Der zweite Abschnitt behandelt die Seele als Lebensprinzip des Körpers (vita corporis anima est [5]). Das Leben ist ein dreifaches, von dem der Mensch das vegetative Leben mit den Pflanzen, das sensitive mit den Tieren, das geistige mit den Engeln gemein hat [6].

---

[1] cf. Engelbrecht a. a. O. p. 40, Z. 16 f.; [2] p. 40, Z. 9; [3] p. 40, Z. 13; [4] p. 41, Z. 2 f.; [5] p. 185, Z. 16 f.

[6] .... vitam seminalem cum herbis et arboribus, vitam sensualem eandemque animalem cum pecudibus, vitam rationalem cum angelis.... Engelbrecht a. a. O. p. 71, Z. 23 f.

Die Pflanzen besitzen Leben, aber keine Seele, weil sie der Eigenbewegung und Empfindung entbehren[1]. Die ganze Physiologie dieses Lebens beruht auf einem alten magischen Gesetze, das noch in den naturwissenschaftlichen Werken des ausgehenden Mittelalters spukt, daß nämlich das Höhere auf das Niedere einwirke. Der ganze Prozeß gestaltet sich folgendermaßen: Zur Bildung des Pflanzenkörpers treten die vier Elemente zusammen, so daß er Erde in seiner Dichte, Wasser in seiner Feuchtigkeit, Luft im Wachstum und Feuer im Keime enthält. Wenn die Winterkälte infolge der Umdrehung der Gestirne vorübergegangen ist, affiziert die von oben kommende Wärme zuerst die Luft, welche ihr nicht nur räumlich benachbart, sondern auch ihrem Wesen unter allen Elementen am nächsten steht. Die Luft wirkt weiter auf das Wasser; durch die Wurzel der Bäume oder gewisser Keime zieht sie aus dem Innern der Erde Wasser an sich. Wie das Feuer kraft seiner Natur die heiße Luft an sich zieht, so schlürft die Luft durch die Eingeweide des Baumes das Wasser und das Wasser wieder die Erde.

Das vegetative Lebensprinzip ist also eigentlich die Anordnung der widerstreitenden Elemente in der Einheit des Organismus, bei dessen Zerstörung demzufolge auch das Leben schwindet[2].

Das Prinzip des Lebens im Pflanzenkörper ist die unkörperliche Anordnung der körperlichen Elemente zum

[1] sed animata si essent motu proprio non carerent .... sentirent etiam vulnus inflictum ... Engelbrecht a. a. O. p. 72, Z. 6 f.

[2] Adspice nunc ad conficiendam hanc ipsam arboris vitam omnium elementorum particulatim semina convenisse. est illi videlicet terra in crassitudine, aqua in humore, aer in progressione, ignis in germine.... inferiora nempe rato rerum ordine a superioribus adficiuntur: transacto scilicet frigore brumali per conversionem coeli recursu siderum calor superne veniens aerem sibi et loco et natura proximum prius adficit. qui quoniam tanto gradu igni cedit, quanto ipse aquis eminet, per radices arborum vel quorumpiam germinum de terrae intimis aquas adtrahit eo quod ignis elementum omnia naturaliter rapiens tepefactum aerem ad se cogit, perque arboris medullam sicut ipse haurit aerem, sic aer aquam, sic aqua terram.... haec ergo dissonantia contrariorum sibi corporum, ut quodlibet vivens corpus existat, in quandam concinentiam cogitur nutu creatoris. ex his autem elementis quattuor, quae moderate, musiceque in arboris vita sibi concinunt, si quid contra mensuram vel superfuit forte vel defuit, aegrescit arbor ipsa primum, dehinc emoritur veluti victa languore. cf. Engelbrecht a. a. O. p. 72 f.

Organismus, eine Auffassung, welche der Moderne sehr nahe kommt[1].

Das sensitive Leben der Tiere kommt durch die Verbindung der Tierseele mit dem Organismus zustande, welche ihm Empfindung und Bewegung verleiht[2].

Leib und Seele sind in der Weise aneinander gekettet, daß der Körper der dienende, die Seele der befehlende Bestandteil ist. Störungen im Körper bedeuten darum für die Seele Hindernisse der Verwirklichung ihrer Befehle, nicht eine Verminderung ihrer Substanz. Nicht die Seele verliert die Kraft, zu bewegen und zu empfinden, sondern der Körper vermag sich der Seele nicht mehr zu fügen[3].

Wenn sich der Körper durch Zerfall in seine Elemente der Seele entzieht, wird sie frei; die Tierseele, welche dadurch außerstande gesetzt ist, irgendeine Tätigkeit zu entfalten, weil ihr das notwendige Mittel fehlt, geht zugrunde[4].

Das intellektuelle Leben, welches die menschliche Seele auch ohne den Körper betätigt, steht durch das sinnliche Gedächtnis mit dem sensitiven Leben in Verbindung[5]. Dazu tritt aber im rationalen Leben ratio und voluntas, welche mit der memoria zur Einheit der Menschenseele verschmelzen[6].

---

[1] Über die Chemie des Lebens. Prof. Dr. Hans Malfatti. (Kultur VI, 1, p. 41 ff.)

[2] vides ergo vitae seminali, quam in herbis arbustisque repperimus, in corpore pecudis per adpetitus animae sensum motumque tribui, sic tamen si ipsum corpus convenienter elementis analogice concinentibus probe valeat ut nutibus animae consentaneo concordet obsequio. Engelbrecht a. a. O. p. 74, Z. 20 ff.

[3] illo enim ut puta sanguinis inpetu coniventium elementorum harmonia turbata corpori adimitur serviendi possibilitas, et animo dominandi accidit difficultas et incipit esse oneri, quod erat usui. non tamen anima movendi vim perdidit, sed membrum convenienter se necessariae motioni non praebuit. Engelbrecht a. a. O. p. 75, Z. 18 ff.

[4] ita cum animalis cuiuspiam corpus dissonantia sui dissederit recurrentibus ad regiones suas elementorum particulis anima non habens quo intentiones suas explicet, pecudis deperit, humana requiescit ab his tamen tantum motibus, quibus corpus movebat per loca ipsa per tempus inlocaliter mota. Engelbrecht a. a. O. p. 76, Z. 4 ff.

[5] Unde non absque vero dicitur in memoria esse hominis pecudisque confinium. Engelbrecht a. a. O. p. 71, Z. 12 ff.

[6] ut tria illa, memoriam consilium voluntatem, quibus humanae animae confit unitas, videre possimus, quamlibet rationali atque inrationali meminisse commune sit. Engelbrecht a. a. O. p. 71, Z. 5 ff.

Die Betätigung dieses intellektuellen Lebens ermöglicht der Seele des Menschen die Existenz auch nach der Auflösung ihres hinfälligen Körpers, wenn sie ausruht von den Bewegungen, womit sie den Körper räumlich bewegt hat[1], wenn die Sinnestätigkeit eingestellt ist[2].

Allen diesen Lebenserscheinungen eignet ein gewisser Grad von Illokalität, eine Unabhängigkeit vom Raume. Die Tätigkeit des vegetativen Prinzips offenbart seine Unkörperlichkeit am treffendsten in der Entwicklung des Pflanzenkörpers, der schon im Keime vollständig enthalten sein muß, was auf körperliche Weise kaum denkbar ist[3].

Empfindung und Bewegung des sensitiven Lebens erheben sich noch weiter über die räumlichen Beziehungen. Einerseits erstreckt sich Empfindung und Bewegung, deren Prinzip die Seele ist, über den ganzen Körper, anderseits ist nur die Brust der Sitz der Vorstellungen und Zentrum der Bewegungen[4]. Außerdem ist die Seele bei allen diesen Akten mit ihrem ganzen Sein beteiligt, nicht etwa nur mit einem Teile[5].

Die Betätigungen des intellektuellen Lebens schließen jeden Schein von Räumlichkeit und Körperlichkeit aus, wie die folgenden Beweispunkte darlegen.

---

[1] humana (sc. anima) requiescit ab his tamen tantum motibus, quibus corpus movebat per loca ipsa per tempus inlocaliter mota. Engelbrecht a. a O. p. 76, Z. 9.

[2] num aliquis cantilenae modificatus et per tempus fluens canor illic insonat aut evanescentis fraglantiae suavitas halat aut aliquid istic corpulentum sapit aut aliquid melle vel durum localiter tangit? visus illius clarescit prudentia, tenebrescit insipientia .... Engelbrecht a. a. O. p. 76, Z. 15 ff.

[3] nunc igitur aut cuncta quae de seminibus prodeunt intra eadem semina corporaliter ostende aut herbarum quoque vitam incorpoream confitere et pronuntia, si placet, corpoream hominis animam et corpoream fruticis vitam quod quia nemo hominum incolumi potest ferre iudicio, transeamus ad animata viventia, quae non solum vivunt sed etiam sentiunt. Engelbrecht a. a. O. p. 74, Z. 13 ff.

[4] .... universum ubique corpus movet atque sentificat.... intra solius pectoris officinam cogitationes suas fingit et motus exercet. Engelbrecht a. a. O. p. 62, Z. 21 ff.

[5] anima vero et tota per corpus videt et tota visorum recolit et tota audit et tota sonorum reminiscitur et tota odoratur et tota odorum meminit et tota per linguam atque, ut volunt alii, per palatum sapores sentit eosdemque discernit et tota tangit lenia quaeque et aspera, et tota probat atque improbat.

Der Autor führt nun in der Rekapitulation den Beweis für die Unkörperlichkeit der Seele aus ihren Tätigkeiten im besonderen, nachdem er in dem Abschnitte de vita mehr die Verbindung des Körpers mit seinem Lebensprinzip hervorgehoben hat. In absteigender Reihe sind sie geordnet: ratio und voluntas an erster Stelle, memoria als Zwischenglied zwischen der höheren und niederen Erkenntnis und an letzter Stelle die sensus.

Was die Beziehung dieser Tätigkeiten zur Substanz der Seele betrifft, gehen sie nach Claudianus direkt aus ihr hervor, ohne dazwischentretende Vermögen[1].

Die ratio, die übersinnliche Erkenntnis, welche auch spiritus, mens, intellectus und consilium genannt wird, ist eine Tätigkeitsweise der Seele, welche auf die Erfassung unkörperlicher Objekte gerichtet ist; sie bedarf des Körpers nicht, sondern vollzieht sich „per se[2]" im Gegensatze zur sinnlichen Erkenntnis, welche die Körperwelt zum Gegenstande hat und mittels des Körpers erfolgt.

Die sinnliche und übersinnliche Erkenntnis wird aus der Erfahrung festgestellt, weil wir oft hören, ohne zu ver-

---

[1] Tu enim cum dicis aliud esse animam, aliud animae cogitationem, melius fortasse dixisses illa, de quibus cogitat, cum de se non cogitat, non esse animam, quia illud, quod subiciendum esse dixisti, eatenus animam solere requiescere, ut prorsus cogitet nihil, caret vero. anima nempe variare cogitata potest, non cogitare non potest. quid autem illud est quod somniare dicimus, nisi quod ne defesso quidem corpore in somnosque resoluto animae vis a cogitationibus vacat? tota vero ibi est ubi cogitat, quia tota cogitat. verum tu idcirco vel maxime de animae statu falleris, quia aliud animam aliud esse animae potentias credis. quod enim cogitat accidens eius est, substantia vero qua cogitat. hoc equidem de voluntate oportet agnoscas. nam sicut tota anima cogitatio est, ita anima tota voluntas est et quae perfecte vult tota vult, et ut supra dictum est, quaecumque illi velle accidentia est, ipsum vero velle substantia est. Engelbrecht a. a. O. p. 85, Z. 22 ff.

[2] animae visio, ut saepe dictum est nec iterare piget, intellectus est. enimvero corporea intellegi nequeunt, sentiri ab anima per corpus queunt. anima vero sicut per corpus sentit ita per se intellegit, eorum quae sentiuntur atque intelleguntur substantia longe diversa est. quo fit ut anima, quia non est corpus, quaeque corporea nisi per corpus sentire non possit, videre autem per se quae intellegenda sunt possit... per hunc (sc. visum corporalem) ergo cum bellua humanus quoque animus nota ab ignotis, alba ab atris corpora secernit... quo igitur iusta ab iniustis, a falsis vera diiudicat? cf. Engelbrecht a. a. O. p. 172, Z. 20 ff.

stehen, lesen, ohne den Sinn zu erfassen[1]. Auch durch die Verschiedenheit unserer Bewußtseinsinhalte läßt sich der Unterschied der beiden Erkenntnisweisen aufzeigen[2].

Voluntas ist die andere Seite der Seelensubstanz, welche sich vor allem in der Liebe offenbart und darum geradezu mit ihr identifiziert wird[3].

Memoria, welche Sinn und Verstand verbindet, gehört gleichfalls zur Substanz der Seele. Ihr Gegenstand ist das durch die Sinne aufgenommene Erkenntnismaterial in treuer Reproduktion und mannigfacher Kombination wie in einem Behälter aufbewahrt. Aber auch die Objekte der höheren Erkenntnis liegen im Gedächtnis aufgeschichtet[4].

---

[1] lege clare aliquid, pronuntiantem me alter intellegit, qui in id mentis oculum figit, ego vero ipse quid legerim nescio quia in aliud anima inlocaliter intenta discessit. denique cum ad memet ipsum vel admonitus redeo, ego ipse sum, qui utique redeo et ego ipse sum, ad quem redeo, et mecum non fui quia ad me... redii, et extra me non fui, quia sine me esse non potui. ipsa istic est anima, ut per oculum quae leguntur videat, et ipsa istic non est, ut quae leguntur intellegat. Engelbrecht a. a. O. p. 83, Z. 6 ff.

[2] quia sicut viventi corpori iucundum est luculentus locus vel temperatus aer ita vivificanti animo tranquillitas in cogitatione et securitas a timore itidem, sicut poenalia sunt corpori tenebrosus locus et asper ad tactus, sic animo cogitandi instabilitas et angustiae formidandi. Engelbrecht a. a. O. p. 82, Z. 12 ff.

[3] si quid ergo toto amore amo, non idipsum toto animo diligo.... sin vero tota diligit, tota absque ambiguitate dilectio est. dicitur enim vereque dicitur quoniam deus dilectio est. sed dilectio illa talis est, ut nec ipsa diligere nisi bonum nec per eam diligi possit nisi bene. haec autem dilectio, quod est anima humana, propter adfectuum mutabilitatem potest et superiora, quod ei solus deus est, caelesti caritate flagrare et in inferiora damnabili amore diffluere. Engelbrecht a. a. O. p. 86, Z. 20 ff.

[4] quis potest memoriae solius abyssos intueri et antra penetrare? in ista mihi est quidquid usquam colorum formarumque vidi, in hac quidquid verborum vel sonorum per aures accepi, in hac quidquid odorum per nares adtraxi, in hac quidquid saporum diversitate cognovi, in hac quidquid tactu nuntiante discrevi, in hac mihi reposita quodam modo sunt et grammatica, cum de dialecticis dissero, et rhetorica, cum de geometricis, et astrologica, cum de musicis, et hae simul omnes, cum de arithmeticis: iuxta formas partium mundi, quas video, de his quas non video adminiculante ratione cognoscens incorporea mundum capacitate conplector. Engelbrecht a. a. O. p. 80, Z. 25 ff. sed istius modi inlusiones in memoria patitur anima, ex qua nihil phantasiarum reventilare ac proferre posset, nisi easdem a formis corporum per corporeos sensus hausisset. sive enim eadem quae per corpus adtraxit sibimet imaginatur sive ex his quae videt illa quae non videt coniectat atque confingit, certum tamen est imaginari illam intra

Die niedrigste Stufe der Erkenntnis, die sinnliche, ist eine Tätigkeit, zu welcher die Seele des Körpers bedarf und durch welche sie sich der Körper bemächtigt[1]. Das Bindeglied zwischen Seele und Körper sind die Sinne, welche an den Eigenschaften beider teilhaben, so daß sie unsichtbar und körperlich sind[2].

Man zählt fünf Sinne, deren Objekte spezifisch von einander verschieden sind[3]. Diese spezifische Energie der Sinne gründet sich auf die Verwandtschaft der einzelnen Sinne mit einem der fünf Elemente, so daß die Sinne nicht nur die Brücke zwischen Seele und Leib, sondern auch zwischen Seele und Elementenwelt darstellen. Die Funktion der einzelnen Sinne haben wir bereits in der Inhaltsangabe vollständig auseinandergelegt[4].

---

quendam ventrem memoriae nequaquam posse nisi ea, quae per corpus accepit. et haec illi non naturalia, sed poenalia sunt, ut, quoniam a summo bono quod ei deus est inlecebris pellecta corporeis defluxit in corpus, persuasa patiatur illud intra semet ipsam iuste, quod extra se dilexit iniuste. Engelbrecht a. a. O. p. 85, Z. 1 ff.

[1] nemo quidquam corporeum videt, qui corporalem visum non habet. Engelbrecht a. a. O. p. 175, Z. 6 f.

[2] aliud est ergo membrum per quod sentimus, et sensus aliud quo sentimus, quia inter invisibile incorporeum et corpus visibile est illud invisibile corporeum, quod in nobis visus, auditus, odoratus, gustus et tactus est: quae quoniam non nisi in animato sunt corpore, ex utriusque diversi commercio eadem et corporea sunt et invisibilia trahentia de corpore visibili ut corporea sint, de incorporeo animo ut sint invisibilia. Engelbrecht a. a. O. p. 44, Z. 3 ff.

[3] en visus et lucem et alia per eandem corpora contemplatur ac sentit. num quidnam sibi aliquid hinc usurpat auditus? rursum meatus aurium sonos et formatas accipiunt voces. numquid hinc aliquid sibi vindicat visus? per antra narium generis innumeri capimus odores, nihil certe de his sentire valet auditus. forte in saporum exploratione odoratui communicat gustus, aut ad sentienda aspera vel lenia gustatui permittit aliquid tactus? ecce vox visu sensu eminentiore non cernitur, lux perinde non auditur, vox naribus certe non capitur, gustu fraglantia non accipitur, sapor tantum in ore sentitur. Engelbrecht a. a. O. p. 46, Z. 8 ff.

[4] Iam vero quaecumque corporis sensibus tangimus, ita ad quosque eorum quaeque ex illis (sc. elementis) speciatim pertinent, ut in communionem propriorum alios non admittant. est ergo inter universa corporea solis lux sine dubitatione praestantior. haec ad illud supremum in universo corporeo pertinet elementum, quod ignis dicitur. hinc est quod etiam in corpore humano principalem prae omnibus sensibus locum *visus* accepit. ab interno scilicet calore cordis ac iecoris igniculi quidam indefessim scintillantes in cameram capitis quasi in caelum nostri corporis subvolant. ex quibus radii per oculorum media

Hier wäre nun der Ort, jene wichtige Frage zu beantworten, wie Claudianus sich das Verhältnis von Sinn und Verstand dachte, ob sie beide im höheren Erkenntnisakte miteinander gehen oder sich trennen, was gleichbedeutend ist mit der Frage nach dem Ursprunge der übersinnlichen Erkenntnisobjekte[1].

Nach Claudianus steht zwischen Sinn und Verstand eine Kluft wie zwischen dem Körper und Gott; der Zug nach unten zum Sinnesobjekt widerstreitet dem Zug nach oben zum Verstandesobjekt, zu Gott[2]; der Drang nach

profusi ac lumini extero commixti corporum quae inciderint repercussu retroversim cedentes eorundem colores ac formas hauriunt. animadvertis igitur summum in elementis ignem, pulcherrimam in coloribus lucem, praecipuum in sensibus visum. hunc merito atque potentia *auditus* insequitur illi elemento compos, quod Graeci vocant aethera: qui licet aeris sit natura, tamen quia quasdam quasi faeculentias e supremis suis deorsum versus velut in fundum digerit, purior atque subtilior hunc procellosum aerem et naturaliter nubigenum et loco et dignitate supereminet. hinc est quod purissimus aer faciliorem et longius potentem facit auditum. nam sicut oculi sine formis corporum atque extrario lumine contemplari nequeunt, sic aures nisi aere aut percusso aut flato non sentiunt. ita et narium sensus, nam sicut aer sonis inficitur ut in auribus operetur auditum, sic itidem hic ipse inficitur odoribus, ut in naribus faciat odoratum, quibus inesse naturaliter nisi adtracto aere non sentitur. gustandi vero sensus absque humoris adminiculo nequaquam agere se posse hinc evidens facit indicium, quod nihil sapidum, si accipitur lingua arente, sentitur. de tactu vero dubitari non aestimo elementorum imo, hoc est terrae esse simillimum. Engelbrecht a. a. O. p. 44, Z. 21 ff.

[1] Über dieses Thema hat sich R. de la Broise in seiner Schrift: Claudiani Mamerti vita eiusque doctrina de anima hominis, Parisiis 1890, eingehend verbreitet, ohne zu einem bestimmten Resultate zu kommen. Aus der Vergleichung der bezüglichen Stellen kann man einen Ontologismus herausarbeiten, wie denn auch de la Broise claudianische Zitate mit ähnlichen Sentenzen französischer Ontologisten, Bossuet und Malebranche, zusammengestellt hat. Schließlich kommt doch wieder alles darauf an, ob Augustinus, dem sich Claudianus sehr stark anlehnt, ontologistische Sätze aufgestellt und verteidigt hat, wie die Vertreter des Ontologismus wollen.

[2] certum tamen est imaginari illam (sc. animam) intra quendam ventrem memoriae nequaquam posse nisi ea, quae per corpus accepit. et haec illi non naturalia, sed poenalia sunt, ut, quoniam a summo bono quod ei Deus est inlecebris pellecta corporeis defluxit in corpus, persuasa patiatur illud intra semet ipsam iuste, quod extra se dilexit iniuste. Engelbrecht a. a. O. p. 85, Z. 5 ff. hinc est ille prae oculis eius imaginum corporearum tumultus se semper obiectans, ut si quando vel ad se vel ad deum suum ratiocinando nititur semper ad corporea phantasiis corporis avocetur. Engelbrecht a. a. O. p. 85, Z. 16 ff.

außen zum Sinnlichen und der Drang nach innen zum Gedanklichen stehen miteinander im Widerspruche[1]. Die Erkenntnis der Körperwelt verhält sich zur Erkenntnis Gottes wie Fremde und Heimat[2].

Aus dieser Auffassung folgt notwendig eine Wendung vom Körperlichen zum Geistigen, eine Abkehr von der Betrachtung und Beschäftigung mit den Dingen der Körperwelt zum Versenken in sich selbst und in Gott. In der Seele selbst ist eine ewige Welt, von der die zeitliche nur ein Abbild ist. Ein starkes Durchscheinen der platonischen Ideenlehre[3].

---

[1] istud naturam tu putas eius esse, non poneam, idcircoque anima tua in recognitione sui fallitur, quia sibi adversantia pro se amplectitur et per sensus corporis fallaciarum adfecta ludibriis eotenus implicatur errore, ut tamquam absens sibi se quaerat, cum ipsa sit quaerens se. non enim illud est anima quod quaeritur sed quo quaeritur. Engelbrecht a. a. O. p. 84, Z. 10 ff.

[2] sed occurrunt animae phantasiae corporum, quibus per sensus corporis adfecta non locis, sed fallaciis circumscribitur, et quia illorum tantum meminit, quorum species per corpus accepit, nihil esse credit, quidquid tale non fuerit, nec suspirare potest illi patriae, de qua in hanc peregrinationem merito praecipitata est, cum peregrinari se nesciat. Engelbrecht a. a. O. p. 77, Z. 9 ff.

[3] recede ab his quae infra te sunt minus utique formata, hoc est minus formosa quam tu es, accede formatrici formae, quo possis esse formosior, eidemque semper adiungere, quia tanto ab illa speciei amplius capies quanto te illi caritatis pondere magis inpresseris: ab illa scilicet obtinebis imaginis huius indemutabilem statum, a qua sumpsisti principium. Engelbrecht a. a. O. p. 96, Z. 23 ff. videt igitur animus absque corpore nec corpulentum aliquid aut coloratum aut per loca distentum, sed ipsam veritatem, quae summe incorporea deus est, incorporeo contemplatur obtutu patet, ut arbitrer, animum et per se incorporea et per corpus videre corporea. Engelbrecht a. a. O. p. 174, Z. 6 ff. ecce quod oculo cordis videre concessum est. quo diffugimus, quo distrahimur, cur in nobismet ipsis extra nos sumus? cur patriam nostram localiter quaerimus de qua utique non ambulando, sed peccando discessimus? cur tenebras splendescere credimus, quas videre ipsum est utique non videre? veritatem certe quaerimus: non illam per spatia locorum oportere quaeri, non per corporeum aliquid aestimes inveniri. satis corpore non solum tangendo sed etiam cogitando se separabit, qui huic adhaerebit. Engelbrecht a. a. O. p. 94, Z. 1 ff. difficillimum namque est incorporea contemplari, quia fallax visus corporalium sensuum ita peccato oculum inbecillae mentis obnubit, ut, cum se vel deum contemplari vult, imaginum corporearum velamen quod sibi praetexitur solum videat, cum trans illud videre non possit. Engelbrecht a. a. O. p. 156, Z. 1 ff. miserum namque est multumque vero contrarium, ut imago dei, id est verus homo per corpus potius quam per se quaeratur. per se autem quaeritur atque agnoscitur si per ima-

Im nächsten Punkte der Rekapitulation kommt das Verhältnis der Seele zu Gott zur Sprache, das gleichfalls in der Unkörperlichkeit der Seele seine Voraussetzung hat. Denn der Mensch ist dazu bestimmt, Gott zu sehen, d. h. ihn zu erkennen. Darum muß auch seine Erkenntnis, mit welcher er Unkörperliches erfassen soll, unkörperlich sein[1]. Durch diese Erkenntnis und die ihr folgenden Willensakte strebt er Gott zu und vereinigt sich mit ihm, so daß Mensch und Gott eins werden, eine Vereinigung, die etwas Unkörperliches im Menschen voraussetzt, das mit dem unkörperlichen Gotte eins werden kann[2].

Was die Seele der Gottheit nähert, das entfernt sie vom Körper. Die Differenzen zwischen Seele und Körper bilden die letzten drei Punkte des Resümees, welche sich insgesamt auf die Quantität beziehen. Dem qualitativen motus der Seele per tempus allein steht der quantitative motus des Körpers per tempus et locum gegenüber[3]. Ferner wird die Seele in ihrer Einfachheit durch den Mangel der Wesensmomente des Körpers gegen diesen abgegrenzt. Ausdehnung und die daraus notwendig folgende

---

ginem dei quaeritur, imago autem dei omnis anima rationalis est, proinde qui in se imaginem dei quaerit, tam se quam proximum quaerit, et qui illam in se quaerendo cognoverit, in omni eandem homine recognoscit. Engelbrecht a. a. O. p. 98, Z. 13 ff. videsne vel de his, quae conspiratur anima, quid sit visus animi? intellegisne intellegibile et intellegens nequaquam posse seiungi? animadvertisne etiam quid intersit inter illas formas, quas corpore cernimus, et istas, quas mente conspicimus? istas esse sempiternum mundum, cuius hic mundus imago sit. Engelbrecht a. a. O. p. 91, Z. 21 ff.

[1] Valde autem stupeo quomodo quispiam Christianus doctoris praesertim loco definiat cuilibet sublimi corpori, corpori tamen contemplabilem deum fore et universalem videri localiter posse, cum deum videre hoc sit intellegere intellectum vero localem non esse vel intellegendo cognoscimus, quia si intellectus localis est locale erit et quod intellegitur.. at si intellectus localis et in hoc deus, quia hoc intellegitur deus, ergo localis est deus. Engelbrecht a. a. O. p. 58, Z. 3 ff.

[2] ambo (sc. homo et angelus) id ipsum eadem voluntate, eodem scilicet spiritu cupiunt, ambo hoc idem in corporea capacitate percipiunt, et fit homo, angelus et deus unus spiritus iuxta apostolum dicentem: qui adhaeret domino, unus spiritus est. non autem video quo pacto corpus incorporeo contemperari queat, ut unus spiritus iure dicatur. Engelbrecht a. a. O. p. 59, Z. 1 ff.

[3] unde datur intellegi animam per tempus inlocaliter moveri atque ab eadem corpus et temporaliter et localiter moveri, eandem vero a corpore localiter non moveri. Engelbrecht a. a. O. p. 65, Z. 10 ff.

Teilbarkeit machen die Körperlichkeit aus; Einfachheit und Unteilbarkeit sind das Wesen der Seele[1].

So leuchtet der Grundgedanke des claudianischen Systems in den letzten Punkten der Rekapitulation am hellsten auf durch die scharfe Abhebung vom Gegensatze. Die ausdehnungs- und teilungslose Seele ist ein Abbild des einfachsten Wesens Gottes, sie umschließt den Körper, ihm Grenzen setzend gegen außen, und innerlich ihn durchdringend mit Leben, Empfindung und Bewegung, durch ihn empfangend und gebend, so wie Gott die Welt; sie wendet sich in sich selbst zurück, gedenkend, schauend und liebend, was in ihr ist, das ewige Urbild der Welt und das Abbild Gottes des Dreieinigen.

IV. Stellung in der philosophia perennis

Es obliegt uns noch zum Schlusse, die Ausführungen des Claudianus in den historischen Rahmen der philososophia perennis einzufassen, den historischen Unterbau seiner Gedankenbildungen aufzuzeigen, den Lauf der Fäden zu verfolgen, welche seine Psychologie mit Vorwelt und Nachwelt verknüpfen.

Augustinus erlebte noch den Einfall der Vandalen in Afrika und damit den Anprall jener Welle, welche, von Süden nach Norden sich wälzend, alles Kulturleben verschüttete. Die Völkerwanderung war bereits über Afrika und Italien hingegangen, wo der Geist Leo des Großen wie ein Genius des Papsttums über den Trümmern schwebte. Das ganze wissenschaftliche Leben hatte sich in Südgallien konzentriert, wo man eifrig besonders augustinisches Ge-

[1] quodlibet ergo corpus etiamsi clausum manu in exterioribus suis per totum tangatur, in interioribus certe non tangitur. hinc patet omne corpus totum simul tangi non posse, nec uno in loco esse quamlibet minimum totum posse, ut puta granum papaveris aut quotalibet pars grani ipsius quod illic non habet inferiora sua, ubi superiora, nec illic dextra ubi sinistra, nec anteriora illic ubi posteriora certum est... mirum autem videtur iuxta necessitatem localitatis temporum, sicut supra disserui, quod anima totum corpus tota vegetat, et toto nihilominus vivente corpore totoque sentiente per minimam partem corporis, quod est visus, tota simul accipit formas et per eiusdem corporis partem, quod est auditus, tota simul accipit voces et per exiguum narium membrum sentit tota fraglantias et per gustandi sensum tota diiudicat saporum differentias et calida vel frigida summo tantum digiti tota discernit. Engelbrecht a. a. O. p. 67, Z. 16 ff.

dankengut aufarbeitete. Prosper Aquitanus, der Augustin als columna veritatis ubique conspicua und als specialis fidei patronus feiert, Vinzentius von Levin, Eucherius, Salvianus, Sidonius Apollinaris sind die Vertreter des dortigen literarischen Schaffens [1].

Der altbewährte pythagoreische Studiengang bildet die Grundlage der wissenschaftlichen Arbeit: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Geometrie und Arithmetik und zuletzt Philosophie waren die Disziplinen der damaligen Schulbildung [2]. Methode und Inhalt der Bildung wurzelten in der Tradition. Der Bildungsschatz war ein Erbgut und aus dem Schachte der Vergangenheit mußte die reine Wahrheit gehoben werden [3].

Dieser Auffassung gemäß hat Claudianus auch fast das ganze zweite Buch seiner Schrift dem historischen Nachweise der Richtigkeit seiner Aufstellungen gewidmet. Pythagoras und Platon sind ihm die Träger griechischer Geistesarbeit, geminae primum Graeciae classicum multisona Pythagoraeorum tuba et lituum Platonis [4].

Aus der Schule des Pythagoras, der selbst keine Schriften hinterlassen hat, sind mit wörtlichen Zitaten vertreten [5]:

Philolaos von Tarent,
Archytas von Tarent,
Hippon von Metapontus.

---

[1] cf. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881, p. 381 ff.

[2] Video enim os Romanum non modo neglegentiae, sed pudori esse Romanis, grammaticam uti quandam barbaram barbarismi et solvecismi pugno et calce propelli, dialecticen tamquam Amazonem stricto decertaturam gladio formidari, rhetoricam ac si grandem dominam in angusto non recipi, musicen vero et geometricam et arithmeticam tres quasi furias despui, posthinc philosophiam uti quoddam ominosum bestiale numerari. Ep. ad Sapaudum bei Engelbrecht a. a. O. p. 204, Z. 22 ff.

[3] quisquis enim recentiorum aliquid dignum memoria scriptitavit, non et ipse novitios legit, illi ergo reventilandi memoriaeqne mandandi sunt de quibus isti potuere proficere quos miramur. Ep. ad Sapaudum bei Engelbrecht a. a. O. p. 206, Z. 3 ff.

[4] Engelbrecht a. a. O. p. 105, Z. 2 f.

[5] cf. Index scriptorum a Claudiano Mamerti laudatorum Engelbrecht a. a. O. p. 207—208 und Index nominum Engelbrecht a. a. O. p. 209—211.

Nur dem Namen nach angeführt sind:
Archippus,
Epaminondas,
Aristäus,
Gorgiades,
Diodor.

Von den Dialogen Platons, von dem Claudianus rühmt, daß er von den Ägyptern und Brahmanen und von den Erben des Pythagoras seine Weisheit geholt habe[1], der als vir excellentis ingenii, philosophus admodum princeps, apex culmenque philosophiae[2] gefeiert wird, sind Phädon und Phädrus zitiert, Hipparchus, Laches, Protagoras, Symposion, Alcibiades, Gorgias, Criton und Timäus werden nur genannt. Ob Claudianus Platons Schriften gelesen oder sie bloß aus Apuleius de dogm. Plat. kennen gelernt hat, aus dem er an einer Stelle (Engelbrecht a. a. O., p. 123, Z. 17 ff.) Platonisches zitiert, ist nicht zu entscheiden.

Die römischen Philosophen, denen doch Claudianus zeitlich und örtlich näher stand, werden wohl gelobt, wie die beiden Sextier, Vater und Sohn, Varro und die beiden Cato, aber sie kommen nicht selbst zu Worte. Aus Cicero de orat. und Sallust, des philosophischen Historikers, de lat. werden Stellen angezogen.

Gregor von Nazianz ist der einzige griechische Kirchenvater, der bei Claudianus genannt wird. Ihm folgt Ambrosius und eröffnet den Zug der lateinischen Väter, der mit Eucherius schließt, den der Autor persönlich gekannt und gehört hatte[3].

Aurelius Augustinus, et acumine ingenii et rerum multitudine et operis mole veluti quidam Chrysippus argumentandi virtute aut Zenon sensuum subtilitate aut Varro noster voluminum magnitudine[4]. Augustinus spricht uns aus jeder Zeile an, ihn ruft uns jeder Gedanke bei Claudianus ins Gedächtnis. Claudianus muß von augustinischem Geiste so durchdrungen gewesen sein, daß ihm nicht bloß augu-

[1] Ep. ad Sapaudum bei Engelbrecht a. a. O. p. 204, Z. 10 ff,
[2] Engelbrecht a. a. O. p. 124, Z. 1; p. 127, Z. 3; p. 204, Z. 10.
[3] Engelbrecht a. a. O. p. 135, Z. 12 ff: mihimet vivente doctrina et praesentaneis coram disputationibus cognitum, non porro nuntiis aut lectione conpertum.
[4] Engelbrecht a. a. O. p. 133, Z. 10 ff.

stinische Gedanken, sondern sogar augustinische Worte in die Feder floßen [1].

Aus dem Geiste jenes Mannes heraus, der sich selbst in mühevoller Arbeit zur Erfassung des Unkörperlichen durchgerungen, der von sich selbst gesteht: „daß ich mir, wenn ich Gott denken wollte, Körpermassen vorstellen mußte und glaubte, es könne nichts existieren, als derartiges, das war der gewichtigste und fast der einzige Grund des Irrtums, den ich nicht vermeiden konnte [2],“ läßt sich die ganze Frische und Kraft der claudianischen Darlegung verstehen, wie sie nur aus einem eigenen Erleben erfließen können.

Mit Augustinus teilt die Schrift des Claudianus den allenthalben durchbrechenden mystischen Zug nach innen und oben. Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas [3]. Dieser Gedanke klingt nach in der geheimen Rede Gottes an die Seele, wie sie sich selber durchforschen soll, in der stets wiederkehrenden Mahnung, die Seele solle von den Körpern zu sich zu kommen und sich zu Gott zu erheben suchen [4]. Der Weg zu Gott geht vom Äußeren zum Inneren, vom Teile zum Ganzen, von der sinnlichen Erkenntnis durch den Körper zur intellektuellen Erkenntnis durch die Seele an sich, von der Lebenskraft über die Empfindung und das Gedächtnis zum Erkennen und Wollen und zu dem, worauf Erkennen und Wollen hingeordnet sind, zu Gott. Denn Gott ist das Leben der Seele, wie die Seele das Leben des Körpers [5]. Sie ist ein Bild des Dreieinigen, vermöge der in sie gelegten Trias von memoria, intellectus und voluntas [6]. Aber trotzdem ist sie nicht Gott, weil bloß ein Bild und Geschöpf, sondern sie steht zwischen Gott und der Körperwelt [7].

---

[1] vgl. z. B. De statu animae lib. I, cap. XXI (über das Gedächtnis der Tiere). Conf. lib. X, cap. 17, 2; De stat. an. lib I, cap. XXII und Conf. lib. X, cap. 8 ff.

[2] Conf. lib. V, cap. 10, 20.

[3] De vera relig. 72.

[4] De stat. an. lib. I, cap. XIV, XXI, XXII, XXIV, XXVI, XXVII; lib. II, cap. V; lib. III, cap. III, XI.

[5] Conf. lib. X, cap. 6, 10; lib. III, cap. 6, 11; — De statu animae lib. III, cap. VII.

[6] Conf. lib. XIII, cap. 11, 12; De civ. Dei lib. XI, cap. 26; De Trin. lib. IX, cap. 4 und lib. XIV, cap. 12; — De stat. an. lib. I, cap. XXVI; lib. II, cap. VI.

[7] De civ. Dei lib. V, cap. 9, 4; — De stat. an. lib. I, cap. V.

Auch in der Auffassung der Welt finden wir Claudianus auf augustinischen Spuren. Die Abhebung des Gedanklichen vom Sinnlichen durch die Zahl[1], die Ausgießung göttlicher Weisheit über die Kreatur in Maß, Zahl und Gewicht[2], welche gleichsam als platonische Ideen im göttlichen Sein sich finden[3] und im Zählbaren, Meßbaren und Wägbaren von uns erkannt[4] werden, da Gott nach jenen sie gebildet[5], so daß sie sind, weil Gott sie erkannt hat[6], treffen wir bei Augustinus allenthalben.

Wie ihm Augustinus Führer gewesen in der Betrachtung der beiden Hauptrichtungen der menschlichen Betätigung, in seiner Annäherung an Gott und in der Auffassung der Welt, so mußte sich auch seine Anschauung über das Wesen und die Tätigkeit der Menschenseele mit der augustinischen decken. Und in der Tat finden sich zahlreiche Parallelstellen bei Claudianus in bezug auf Gedanken und Wortlaut.

In Augustinus laufen die Fäden der Gedanken der Vorzeit zusammen, in ihm konnte Claudianus Pythagoras und Platon wiederfinden. So ruht die claudianische Gedankenmasse ganz auf Augustinus, ohne dadurch an Originalität zu verlieren, so daß sich von Claudianus sagen läßt, was Willmann vom hl. Augustinus schreibt[7]: „Er faßt die schöpferischen Gedanken an der Wurzel und leitet deren Triebkraft in den eigenen Geist hinüber.“ Nicht ein Becken abgestandener Gedanken Augustinus, sondern ein Quell, aus welchem Augustins Gedanken mit ursprünglicher Kraft und Frische quellen, ist die Darstellung des Claudianus.

Aus seinem Verhältnisse zu jenem großen Denker ergibt sich die Stelle im Entwicklungsgange der philosophia perennis, welche wir Claudianus zuweisen müssen. Er ist auf dem Wege zur Scholastik und darum finden wir neben

---

[1] De lib. arb. lib. II, cap. 11, 30 ff.; — De stat. an. lib. I, cap. XXV.

[2] De natura boni 3; — De stat. an. lib. II, cap. III ff.

[3] De stat. an. lib. I, cap. XXV; lib. II, cap. IV ff. — Guaest. act. 46, 1.

[4] De stat. an. lib. II, cap. III, cap. VI.

[5] De stat. an. lib. II, cap. III, cap. VI.

[6] De stat. an. lib. I, cap. XI; lib. III, cap. XII; — Conf XIII, cap. 38, 53; De Trin. lib. XV, cap. 13; De civ. Dei lib. XI, cap. 10.

[7] Willmann, Gesch. d. Idealismus, Braunschweig 1907, II², 233.

Ausführungen feuriger Tradition auch Stellen kühler Spekulation, neben rhetorischen Partien strenge Syllogismen und steife Termini. Er steht auch örtlich der künftigen Hochschule der Scholastik, der Sorbonne, näher und lebt unter den Vätern ihrer großen Denker und Lehrer.

ZUR GESCHICHTE UND PHILOSOPHIE DES PSYCHOPHYSISCHEN PARALLELISMUS

Von Dr. ERNST HERZIG

Unter den berücksichtigungswerten philosophischen Streitfragen der letzten Jahrzehnte nimmt die Frage: psychophysische Wechselwirkung oder psychophysischer Parallelismus eine wichtige Stelle ein. Jene ist die Lehre, daß Seele und Leib zwei verschiedene Substanzen sind, welche derart zu einer Einheit sich zusammenschließen, daß sie einander kausal beeinflussen. Einerseits habe die Seele Einfluß auf die physisch-physiologischen Prozesse des Körpers, anderseits erfahre sie aber Einfluß von Seite der körperlichen Vorgänge. Es wird also in dieser Wechselwirkungslehre ein dualistischer Realismus ausgesprochen, der in allen Änderungen der diesbezüglichen Anschauungen immer als der feste Kern erscheint. Selbst die in unseren Lehrbüchern der Philosophie genannten Altmaterialisten stehen auf dem Standpunkte des dualistischen Realismus: denn nicht darin unterscheiden sich dieselben von der Mehrzahl der Philosophen ihrer Zeit, daß sie vielleicht den Wesensunterschied der seelischen und der körperlichen Substanz leugneten, sondern daß sie die Möglichkeit verfechten, die seelische Substanz sei aus der körperlichen hervorgegangen. Die Schule des Aristoteles erklärte nun die Tatsache, daß zwei verschiedene Substanzen, wie es Seele und Leib sind, in einem kausalen Abhängigkeitsverhältnisse in bezug auf ihre Tätigkeiten stehen, durch die Annahme, daß die Seele die Form des Körpers sei, das innere Seinsprinzip des beseelten Körpers.

Diese Ansicht der aristotelisch-scholastischen Philosophenschule vertrete auch ich. Wenn ich also im folgenden von einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem rede, will ich damit den Gegensatz dieser Lehre zum psychophysischen Parallelismus im Auge behalten