Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 31 (1953)

Artikel: Zur Frage, ob mehrere Arten von Vernunftswesen möglich sind
Autor: Thiel, Matthias
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762735

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: 01.07.2025

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

Zur Frage, ob mehrere Arten von Vernunftwesen möglich sind

Von MATTHIAS THIEL O. S. B.

I. Bedeutung dieser Frage für die Ethik

Kant wollte eine Ethik begründen, die nicht nur für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen gelte. Deshalb unterscheidet er immer wieder zwischen « Mensch » und « vernünftigem Wesen überhaupt », und baut er seine Moralphilosophie bewußt nicht auf der menschlichen Natur, sondern auf der praktischen Vernunft auf, die der Mensch nicht bloß als Mensch, sondern als Vernunftwesen besitze [1]. Wie K. VORLÄNDER in seiner Geschichte der Philosophie (II 305) bemerkt, läßt sich aus dieser Unterscheidung nicht beweisen, daß Kant außer dem Menschen noch andere wirklich existierende vernünftige Wesen, z. B. eine Engelwelt, angenommen hat. Aber wie dem auch sei, zum mindesten muß Kant mit der Möglichkeit anderer vernünftiger Wesen gerechnet haben, deren sittliches Leben in gleicher Weise wie das des Menschen seine Gesetze von der praktischen Vernunft erhält. Denn sonst hätte seine Unterscheidung zwischen « Mensch » und « vernünftigem Wesen überhaupt » keinen rechten Sinn.

[1] So schreibt Kant gleich in der Vorrede zu seiner « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten : « Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse ; daß das Gebot : du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze ; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann. »

Selbst MAX SCHELER, der in seinem Buche « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik » (Halle 1921[2]) an der kantischen Ethik vieles auszusetzen hat, stimmt Kant in dieser Ausdehnung der Ethik über den Menschen hinaus zu, indem er z. B. Seite 278 schreibt : « Ausdrücklich müssen wir daher jede 'humane Ethik' zurückweisen. Das hat übrigens auch Kant bereits mit vollem Recht getan, indem er das Sittengesetz als für 'Vernunftwesen überhaupt' gültig aufwies und für den Menschen nur insofern, als er Träger der Vernunft ist. »

Unter dem Einfluß der Rassenforschung ist die Frage gestellt worden, ob die Menschen sich zu den « Vernunftwesen überhaupt » verhalten wie eine Art zu der ihr übergeordneten Gattung, also z. B. wie Rot zu Farbe überhaupt, oder ob auch der Begriff « Mensch » noch ein Gattungsbegriff sei, der mehr als eine Art von Menschen umfasse. MAX SCHELER schreibt in seinem Aufsatz « Zur Idee des Menschen »[1] : « Die viel gepriesene Gleichheit aller Menschen wird man kaum noch aufrecht erhalten können. Praktisch hat diese Art von falscher Humanität sich ja auch nur schädlich erwiesen ... 'Die psychologischen Unterschiede zwischen dem Menschen und den Menschenaffen', sagt HUXLEY, 'sind geringer als die entsprechenden Unterschiede zwischen den Menschenaffen und den niedrigsten Affen' ... *Es gibt keine natürliche Einheit des Menschen*[2]... Wenn wir trotz der offensichtlichen Tatsachen der Naturforschung, die eine echte Arteinheit des Menschen nicht aufweist, dennoch die 'Einheit des Menschen' in Begriff, Bewußtsein und Gefühl festhalten, ja auch die Ungläubigen dieses tun, so ist eben dies ein Beweis dafür, daß der Kern unserer Einheitsidee gar nicht in der natürlichen Organisation der zusammengefaßten Wesen begründet ist, sondern der letzte Grund unserer Einheitssetzung auf einem analogen Grunde beruht, den Sir HENRY MAINE für die Einheit der amerikanischen Nation mit den Worten angab : Sie sei darum 'eine', weil die Menschen, die sie als Kern ausmachen, einst von der Person *eines* Königs regiert wurden. Weil die Person Gottes die Rassen in Händen haltend und diese als sein Abbild gedacht werden, und wir sie in dieser gemeinsamen Richtung auf die Idee Gottes faktisch betrachten, — darum allein sind sie uns in Gedanke und Gefühl *eine* Menschheit. »

Sowohl die Theorie, daß der Mensch nur eine Art von Vernunftwesen neben anderen wenigstens möglich ist, als die zweite, die ihn

[1] In Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig 1915 (I 362).
[2] Von Scheler selbst unterstrichen.

zu einer Gattung mit vielen Arten macht, ähnlich wie es deren im Tierreich ungezählt viele gibt, stellt dem scholastischen Ethiker ganz neue Fragen. Denn nach scholastischer Lehre ist zwar Gott die oberste Sittenregel, wird aber das göttliche Gesetz dem Menschen schon durch seine eigene Natur so mitgeteilt, daß die grundlegenden sittlichen Gebote unter dem Namen « Naturgesetz » zusammengefaßt zu werden pflegen. So hat jeder Mensch die Neigung, sein Leben möglichst lange zu erhalten. Wie ist das zu erklären ? Eine befriedigende äußere Ursache ist deshalb nicht aufzufinden, weil dieser Selbsterhaltungstrieb allen Menschen gemeinsam ist, mögen ihre äußeren Lebensverhältnisse noch so verschieden sein. Folglich muß er zur Natur des Menschen gehören und diesem daher vom Schöpfer eingepflanzt sein. Nun aber widerspricht es dem Wesen Gottes, dem Menschen eine Neigung eingegeben zu haben, ohne zu wollen, daß der Mensch dieser Neigung folgt. Es kann also nicht anders sein, als daß die Erhaltung des eigenen Lebens ein göttliches Gebot ist. In gleicher Weise werden alle übrigen Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes erkannt. Deshalb kann der heilige Thomas die Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes einfach nach den jedem Menschen angeborenen Neigungen ordnen (S. Th. I-II 94, 2). Nehmen wir nun an, es gebe außer dem Menschen noch andere, von ihm spezifisch verschiedene Vernunftwesen, oder er selbst zerfalle in mehrere Arten, dann entsteht im ersten Falle sofort die Frage, welche sittlichen Verpflichtungen der Mensch habe auf Grund seiner Zugehörigkeit zu der Gattung « Vernunftwesen », und wozu nur seine Art von Vernunftwesen sittlich verpflichtet sei. Denn wie der Aquinate bemerkt, kommt eine solche Aufspaltung einer Gattung in mehrere Arten nur durch Hinzufügung eines neuen Merkmals zustande [1]. Bei dieser Annahme müssen wir auch die sittliche Ordnung für einen Gattungsbegriff halten. Und das gleiche gilt, wenn wir den Begriff « Mensch » zu einem Gattungsbegriff machen. In beiden Fällen müßte man fragen, wie sich die *spezifischen* sittlichen Vorschriften der einen Art von Vernunftwesen zu den *spezifischen* sittlichen Vorschriften der anderen Arten verhalten. Sonst

[1] De ente et essentia, c. V. : « Impossibile est ut fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis ; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum : sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato, ex ipsa sua separatione. » — S. Th. I 47, 2 : « Formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. »

ist zwischen den Arten der gleichen Gattung immer ein Gegensatz des inneren Widerspruches, so daß niemals das gleiche Individuum zwei Arten angehören kann. So kann kein Tier zugleich Hund und Katze sein. Müßte dann nicht auch zwischen den spezifischen sittlichen Vorschriften der verschiedenen Arten ein solcher Gegensatz des inneren Widerspruches sein, so daß das gleiche, was für Menschen der einen Art sittlich gut ist, für Menschen einer anderen Art sittlich schlecht wäre ? Hätte das sittliche Naturgesetz in diesem Falle mehr als eine bloß logische Einheit, wie sie dem Allgemeinen zukommt, das als solches nur im menschlichen Verstande ein Sein hat ? Endlich müßte man fragen, welche soziale Beziehungen noch möglich wären zwischen Menschen, die untereinander spezifisch verschieden sind. In den Fabeln läßt man Tiere der verschiedensten Arten miteinander Gespräche führen. Sind solche Gespräche nur deshalb unmöglich, weil Tiere überhaupt nicht sprechen können, sondern auch deshalb, weil sie verschiedenen Arten angehören ? Denn spezifisch verschiedene Sinnenwesen müßten gewiß in spezifisch verschiedenen Begriffen denken.

II. Verhältnis des Menschen zum « Vernunftwesen überhaupt »

Machen wir uns zuerst das Verhältnis des Menschen zum « Vernunftwesen überhaupt » klar. Der Ausdruck « Vernunftwesen » kann in einem weiteren und einem engeren Sinne genommen werden. Die Scholastiker nehmen ihn in einem weiteren Sinne, wenn sie zwischen vernünftigen und unvernünftigen *Geschöpfen* (creaturae rationales et irrationales) unterscheiden ; dann sind nämlich auch die reinen Geister mitgemeint, von denen es nach der Lehre des hl. Thomas so viele Arten gibt wie Individuen. Im engeren Sinne aber wird « Vernunftwesen » genommen in der Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen *Sinnenwesen* (animal rationale et animal irrationale [1]. Nur

[1] In diesem Sinne nimmt auch Kant den Begriff « Vernunftwesen ». Das geht schon hervor aus seiner beständigen Unterscheidung zwischen Pflicht und Neigung. Denn unter Neigung versteht er die « habituelle sinnliche Neigung » und die « Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen ». Und ebenso ist Kants Unterscheidung zwischen Maxime und Pflicht nur zu verstehen, wenn man an ein vernunftbegabtes Sinnenwesen denkt. Von « Vernunftwesen überhaupt » scheint Kant keine Definition gegeben zu haben. Und der Grund dafür ist wohl darin zu sehen, daß das « Vernunftwesen überhaupt » zu den noumena gehört, von denen es keine « theoretisch-dogmatische » Erkenntnis gibt. « Noumenorum non datur scientia ».

wenn « Vernunftwesen » in dieser engeren Bedeutung genommen wird, stellt seine Aufteilung in mehrere Arten ein Problem dar. Denn so genommen, ist der Mensch das einzige uns bekannte Vernunftwesen. Daher wird er auch allein von allen als animal rationale bestimmt. So wird aus den zwei Fragen, ob es mehrere Arten von Vernunftwesen geben kann, und ob der Mensch in mehrere Arten aufteilbar ist, nur eine einzige. Denn wer die erste Frage verneint, kann die zweite unmöglich bejahen.

III. Was allen Arten von Vernunftwesen, im Sinne von vernünftigen Sinnenwesen genommen, gemeinsam sein müßte

Wenn es mehrere Arten von Vernunftwesen gibt, dann müssen diese alle sich in gleicher Weise sowohl nach oben von den reinen Geistern, als nach unten von den reinen Körperdingen unterscheiden. Denn wie alle Tierarten trotz ihrer großen Artunterschiede sich gemeinsam durch ihr Sinnenleben über die Pflanzen erheben, und ebenso gemeinsam durch ihre Unvernünftigkeit vom Menschen unterscheiden, so würden auch alle Arten vernünftiger Sinnenwesen in allem, was sie von den Wesen außerhalb ihrer obersten Gattung unterscheidet, übereinkommen. Daher genügt es, das einzige uns bekannte vernünftige Sinnenwesen, den Menschen, mit den unvernünftigen Sinnenwesen und den reinen Geistern zu vergleichen, um zu erkennen, wie sich auch die anderen Arten vernünftiger Sinnenwesen von den unvernünftigen Sinnenwesen und den reinen Geistern unterscheiden müßten.

1. Die Unterschiede zwischen dem Menschen und allen unvernünftigen Sinnenwesen sind so offenbar, daß es genügt, sie einfach aufzuzählen. Fr. de Hovre[1] nennt folgende neun: 1. Sprachvermögen; 2. Religion; 3. soziales Wesen; 4. Sittlichkeit; 5. Kultur; 6. Technik; 7. Kunst; 8. Wissenschaft; 9. Geschichte. Wie ohne weiteres klar ist, haben alle diese Unterschiede ihren Grund in der Vernünftigkeit des Menschen.

2. Nicht so einfach ist es, den Menschen und mit ihm das vernünftige Sinnenwesen überhaupt auch nach oben von den reinen Geistern zu unterscheiden, weil auch schon im Menschen ein Geist ist. Aber dieser Geist hat große Unvollkommenheiten. Theodor Haecker nennt in seinem Buche « Der Geist des Menschen und die Wahrheit »[2] folgende

[1] Essai de Philosophie pédagogique, aus dem Flämischen ins Französische übertragen von G. Siméon. Bruxelles 1927, 35 ff.

[2] Leipzig 1935, 41 ff.

drei : 1. daß der menschliche Verstand sich selbst nicht unmittelbar erkennen kann, sondern nur im Spiegelbild seiner Gegenstände, ob diese nun materieller, physischer oder geistiger Natur sind ; 2. daß er sein eigentliches Wesen nicht in einem eigentlichen Wort sagen kann, sondern nur negativ und symbolisch durch eine niemals restlose Spiritualisierung der Sprache ; und 3. daß er irren kann, und faktisch immerzu irrt, was er freilich nur deshalb merken kann, weil eben doch die Wahrheit sein gegebenes Seinskriterium ist. Denn verum iudex sui et falsi. Zu diesen drei Mängeln des menschlichen Verstandes kommt als vierter noch der hinzu, daß er etwas vergessen kann.

Ein unmittelbarer Vergleich des menschlichen Verstandeserkennens mit dem Erkennen der reinen Geister läßt uns noch weitere drei Unterschiede erkennen. Denn gegenüber dem Erkennen der reinen Geister ist das menschliche Verstandeserkennen gekennzeichnet : 1. durch den Weg, auf dem die Erkenntnisbilder zu ihm gelangen ; 2. durch seine Abhängigkeit von den Sinnen ; und 3. durch die Weise, auf die er Ursachen und Wirkungen erkennt.

Zu 1 : Den ersten dieser drei Unterschiede drückt der hl. Thomas [1] so aus, daß er sagt, die Erkenntnisformen kämen zu unserem menschlichen Verstand *per viam resolutionis*, zu dem der reinen Geister aber *per viam compositionis*. Das soll heißen, der menschliche Verstand erkenne mittels einer Abstraktion von allem, was ein Ding zu einem konkreten Einzelding macht, also durch Auflösung der wirklich existierenden Dinge in allgemeine Merkmale ; die Erkenntnisformen der reinen Geister dagegen gäben dem reinen Geist eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott, der die Dinge nicht bloß abstrakt, sondern bis hinunter zu ihrer Vereinze-

[1] C. Gent. II 100 : « Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum nostrum perveniunt *per viam resolutionis*, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus : unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi *per viam compositionis :* habet enim species intelligibiles ex similitudine sui ad primam intelligibilem speciem i ntellectus divini, quae quidem non est abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed etiam materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principium speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit. » Andere Belegstellen und Literatur zu dieser Lehre des hl. Thomas siehe bei Petrus Borne, De ente materiali et spirituali sub respectu extensionis et inextensionis, in « Divus Thomas » (Piacenza) Jahrg. XLII (1939) n. 3-6.

lung erkenne. Den Grund für diese Verschiedenheit des Erkennens sieht der Aquinate darin, daß Gott als Erstursache die Formen aller Dinge bis hinunter zur Vereinzelung wurzelhaft in sich hat und sie — ob alle oder nur einen Teil, braucht hier nicht untersucht zu werden — auch den geschaffenen reinen Geistern unmittelbar einprägt. Der menschliche Verstand aber erhält seine Erkenntnisse nicht von oben mitgeteilt, weder unmittelbar von Gott noch von einem geschaffenen reinen Geist, sondern von seinen Erkenntnisgegenständen geoffenbart. Diese aber vermögen das nicht bis zu ihrer Vereinzelung, weil der Urgrund dieser Vereinzelung in den Körperdingen der durch die Ausdehnung bezeichnete Stoff (materia signata quantitate) ist, d. h. der durch die Ausdehnung unterschiedene und abgeschiedene Stoff des Körpers [1]. Denn dieser ist reine Möglichkeit und als solche schlechthin unfähig, nach außen zu wirken. Der hl. Thomas sagt darüber in seiner Expositio super librum de causis, lectio VI : « Unumquodque cognoscitur per id quod est actu : et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius. »

Der menschliche Verstand ist für diese an sich unvollkommene Erkenntnisweise so geschaffen, daß der hl. Thomas lehrt, er habe nicht einmal ein angeborenes Verlangen, von den körperlichen Dingen mehr zu erkennen als ihre Arten und Gattungen sowie ihre Ursachen [2]. Damit will der Aquinate nicht leugnen, daß auch die Erkenntnis der Einzeldinge zur Vollkommenheit des Menschen gehöre [3], und ebenso wenig, daß der menschliche Verstand die Einzeldinge überhaupt erkenne, aber er unterscheidet zwischen spekulativem und praktischem Verstand. Durch die Erkenntnis der Einzeldinge wird nur der praktische Verstand vervollkommnet [4] ; denn die Wesenserkenntnis des spekulativen Ver-

[1] S. Th. I 61, 1 ad 2 : « Singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos ; non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut angeli, illa nihil prohibet intellibilia esse actu. »

[2] S. Th. I 12, 8 ad 4 : « Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus ; et haec sunt species et genera rerum et rationes earum ... Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati ; nec ad hoc eius naturale desiderium tendit. »

[3] S. Th. I 14, 11 : « Cognoscere ... singularia pertinet ad perfectionem nostram, unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. »

[4] S. Th. III 11, 1 ad 3 : « Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam ; pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam. » — Suppl. 52, 2 ad 3 : « In omnibus actibus humanis voluntariis intentio est ad bonum particulare, si debet sequi actio : nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actio. »

standes bleibt auch dann abstrakt, wenn dieser von einem Einzelding erkennt, unter welchen Allgemeinbegriff es fällt : wenn er z. B. das konkrete Einzelwesen Petrus als Menschen erkennt.

Zu 2 : Der zweite große Unterschied zwischen dem menschlichen Verstandeserkennen und dem der reinen Geister hängt mit dem ersten auf das engste zusammen. Denn eben weil der menschliche Verstand seine Erkenntnisbilder von den Erkenntnisgegenständen erhalten muß, die in erster Linie körperliche Dinge sind, muß jede Verstandeserkenntnis des Menschen durch die Sinne vermittelt werden, sodaß die Scholastiker sagen : nihil est in intellectu quod non prius erat in sensu. Was das für die Bestimmung des menschlichen Verstandeserkennens im Vergleich mit dem Erkennen der reinen Geister zu bedeuten hat, sagt uns der hl. Thomas in seiner Quaestio disputata De anima, wo er im siebten Artikel auf die Frage antwortet, ob Engel und menschliche Seele sich spezifisch unterscheiden. Der erste Einwand lautet : Engel und menschliche Seele haben die gleiche Tätigkeit, nämlich das intelligere ; deshalb können sie sich nicht spezifisch unterscheiden [1]. Darauf wird erwidert, die Erkenntnisbilder der menschlichen Seele seien von Phantasiebildern abstrahiert, und deshalb nicht von der gleichen Art wie die Erkenntnisbilder der Engel. Das aber begründe einen spezifischen Unterschied, der zur Folge habe, daß der Engel nicht wie die Seele diskursiv erkenne [2].

Zu 3 : Den gleichen Schluß zieht der hl. Thomas aus dem dritten Unterschied zwischen menschlichem Verstandeserkennen und dem der reinen Geister. Während der Engel Ursache und Wirkung in einem einzigen Akt erkennt, muß der Mensch deren immer zwei setzen, und zwar so, daß der zweite dem ersten nicht bloß folgt, sondern durch den ersten verursacht ist. Das aber heißt man diskursiv erkennen [3].

[1] « Animae et angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et angelus sunt eiusdem speciei. »

[2] Species intelligibiles quibus animae intelligunt, sunt a phantasmatis abstractae ; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt, quae sunt eis innatae ... Unde et intelligere hominis et angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu ; quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quae non subiacent sensui. »

[3] Ibidem ad 8 : « Cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque ; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur ; ut videmus lapidem per speciem lapidis quae est in oculo. Primo

IV. Wie sich die verschiedenen Arten vernünftiger Sinnenwesen voneinander unterscheiden müßten

Bei der Frage, ob mehrere Arten von Menschen möglich sind, bleibt der Blick allzu leicht an Äußerlichkeiten hängen. So sagt man, Gott könnte doch Menschen erschaffen, auf die z. B. die in den Lehrbüchern angeführte beschreibende Begriffsbestimmung: « unbefiederter Zweifüßler » (animal bipes implume) nicht paßte. FROEBES stimmt in seiner Logica formalis [1] ST. MILL bei, der die Begriffsbestimmung des Menschen als animal rationale deshalb für unvollkommen hält, weil sie den Menschen nur von allen uns bekannten und wirklich vorhandenen Sinnenwesen unterscheide. Es sei nämlich nicht wahrscheinlich, daß Gott nicht auch vernünftige Sinnenwesen erschaffen könne, oder vielleicht zu anderen Zeiten oder in anderen Weltteilen erschaffen habe, die körperlich voneinander ebenso verschieden waren oder wären, wie die Tierarten. Wir können hier der Phantasie den weitesten Spielraum lassen; denn was die körperliche Gestalt und Konstitution angeht, ist unsere menschliche Erkenntniskraft zu schwach, um die Grenzen des Möglichen genau zu bestimmen. Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß jede Aufteilung der vernünftigen Sinnenwesen in mehrere Arten innerlich davon abhängt, ob es mehrere voneinander wesentlich verschiedene Formen diskursiven Erkennens geben kann [2]. Alle körperlichen Verschiedenheiten kommen erst an zweiter Stelle. Das wird uns noch klarer, wenn wir in Betracht ziehen, daß « vernünftiges Sinnenwesen » nicht bloß eine physische, sondern eine metaphysische Begriffsbestimmung ist, das soll heißen, eine Begriffsbestimmung durch jene Merkmale, in denen die

igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo; sed hoc modo angeli cognoscunt causam per effectum, et effectum per causam. »

[1] Romae 1940, 86: « Mill etiam exemplum illud unicum non ut perfectam definitionem essentialem speciei agnoscit. Homo est animal rationale, est definitio imperfecta; nam non distinguit hominem ab aliis speciebus animalium rationalium, quae figuram essentialiter diversam haberent. Solum quia tales aliae species in realitate non existunt, definitio hodie sufficit. — Et revera probabile non est, Deum non etiam animalia rationalia creare potuisse, aut forte immo aliis temporibus aut aliis partibus mundi creasse, quae in natura sua corporea aeque inter se differrent, ac species brutorum valde diversae. Tunc eodem iure sicuti bruta etiam entia rationalia secundum speciem, forte etiam secundum genera et familias divideremus, si nobis notae essent. »

[2] Vgl. JOS. GREDT, De specifica indivisibilitate speciei humanae, in Acta Pont. Academiae Rom. S. Thomae Aqu. et religionis catholicae. Nova series. Vol. IV. Annis 1936-1937. Taurini-Romae 1938, 163-168.

übrigen Wesensmerkmale ihre Wurzel haben und aus denen sie daher abgeleitet werden können. Wir zählen hier nur die wichtigsten anderen Wesensmerkmale des Menschen auf.

An erster Stelle sei genannt die Fähigkeit des Menschen zu *sprechen*. Nur der Mensch kann sprechen. Der reine Geist kann nicht sprechen, weil Sprechen aus Stimmlauten zusammengesetzt ist, die ein körperliches Organ voraussetzen ; und das unvernünftige Sinnenwesen kann nicht sprechen, weil das Sprechen nicht nur das Vorhandensein irgendeiner Vorstellung oder Empfindung im Sinnenwesen anzeigt, sondern zugleich eine bestimmte Idee bezeichnet. So offenbart der Hund beim Anblick eines Diebes durch sein Bellen nur eine bestimmte Empfindung, der Nachtwächter aber bezeichnet bei seinem Ruf « ein Dieb » zugleich seine Idee von einem Dieb.

Als zweite Eigentümlichkeit des Menschen sei genannt seine *Erziehbarkeit*. Der reine Geist ist nicht erziehbar, weil er keiner Entwicklung seiner Fähigkeiten bedarf ; und das unvernünftige Sinnenwesen kann nicht im strengen Sinne des Wortes erzogen werden, weil es notwendig seinen Instinkten folgt.

Sodann kann nur ein Mensch sich *wundern*. Der reine Geist kann das nicht, weil er zugleich mit der Wirkung die Ursache erkennt ; und das unvernünftige Sinnenwesen vermag es nicht, weil es überhaupt nicht die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung wahrnimmt.

Von der Fähigkeit sich zu wundern hängt die des *Lachens* so ab, daß ein Wesen, das sich nicht wundern kann, auch nicht imstande ist zu lachen. Daher wurde von jeher der Mensch auch als animal risibile begrifflich bestimmt.

Eine andere uralte, besonders von Aristoteles oft gebrauchte Definition lautet : *soziales Sinnenwesen*. Reine Geister können sich nicht in Gesellschaften zusammenschließen, weil sie keine Ziele haben, die sie nur durch gemeinsame Arbeit erreichen könnten ; und die unvernünftigen Sinnenwesen können es nicht, weil sie streng genommen nicht wegen eines Zieles handeln, sondern das, was ihnen gut erscheint, instinktiv anstreben.

Endlich sei noch genannt die nur dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich *sittlich zu vervollkommnen*. Der reine Geist ist entweder für immer gut oder für immer schlecht, und er wurde das eine oder das andere durch eine einmalige Entscheidung. Das unvernünftige Sinnenwesen kann weder sittlich gut noch sittlich schlecht werden, weil es sich überhaupt keine Sitten und Gewohnheiten aneignen kann.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß die Begriffsbestimmung « vernünftiges Sinnenwesen » mehr besagt, als wenn man z. B. den Hund als bellendes Sinnenwesen bestimmt, oder das Pferd als ein wieherndes oder auch den Menschen als ein sprechendes. Solche der Begriffsbestimmung « vernünftiges Sinnenwesen » der Form nach sehr ähnliche Definitionen genügen, um das zu Bestimmende von allen anderen Dingen zu unterscheiden, aber sie decken nicht dessen tiefstes Wesen auf. Und daher sind sie keine metaphysischen Begriffsbestimmungen.

V. Warum aus der Aufteilung der unvernünftigen Sinnenwesen in viele Arten nicht folgt, daß auch mehrere Arten vernünftiger Sinnenwesen möglich sind

Für die Möglichkeit einer Aufteilung auch der vernünftigen Sinnenwesen in mehrere Arten scheint der Umstand zu sprechen, daß die unvernünftigen Sinnenwesen deshalb in verschiedene Arten zerfallen, weil sie aus Stoff und Form zusammengesetzt sind. Denn je nachdem der Stoff anders organisiert ist, entsteht eine andere Art von Tieren. Nun ist aber auch das vernünftige Sinnenwesen wesentlich aus Stoff und Form zusammengesetzt. Warum also soll nicht auch bei ihm eine andere Zubereitung des Stoffes eine andere Form vernünftiger Seele und damit eine andere Art vernünftiger Sinnenwesen möglich machen können ? Allein so wahr es ist, daß auch das vernünftige Sinnenwesen aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, so bleibt bei ihm die Sache doch wesentlich anders. In der Naturphilosophie werden zwei Arten substantieller Körperformen unterschieden : die stofflichen und die unstofflichen. « Den stofflichen Körperformen kommt ihrer Natur nach kein Fürsichsein außerhalb des Stoffes zu. Solche sind die substantiellen Formen der Mineralien und die Pflanzen- und Tierseelen. Sie hängen in ihrem Sein gänzlich vom Körper ab ; sie hören auf zu sein, wenn der Körper die ihnen entsprechenden akzidentellen Eigentümlichkeiten verliert. Daher hängen sie auch im Werden vom Stoffe ab, d. h. sie werden aus der Möglichkeit des ersten Stoffes verwirklicht, ebenso wie die akzidentellen Formen aus der Möglichkeit des zweiten Stoffes verwirklicht werden ... Die Tierseele z. B. wird von den zeugenden Tieren dadurch hervorgebracht, daß sie mittels der Zeugungskraft und mittels der Keimzellen die der Tierseele entsprechende Keimgliederung und die übrigen beschaffenheitlichen Eigentümlichkeiten im Stoffe hervorbringen ... Den unstoff-

lichen Körperformen, den Menschenseelen dagegen kommt ein Fürsichsein außerhalb des Stoffes zu. Obschon sie ihrer Natur nach darauf hingeordnet sind, den Stoff zu bestimmen, und so ein Wesen mit ihm zu bilden, können sie doch getrennt vom Stoffe bestehen; sie sind geistig und unsterblich. Sie hängen in ihrem Sein nicht vom Stoffe ab. »[1] Mag daher der Mensch auch mit den unvernünftigen Sinnenwesen darin übereinkommen, daß er gleich ihnen aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, so handelt es sich bei ihm doch um eine wesentlich andere Zusammensetzung, und ist deshalb der Schluß von der Aufteilung der unvernünftigen Sinnenwesen in viele Arten auf den Menschen nicht begründet. Durch ihre Geistigkeit steht die menschliche Seele zum Stoff in einem ganz anderen Verhältnis als die Tierseele.

Aber, so kann man hier bemerken, läßt nicht gerade diese größere Unabhängigkeit der menschlichen Seele vom Stoffe wesentlich verschiedene Formen diskursiven Erkennens zu? Darauf ist zu erwidern, daß, wie wir eben von Gredt hörten, auch die vernünftige Seele mit dem Stoffe nur *eine Natur* bildet, und deshalb in ihr jede Form diskursiven Erkennens ausgeschlossen ist, bei der nicht auch der zu ihr gehörende Körper durch die Sinne Anteil hat. Wer also eine Aufteilung des diskursiven Erkennens in mehrere Formen als möglich bezeichnet, hat zu zeigen, wie die Sinne eines vernünftigen Sinnenwesens bei dessen Verstandeserkennen auch auf eine andere, der uns bekannten menschlichen, ganz entgegengesetzte Weise mitwirken können. Wir sprachen gleich im Anfang unserer Untersuchung von den Folgen, die eine Aufteilung der vernünftigen Wesen in mehrere Arten für die Ethik hätte. Das gleiche, was wir dort über das Verhältnis der *besonderen* sittlichen Verpflichtungen zueinander sagten, gilt auch von den logischen Gesetzen. Jede andere Art vernünftiger Sinnenwesen müßte besondere logische Gesetze haben, die zu den logischen Gesetzen der anderen Arten in einem kontradiktorischen Gegensatz ständen. Denn jede logische Ordnung muß nicht nur dem zu erkennenden Objekt, sondern auch dem erkennenden Subjekt genau entsprechen. Wie das möglich ist, hat bis jetzt noch niemand zu zeigen versucht, und wird wohl auch in Zukunft niemand überzeugend begründen können.

[1] Jos. Gredt, Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg 1935, I 148 f.