Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 11 (1897)

Artikel: Albert Barberis : eine biographisch-litterarische Skizze
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762046

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: 13.07.2025

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

und Herz und Geist an den Summen des Aquinaten zu stärken; denn auch von St. Thomas läſst sich geistigerweise behaupten, was der Psalmist von Abraham sang: ‚Constituit eum dominum domus suae et principem omnis possessionis suae, ut erudiret principes eius sicut semetipsum et senes eius prudentiam doceret.'“ [1]

ALBERT BARBERIS.

Eine biographisch-litterarische Skizze.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Am 2. Juli 1896 schloſs das irdische Auge, nachdem es noch „heiter, wie im Leben, himmelwärts sich gerichtet“ (so L'amico del Popolo, Piacenza vom 4—5. Juli), der um die Wiederherstellung der thomistischen Philosophie wie wenige verdiente Mitbegründer und unermüdliche Mitarbeiter der in Piacenza erscheinenden Zeitschrift Divus Thomas, Albert Barberis, Professor am Kollegium Alberoni.

Geboren wurde Albert Barberis im Anfang des Jahres 1847 (am 14. Januar) in der piemontesischen Stadt Casal Monferrato als Sohn des Offiziers (Maggiore Comandante della Piazza di S. Maurizio) Peter Barberis und der Anna Chiesa aus dem genannten Geburtsorte Alberts selbst. Die Familie Barberis ist eine der ältesten im Genuesischen mit ausgebreiteten Gütern in Dolceacqua, Dicöese Ventimiglia (L'amico del Popolo a. a. O.). Hier, am anmutigen westlichen Meeresstrande, brachte er seine ersten Jugendjahre zu; doch traf ihn schon als Kind der schmerzliche Verlust der Mutter; er fand aber in der zweiten Gattin seines Vaters, der Gräfin Laura della Rocchetta, eine zweite gleich zärtliche und um seine Erziehung und Ausbildung besorgte Mutter (A. G. Tononi, Biografia di Alb. Barberis 1847—1896, Piacenza 1896). In Genua vollendete er seinen Gymnasialkurs und trat nach zurückgelegtem sechzehnten Lebensjahre, auf die glänzenden Aussichten, die ihm der Stand seiner Familie eröffnete, verzichtend, in die Kongregation des hl. Vincenz von Paul ein, deren Gelübde er zu Rom am 27. Juli 1863 ablegte (Necrologica, excerpta ex Periodico: Divus Thomas, Placentiae 1896). Nach einem zweijährigen Aufenthalt in Rom sandten ihn seine Obern

[1] Ps. 104, 21—24.

nach Piacenza in das Kollegium Alberoni, eine Schöpfung des Kardinals Julius Alberoni, der Leitung der Missionspriester des hl. Vincenz anvertraut, worin je vierundfünfzig junge Kleriker der Diöcese und sechs Studierende der Mission dank der Munificenz des erlauchten Stifters unentgeltliche Verpflegung finden und einen neunjährigen Kursus der höheren Studien durchzumachen berechtigt sind. Hier vollendete er den regelmäfsigen Kursus der Philosophie, der Dogmatik und Moraltheologie. Diese Studien fielen in eine Zeit, in welcher der Professor der Philosophie einem gemäfsigten Ontologismus huldigte und dadurch wenigstens den Anlafs bot, sich mit den schwierigsten Problemen der Metaphysik zu beschäftigen und die eminenten spekulativen Anlagen des Verewigten zu wecken und auszubilden. Über den abstrakten Studien aber versäumte derselbe nicht die Pflege der physikalischen und mathematischen Wissenschaften und verschaffte sich davon über das Elementare hinausgehende Kenntnisse. Denn obgleich die italienischen Vertreter des Ontologismus in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts durch die Überschätzung der menschlichen Vernunft, der sie ein formell göttliches Element zuschrieben, irrten, so verstanden sie es doch, der Jugend eine grofse Liebe zu den Studien einzuflöfsen, und es gingen aus jener Schule viele hervor, die, in der Auffassung des Ursprungs des menschlichen Erkennens von ihren Lehrern abweichend, nennenswerte Fortschritte in den Wissenschaften machten. Zu diesen zählte Barberis, der, obgleich Schüler eines Anhängers Rosminis, doch zu einem der tiefsten Kenner und mächtigsten Verteidiger der Scholastik wurde. Neben dem Studium der Philosophie vernachlässigte er nicht die Pflege der klassischen Sprachen, des Lateinischen und Griechischen.

Nach Vollendung des philosophischen Kursus vertiefte er sich unter der Leitung Tornatores (S. dies. Jahrb. X. 383 ff.) in das Studium der thomistischen Theologie und, indem er sein Augenmerk auf die strenge Unterscheidung der beiden Gebiete, des Glaubens und der Vernunft, richtete, gewann er die sichere Norm, die ihn in der Behandlung der höchsten Spekulationen leitete und vor der Gefahr, geoffenbarten und von der Kirche proponierten Lehren zu widerstreiten, bewahrte.

Vom Jahre 1877 an bis zu seinem Tode lehrte B. in demselben Kollegium Philosophie im weitesten Umfange, da ihm die Umstände gestatteten, mehr, als dies in einem gewöhnlichen Lycealkurs möglich ist, in die tieferen und schwierigeren Fragen der Metaphysik einzugehen. Er legte dabei zwar zunächst das Kompendium, das der Nuntius Signoriello aus dem epoche-

machenden Werke C. Sanseverinos: Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata zusammengestellt hatte, zu Grunde, führte aber im zweiten und dritten Jahre seine Schüler zu den Quellen selbst, indem er aus der theologischen und philosophischen Summe des englischen Lehrers die psychologischen, anthropologischen und ontologischen Quästionen heraushob, zugleich aber auch die modernen wissenschaftlichen Forschungen berücksichtigte. Es ist einleuchtend, dafs bei einer derartigen Konzentration des philosophischen Unterrichts das Resultat nur ein günstiges, nämlich ein gründliches, principielles, also auch wahrhaftes Wissen, nicht bloſse encyklopädische Gelehrsamkeit sein konnte, wie sie leider trotz der kurzen Studienzeit in unseren Schulen vielfach angestrebt, aber keineswegs erreicht wird.

Gleichwohl schätzte er die Forschungen der Neueren auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie nicht gering und machte sich, um die einschlägige Litteratur selbständig benutzen zu können, mit den neueren Sprachen, der deutschen, englischen und spanischen, vertraut. Zeugnis von diesen Studien geben seine Abhandlungen in seiner Zeitschrift Divus Thomas über die Anwendung mathematischer Zeichen in der Logik und über die Bedeutung der Ästhesimetrie.

Übergroſse Arbeitslast und Krankheit verhinderten ihn, die erstgenannte Arbeit seiner Absicht gemäfs, nachdem er von ähnlichen Bestrebungen in Italien und Deutschland Kenntnis genommen, teilweise zu verbessern und in weiterem Umfang auszuführen (Tononi a. a. O. S. 10). Wir müssen es uns versagen, eine eingehendere Analyse derselben zu geben, da die Prägnanz der Darstellung einen Auszug kaum gestattet. Doch sei bemerkt, dafs B. weit davon entfernt ist, wie dies bekanntlich von Lange geschah, die Wahrheit der logischen Lehrsätze von deren sinnlich-mathematischen Anschaulichkeit abhängig zu machen und die algebraischen Formeln, in welche er die Umfangs- und Inhaltsverhältnisse der Propositionen sowie die syllogistischen Figuren und Modi kleidet, für deren adäquaten Ausdruck zu halten. Treffend spricht er sich über die principielle Berechtigung seines Unternehmens einer algebraischen Darstellung (die sich der Buchstaben, nicht der Kreise bedient und an Schärfe und Bestimmtheit gewinnt, was sie etwa an Anschaulichkeit verliert) in folgenden Worten aus (Divus Thomas tom. IV p. 19): „Da der Intellekt wegen der Natur der menschlichen Seele in seinen Räsonnements der Phantasiebilder bedarf, so folgt, dafs der menschliche Verstand um so leichter sich bewege (ratiociniere), je vollkommner ihm die Phantasiebilder die

Verhältnisse der Dinge darstellen. Wir haben hiervon einen leuchtenden Beweis in der Mathematik und Chemie. Die mathematischen und chemischen Formeln stellen nämlich in wenigen Zeichen die Verhältnisse der Quantitäten und Elementarkörper derart vor Augen, dafs der an diese Zeichen gewöhnte Verstand mit einem Blicke eine ganze Reihe von Beweisführungen zu überschauen vermag, die er nicht ohne grofse Mühe aufzufassen und festzuhalten vermöchte, wenn er die gewohnten Redezeichen anwenden würde . . . . Doch bemerke der geneigte Leser, dafs die folgenden Formeln nur den mathematischen analoge Formeln sind, wie dies die verschiedene Natur des Gegenstandes erfordert."

Als Beispiel des gesamten Verfahrens und der Bezeichnungsweise diene die eine Formel, in welcher das allgemein bejahende Urteil nach Umfang und Inhalt auf eine Gleichung zurückgeführt ist. Die Formel lautet:

$$\left\{ V + \frac{F}{n} \right\} S = \left\{ \frac{V'}{m'} + F' \right\} P$$

d. h. im genannten Urteil ist das Subjekt (S) nach seinem ganzen Umfang (V) und einem Teile seines Inhalts (F) gleich einem Teile des Umfangs und dem ganzen Inhalt des Prädikats (L. c. p. 22). Der Einwand, das Verfahren, Inhalt und Umfang als Summe zu behandeln, sei ungeeignet, weil sie Quantitäten derselben Gattung bilden, wird mit der Bemerkung beantwortet, dafs das Zeichen + hier nur analogische Bedeutung habe, und dafs, wenn auch Inhalt und Umfang nicht Gröfsen von derselben Gattung seien, doch ein bestimmtes Verhältnis zwischen ihnen stattfinde, indem der eine mit dem Wachsen des anderen abnehme, und umgekehrt, ein umgekehrtes Verhältnis also, das einen mathematischen Ausdruck gestattet (L. c.). — Der Versuch B.s verdient die Beachtung der Logiker mehr als irgend einer der uns bekannten ähnlichen Versuche.

Die an zweiter Stelle genannte Abhandlung über Ästhesimetrie zieht sich durch den dritten Band der Zeitschrift Divus Thomas hindurch. Die, wie es scheint, unvollendet gebliebene Abhandlung verbreitet sich in vier Kapiteln über die Mefsbarkeit der Sensationen (der „Empfindungen" nach der Redeweise der Psychophysiker), über das Webersche Gesetz, die drei Methoden (einer direkten, zweier indirekten) Fechners, endlich über die kleinsten Sinnenreize. Die Darstellung zeichnet sich durch Klarheit, Übersichtlichkeit und Schärfe der Begriffsbestimmungen aus. (Div. Thom. Vol. III, p. 43 pass.) Mehr

jedoch als eine Analyse dieser Abhandlung entspricht unserem Zwecke die Mitteilung des Vortrages, den B. über denselben Gegenstand auf dem Pariser Kongrefs katholischer Gelehrten 1888 hielt und der sich in der angeführten Zeitschrift (Vol. III p. 416 squ.) abgedruckt findet. B. gibt hier eine kurzgefafste Darstellung, zugleich aber auch eine Kritik der psychophysischen Resultate, bei welcher die Principien der thomistischen Psychologie als sicherer Mafsstab dienen.

„Unter Ästhesimetrie — so beginnt der Vortrag — verstehe ich jenen Teil der experimentellen Psychologie, der die Fragen über das Mafs der Seelenakte umfafst. Dr. Fechner nannte diesen Teil der Psychologie Psychophysik: ein Wort, das mir wegen seiner Unbestimmtheit nicht geeignet erscheint. Ich glaubte daher, an seine Stelle den Ausdruck: Ästhesimetrie setzen zu sollen, der kraft seines Ursprunges weniger unbestimmt ist und die Beziehung aufzeigt, unter welcher möglicherweise die Seelenthätigkeiten gemessen werden können."

„Die Ästhesimetrie hängt ganz und gar von der Frage ab, ob Seelenakte gemessen werden können. Weber, Fechner, Wundt, Morselli und andere bejahen, mehrere spiritualistische Philosophen verneinen die Frage, die letzteren, weil sie die Psychophysik mit der Geistigkeit der Seele für unvereinbar halten."

„Zwar erklären manche Psychophysiker ihre Lehre in einer Weise, die zur Zerstörung des Spiritualismus zu führen geeignet ist; der Grund aber liegt nicht in der innern Natur der Psychophysik, sondern in einer unzureichenden Kenntnis, um nicht zu sagen in völliger Unkenntnis der scholastischen Philosophie, woran manche leiden, die sich beeilen, die Geistigkeit der menschlichen Seele zu leugnen, weil ihnen die Seelenakte mefsbar zu sein scheinen. Aus demselben Grunde scheint sich die Abneigung mancher Spiritualisten gegen die Psychophysik zu erklären, indem sie die Sinnenthätigkeit als etwas durchaus Geistiges betrachten. Ich glaube aber, dafs in der Lehre des hl. Thomas sich Elemente finden, die zu einer harmonischen Vereinigung der Schlüsse der Psychophysiker bezüglich der Mefsbarkeit vitaler Akte und der Schlüsse der Verteidiger der Geistigkeit der menschlichen Seele führen. Ueberdies glaube ich, dafs die Lehre des hl. Thomas die Wurzel der Schwierigkeiten aufzudecken vermöge, woran die berühmte Formel Dr. Fechners leidet, die als Webersches Gesetz bezeichnet wird."

Von jenen Elementen in der thomistischen Psychologie

werden im folgenden drei hervorgehoben: 1. die in der Einheit der menschlichen Seele verbundenen Grade der Vollkommenheit (des aktuellen Seins, des Körper-, vegetativen, sensitiven und intellektiven Seins); 2. die innige Verbindung der diesen Vollkommenheitsgraden entsprechenden Seelenvermögen, von denen die höheren die der Natur, die niederen die der Zeit nach früheren sind; 3. die Materialität (oder das Gebundensein an den Stoff) aller Seelenvermögen mit Ausnahme der intellektiven Potenzen, in der Art jedoch, dafs nicht alle Vermögen denselben Grad der Materialität haben. Weiterhin ist nach Aristoteles und dem hl. Thomas die Psychologie zu den physischen Wissenschaften zu rechnen, da die menschliche Seele zwar (für sich) Substanz, jedoch (als Wesenheit und Natur) inkomplet und daher natürlicherweise Form eines physischen, organischen, der Potenz nach lebendigen Körpers ist. (Die Psychologie ist daher auch kein Teil der Metaphysik, wofür sie selbst von manchen Anhängern der scholastischen Philosophie gehalten und demgemäfs behandelt wird.)

„Wenn demnach der Scholastik zufolge die Wissenschaft von der Seele auf die physischen Wissenschaften zurückzuführen ist, so folgt, dafs die Seelenakte irgendwie der Messung unterliegen, und daher auf die gestellte Frage bejahend zu antworten sei. Der Grund liegt auf der Hand. Gegenstand der physischen Wissenschaften ist das bewegliche Sein; dieses aber ist ein Sein in der Materie. Die Materie aber ist erste Wurzel der Quantität sowohl in der Ordnung der Individuen (Grund der numerischen Verschiedenheit — Individuationsprincip der körperlichen Dinge) als auch in der Ordnung der Ausdehnung und der Zeit. Ferner ist es die Quantität, die an sich gemessen werden kann; also können die Seelenakte, soweit sie in der Materie sind, der Messung unterworfen werden. Aufserdem ist die Materie Wurzel der Veränderlichkeit, und je mehr etwas in die Materie versenkt ist, desto mehr ist es sowohl in der Ordnung der Substanz (des Wesens) als der Accidenzen veränderlich. Nun ist die Veränderlichkeit der Quantitäten der Grund, warum wir oft die Quantitäten durch Gleichungen unter sich verbinden und so von der Erkenntnis der einen Quantität zur Erkenntnis einer anderen, durch Gleichung der ersteren verbundenen Quantität gelangen können."

Die Mefsbarkeit der Seelenakte ist jedoch nicht für alle die gleiche, da sie nicht alle gleich veränderlich, nicht alle gleicher Weise in die Materie versenkt sind. „Daher können die intellektuellen Akte einer eigentlichen Messung nicht unter-

worfen werden, da ihr wirkendes Princip die Seele allein ist; sie können nur indirekt mit Beziehung auf die Phantasiebilder, mit denen sie enge verknüpft sind, gemessen werden. Aus diesem Grunde lehrt der hl. Thomas ohne irgendwelche Experimente a priori und schon vor sechs Jahrhunderten, dafs die menschlichen Verstandesthätigkeiten dem Zeitmafs unterliegen, nicht zwar an und für sich, sondern wegen ihrer Verbindung mit dem Sinne. Die Akte der sensitiven Ordnung aber können, da sie einem organischen Vermögen angehören, an und für sich der Messung unterworfen werden, wenn auch nicht alle in gleicher Weise, da nicht alle diese Vermögen den gleichen Grad der Materialität und Veränderlichkeit haben . . . Kurz, die Materialität und Veränderlichkeit der organischen Vermögen des Menschen ist keine homogene. — Untersuchen wir nun, in welcher Weise die sinnlichen Wahrnehmungen (Empfindungen) mefsbar seien, und zwar in erster Linie, ob die Wahrnehmung — Sensation — A durch die Wahrnehmung — Sensation — B gemessen werden könne."

Im Anschlufs an den hl. Thomas werden alsdann verschiedene Arten von Gröfsen unterschieden: die dimensive Gröfse (der Masse) und die Gröfse der Kraft; jene hinwiederum in die diskrete und kontinuierliche Gröfse. Selbstverständlich können Sensationen als diskrete Gröfsen betrachtet und gemessen, d. h. gezählt werden. Doch um dieses handelt es sich in unserer Frage nicht. In Betracht kann nur die virtuelle Gröfse, die der Kraft kommen. Eine Messung derselben erscheint in dreifacher Rücksicht als möglich: entweder nach der Dauer oder nach der Wirkung oder endlich nach der „formalen Totalität", d. h. so, dafs eine Sensation unmittelbar nach einer andern, als Mafsstab dienenden gemessen würde. Die Messung nach der Zeitdauer und die nach der Wirkung sind offenbar nicht Messungen der Sensation selbst; die dritte Art erscheint bei genauerer Betrachtung als ausgeschlossen. „Da also keine Hoffnung erübrigt, die Sensation unmittelbar durch eine andere zu messen, und zudem eine durchaus objektive Mafseinheit gefunden werden mufs, so ist ein anderer Weg einzuschlagen. Fragen wir, ob es möglich sei, die Sensation mit Hilfe der Ursachen, aus denen sie entsteht, zu messen: dies ist der von Dr. Weber eingeschlagene Weg."

„Für unsern Zweck genügt es, zu erinnern, dafs die Sensation (Sinnesempfindung der Psychophysiker) ein höchst kompliziertes Phänomen ist, das die Psychophysiker nicht nach seinem ganzen Umfang messen zu können glauben und daher,

indem sie Qualität und Intensität der Empfindung unterscheiden, wenigstens nach der Intensität zu messen suchen. Diese aber hängt von der Intensität des Reizes durch ein äufseres Agens ab. Dieser Reiz bildet die von den Psychophysikern gesuchte objektive Mafseinheit. Dr. Fechner gelangte nach vielfachen Versuchen zu folgender das Verhältnis von Reiz (x) und Empfindung, resp. deren Wachstum ausdrückender Formel:

$$d\,y = \frac{K\,d\,x}{x} \quad \ldots\ldots (A)$$

Aus dieser Differenzialgleichung leitet Fechner die Integralgleichung ab:

$$y = K \log. x \ldots (B),$$

der zufolge die Empfindungsintensität gleich dem Logarithmus des entsprechenden Reizes ist multipliziert mit einer konstanten für die einzelnen Arten von Empfindungen durch Versuche festzustellenden Gröfse. Ohne auf die Fechnerschen Versuche näher einzugehen, scheinen mir folgende drei Bemerkungen zu genügen.

a) Die Fechnersche Formel könnte vielleicht genau sein, wenn der äufsere Reiz die Totalursache der Intensität der Empfindung wäre. Diese Totalursache aber umfafst auch den Organismus (z), der nicht in allen gleichartigen Individuen den gleichen Grad der Vollkommenheit besitzt, ferner den vorausgehenden Zustand des Organismus (t), endlich die sensitive Seelenkraft (u); von diesen Teilursachen scheint die veränderliche Kraft (u), aus welcher die Empfindung als solche hervorgeht infolge davon, dafs sie nicht völlig in die Materie versenkt ist, in keiner Weise gemessen werden zu können, da wir die psychischen Akte nur insoweit messen können, als sie in die Materie verflochten sind. Wir müssen daher schliefsen, dafs die Formel (A) höchstens als partiale Differenzialgleichung der Funktion:

$$y = F\,(u,\ t,\ z,\ x)$$

betrachtet werden könne, von der wir nicht alle partialen Differenzialgleichungen zu erklären vermögen, und aus denen für F ein zweifellos verschiedener Wert sich ergeben würde von dem, der in der Formel (B) enthalten ist.

b) Fechner nimmt die Intensität als ein gemeinsames Merkmal, mit dessen Hilfe Reiz und Empfindung verglichen werden können. Intensität der Empfindung und Intensität des Reizes aber können nicht als etwas Homogenes betrachtet

werden: weil die Empfindung wegen ihrer wenn auch nur relativen Immaterialität nur in der Weise der Messung unterworfen werden kann, in welcher der Reiz, der durchaus materiell ist, der Messung unterliegt. Ohne weitere Umstände begreifen wir die Intensität des Reizes als eigentliche Quantität, können aber nicht ebenso als eigentliche Quantität die Intensität der Empfindung denken, mag diese immerhin sich ändern, sobald sich die Intensität des Reizes ändert. Es ist daher zu schliefsen, dafs die Glieder der angeführten Gleichungen nicht vermittelst eines homogenen Merkmals unter sich verknüpft und daher auch die Gleichungen selbst nicht vollkommen exakt seien. Diese Schlufsfolgerung erhellt auch aus der Formel (B) selbst; bekanntlich sind die Logarithmen mit wenigen Ausnahmen in jedem Systeme nicht völlig genau und können dies auch ihrer Natur nach nicht sein, obgleich sich der Irrtum kleiner als jede angebbare Gröfse machen läfst.

c) Die letzte Bemerkung ergibt sich aus dem, was über den verschiedenen Grad der Variabilität, der den einzelnen Vermögen eigen ist, gesagt wurde. Die Versuche der Psychophysiker zeigen, dafs die Intensität der Empfindung nicht immer sich ändert, wenn eine Änderung der Reizstärke eintritt; vielmehr wird eine bestimmte Änderung erfordert, wenn irgend eine Differenz der Empfindungsstärke gegeben werden soll. Mit welchem Rechte können wir demnach als wahre Gleichung eine solche Formel

$$y = F(x)$$

anerkennen, in welcher x zu $x + dx$ werden kann, ohne dafs sich der Wert der veränderlichen y ändert? Und es ist wohl zu beachten, dafs es sich in Gegenwärtigem nicht um eine Gleichung handelt, in welcher einem Werte von y mehrere Werte von x entsprechen können. Dr. Fechner bediente sich der Methode der Grenzen und der Differenziale; diese Methode aber setzt voraus, dafs die Gröfsen zugleich sich verändern und zugleich kleiner als jede angebbare Gröfse werden können. Dies kann aber mit Recht nur von der Reizstärke, nicht aber von der Empfindungsstärke gesagt werden. Der Irrtum des Dr. Fechner in dieser Sache scheint mir die Wurzel der Schwierigkeiten zu enthalten, an denen seine Formel (B) leidet. Und fürwahr, wenn wir in dieser Formel x der Einheit gleichstellen, so erhalten wir für y den Wert O, d. h. der Einheit des Reizes entspricht keine Empfindung; ziehen wir die Logarithmik in Betracht, welche graphisch alle Werte der Veränderlichen in der vorerwähnten Gleichung darstellt, so

finden wir, daſs die positiven Sensationen ins Unendliche sich erstrecken, und Ähnliches gilt von den negativen Sensationen: solche negative Sensationen aber sind undenkbar. Diese drei Bemerkungen können genügen.

Schlieſsen wir: Täusche ich mich nicht, so erhellt aus dem Gesagten, daſs die Lehre des hl. Thomas Elemente einschlieſst, mittels welcher die Schlüsse der Psychophysiker bezüglich des Maſses der vitalen Akte und die Folgerungen der Anhänger der Lehre von der geistigen Natur der Menschenseele sich rechtmäſsig und harmonisch verbinden lassen: es erhellt aber auch, daſs die Lehre des hl. Thomas die Wurzel der Schwierigkeiten aufdeckt, denen die Formel des Dr. Fechner unterliegt."

Wir überlassen es den Freunden psychophysischer Untersuchungen, sich mit den scharfsinnigen kritischen Bemerkungen des italienischen Philosophen auseinanderzusetzen. Die Grundsätze, die als Normen der Beurteilung dienen, sind nach unserer Überzeugung unumstöſslich sicher.

Das wichtigste Ereignis im wissenschaftlichen Leben Barberis' ist die Gründung der Zeitschrift Divus Thomas, deren Titel schon die Absicht, der sie dient, kundgibt. Das Bestreben, die thomistische Philosophie in verjüngter Gestalt wiederherzustellen, entsprach vollkommen der wissenschaftlichen Überzeugung Barberis'. Dem Einwand, die Gegenwart bedürfe philosophischer Formeln und Grundprincipien, die zu dem gegenwärtigen Umfang des Wissens im Verhältnis stünden, wie die Formeln und Principien des Aristoteles und der Scholastik dem Wissen des Mittelalters entsprachen: diesem Einwand begegnete er mit der Erklärung, daſs die gröſsten Philosophen des Altertums und ganz besonders der hl. Thomas in den positiven Kenntnissen ihrer Zeit genügende Daten besaſsen, um die letzten Gründe der Dinge zu erfassen, und daſs sie in der That ihre Principien feststellten. Das Mehr oder Weniger dieser Daten, wenn nur ein Teil derselben sicher sei, komme bei den Untersuchungen über das menschliche Erkennen, die Verbindung von Leib und Seele, das Wesen der Dinge, die Natur des Seins, nicht in Betracht. Deshalb könnten die zahlreichen und mannigfaltigen Kenntnisse unserer Zeit die Principien der erhabenen christlichen Philosophie nicht ändern. (S. Tononi a. a. O. S. 11.) — Es ist dieselbe Antwort, die wir unseren Gegnern auf denselben zum Überdruſs wiederholten Einwurf zu geben in der Lage waren. Der thatsächliche Erfolg bestätigt ihre Richtigkeit; denn die neuere Philosophie, obgleich im Besitz der gewaltigen Er-

rungenschaften in Physik, Chemie, Physiologie usw., von Sprach- und Religionswissenschaft ganz zu schweigen, ist in der Untersuchung jener Grundfragen des menschlichen Wissens weit hinter Aristoteles und der Scholastik zurückgeblieben — aus dem einfachen Grunde, weil sie auf morschem Fundament, auf einseitigen und falschen Principien ihre Gebäude zu errichten suchte.

Im Anfang des Jahres 1879 faſste Barberis zusammen mit gelehrten Freunden den Plan zur Herausgabe der Zeitschrift Divus Thomas, und noch vor Erscheinen der päpstlichen Encyklika Aeterni Patris bereitete Barberis, der die Leitung des Unternehmens auf sich nahm, die Materialien für das erste Heft der neuen Zeitschrift, das am 7. März 1880 erschien.

Bereits der erste Jahrgang bringt einen mustergültigen Kommentar Barberis zu dem ersten und zweiten Artikel der siebenundsiebzigsten Quästion aus dem ersten Teile der theologischen Summe, welche die Fragen behandeln, utrum ipsa essentia animae sit ejus potentia, und utrum sint plures potentiae animae. Mit der Frage nach den Seelenvermögen hängen fast sämtliche Grundlagen der Philosophie zusammen; ontologische und psychologische Begriffe kommen zur Anwendung und Erörterung. Hieraus erhellt die Bedeutung der betreffenden Untersuchung, in welcher sich Barberis als hervorragender Metaphysiker bewährt. Von tiefem Eindringen in das innerste Verständnis der thomistischen Philosophie zeugen die von B. gegebenen Begriffsbestimmungen über Vermögen (im psychologischen Sinne) und Thätigkeit, Potenz und Akt, aktive und passive Potenz. Von der ersten Materie wird treffend gesagt, sie sei ihrem Wesen nach Potenz: etiam cum actu est, est potentia, et nullimode est actus. „Vermögen ist unmittelbares Thätigkeitsprincip.“ „Vermögen ist erste Wirklichkeit (actus primus), geordnet zur zweiten Wirklichkeit, nämlich der Thätigkeit, dem Wirken (operatio)“. „Vitales Vermögen ist Princip einer Thätigkeit, die von einem lebendigen Wesen ausgeht und in ihm sich vollendet (terminatur).“ Die Seele selbst ist nicht Vermögen: quia non est ex se primo ex natura sua ad alium actum ordinata. (Div. Thom. Vol. I p. 59 squ.) Die Argumente des hl. Thomas, durch welche er die These beweist, daſs die Seele selbst nicht ihr Vermögen sei, beruhen auf der Thatsache des Wechsels, der Veränderung in ihren Thätigkeiten. Aus dieser Thatsache folgt, daſs die Seele nicht reiner Akt, sondern mit Potenzialität gemischt ist. Hieraus ergeben sich zwei specielle Argumente, in denen beiden der Begriff Potenzialität eine wichtige Rolle spielt.

Das erste Argument geht von dem Grundsatze aus, dafs die Potenz (reale Möglichkeit) derselben Gattung wie der ihr zugehörige Akt angehören müsse. Der Akt (Wirklichkeit, Verwirklichung) ist nämlich nichts anderes als die Potenz in ihrer Verwirklichung. Zu beachten ist daher — was von B. scharfsinnig hervorgehoben wird —, dafs im Seelenvermögen selbst die die Möglichkeit begründende Realität (Qualität) von dieser (realen) Möglichkeit unterschieden werden müsse. Auf Grund jenes Princips läfst sich das erste Argument in folgende syllogistische Form bringen: „Wenn der Aktus nicht der Gattung Substanz angehört, so kann ihr auch die ihm entsprechende Potenz oder reale Möglichkeit nicht angehören: nun gehört aber die Thätigkeit der Seele nicht der Gattung Substanz an, also kann auch das Seelenvermögen (als Träger der realen Möglichkeit) nicht der Gattung Substanz angehören.“ Behufs besseren Verständnisses dieser Argumentationsweise unterscheidet der Kommentar folgende Ordnungen, die in einer geschaffenen Intelligenz sich finden können: 1. die des Seins, sofern sie Substanz ist; 2. die der Potenzialität im allgemeinen, sofern kein geschaffenes Wesen reiner Aktus ist; 3. die der specifischen entfernten Potenzialität, sofern der Intelligenz Vermögen, wie Intellekt, Wille zukommen; 4. die der specifischen nächsten Potenzialität, sofern ein solches Vermögen zu irgend einem Akte determiniert ist; 5. die der Thätigkeit, z. B. der aktualen Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes. Mit Hilfe dieser Unterscheidungen ist die Kraft des Argumentes leicht zu beurteilen; denn läge die Potenz zur Thätigkeit unmittelbar in der Substanz, so wäre die Thätigkeit offenbar selbst Substanz, demnach wie diese eins und unveränderlich. Nun mufs aber selbst im reinen, geschaffenen Geiste nicht blofs Potenzialität im allgemeinen, sondern auch sowohl die entfernte Potenzialität des Vermögens, als auch die nächste der Habituierung der Vermögen (im reinen Geiste durch eingeschaffene Erkenntnisformen) angenommen werden.

Das zweite Argument lautet in strenger Form also: Wäre die Wesenheit der Seele ihr Vermögen, so müfste sie, wie sie immer Seele actu ist, in derselben Weise die Lebensthätigkeiten haben; nun ist sie immer Seele actu, ohne in derselben Weise die Lebensthätigkeiten zu haben: also ist die Wesenheit der Seele nicht ihr Vermögen. — Es würde zu weit führen, die scharfsinnige Erörterung des anscheinend schwierigen Textes zu verfolgen. Wir begnügen uns daher mit der Anführung der Schlufsworte Barberis', in denen der Nerv des Argumentes

bloſsgelegt wird: Cum essentia animae non sit partim actus, partim potentia, si hypothetice potentia animae foret ejus essentia, potentia animae non posset esse partim in actu respectu aliquorum et partim in potentia respectu caeterorum, sed deberet esse simpliciter et totaliter actus respectu omnium, ad quae dicit relationem. Et proinde in hac hypothesi oporteret ut vivens esset simpliciter et totaliter in actu ad omnia opera vitae; hoc autem falsum esse quisque dabit: proinde firma manet Aquinatis sententia. (Div. Thom. L. c. p. 84.)

Aus der ausführlichen Erläuterung der Einwürfe und Lösungen möge nur weniges hervorgehoben werden. Charakteristisch ist die Äuſserung über die moderne Theorie der Sensation, derzufolge eine Art substanzieller Sensation, kraft welcher die Seele beständig den eigenen Leib empfindet, anzunehmen ist: diese Theorie könne in dem Sinne aufgefaſst und gebilligt werden, daſs zwar eigentlich das Beseelte empfinde, die Seele aber erste Wurzel und der Leib deren Ergänzung in der Ordnung des sinnlichen Empfindens sei. Eine derartige milde Erklärung entspreche der Sinnesweise und Gewohnheit des englischen Lehrers. So anerkennenswert dieses Bestreben ist, und so sehr unser Kommentator Lob verdient, wenn er auch hierin in die Fuſsstapfen des englischen Lehrers tritt, so ist jenes Verfahren der milden Deutung doch nur am Platze, wo nicht evident falsche Principien und ein ganz entgegengesetzter Standpunkt dieselbe verbieten, wie vielleicht im vorliegenden Falle, in welchem der modernen Redeweise die Grundansicht des cartesianischen Dualismus zu Grunde zu liegen scheint. Weiterhin wird die Schwierigkeit berührt, die darin liegt, daſs nach thomistischer Lehre einerseits das Wesen der Dinge durch Schluſsfolgerung auf dem Wege der Reflexion erkannt werden soll, andererseits aber angenommen wird, daſs die substanziellen Formen durch Abstraktion — im Lichte des intell. agens erkannt werden. (S. 178.) Die Lösung wird im Verlaufe der Erklärung des zweiten Artikels gegeben und geht im wesentlichen dahin, daſs wir durch Abstraktion nur das augenblicklich Wahrgenommene im allgemeinen erkennen und deshalb behufs einer vollkommeneren Erkenntnis die Eigentümlichkeiten (proprietates, propria) mit dem Wesen (durch Urteil oder Schluſs) verbinden müssen.

Das Resultat der Untersuchungen über den Inhalt des ersten Artikels zusammenfassend, gibt B. zunächst die Definition der vitalen Potenz, die das lebende Wesen unmittelbar befähigt, aktiver Grund und Subjekt seiner Thätigkeit zu sein, durch deren Auf-

nahme es selbst vervollkommnet, aktuiert wird, die sich sonach als actus secundus verhält. Wie der actus secundus, so ist auch die Potenz Accidens nach dem Satze: potentia et actus dividunt ens et quodlibet genus entis. Wesenheit und Thätigkeit unterscheiden sich folglich wie Substanz und Accidens. — Da die Wesensform dem Ganzen (composito) ein in jener Ordnung, in welcher die Form sich als Aktus verhält, vollkommenes Sein verleiht und die Wesenheit der Seele Form eines physischen Körpers ist, das Seelenvermögen aber zu den Lebensakten sich als Potenz verhält, so würde unter der Voraussetzung, daſs das Vermögen der Seele ihre Wesenheit sei, dieses Vermögen dem Körper oder lebenden Wesen ein vollkommenes Sein in der Ordnung der Lebensthätigkeiten verleihen, und das lebende Wesen würde actu alle vitalen Lebensthätigkeiten besitzen, auf welche sein Vermögen sich erstreckt. Da nun aber ein lebendes Wesen wenigstens nicht bezüglich aller Lebensthätigkeiten immer in actu ist, so kann auch die Wesenheit der Seele nicht ihr Vermögen sein. Doch ist das Vermögen der Seele nicht ein accidens commune, sondern ein acc. proprium: utpote proprietas naturalis fluens ab anima. (L. c. p. 179.)

Schlieſslich fragt B. nach dem Grunde der Gewiſsheit des im ersten Artikel behaupteten Unterschiedes zwischen dem Wesen und dem Vermögen der Seele und spricht ihr mit Bañez und der Thomistenschule volle Wahrheit und Gewiſsheit zu. Suarez dagegen, in Verkennung des hauptsächlichen Fundaments der thomistischen Lehre, halte den realen Unterschied des Wesens und des Vermögens der Seele für probabel, wiewohl er erkläre: magna religione observant (discipuli S. Th.) hoc principium, quod substantia creata nequit esse immediatum principium alicujus actionis.

Bezüglich des zweiten Artikels, der die Frage behandelt, utrum sint plures potentiae animae, bemerkt B., es handle sich hier nicht um die Thatsache einer Mehrheit von Seelenvermögen, sondern um die Erkenntnis von deren Notwendigkeit, mit anderen Worten um die wissenschaftliche Erkenntnis jener Mehrheit. Auch für diese These gibt der englische Lehrer eine doppelte Begründung, die eine, wie unser Kommentator bemerkt, ex principiis ontologicis, die andere ex propriis rei. Die erstere ist aus der Zweckursache entnommen und stützt sich auf den Grundsatz: Superiora adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. B. verhehlt sich nicht die Schwierigkeiten des ersteren, aus dem Zweckbegriff und überdies aus

der Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit (d. h. zur Anschauung Gottes, also zu einem übernatürlichen Endziel) geschöpften Arguments. Mit Recht erklärt er die Argumentation aus der Zweckursache für wissenschaftlich zulässig, unter der Voraussetzung, dafs die notwendigen Kautelen Anwendung finden, um nicht, wie S. 350 Anm. a. a. O. an einem Beispiele, das Aristoteles selbst bietet, gezeigt wird, ex nimio desiderio uniuscujusque rei causas statim cognoscendi, in Irrtum zu verfallen und den Gegnern der Finalursachen, wie Bacon u. and., Anlafs zur völligen Verwerfung zu geben. Was dann aber den Umstand betrifft, dafs der englische Lehrer das übernatürliche (vom freien göttlichen Ratschlufs abhängige), nicht das der menschlichen Natur proportionierte (natürliche) Endziel zum Ausgangspunkte seines ersten Argumentes macht, so gibt Barb. zuerst die Erklärung Cajetans, der hl. Thomas setze die thatsächliche Bestimmung der vernünftigen Geschöpfe als durch Offenbarung bekannt voraus und beurteile darnach die verschiedene von seiten des reinen wie des menschlichen Geistes erforderliche Ausstattung; fügt aber seinerseits die von Voraussetzungen unabhängige Erklärung hinzu, wornach der hl. Thomas von einem Princip ausgeht, das von der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung absieht und daher in seiner Universalität in jeder Ordnung gewahrt bleibt. Mit Rücksicht auf eine neuerdings aufgetretene Ansicht, der englische Lehrer betrachte die unmittelbare Anschauung als das einzig mögliche Endziel des Menschen, möge bemerkt werden, dafs B. dem Kommentator der theologischen Summe, Cajetan, in der Annahme zustimmt, Deum, ut est in se summum bonum complete beatificans creaturas intellectuales, non esse finem necessarium: eine Annahme, die der thomistischen Lehre ungeachtet der verschiedenen Ausdruckweise im Wesen der Sache vollkommen entspricht, und die im Kampfe gegen die Reformatoren, gegen Bajus und Jansenius scharf formuliert, als Gemeingut der hervorragendsten theologischen Schulen anzusehen ist. Da wir hier diesen Gegenstand nur streifen können, so möge auf zwei Autoren, Repräsentanten jener Schulen, verwiesen werden: Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 264 ff., Kleutgen, Theologie der Vorz. Bd. III S. 140 d. I. Aufl.

In demselben ersten Bande der Zeitschrift Divus Thomas verteidigt B. in einer längeren Artikelserie, die zugleich in Buchform erschien (Positivismus ac nova methodus psychologica professoris Siciliani, Piacenza 1887) die psychologischen Grundlagen der Scholastik gegen einen von positi-

vistischer Seite ausgehenden Angriff. Siciliani gilt als Vertreter eines freieren Positivismus, wandte sich aber später mehr dem reinen Positivismus, d. h. (nach Gruber, der Positivismus v. Tode August Comtes usw. Freiburg 1891 S. 160 ff.) dem unter diesem Namen auftretenden philosophischen Nihilismus zu. P. Gruber (a. a. O. S. 161) charakterisiert seine den „neuen politischen und nationalen Bedürfnissen des geeinigten Italien angepafste Philosophie" als krankend an „Verworrenheit, Verschrobenheit und metaphysicher Willkür". Siciliani will im Sinne der Positivisten die Frage nach dem Wesen der Seele aus den philosophischen Disciplinen ausgeschlossen wissen, nicht weil etwa diese Frage als schon geklärt keiner Untersuchung mehr bedarf, sondern weil der fortdauernde Streit zwischen Spiritualisten und Materialisten beweise, dafs eine solche unmöglich sei. Die wahre, positive Philosophie sei weder dogmatisch noch skeptisch, sondern kritisch. Dagegen zeigt B., dafs der kritische Standpunkt notwendig entweder dogmatisch oder skeptisch werden müsse, wie denn thatsächlich die Positivisten dem Materialismus verfallen sind: also in eine Art der von ihnen so sehr perhorrescierten Metaphysik. Sicilianis Behauptung, die Psychologie dürfe weder spiritualistisch noch materialistisch sein, widerspreche dem ontologischen Grundsatz, dafs alles, was ist, entweder Geist oder Materie sei: eine Entscheidung für oder wider sei für die Wissenschaft von der Seele unumgänglich.

Im weiteren Verlaufe richtet sich B. gegen die von Sic. befürwortete Methode, die vom Subjekt und Objekt zugleich auszugehen vorgibt, und obgleich sie nur Phänomene anerkennt, da nur solche Gegenstände des Erkennens sein könnten, doch an der Existenz des Subjektes festzuhalten sucht. Sic. verfällt damit in den Relativismus und zwar nicht nur in den universalen wissenschaftlichen Relativismus, sondern auch in den universalen realen Relativismus. „Das System des phänomenalen Realismus entspringt aus einer Mischung des orthodoxen Positivismus, nämlich des Positivismus im Sinne Comtes, der schrieb: ‚Tout est relatif, voilà le seul principe absolu', mit dem Hegelianischen Kriticismus, nach welchem gilt: A = — A, d. h. das Sein ist identisch mit dem Nichtsein." Wir begegnen sonach in Siciliani einem auch auf Taine zutreffenden Falle, dafs der empiristische Phänomenalismus und Relativismus zu dem rationalistischen Phänomenalismus, wie er im Hegelschen Systeme ausgeprägt ist und dem empiristischen parallel läuft, um die wissenschaftliche Form betteln geht. Wesenlose Phänomene können in der That — wenn

überhaupt — nur in einer Sein und Nichtsein identifizierenden Dialektik ihre wissenschaftliche Begründung finden.

Unschwer findet die Anklage gegen die Scholastiker, dafs sie einseitig auf die innere Erfahrung oder Beobachtung ihre spiritualistische Theorie der menschlichen Seele begründeten, ihre Widerlegung. Ihr Verfahren unterscheidet sich nicht nur wesentlich von dem positivistischen, das die Psychologie zur Grundlage der gesamten Philosophie erhebt, sondern auch von dem der schottischen Schule des gesunden Menschenverstandes, deren sonst anerkennenswertes Streben hinter den Forderungen der Wissenschaft zurückbleibt. „Die Scholastiker sind immer darin übereingekommen, dafs Grundlage der Wissenschaft die ersten unmittelbar einleuchtenden Principien und der Begriff des Seins, in welchem diese Principien enthalten sind, seien." (Positivismus etc. p. 72.) Diese Principien bilden aber nur die letzten Grundlagen der Wissenschaften, ihre nächsten sind vielmehr die Wesenheiten der Dinge, um welche es sich handelt. Zur Erkenntnis der Wesenheiten und Principien aber gelangen wir durch Erfahrung. Der Gang der wissenschaftlichen Erkenntnis vollzieht sich demnach auf einem zweifachen Wege: dem von der Erfahrung zu den Wesenheiten und regressiv zu dem Ausgangspunkte der Untersuchungen, d. h. den nunmehr in ihrem notwendigen Zusammenhange mit dem Wesen zu erkennenden Eigentümlichkeiten und Zuständen der Dinge.

Gegen die sonderbare Annahme, der Spiritualismus setze die Substantialität des Bewufstseins voraus, stellt B. folgende Sätze auf.

1) Das Bewufstsein ist nicht das Wesen der menschlichen Seele, sondern eine Potenz, ein Accidens derselben.

2) Das Bewufstsein als Potenz ist vom intell. possibilis nicht verschieden.

3) Der menschliche Intellekt heifst Bewufstsein von dem Augenblicke seiner Entwicklung, da er zuerst sein eigenes Erkennen erfafst (percipit).

4) Da ein Accidens nicht ohne Substanz sein kann, so kann der Intellekt sein eigenes Erkennen nicht erfassen, ohne es in seiner Substanz zu erfassen: der reflexe Akt des Intellekts läuft daher in der Erfassung der Substanz der Seele aus.

Der Unterschied der scholastischen von der Methode Reids usw. wird auf folgende Momente zurückgeführt. Erstens begnügt sich jene nicht damit, die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes als instinktive Eingebungen hinzunehmen,

sondern zeigt auf dem Wege der Analyse in ihre Elemente deren Evidenz auf. Zweitens vermag die scholastische Methode mittels dieser Elemente — der Objektivität des Seins und der höchsten Grundsätze — die Wahrhaftigkeit der äufseren Sinne und des Bewufstseins zu erweisen. Drittens bilden nach scholastischer Lehre das Bewufstsein und die übrigen Mittel der Erkenntnis zwar Kriterien der Wahrheit für die Gegenstände, deren Erkenntnis sie vermitteln, nicht aber sind sie die ersten Principien der Wahrheit. Endlich macht die Scholastik einen ganz anderen Gebrauch vom induktiven Verfahren, indem sie sich nicht wie die schottische Schule damit begnügt, durch genaue Induktion festzustellen, dafs in allen Individuen jene Eigenschaften sich finden, die im Urteile als einem Subjekte angehörig ausgesagt werden, sondern verlangt, dafs der innere und notwendige Zusammenhang zwischen den induktiv gefundenen Qualitäten und einer bereits bekannten Eigentümlichkeit des Subjektes nachgewiesen werde.

Aus dem Nachweis der Substantialität des Bewufstseinssubjektes heben wir die scharfsinnige Art hervor, wie der Verf. zeigt, dafs das Bewufstseinssubjekt nicht irgend eine in Identität mit sich selbst beharrende Thätigkeit sein könne. Eine solche Annahme würde zu der Behauptung Fichtes führen, dafs das Bewufstseinssubjekt sich selbst setze (p. 157). Nicht minder treffend ist die Bemerkung (S. 161), dafs die Termini (Ausgangs- und Zielpunkt) der Thätigkeit selbst nicht Thätigkeiten sein können, und dafs eine solche Annahme das absolute Werden Hegels nach sich ziehen würde. Wie man sieht, hat Barb. einen tiefen Blick in die Quellen der Irrtümer unserer „grofsen" Philosophen geworfen und bewiesen, dafs auch ein Italiener den spekulativen Ideen der spekulativsten Nation auf den Grund schauen könne.

Über die Partieen, welche von der verschiedenen Weise, den Materialismus zu widerlegen, handeln, müssen wir uns kurz fassen. B. hält an den Grundbegriffen der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie entschieden fest: vor allem an dem Begriff der Materie als reiner Potenz (potentia passiva), da nur aus Bestimmendem (forma substantialis) und Bestimmbarem eine wesenhafte Einheit resultieren könne, und gewinnt damit die richtige Bestimmung des Seelenbegriffs als substantiellen Grundes der Lebenserscheinungen. Auf Grund dieses Begriffs ist er im stande, das mangelhafte Schema Sicilianis sowohl der materialistischen als auch der spiritualistischen Systeme zu ergänzen: denn zu jenen gehört auch die Seelen-

theorie derjenigen, welche die menschliche Seele in allen ihren Thätigkeiten an körperliche Organe gebunden, sie also wie die tierische Seele in der Materie versenkt sein lassen; zu diesen aber auch die Theorie, welche die intellektive (menschliche) Seele zwar als den Körper gestaltendes und belebendes Princip auffafst, ihr aber eine von körperlichen Organen unabhängige Thätigkeit und folglich selbständiges Dasein (Substantialität) zuschreibt, d. h. die Theorie des Aristoteles und der Scholastik. Nur diese Theorie wird den Bewufstseinsthatsachen, welche die substantielle Einheit des Menschen verbürgen, gerecht, ohne dem Materialismus zu verfallen, und stellt den wahren Spiritualismus dar, ohne den Menschen zu einem Geistwesen zu machen oder zu einem Geist, der accidentell mit einem Körper in Gemeinschaft steht. Angesichts der scholastischen Auffassung kann demnach auch von einer „Lokalisation" des Verstandes und Willens, der geistigen Seelenkräfte, keine Rede sein, und die Bemühungen der Phrenologen, denen der Verf. eine ausführliche und schlagende Widerlegung widmet, mufsten schon aus principiellen Gründen, infolge der inneren Unmöglichkeit der Sache selbst, scheitern. Wir glauben über diese Widerlegung, so sehr sie sich durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn auszeichnet, hinweggehen zu dürfen, da der Einfluſs Galls in Deutschland ein unbedeutender geblieben, und seine Anhänger mehr in Frankreich und anderwärts zu finden sind. Aber abgesehen von den Einfällen der Phrenologen kann die Lokalisation des Denk- und Willensvermögens nicht etwa aus der Abhängigkeit derselben von den Thätigkeiten der inneren Sinne erschlossen werden; denn diese betrifft nur die Materie des intellektuellen Erkennens und bedeutet keineswegs eine innerlich physisch-vitale, d. h. organische Natur derselben. Nur in dem Sinne einer Abhängigkeit von der sinnlichen Quelle, aus der die Seele die Elemente ihres höheren Erkennens schöpft, lehrt der hl. Thomas eine gewisse Zeitlichkeit des intellektuellen Erkennens; denn an sich ist dieses, wie sein Objekt, das Intellegible, einem irdischen Zeitmafs nicht unterworfen.

Dagegen die organische Gebundenheit nicht blofs derjenigen Sinne, mittels welcher wir die sensiblen Qualitäten der Dinge wahrnehmen, sondern auch der sogenannten inneren Sinne, des sinnlichen Bewufstseins, der Phantasie, des sinnlichen Gedächtnisses, der sog. vis cogitativa wird von der Scholastik entschieden festgehalten und die Organe derselben in das Nervensystem, speciell das Gehirn verlegt. Unentschieden aber ist auch bis jetzt — aller Fortschritte der Gehirn- und Nervenphysiologie

ungeachtet — die Frage geblieben, ob das Gehirn selbst wieder in besondere Organe für Phantasie, Gedächtnis usw. sich scheide, geschweige denn, dafs solche Organe z. B. für das Gedächtnis oder sogar für bestimmte Sparten desselben bereits mit Sicherheit nachgewiesen wären.

Drei Ansichten führt unser Verfasser auf, die von den modernen Physiologen vertreten werden. Die erste geht dahin, dafs eine solche Scheidung nicht durchführbar sei, weil die Grenzen der Gehirnwindungen weder anatomisch noch histomorphologisch eine genauere Bestimmung gestatten; nach der zweiten (Flourens) haben alle Gehirnteile homogene Funktionen, nach der dritten (Hitzig) dagegen sind Nervencentren vorhanden, die specielle Organe von Seelenvermögen bilden. Vom scholastischen Standpunkt ist kein Grund vorhanden, diese dritte Ansicht zu beanstanden, vorausgesetzt, dafs sie mit der Beschränkung auf sinnliche Seelenvermögen angewendet wird.

Eine andere Reihe von Artikeln (Div. Thom. t. V), die mit den Initialen M. P. unterzeichnet, nach Tononis Zeugnis aus der Feder Barberis' geflossen ist, behandelt ebenfalls ein in die Psychologie einschlagendes Problem und betitelt sich: De unione animae et corporis fragmenta psychologiae. Die Frage wird auf Grund unzweifelhafter Bewufstseinsthatsachen nach Widerlegung der hervorragendsten geschichtlichen Lösungsversuche im Sinne der thomistischen Psychologie beantwortet. Jene Bewufstseinsthatsachen drücken sich in den allen geläufigen Sätzen aus: Ich bin Mensch, d. h. ein selbstbewufstes, zugleich geistiges und materielles Wesen; ich bin Körper, habe körperliche Eigenschaften, Schwere u. dgl ; ich esse, wachse, bewege mich; nehme wahr, empfinde, traure, freue mich; ich denke und verlange nicht allein nach sinnlichen, sondern auch nach geistigen Gütern, wie Wissenschaft und Tugend. Mit anderen Worten: wir schreiben dem einen Ich, dem einen im Ich sich aussprechenden ungeteilten Wesen und Subjekt materielle, körperliche Eigenschaften, vegetative, sensitive und geistige Funktionen zu. Die Frage erhebt sich: wie ist diese Vielheit von Funktionen und Vermögen möglich? Die gewöhnliche Antwort (im Gegensatz zum Monismus, für den es eine Frage nach der Verbindung von Leib und Seele nicht gibt) lautet: Der Mensch ist ein aus Leib und (Geist-) Seele zusammengesetztes Wesen. Wie ist nun diese Zusammensetzung zu denken? In Betracht gezogen werden die Ansichten Platons, die Theorie des influxus physicus , die harmonia praestabilita Leibnitz', die Ansicht Rosminis, die Auffassung Duns Skotus' und Suarez', endlich die

des hl. Thomas, welch letztere allein im stande ist, alle jene Sätze zu rechtfertigen und das Wesen des Menschen in seiner substantiellen Einheit und Zusammengesetztheit zu begreifen.

Indem wir die Widerlegung der platonischen Auffassung, sowie die der Theorie des wechselseitigen physischen Einflusses übergehen, heben wir aus der Erörterung der harmonia praestabilita als für uns von Interesse die Bemerkung hervor, dafs in der Leibnitzschen Theorie weder die Freiheit im Gebrauche der körperlichen Organe, noch die freie Willensentscheidung, noch das Verlangen nach sinnlichen oder geistigen Gütern eine Erklärung finden; das letztere nicht, weil auf die Monade nichts Äufseres einzuwirken vermag, das Begehren also nach wirklichen Gütern und deren Besitz, ähnlich wie in dem verwandten Herbartschen System, seinen Sinn verliert. Die uns weniger geläufige Theorie Rosminis bezeichnet der Verf. als einen Versuch, das System des influxus physicus mit dem von Materie und Form zu vereinigen. Rosmini schreibt dem Körper ein Sein nur in dem Sinne zu, als er für anderes, nicht für sich ist, d. h. er besteht nur, sofern er sensiert, aktuell wahrgenommen wird. Er denkt sich demnach die Verbindung des Körpers mit der sensitiven Seele vermittelt durch eine substantielle, kontinuierliche Sensation, die Verbindung der intellektiven mit der sensitiven Seele aber erkälrt er sich aus einer ebenso substantiellen und kontinuierlichen Perception des fundamentalen Sinnes. Da ihm das Wesen der intellektiven Seele in der Anschauung des idealen Seins, das der sensitiven Seele in der fundamentalen Sensation, das Wesen des Körpers endlich im Percipiertwerden besteht, so nähert sich seine Theorie im bedenklichen Grade den extremsten idealistischen Systemen.

Unter den scholastischen Theorieen vermag weder die skotistische noch die suarezische vollständig zu befriedigen. Jene erklärt die dem Menschen mit allen übrigen Körpern gemeinsamen Eigenschaften aus einer besonderen forma corporeitatis und schreibt der Materie einen eigenen, wenn auch unvollkommenen Aktus zu; diese stimmt mit der skotistischen darin überein, dafs sie für die Materie wenigstens einen actus metaphysicus fordert; jene vermag die Körperlichkeit, diese die Materialität des einen, substantiell einheitlichen Menschenwesens nicht zu erklären. Nur wenn man mit Aristoteles und dem hl. Thomas die Materie als reine Potenz begreift, welche durch die intellektive Seele sowohl zur Körperlichkeit als auch zu vegetativer wie animalischer Lebendigkeit bestimmt ist, vermag man von allen Bewufstseinsthatsachen eine befriedigende

Erklärung zu geben, indem aus jener Verbindung in Wahrheit ein Wesen, eine Substanz resultiert, der kraft dieser Verbindung materielle und körperliche Eigenschaften, vegetative und animalische, infolge ihrer überragenden Geistigkeit aber auch rein geistige Vermögen und Thätigkeiten zukommen, Vermögen, die sie folgerichtig im Bewufstsein auf sich als deren Träger und Princip zurückbezieht.

Die Abhandlung über das formale Sein der Geschöpfe (Esse formale estne creaturis intrinsecum an non? Dissertatio critica, zugleich als Separatabdruck im Verlage des Divus Thomas erschienen, Piacenza 1887) zeigt uns Barberis im Lichte eines eminenten Metaphysikers. Den Anlafs boten Anhänger des rosminischen Ontologismus, die den Vertretern des neueren Thomismus gegenüber den Vorwurf erhoben, von der Lehre ihres Meisters in der Auffassung des formalen Seins der Geschöpfe abgewichen zu sein und sich der Theorie des Suarez zugewendet zu haben, der das formale Sein der Geschöpfe als eine denselben innerliche, mit ihrer Wesenheit real identische Realität betrachte, während der englische Lehrer in Übereinstimmung mit Rosmini das formale Sein (Dasein als letzter Akt, der zur Wesenheit hinzukommt und dieselbe zu etwas aufserhalb ihrer Ursachen Bestehendem macht) als eine der Wesenheit äufserlich bleibende, das konkrete Sein (ens) nicht als Form innerlich konstituierende Realität bestimme. Rosmini selbst gelangte zu dieser Annahme infolge seiner Theorie vom sog. idealen Sein, das er als etwas Gott und der Welt Gemeinsames betrachtete, in Gott gewissermafsen Anfang und Wurzel seines Seins, in den Geschöpfen aber Grund ihres Daseins und ihrer Intellegibilität. Da nun Rosmini, die mit der Abstraktheit dieses „ideellen" Seins gegebene, sozusagen negative Einfachheit, Unzeitlichkeit usw. mit den göttlichen Eigenschaften der positiven Einfachheit, Ewigkeit usw. verwechselnd, dem „ideellen" Sein göttliche Eigenschaften zuschrieb, sah er sich, um dem Pantheismus zu entgehen, zur Behauptung genötigt, demselben komme eine doppelte Termination zu, eine innere in Gott, eine äufsere in den Geschöpfen; mit anderen Worten, den geschöpflichen Wesenheiten komme das Dasein nicht als Konstitutiv — aufgenommen in ihr Wesen und durch dieses beschränkt —, sondern nur durch eine gewisse äufsere Applikation zu; sie seien existent dadurch, dafs sie im göttlichen Intellekt schöpferisch gedacht werden, ihr Dasein sei ihr intellegi.

B. führt den Nachweis, dafs eine solche Theorie dem englischen Lehrer, der die Dinge formell durch ihr eigenes

freilich von Gott verliehenes Sein dasein läfst, durchaus fremd sei, und gibt den verschiedenen Ansichten des hl. Thomas, des Suarez und Rosminis in folgenden Worten Ausdruck: „Der englische Lehrer schlägt in der Frage einen mittleren Weg ein, von dem sowohl die Schüler des Suarez als auch diejenigen Rosminis abweichen. Die Anhänger des Suarez nämlich behaupten, das Sein sei in der realen Ordnung derart den endlichen Dingen innerlich, dafs es nicht allein im Wesen als seinem Subjekte, sondern mit der realen Wesenheit identisch ist. Die Neueren (gemeint sind die Rosminianer) aber betrachten das Sein in der realen Ordnung als etwas Äufserliches, das nicht nur von der Wesenheit verschieden, sondern in dieser auch nicht einmal als seinem Subjekte aufgenommen ist. Der hl. Thomas aber lehrt, das Sein sei zwar in der Wesenheit als seinem Subjekt, jedoch von der realen Wesenheit selbst verschieden wie der Akt von seiner realen Potenz, und so ist jegliche Natur wesentlich Sein (ens), nicht nach äufserer Benennung (denominatio), sondern dadurch, dafs sie innerlich fähig ist (nata est), in sich als Subjekt das formale Sein aufzunehmen.“ (Esse formale etc. p. 143.)

Die im vierten Bande des „Divus Thomas“ veröffentlichte Reihe von Artikeln „über die ideologischen Arbeiten des Professor J. B. Tornatore“ bildet ein schönes Denkmal der Pietät und des Freimuts unseres gelehrten Thomisten gegenüber einem hochverehrten Lehrer und Mitarbeiter. Als Leiter der Zeitschrift fühlte sich B. verpflichtet und berufen, zur Verteidigung seines Lehrers und seiner Zeitschrift gegen den Vorwurf ontologischer, beziehungsweise rosminischer Theorieen das Wort zu ergreifen. Den Anlafs boten die von Tornatore über das Objekt des Verstandes gegebenen Erklärungen. Er unterschied nämlich zwischen dem ens naturale, das aus Form und Materie zusammengesetzt ist, und dem ens subsistens oder ens per se, das nichts anderes als der menschliche Intellekt selbst sei; nur das letztere verdiene den Namen des ontologischen Seins, aus dessen Erkenntnis der Mensch durch eine allen zugängliche Beweisführung zur Erkenntnis Gottes aufsteige. Das zuerst erkannte ens naturale sei die Erkenntnis des menschlichen Intellekts von sich selbst, jedoch nicht in seiner Besonderheit und Individualität, sondern: „in sua parte communi et universali omnibus intellectibus humanis: et significare intendo, quod per primum suum verbum dicit sibi se esse capacitatem, vim formandi in se verbum omnium rerum materialium: quae capacitas et vis univoca est omnibus humanis intellectibus“. (Div. Thom.

t. IV p. 316.) Mit diesen Worten erklärt Tornatore selbst seine Lehre, und es begreift sich, dafs diese Redeweise Mifsverständnisse hervorzurufen geeignet war. Doch wenn irgendwo, so ist in diesem Falle die von B. angewandte interpretatio benigna berechtigt, da Tornatore im übrigen entschieden die thomistische Erkenntnistheorie vertritt und vor allem darin von Rosmini und anderen sich unterscheidet, dafs er die Denkfähigkeit der menschlichen Seele aus ihrer Immaterialität, nicht aber aus irgend einer intellektuellen, dem Wesen der Seele angehörigen Anschauung ableitet. B. bezieht demnach, was Tornatore von dem Ersterkannten sagt, nicht auf eine Priorität der Zeit, sondern der Natur, sowie auf das „intensive", nicht auf das Formal-Objekt des menschlichen Verstandes. Tornatore nenne die Seele ens commune, quando eam considerat in fastigio cognitionis apprehendentem in rebus materialibus cognitis esse suum ipsis communicatum. Die Fähigkeit nämlich, durch die Thätigkeit des intell. agens das Sinnenbild zu vergeistigen, wurzelt (freilich in Abhängigkeit von der göttlichen Mitwirkung) in der Geistigkeit der menschlichen Seele. Das ens des Tornatore sei demnach nicht das ens praedicabile und sei vergleichbar dem Begriff nach seinem Inhalt, nicht nach seinem Umfang. (L. c. p. 572.) Gleichwohl kann B. nicht umhin, die Ausdrucksweise unglücklich zu finden, und gelangt zu folgendem Schlufsurteil: „Prof. Tornatore, qui per quadraginta annos dictionem ens commune adhibuerat ad significandum ens praedicabile, considerans quomodo nihil vere communis secundum rem sit nisi in intellectu, hanc dictionem accommodavit ad intellectus naturam designandam. Hinc tricae et confusiones, sed si infelix dictio, haud certe infelix doctrina: et ego repetam illud Horatii: ubi plura nitent, non ego paucis offendar maculis." (L. c. p. 573.)

Zur Erklärung der Art und Weise, wie Gemeinsames secundum rem nur im Intellekte sei, erinnern wir an den von Tornatore festgehaltenen Grundsatz, dafs ein Erkenntnisprincip nichts von dem in sich haben dürfe, was es erkenne, d. h. dafs es auf keine specielle Form der Erkenntnisobjekte beschränkt sein dürfe, sondern umfassend, allgemein, relativ oder absolut immateriell sein müsse.

An Anerkennung hat es dem Begründer und Leiter des Divus Thomas nicht gefehlt. Die willkommenste und wertvollste ist in dem Schreiben des regierenden Papstes v. 7. Febr. 1893 enthalten, worin der Dahingeschiedene zu den bisherigen Erfolgen beglückwünscht und zugleich die Aufforderung hinzugefügt

wird, ex thesauro operum Aquinatis integram doctrinam expromere und daraus die Waffen zu entnehmen ad novas errorum opiniones refutandas: ein Wink in der Richtung der Art und Weise, wie die Empfehlung der thomistischen Lehre seitens der höchsten kirchlichen Autorität aufgefafst werden müsse. (Div. Thom. t. IV p. 545.)

B. hat genau in diesem Sinne gewirkt. Die Fortführung seines Werkes aber liegt in den besten Händen und ist überdies durch das Zusammenwirken der Mitglieder einer moralischen Körperschaft für eine — Gott gebe! — recht ferne Zukunft gesichert.

PROBABILISTISCHE BEWEISFÜHRUNG.

VON PROF. J. L. JANSEN C. ss. R.

II.

Die „Zeitschrift für katholische Theologie“ bot im Oktoberhefte 1896 ihren Lesern eine Abhandlung des hochw. P. Noldin S. J. („Äquiprobabilistische Beweisführung“ S. 670 flgg.), worin unsere Bemerkungen in dem Artikel „Probabilistische Beweisführung“ (in diesem Jahrbuch Bd. X S. 483 ff.) angegriffen wurden. Man wird uns eine Replik darauf gestatten.

P. Noldin meint erstens, die von uns citierten Worte des hl. Thomas aus Quodlib. VIII qu. 6 art. XIII[1] haben einen ganz anderen Sinn, als ihnen von uns zugeschrieben wurde; jene Worte beziehen sich nicht auf die Streitfrage zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus. Man sehe das schon, so meint er, auf den ersten Blick. (Zeitschr. a. a. O. S. 671.) Wahrscheinlich weil der Artikel die Überschrift trägt: „Utrum ille, qui habet plures praebendas, peccet“ — ? Dagegen wäre jedoch zu bemerken, dafs diese Überschrift nicht die eigentliche, vom hl. Thomas herrührende,[2] sondern jene des Herausgebers ist. Der eigentliche Titel des Artikels ist beim hl. Thomas einige Seiten früher zu finden, wo er nämlich die Einteilung der Quaestio VI

[1] Das Citat bei P. Noldin scheint unrichtig. Er citiert: „im 33. Artikel des 8. Quodlib.“ Das Quodlib. octavum hat blofs 20 Artikel.

[2] Vergl. z. B. die alte Ausgabe von Lyon 1575, wo diese Überschrift gänzlich fehlt.