

## Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes?

Von Paul Czaja in Kattowitz O/S.

Aristoteles ist ein viel zu konsequenter Logiker und bietet ein viel zu abgerundetes System, als dass eine seiner Lehren, aus dem Gesamtorganismus seines wissenschaftlichen Aufbaues herausgerissen, auch nur verständlich wäre. Deshalb ist es gerade bei Aristoteles für das Verständnis seiner Psychologie notwendig, stets Rücksicht zu nehmen auf seine Anschauungen in der Metaphysik. Was im besonderen seine Psychologie betrifft, so ist sie sozusagen aufgewachsen im Kampf gegen Plato, nicht als ob sie Tendenzpsychologie wäre, sondern in dem Sinne, dass ihre grundlegenden Sätze sich, entsprechend der historischen Entwicklung dieser Wissenschaft bis auf Aristoteles, ganz besonders im Kampf gegen die Platonische Psychologie zu behaupten hatten. Plato nun hatte gerade seiner vorwiegend metaphysisch gerichteten Psychologie die Eigenart seines Systems zu verdanken, und deshalb ist auch bei Aristoteles schon aus diesem Grunde eine fortwährende Bezugnahme auf die Metaphysik unerlässlich. Aristoteles selbst deutet übrigens diesen Zusammenhang der Psychologie mit der Metaphysik offen genug an.<sup>1)</sup> Wenn daher manches hier als Grundlage für das folgende vorausgeschickt oder im Verlaufe der Abhandlung noch betont werden muss, so sind dies nur scheinbar Abschweifungen von dem eigentlichen Gegenstande, in Wirklichkeit ist es nur die notwendige Basis, ohne welche die Aristotelische Lehre über die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung und des inneren Anschauungsbildes für die Begriffsbildung nicht verständlich wird.

Noch eine einleitende Bemerkung sei mir erlaubt. Es wird im folgenden unvermeidlich sein, neben dieser steten notwendigen Bezugnahme auf Lehren des Stagiriten aus andern Wissensgebieten einen Seitenblick auf andere Leitsätze aus der Psychologie zu werfen, die anscheinend ebenfalls von der gestellten Aufgabe

<sup>1)</sup> *Περὶ ψυχῆς* III, 8, 432 a 2.

abseits liegen, tatsächlich aber Vorbedingungen für die Bewertung der sinnlichen Wahrnehmung nach Aristoteles sind. Liegt schon darin eine Schwierigkeit, so wird dieselbe noch vermehrt dadurch, dass Aristoteles manche Worte in mehrfacher, manchmal sogar in geradezu entgegengesetzter Bedeutung gebraucht.<sup>1)</sup> Es ist darum nicht zu verwundern, wenn die Lehre des Aristoteles die verschiedensten Erklärungen gefunden, und wenn die verschiedensten Richtungen unseren Philosophen für sich in Anspruch nehmen. Sehr bezeichnend sagt in dieser Beziehung Volkmann<sup>2)</sup>:

„Ueberblicken wir die Grundzüge des Systems der Psychologie, so werden uns die Rechtstitel klar, unter denen die verschiedenen modernen Standpunkte die Aristotelischen Definitionen als Eigentum beanspruchen könnten, und deren Anerkennung Aristoteles selbst gewissermassen zugesteht. Am lautesten dürfte dies wohl der Materialismus unternehmen, der keinen Anstand finden würde, die Entelechien des lebenden Leibes mit der Lebenskraft und den so oft gebrauchten Ausdruck der Bewegung mit irgend einer Schwingung oder Strömung zu identifizieren, für den weiter die Gebundenheit des Seelenlebens an die organische Entfaltung des Pflanzen- und Tierreiches, die Beschreibung der Phantasmen als Abdrücke . . . und manche andere Einzelheiten nachdrücklich zu sprechen scheinen. Mit gleichem oder streng genommen mit grösserem Rechte dürfte der Spiritualismus, und insbesondere jene Richtung desselben, die man die dynamische nennen kann, die Aristotelische Auffassungsweise sich aneignen. Der Begriff ist überall das Erste, und die Seele formt den Leib, dessen Prinzip und Ziel sie ist . . . die nahe Verwandtschaft mit dem Dualismus bedarf keiner weiteren Ausführung. Den alten Dualismus freilich mit seiner unausfüllbaren Kluft zwischen Seele und Leib hat Aristoteles schon hinter sich, auch wendet sich gegen ihn die Stelle *De an.* I, 3, 23.“

Bei der ganzen Geistesrichtung des Aristoteles lässt sich zunächst von vornherein erwarten, dass er dem sinnlichen Element bei dem Erkenntnisvorgang grössere Bedeutung beimessen wird als Plato. Denn er geht nicht einseitig wie Plato in Begriffsspekulationen auf, sondern behält stets die gegebene Realität im Auge. Neben dem eindringendsten dialektischen Scharfsinn hat er auch einen geschärften Blick für die eigentümliche und selbständige Bedeutung des natürlichen Werdens und eine feinsinnige Beobachtungsgabe. Auch ihm soll, wie seinen grossen Lehrern Socrates und Plato, die

<sup>1)</sup> Brentano hat z. B. (Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867. S. 3) die verschiedenen Bedeutungen von *νοῦς* zusammengetragen, Kampe (Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig 1870. S. 290) die von *νόησις*; ähnliche Verschiebungen erfahren die Begriffe *δύναμις*, *ἐπιλόγησις*, *φαντασία*, *οὐσία* u. a. — <sup>2)</sup> Grundzüge der Aristotelischen Psychologie. Von Wilh. Fridolin Volkmann (Abhandlungen der K. Böhm. Gesellschaft d. Wiss.). Prag, 1858. V. Folge, 10. Bd. S. 141.

Philosophie Begriffswissenschaft sein, auch nach ihm ist das Vernunftobjekt das Allgemeine, aber er will das Einzelne auf allgemeine Begriffe zurückführen und durch Ableitung aus Begriffen erklären. Wie Plato, sieht auch er die Aufgabe des Menschen und des menschlichen Geistes, worin er des Menschen höchste und edelste Tätigkeit erblickt <sup>1)</sup>, in der Erkenntnis des Unveränderlichen, Unwandelbaren, Unsinnlichen, des Wesens und letzten Grundes der Dinge (seit der Zeit der Eleaten die herrschende Ansicht), und mit Plato erblickt er dieses Objekt der Erkenntnis in den εἶδη, die den Inhalt unserer Begriffe bilden. Aber neben dieser sozusagen idealistischen Richtung findet sich bei Aristoteles auch das realistische Bedürfnis nach dem umfassendsten empirischen Wissen <sup>2)</sup>, wie höchstens bei Demokrit. Aristoteles ist nicht bloss einseitig Gelehrter, sondern auch Beobachter ersten Ranges. <sup>3)</sup>

Dieser auf das Empirische, Konkrete gerichteten ganzen Anschauungsweise des Aristoteles entspricht schon die Aufstellung seines Seelenbegriffes (*De an.* II, 1). <sup>4)</sup>

Nachdem die vorhergehende Zeit die verschiedensten Versuche gemacht hatte, das Wesen der Seele zu definieren, dabei aber stets übersehen hatte, dass der Mensch ein einheitlicher Organismus ist, ist Aristoteles der erste, welcher in seiner Definition das „lang gesuchte Wort des Rätsels“ <sup>5)</sup> gefunden, nach dem schon Plato vergeblich gerungen hatte. Vorher hatte man teils die Tatsachen der

<sup>1)</sup> ἡ θεωρία τὸ ἡδιστόν καὶ ἀριστόν. *Metaph.* 17, 1072 b 24. — <sup>2)</sup> E. Zeller, Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1889. S. 156. — <sup>3)</sup> Treffend sagt in dieser Hinsicht Zeller in freier Wiedergabe: Plato hatte den Uebergang von der Vorstellung zu dem Gebiet des Wissens in der negativen Weise gemacht, dass die Widersprüche der Vorstellung von ihr weg und zur reinen Betrachtung der Idee hinführen sollen -- Aristoteles aber gibt der Erfahrung ein positiveres Verhältnis zum Denken, er lässt dieses aus jener auf affirmativem Wege hervorgehen, indem das in der Erfahrung Gegebene in Einheit zusammengefasst wird. Für Plato hat das Hinabsteigen zum Einzelnen kein Interesse, wohl aber für Aristoteles, welcher als die eigentliche Aufgabe des Wissens die Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen betrachtet: Das Wissen soll das Gegebene, das Einzelne erklären, und dabei nichts, auch das Unbedeutendste nicht, unterschätzen. — <sup>4)</sup> Es soll hier nicht der Begriff der Seele entwickelt werden, sondern, da bei der Bedeutung dieses Punktes für die ganze Erkenntnislehre dies füglich nicht umgangen werden kann, darauf hingewiesen werden, wie auch das Verhältnis des sinnlichen Faktors zu dem ganzen Erkenntnisprozess auf dieser Grundbestimmung ruht und nur die reife Frucht der in der Definition bereits enthaltenen keimartigen Ansätze ist. — <sup>5)</sup> H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1880-84. I. Teil. S. 13.

Bewegung (Democrit, Pythagoreer), teils die Tatsachen der Wahrnehmung zu sehr betont und die Seele als Organ derselben gefasst, und liess sie demgemäss aus physischen (Empedokles) oder metaphysischen (Plato) Elementen sich bilden, oder man hatte beides mit einander verbunden (einige Pythagoreer). Nach alledem aber erscheint die Seele nur äusserlich mit dem Leibe vereinigt — ihr Verhältnis zum Leibe ist nur ein räumliches und quasi-quantitatives Zusammensein für sich selbständig bestehender Substanzen, „die ihre Bewegungen und Affektionen zeitlich successiv auf einander übertragen“. <sup>1)</sup> Dem gegenüber ist Aristoteles als der typische Vertreter des biologischen Seelenbegriffs der erste (abgesehen von einem unbedeutenden Ansatz bei Plato, wo er halbmythisch die Weltseele konstruiert und sie als Band der Welt, als eines organischen Ganzen, fasst und ausserdem in seiner Auffassung der Seele als Prinzip des Lebens für die Erscheinungswelt), welcher den Menschen als einheitlichen Organismus erfasst und in feinsinniger empirischer Betrachtung den Begriff der Seele als Wesensform des Leibes zugrunde legt. Der Leib ist ihm nicht mehr, wie bei Plato, etwas Fremdes neben der Seele, mit dieser in keinem Konnex stehend, sondern etwas, was die Seele sich selbst formt und bildet, und was in innerer Abhängigkeit von ihr in dem eigenartigen Verhältnis der Aristotelischen *ἄνθρωπος* und *ἐντελέχεια* verbunden ist: aus dem scharfen Gegensatz zwischen Seele und Leib bei Plato ist der Unterschied geworden. So kommt Aristoteles zu seiner wichtigen Definition. <sup>2)</sup>

Aus dieser Begriffsbestimmung folgt, dass die Tätigkeiten der Seele sich nicht als etwas einseitig Psychisches vollziehen — ihm ist die Wahrnehmung ein psychophysischer Akt. Plato hatte die Wahrnehmung als eine Tätigkeit der Seele durch das Organ erklären müssen, während Aristoteles in ihr eine Tätigkeit des Compositums (*σύνολον*) erblickt. Dem entsprechend, ja noch mehr, musste Plato bei dem Erkenntnisvorgang alles der Seele zuschieben, in der schon aus dem Ideenreiche her alle Erkenntnis als fertiger Besitz ruht. Die sinnliche Wahrnehmung hat für ihn nur die Aufgabe, die schlummernden Ideen zu wecken, nicht aber steht sie in innerem Zusammenhange mit den durch den Erkenntnisprozess aus ihr herausgearbeiteten Begriffen.

Auch von einer anderen Seite als von dem Begriff der Seele musste Aristoteles folgerichtig zu seiner Lehre über die Bedeutung

<sup>1)</sup> Siebeck, a. a. O. S. 12. — <sup>2)</sup> *De an.* II, 1. 412 a 27 f. et b. 5.

der sinnlichen Wahrnehmung und der Phantasmen für die Begriffsbildung gelangen, wie er sie in seinen Schriften, besonders in den drei Büchern *Περὶ ψυχῆς*<sup>1)</sup> niedergelegt hat. Bei ihm gelangt zuerst, um mit Siebeck<sup>2)</sup> zu reden, der genetische Gesichtspunkt für die psychologische Forschung zur Geltung. Ihm ist es nicht darum zu tun, nur eine Beschreibung des Seelenlebens (als Summe von Bewusstseinsvorgängen)<sup>3)</sup> nach Art der Physiker zu geben, sondern was ihm als Ziel vorschwebt, ist das Begreifen des menschlichen Wesens und seiner Aeusserungen als einer aufsteigenden Reihe von Lebensprozessen. Der Begriff des Werdens, der auf den metaphysischen Grundbegriffen von Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit ruht,<sup>4)</sup> und der der stufenweisen Entwicklung, wie er bei Aristoteles so charakteristisch hervortritt, bringt es mit sich, dass es in der Stufenreihe der Wesen und ihrer Funktionen keine sprunghaften und unvermittelten Uebergänge gibt, die ohne Brücke neben einander stehen,<sup>5)</sup> sondern die höhere Stufe hat stets zur Basis und zur notwendigen Vorbedingung die niedere in und unter sich. Keine höhere Seelenkraft kann auftreten, ohne bereits die niedere, unter ihr stehende in sich zu begreifen (vgl. das bekannte Beispiel vom Viereck, welches das Dreieck in sich schliesst). Innerhalb des menschlichen Seelenlebens weiterhin hat die niedere Stufe zur höheren dieselbe Beziehung wie die Tierseele zur Menschenseele. Was sich also beim Menschen als ausgeprägter Zustand und als Vollendung zeigt, findet sich als naturwüchsiger Ansatz schon beim Tiere, und mit Recht sagt daher Siebeck<sup>6)</sup>, dass die unentwickelte Menschenseele dem Tiere insofern gleicht, weil sie die geistigen Inhalte nur erst keimhaft in sich enthält.

Alle diese Punkte der Aristotelischen Lehre ergeben von vornherein die Bestimmungen, welche Aristoteles über die Bedeutung des

<sup>1)</sup> Bes. III, 8; die beiden anderen klassischen Stellen über diese Lehre sind: *De mem. et rem.* I und *Anal. post.* II, 19. — <sup>2)</sup> a. a. O. S. 118. —

<sup>3)</sup> Siebeck fasst, entsprechend der modernen Richtung, *νοῦς* als Bewusstsein.

— <sup>4)</sup> Näheres über den Begriff des Werdens bei Kampe, a. a. O. S. 312 Anm. 1 und Siebeck, a. a. O. S. 5 ff. — <sup>5)</sup> Wenn Aristoteles vom *νοῦς* sagt, dass er *θύραθεν εἰσέλθαι* (*De generat. anim.* II, 3, 736) und wenn er ihn *θεῖον* nennt, wenn er, gleich Plato, den Geist und seine Funktionen aufs schärfste vom Sinnlichen scheidet und so der Klippe des sensualistischen Empirismus entgeht, so ist dies kein Widerspruch; allerdings besteht eine unübersteigbare Kluft zwischen Sinnlichem und Geistigem, beides kann nicht ohne weiteres auf einander einwirken, allein die Entwicklung des Geisteslebens ist an das Sinnliche gebunden und baut sich auf diesem auf. — <sup>6)</sup> a. a. O. S. 119.

Sinnlichen im Erkenntnisprozess aufstellt, und lassen es als folgerichtig erscheinen, wenn er zu dem wichtigen Satze gelangt: alle Erkenntnis beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung und baut sich auf ihr in innerer Abhängigkeit auf.

Ueber das Verhältnis zwischen sinnlicher Wahrnehmung und dem inneren Anschauungsbild, welches Aristoteles gewöhnlich *φάντασμα* nennt, ist noch einiges zu bemerken. Sinnliche Wahrnehmung (gewöhnlich *αἰσθησις* genannt) und Phantasie, welche dem Verstand den anschaulichen Vertreter des Begriffes, das *φάντασμα*, liefert, sind Bewegungen desselben Sinnes, ein Leiden derselben Art.<sup>1)</sup> Wenn Aristoteles von *φαντασία*<sup>2)</sup> spricht, so meint er damit nicht die freischöpferische, produktive,<sup>3)</sup> sondern die reproduktive. Jedenfalls ist daran festzuhalten, dass sie ein rein sinnliches Vermögen ist.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Leiden in dem Sinne, in welchem es Aristoteles den Sinnen zuschreibt wie auch dem Verstande, nicht in der Bedeutung einer Korruption, sondern der erhaltenden Vollendung dessen, was in Möglichkeit war; vgl. dazu Brentano, a. a. O. S. 137 nach *De an.* II, 5. — <sup>2)</sup> *φαντασία* bedeutet (nach Freudenthal, Ueber den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles. Göttingen 1863. S. 15 ff., mitgeteilt in „Aristotelis *De anima* libri tres.“ ed. Trendelenburg. Editio altera. Berolini 1877. p. 375) sowohl Vorstellungsvermögen wie Vorstellungsbild. Näheres bei Freudenthal, a. a. O. — <sup>3)</sup> Trendelenburg l. c., p. 379 Not. 2 teilt aus Freudenthal, a. a. O. S. 27 (Anmerk.) mit: Der Grundfehler, an dem Strümpells, Trendelenburgs, Zellers und anderer Erklärungen der Aristotelischen Theorie über *φαντασία* leidet, ist, dass sie die durchaus physische Auffassung dieses Vorganges bei Ar. nicht vollkommen erkannt oder die *φαντασία* des Ar. wohl gar mit der willkürlich waltenden, schöpferischen Einbildungskraft verwechselt haben, die wir heute Phantasie nennen. Freudenthal weist hierzu auf den Schluss des 8. Kapitels *De an.* III hin. Aristoteles erklärt die *φαντασία* als eine von einer wirklichen Sinnesempfindung ausgehende Bewegung, als eine *κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γενομένης*. Das *φάντασμα* ist ihm *πάθος τῆς κοινῆς αἰσθήσεως* (*De mem.* 450 a 10), eine „leidentliche Bestimmtheit“ (Freudenthal) des Gemeinsinnes durch einen sinnlichen Reiz, wie die Affektion des einzelnen äusseren Sinnes ein *αἰσθημα* ist. Die *δόσις* wird *De an.* I, 1. 403 a 8 auch *φαντασία* genannt: *ροεῖν φαντασία τις ἢ μὴ ἀνευ φαντασίας*, was wohl in demselben Sinne zu verstehen ist, wie die Stelle *De an.* III, 3. 1427 b 27 sq., wo die Phantasie als ein Anfang des Denkens bezeichnet ist; vgl. dazu Siebeck, Anm. 18. Nach Siebeck, a. a. O. S. 48 ist sie das zwischen Empfindung bzw. Wahrnehmung und den höheren Geistestätigkeiten stehende theoretische Vermögen. Zu dem Begriff des *φάντασμα* teilt Trendelenburg p. 451 not. aus Freudenthal, a. a. O. S. 30 mit: *φάντασμα* bleibt nicht immer sinnliches Einzelbild, sondern auch nach seiner Verallgemeinerung durch eine Denktätigkeit wird es noch *φάντασμα* genannt. Durch diese Ausdehnung des Begriffs entsteht auch die Schwierigkeit, wie Begriff von Vorstellung zu unterscheiden sei. — <sup>4)</sup> Obwohl Arist. *De an.* III, 3 § 7 nicht jedem Tiere Phantasie zuschreibt,

Der Unterschied zwischen Phantasie und Wahrnehmung<sup>1)</sup> ist kurz folgender: Als Nachwirkung der Wahrnehmung ist die Phantasie schwächer.<sup>2)</sup> Die Empfindung ist durch das dem Sinne gegenwärtige Objekt veranlasst, während die Phantasie in einer vergangenen Sensation ihren Grund hat. Die Wahrnehmung ist ihrem unmittelbaren Inhalte nach immer wahr (nimmt darin also an der Gewissheit der unmittelbaren Prinzipien teil). Dies möge über den Unterschied von Wahrnehmung und Phantasie genügen.<sup>3)</sup> Es kann hier jedoch nicht übergangen werden, dass die Phantasie wesentlich und untrennbar verbunden ist mit dem Gedächtnis, wenn sie nicht mit diesem direkt identisch ist.<sup>4)</sup> (Der Hinweis auf *De mem.* I in der Anmerkung hat dies auch zur Voraussetzung; denn an der Stelle, wo A. einzelnen Tieren Phantasie abspricht, wie ich sagte, spricht er von *μνήμη*, nicht von *φαντασία*.) Es ist dies das psychologische Beharrungsvermögen, welches die Sinneseindrücke aufbewahrt, freilich nicht als ruhende Nachbilder, wenn es auch mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs verglichen wird. Nur eine Stelle aus Aristoteles über das Gedächtnis<sup>5)</sup> sei hier erwähnt<sup>6)</sup>:

„δῆλον γάρ ὅτι δεῖ τοῖσιν τοιοῦτον τὸ γινόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν, ὅσον ζωγράφημα τι τὸ πάθος, οὗ φαιμεν<sup>7)</sup> τὴν ἕξιν μνήμην εἶναι.“<sup>8)</sup>

Thomas sagt zu dieser Stelle:<sup>9)</sup>

„Ad modum, quo illi, qui sigillant cum annulis, imprimunt figuram quandam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto. In anima et in parte

hält Brentano dies doch nicht für die eigentliche Ansicht des Aristoteles mit Hinweis auf *De an.* II, 413 b. 22 und III, 11. 434 a 4 (?). Uebrigens erkennt Aristoteles auch (*De mem.* I) nicht allen Tieren (indirekt) Phantasie zu, welche Stelle Brentano erst übersehen hat. — Freilich ist die weitere Folgerung Brs., dass selbst wenn dies nicht des A. Ansicht wäre, dennoch Sinn und Phantasie nicht getrennte Vermögen zu sein brauchen, wohl als richtig anzuerkennen.

<sup>1)</sup> *De an.* III, 3 ausführlich. — <sup>2)</sup> Darum *Rhet.* I, 11. 1370 a 18 *αἰσθησις ὁσθενής* genannt. — <sup>3)</sup> Vgl. Kampe, a. a. O. S. 124 f. — <sup>4)</sup> Dies führt auch wiederum mitten in die Frage unseres Themas zurück. — <sup>5)</sup> Aristoteles hat den Begriff des Gedächtnisses eingehend *De mem.* I erörtert. Wenn ich hier von Gedächtnis spreche, so ist es gleichgültig, ob es im Sinne von Gedächtnis oder Erinnerung gebraucht ist, wie Kampe, a. a. O. S. 131 Anm. 1 unterscheidet, der auf *Top* IV, 5. 125 b 18 verweist, wo *μνήμη* nur Erinnerung (im zweiten Sinne) bedeuten kann. — <sup>6)</sup> *De mem.* I, 450 a 27 sqq. — <sup>7)</sup> οὗ ἕξιν bezieht sich auf *πάθος*, nicht auf *αὐτήν* sc. *ψυχήν*, wie Thomas, *Comment.* i. h. l. es bezieht. — <sup>8)</sup> Am besten zu lesen mit Freudenthal: τὸ πάθος — εἶναι aut deleri aut post 28. τοιοῦτον transponi vult. Aristotelis *Parva naturalia*, recogn. Guil. Biehl. Lipsiae 1898. — <sup>9)</sup> Thom., *Comment. in Parv. natur.* Antwerpener Ausg. 1612. Apud Joh. Keerbergium.

corporis: quia cum huiusmodi passio pertineat ad partem sensitivam, quae est actus organici corporis, huiusmodi passio non pertinet ad solam animam.“

Wenn hier Thomas auch auf die Seele die Spuren überträgt,<sup>1)</sup> so ist dies Aristotelisch, da ja, wie bereits bemerkt, die Wahrnehmung<sup>2)</sup> nach Aristotelischer Auffassung ein psychophysischer Akt ist, und also auch in (dem Geiste, besser in) der Seele gewisse Residuen und Spuren zurückbleiben. Freilich gilt dies für den Geist nicht in dem Sinne, wie für das sinnliche Gedächtnis, was nach Brentano<sup>3)</sup> selbst von grossen Kennern des Aristoteles nicht genügend beachtet wird. Wenn Avicenna also trotz seiner eigentümlichen Lehre über die Schatzkammern des Gedächtnisses<sup>4)</sup> für die geistige Erkenntnis eine solche Schatzkammer leugnete, da auch das erworbene Wissen kein Bleiben der Gedanken ist, so ist dies ganz im Geiste des Aristoteles.<sup>5)</sup>

Alle Erkenntnis also beginnt mit der Wahrnehmung resp. inneren Anschauung. Die Anschauungsbilder sind die erste Stufe, oder besser gesagt, die Vorstufe der Begriffe. Das Vorstellungsvermögen reproduziert nicht bloss die Sinnesempfindung, sondern bereitet auch auf die Tätigkeit des Verstandes vor. Nur was der Sinn bereits erfasst hat, vermag der Verstand zu denken. Daher der Aristotelische Grundsatz der Scholastiker: Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu (nisi intellectus ipse).

Der Verlauf unserer Erkenntnis, die zu dem Allgemeinen, zu den in allen Dingen sich gleichbleibenden, konstanten Eigenschaften und Ursachen des Seienden vordringen will, ist der, dass wir nur aus dem Einzelnen das Allgemeine, aus den Erscheinungen das Wesen, die Ursache erst aus der Wirkung erschliessen können. Das *πρότερον τῆ φύσει* oder *καθ' αὐτό* ist für unsere Erkenntnis erst das Zweite,

1) Wie ja auch Aristoteles gesagt hat: *ἐν τῇ ψυχῇ καὶ ἐν τῷ μορίῳ τοῦ σώματος*. — 2) Und von dieser ist zunächst die Rede; ein Gedächtnis von Begriffen haben wir nur *κατὰ συμβεβηκός*, indirekt, wie es Kampe übersetzt. — 3) a. a. O. Anm. 52. — 4) Freilich wird auch diese Behauptung nicht ohne Widerspruch bleiben; denn wenn *De mem.* I 450 a als Sitz des Gedächtnisses der Sinn bezeichnet wird, mit dem wir auch die Zeit wahrnehmen, und dem *πρώτον αἰσθητικόν* zugewiesen wird, so kann man mit Zeller (Die Philosophie der Griechen 2. Teil. 2. Abteilung. 3. Aufl. Leipzig 1879. S. 401 Anm. 4) mit Recht auf *Phys.* IV, 14. 223 a 16 sqq. (wohl nicht auf *De an.* III, 10. 433 b 5 sqq.) hinweisen, wonach man es aus der Vernunft ableiten und demgemäss auf die vernünftigen Wesen beschränken müsste. — 5) Dadurch findet auch die Platonische Lehre über die geistige *ἀνάμνησις* und über die Seele als *τόπος* der Ideen eine teilweise Beleuchtung. Darüber jedoch noch weiter unten.

das *δεύτερον καθ' ἑμᾶς*. Dies ergibt sich für Aristoteles sowohl aus dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen wie auch aus seiner Lehre über die *πρώτη οὐσία*<sup>1)</sup>; denn wenn dies Allgemeine nur an den Einzeldingen haftet, nicht aber getrennt besteht, so kann die Erkenntnis des Allgemeinen nur mit der des Besonderen beginnen<sup>2)</sup>. Plato hatte den Zusammenhang des Sinnlichen und Begrifflichen zerrissen und stellte unvermittelt neben die Welt des Sinnlichen das Reich der geistigen Ideen, welche allein Gegenstand der Vernunft-erkenntnis sein können. In vollster Harmonie mit Plato betont nun Aristoteles den Unterschied zwischen den sensibelen Dingen und den Begriffen, aber daneben unterwirft er die Platonische Ideenlehre einer vernichtenden Kritik. Zwar gehört diese Kritik in die Metaphysik, da die Ideenlehre den Mittelpunkt der Platonischen Metaphysik bildet, und Aristoteles hat denn auch in seiner Metaphysik diese Kritik geliefert<sup>3)</sup>. Anlass zur Platonischen Ideenlehre hatte Socrates gegeben mit seinen Bemühungen um Begriffsbestimmungen (in berechtigtem Gegensatz zu den Sophisten), aber er sonderte nicht das Allgemeine von dem Einzelwesen, wie es Plato tut. Das Motiv der Hypostasierung der Ideen beruhte auf der irrigen Voraussetzung, dass die Dinge, wenn anders unsere Erkenntnis auf Wahrheit Anspruch machen will, in derselben Weise in unserem Denken wie in der äusseren Realität<sup>4)</sup> sein müssten. Da er nun nicht, wie man früher vielfach annahm,<sup>5)</sup> Nominalist ist und in seinem Resultat nicht bloss negativ ist, sondern den subjektiven Begriffen eine objektive Realität zuerkennt, so war er genötigt, ein Reich der Begriffswelt zu konstruieren und die allgemeinen Begriffe zu selbständig bestehenden, getrennten Existenzen zu hypostasieren. Dem stellt nun Aristoteles seine Lehre über das Allgemeine gegenüber. Dieses ist nicht etwas neben den Dingen Bestehendes, sondern in und an ihnen. Es ist nicht ein „Einzelnes ausser den Vielen“ (Einzelnes im Sinne von besonderes Seiendes), sondern etwas, was in vielen Einzeldingen

---

<sup>1)</sup> Nur diese nämlich, die individuelle, mit *conditiones hic et nunc* behaftete Einzelsubstanz ist das Seiende im vollen Sinne, das wahrhaft Wirkliche (*οὐσία* als *ὄντος ὄν*). — <sup>2)</sup> Von diesem Raisonement geht auch die Stelle *De an.* III, 8 aus. — <sup>3)</sup> Besonders im 1., 7. und 13. Buch, kurz und übersichtlich zusammengestellt bei W. Rosenkrantz (Die Platonische Ideenlehre und ihre Kritik und Umgestaltung durch Aristoteles. Mainz 1868. S. 57 ff.). — <sup>4)</sup> Vgl. Brentano S. 137 ff. — <sup>5)</sup> Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Berlin 1871–73. Band I, S. 173.

gleichmässig vorhanden ist. Aus vielen Stellen sei besonders *Anal. post.* I, 11. 77 a 5 ff. hervorgehoben:

„εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ οἷκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθῆς εἰπεῖν ἀνάγκη. οὐ γάρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ἦ, . . . δεῖ ἄρα τι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλείονων εἶναι μὴ ὁμόνυμον.“

Plato hatte zur Idee hinführen wollen dadurch, dass er den Blick von der Erscheinungswelt abwendet, da ja in ihr nach seiner Lehre sich nicht die Idee selbst findet, sondern nur ihr Abbild; im Gegensatz dazu sieht Aristoteles nun die Erhebung zum Wissen darin, dass wir zum Allgemeinen der Erscheinung als solcher vordringen. Plato wie Aristoteles verlangen Abstrahieren von dem Gegebenen, in gewisser Beziehung ein Nichtbeachten des Gegebenen und Reflektieren über das der Erscheinung zugrunde liegende — aber der Weg, den beide beschreiten, ist umgekehrt:

„Bei dem einen (Plato) ist die Abstraktion vom Gegebenen das erste, und nur unter Voraussetzung dieser Abstraktion hält er ein Erkennen des allgemeinen Wesens für möglich, bei dem andern (Aristoteles) ist die Richtung auf das gemeinsame Wesen des empirisch Gegebenen das erste, und nur eine notwendige Folge davon ist es, dass vom sinnlich Einzelnen abstrahiert wird.“<sup>1)</sup>

Diese Abstraktion von gewissen Bestimmtheiten und Eigenschaften des in der Erfahrung sich uns Darbietenden vollzieht sich in der Weise, dass der Verstand nur das stets Wiederkehrende an den Dingen betrachtet, mit Uebersehung der individuellen Eigenschaften und Determinationen. Aristoteles weist darauf hin, dass schon die Sinne das, was objektiv verbunden ist, trennen; jeder Sinn erfasst sein *ἴδιον αἰσθητόν*. Darum nennt Aristoteles den Sinn *κριτική*.<sup>2)</sup>

So erfasst das Auge nur Form und Farbe. Auf gleiche Weise betrachtet der Verstand, wie Thomas sagt<sup>3)</sup>, die *carnes et ossa*, ohne *haec carnes* und *haec ossa*.<sup>4)</sup>

Es ist jedoch notwendig, nochmals darauf zurückzukommen, dass das Allgemeine in den Einzeldingen sich vorfindet, da Aristoteles selbst, wie bereits angedeutet wurde, in dem wichtigen 8. Kapitel des 3. Buches *Περὶ ψυχῆς* daraus die Notwendigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und der Phantasmen für die Begriffsbildung ableitet. Er sagt *De an.* III, 8. 432 a 3 sqq.:

„ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρῶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μέγεθ, ὡς δοκεῖ,<sup>5)</sup> τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστί, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα,

<sup>1)</sup> Zeller, *Phil. d. Gr.*, S. 200. — <sup>2)</sup> *Anal. post.* II, 19. 99 b 34 sq.: „ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν ἣν καλοῦσιν αἰσθησαν.“ — <sup>3)</sup> *De potentis animae*, c. 6. — <sup>4)</sup> cf. *Metaph.* VII, 11. — <sup>5)</sup> Weiss, der Uebersetzer von *De anima*, bemerkt zu dieser Stelle (insbesondere bezieht sich dies auf das zaghafte: ὡς δοκεῖ): „Am Schlusse des Kapitels kommt der Verfasser darauf, wovon er lieber

καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. Καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μῆτεν οὐθέν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυλείη ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματα ἔστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.“<sup>1)</sup>

Aristoteles hat vorher von dem νοῦς gesagt, dass er εἶδος εἰδῶν sei, gleichwie die αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν ist (2 und 3). Da der Intellekt nur das Intelligible in sich aufnimmt, so könnte man glauben, dass er in keiner Weise von den Phantasmen abhängig sei.<sup>2)</sup> Dies wäre auch zuzugeben, wenn die Ideen oder εἶδη von den sinnfälligen Dingen getrennt existierten.<sup>3)</sup>

Nichts Begriffliches können wir erfassen, ohne dass ein φάντασμα das Denken begleitet. Das Denken kann also nur mittels der Phantasmen entstehen und muss stets von ihnen begleitet sein.

Mit Recht weist Aristoteles zum Beweise (freilich in anderem Zusammenhang) auf die Erfahrungstatsache hin, dass jemand, dem einer der fünf Sinne fehlt, unmöglich diejenige Wissenschaft erlangen kann, welche dieses Phantasma zur Voraussetzung hat. Der Blindgeborene hat nicht nur keine sinnliche Vorstellung von der Farbe, sondern kann davon auch keinen Begriff erlangen. So ist es auch bei den andern Sinnen. In den *Anal. post.* I, 18. 81 a 38 sqq. sagt er nämlich:

„φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι“<sup>4)</sup>, ἢν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποθεΐσει.“<sup>5)</sup>

hätte ausgehen sollen: auf das Eingebildetsein der geistigen Formbestimmungen in den sinnlichen, dergestalt, dass jene nie ohne diese seien. Die platonisierenden Ausleger suchen auch hier jede mögliche Ausflucht, um diesem ihnen so missfälligen Satze auszuweichen; wobei ihnen die unsichere und sich selbst misstrauende Darstellung des Verfassers zu statten kommt. Es möchte aber wohl kein Zweifel sein, dass man die berühmte Lehre: die denkende Erkenntnis besitze nichts, was nicht auch zuvor in den Sinnen gegenwärtig sei, richtig verstanden für eine echte des Aristoteles halten muss (diese Ansicht Weisses hängt mit seiner ganzen Auffassung über die Echtheit der drei Bücher *Περὶ ψυχῆς* zusammen). Nicht so nämlich ist es zu fassen, als sei nicht ein positives Mehr in der Erkenntnis des Geistes, sondern so, dass nur das Abgesondertsein der letzteren von allen sinnlichen Momenten gezeugnet wird, und also die gesamte Natur- und Körperwelt als notwendige und unentbehrliche ... Grundlage des geistigen Seins, d. h. des Erkennens, begriffen wird.“ Aristoteles', Von der Seele und von der Welt. Uebers. und mit Anm. versehen von Weisse. Leipzig, 1829. S. 324 f. — <sup>1)</sup> Das Letzte zeigt die Gleichstellung der φαντάσματα und αἰσθήματα. Übrigens sagt Aristoteles *De mem.* I noch ausdrücklich, dass das φάντασμα denselben Dienst vertritt wie ein Dreieck, dessen man sich bei dem Beweise eines mathematischen Satzes bedient. — <sup>2)</sup> So argumentiert auch Thomas von Aquin. — <sup>3)</sup> Thom., *Comm.* i. h. locum: ... „hoc verum esset, si intelligibilia nostri intellectus essent a sensibus separata secundum esse, ut Platonici posuerunt.“ — <sup>4)</sup> τινὰ, soweit sie eben auf diesem Sinne ruht. — <sup>5)</sup> cf. auch *De sens. et sens.* 6. 445

Daneben unterlässt Aristoteles es auch nicht, auf andere Tatsachen der Erfahrung hinzuweisen, die, wenn sie auch nicht zwingend die sinnliche Wahrnehmung und die Phantasmen als notwendige Vorbedingung erweisen, aber doch zur Genüge zeigen, wie sehr das Bilden der Begriffe von leiblichen Zuständlichkeiten und von der normalen Entwicklung und ungestörten Funktion des sensitiven Teiles im Menschen abhängig ist. So kann der Umstand, dass Kinder, selbst solche, die später die herrlichsten Geistesanlagen zeigen, im unentwickelten Alter zum Lernen unfähig sind <sup>1)</sup>, nur darauf zurückgeführt werden, dass dem Geist bei dem noch unentwickelten Zustande des Leiblichen nicht die Vorbedingungen zur ungehemmten Entfaltung seiner Tätigkeit geboten waren.

Ebenso kommt sekundär hier in Betracht die Abhängigkeit von körperlicher Ermüdung, Trunkenheit, Krankheit, die, obwohl sämtlich leibliche Zustände, dennoch den Geist beeinflussen. Besonders schwerwiegend ist aber auch die Tatsache der Abnahme des Gedächtnisses im Alter, ein Punkt, auf den Aristoteles mit Nachdruck *De mem.* I hinweist. <sup>2)</sup> Dies bezieht sich nicht bloss auf Einzelheiten, die man bloss mit den Sinnen wahrnimmt, sondern auch auf Wahrheiten, die nur der Verstand erfassen kann. Ueberhaupt die Abnahme der intellektiven Kraft im Alter ist hier anzuführen. Denn nicht der Verstand und der Geist stumpft sich ab, sondern etwas anderes, dessen Mitwirkung der Verstand bei seiner Tätigkeit bedarf. Trendelenburg l. c. verweist mit Recht auf eine Stelle *De an.* I, 4. 408 b 24 (nicht 25), auf die der Schluss des 5. Kap. *De an.* III hindeutet:

καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαρᾶται ἄλλου τινος ἔσω <sup>3)</sup> φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. τὸ δὲ διαγοῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὸ τοῦδι τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ. οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινού, ὃ ἀπόλωλεν.<sup>4)</sup>

Deshalb sagt G. von Hertling <sup>4)</sup>: Gebet dem Greise das Auge des Jünglings, und er wird die alte Sehkraft wieder besitzen. Nur das Altern des körperlichen Teils, ohne welchen auch das Denken sich nicht beteiligen kann, trägt in gleicher Weise die Schuld, wenn es schwächer zu werden scheint. <sup>5)</sup>

b 16. „οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτός μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.“ Ferner *Phys.* II, 1. 193a (vom Blinden). — <sup>1)</sup> Ein Hinweis darauf *Phys.* VII, 3. — <sup>2)</sup> 450 b 5 sqq.: „διόπερ οἱ τε σφόδρα νέοι καὶ οἱ γέροντες ἀμνήμονές εἰσιν.“ — <sup>3)</sup> Bonitz liest: ἐν ᾧ. Warum? ist bei Trendelenburg, l. c. 2. Auflage, adnotatio p. 224 angegeben. — <sup>4)</sup> Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871. S. 119. — <sup>5)</sup> cf. *De an.* I, 4. 408 b 21.