

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

Von Paul Czaja in Kattowitz O/S.

(Schluss.)

Diese Abhängigkeit unseres Denkens von den Phantasmen zeigt sich nicht bloss bei der Bildung des Begriffs, sondern auch bei der Betrachtung einer schon gewonnenen Erkenntnis. Auch da ist das Phantasma uns unentbehrlich als die sinnliche Unterlage des Begriffs.¹⁾

Möge nun die Stelle *De mem. et rem. I*, auf die schon wiederholt hingewiesen wurde, ihren Platz finden. Nachdem Aristoteles unvermittelt von der *μνήμη* zur *φαντασία* übergegangen ist (ein Beweis dafür, dass sich Gedächtnis mit Phantasie als der inneren Anschauung wesentlich deckt)²⁾, stellt er den Satz auf:

„νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.“³⁾

Da dies nun ungereimt erscheinen könnte, da ja das Phantasma etwas Sinnliches ist, so führt er zwei Beispiele an:⁴⁾

„συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐδὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὀριζόμενον εἶναι τὸ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὀριζόμενον κατὰ τὸ ποσὸν καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἄν μὴ ποσὸν νοῆ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ἧ ποσόν. ἂν δ' ἡ φύσις ἧ τῶν ποσῶν, ἀόριστον δέ, τίθεται μὲν ποσὸν ὀριζόμενον, νοεῖ δ' ἧ ποσὸν μόνον.“

Dies ist die bedeutsame Stelle, in welcher Aristoteles uns Aufschluss gibt über die Bedeutung, welche das *φάντασμα* als Repräsentant und anschaulicher Vertreter des Begriffs hat. Gleichwie also der Mathematiker bei einem Beweise ein Dreieck von bestimmter Quantität und anderen individuellen Determinationen hinzeichnet, um darin etwas Nicht-quantitatives zu lesen und bei der Betrachtung von

¹⁾ Vgl. dazu, was Thomas von Aquino gegen Avicenna gewendet sagt (*Comment. in Arist. περὶ ψυχῆς* XIII, 49 F). Desgl. in seinem *Comment. in Arist. De mem. et rem. I* 449 b 31 sq. — ²⁾ Vgl. Phil. Jahrb. 17. Bd. 1904. 4. Heft, S. 410. — ³⁾ *De mem. et rem.* — ⁴⁾ l. c., 450 a 1 sqq.

einem unbegrenzten Quantum sich ein begrenztes Quantum vor Augen hält, so macht es der Verstand bei jedem Begriff:

„νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.“¹⁾

Der Verstand sieht dabei nicht auf dasjenige, was dem Phantasma individuell ist (οὐχ ἢ ποσόν, im 2. Falle, ἢ ποσόν μόνον).²⁾

Aristoteles stellt nun fest (bis Zeile 12), wo das Gedächtnis seinen Sitz hat, und fährt dann fort:

„ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἔστιν ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκός (akzidentell, oder wie Kampe übersetzt: indirekt) ἂν εἶη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.“³⁾

und weiter unten Zeile 23 sqq.:

„καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστά, κατὰ συμβεβηκός δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας.“

Die Erinnerung an eine früher gewonnene Erkenntnis ist stets mit einem φάντασμα verbunden, und nur mit seiner Hülfe ist es möglich, den Begriff vor die Seele treten zu lassen, da wir eben nie ἄνευ φαντασίας denken. Darum kann Aristoteles sagen, dass das Gedächtnis κατὰ συμβεβηκός dem intellektiven Teil unserer Seele gehöre, aber nur κατὰ συμβεβηκός, da die notwendig mit dem Begriff als seine sinnliche Unterlage verbundenen Phantasmen dem sensitiven Seelenteil (πρώτου αἰσθητικόν) zukommen. Thomas sagt daher l. c.:

„Manifestum ex praemissis, . . . quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, sc. sensibilia, per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine.“

Wir kommen nun zu der 3. Hauptstelle, in welcher Aristoteles die Entstehung der Begriffe behandelt; es ist *Anal. post.* II, 19. Dieses Schlusskapitel hat, da es auf nicht deutlich angegebene Art

¹⁾ Ein Beispiel, welches Thomas in seinem Kommentar zu dieser Stelle anführt, sei hier noch genannt: „Volenti intelligere hominem occurrit imaginatio alicuius hominis bicubiti —, sed intellectus intelligit hominem, in quantum est homo, non autem, in quantum habet quantitatem hanc.“ — ²⁾ Im weiteren Verlauf des Kommentars deutet Thomas hin auf einen anderen Punkt, der uns Gelegenheit gibt, eine andere Stelle aus *De an.* III hier zu zitieren: Thomas sagt nach einer längeren Beweisführung: „Non (ergo) propter hoc solum indiget intellectus possibilis (da dies der eigentlich Erkennende ist, nach der Lehre der Scholastiker) humanus phantasmate, ut acquirat intelligibiles species, sed etiam ut eas quodam modo in phantasmatis in speciat, et hoc est quod dicitur in III. *De an.* Species igitur in phantasmatis intellectivum intelligit.“ Offenbar nimmt hier Thomas Bezug auf *De an.* III 7, 431 b 2: „τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.“ Eine weitere Erklärung ist überflüssig. — ³⁾ 450 a 12 sqq. Brentano liest αἰσθητοῦ, als Gegensatz zu νοουμένου, Biehl hat dagegen: secutus vetustam translationem νοητικοῦ, und dementsprechend auch αἰσθητικοῦ beibehalten. Brentano, a. a. O., S. 134 Anm. 59.

die Entstehung des Begriffes aus sinnlichen Faktoren erklärt, die mannigfachsten Deutungen erfahren. (Von den *Anal. post.* meint Joh. Ed. Erdmann¹⁾, dass sie wahrscheinlich nach des Aristoteles Tode aus seinem Nachlass zusammengestellt wurden. Zeller teilt. (Phil. d. Gr., S. 72) das Urteil Brandis' mit (Ueber das Arist. Org., S. 261 ff.): Die 1. Analytik sei ungleich sorgfältiger und gleichmässiger ausgeführt als die 2., die Aristoteles selbst schwerlich als abgeschlossen betrachtet hätte.)

Wenn man einen gewissen Gegensatz zwischen den Büchern *περὶ ψυχῆς* und den Analytiken daraus hergeleitet hat, dass in diesen das Gedächtnis in einer den Büchern *περὶ ψυχῆς* unbekanntem Weise betont werde, so kann man diesem Vorwurf mit Brentano erfolgreich mit dem Hinweis darauf begegnen, dass in dem Werke von der Seele die Bedeutung der Phantasie zur Genüge hervorgehoben ist, zu der ja das Gedächtnis gehört.²⁾ Doch hören wir Aristoteles selbst:³⁾

„φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζώοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικῆν, ἣν καλοῦσιν αἰσθησίν· ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζώων ἐγγίνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίνεται. ἔσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γυνῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ' ἔνεστιν αἰσθανομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ.“

Von der *αἰσθησις* und der *μονή* geht also Aristoteles aus. Bleiben die Sinneseindrücke durch die *μονή* nicht haften, so ist kein Begriff möglich:⁴⁾

„Πολλῶν δὲ τοιούτων γινόμενων ἤδη διαφορὰ τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μὴ. ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη (warum geht er nun auf *αἰσθησις* zurück, warum nicht auf *μονή*? Ueberweg sagt a. a. O. S. 181: Die *μνήμη* = (unwillkürliche) Erinnerung sei zu erklären durch die *μονή*, d. h. durch das Beharren der *αἰσθησις*), ὥπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλακίς τοῦ αὐτοῦ γινόμενης ἐμπειρία. αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν.“⁵⁾

Durch Wiederholung derselben Eindrücke entsteht die *ἐμπειρία*. Ist diese *ἐμπειρία* noch etwas Sinnliches oder schon Geistiges? Waitz⁶⁾ sagt:

„Sic igitur ex singulis, quae sensu percipimus una quaedam notio universalis formatur, quae, si ad agendum et perficiendum pertinet, artis, si ad id quod est, scientiae est principium.“

¹⁾ Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Berlin 1878. Bd. I, S. 117. — ²⁾ Brent., a. a. O., S. 212. — ³⁾ *Anal. post.* II 19, 99 b 34 sqq. —

⁴⁾ Das Beharren des sinnlichen Eindrucks, wie Ueberweg, (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1871—73. 4. Aufl. Bd. I, S. 181) es übersetzt. — ⁵⁾ l. c., 100 a 1. — ⁶⁾ Aristotelis *Organon*. Ed. Waitz. Lipsiae, 1846.

Pars posterior, p. 431.

Was soll man sich aber unter dieser „*quaedam notio universalis*“ denken, „*quae est scientiae principium*“? — Trendelenburg „wahrt bei diesem Vorgange dem Denken nur das Formelle,“ wenn er sagt: ¹⁾

„Hoc (commune) quod in rebus ipsis inest, tanquam unum praeter multa sola cogitatione separatur.“

Faber ²⁾ weist entschieden der *διάνοια* die Aufgabe zu, die individuellen Differenzen abzustossen. Heyder ³⁾ meint, das Wissen um das Allgemeine der Erfahrung wurzele zwar in dem Verstande, derselbe habe aber nur eine formelle Bedeutung, zu verbinden und zu ordnen. Ebenso Brandis und Prantl, der aber hinzufügt, dass: „vermöge des νοῦ; während und innerhalb der Sinneswahrnehmung das καθόλον ergriffen wird.“

Das Endresultat aber ist das Allgemeine, τὸ καθόλον. Denn, so fährt Aristoteles fort: ⁴⁾

„ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης . . . οὗτε δὴ ἐνυπάρχουσι ἀφωρισμέναί αἱ ἐξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἐξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἐνὸς στάτους ἕτερος ἔσται, εἴθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἤλθεν.“

Τέχνη und *ἐπιστήμη* sind also dem Geiste nicht auf andere Weise zugekommen als ἀπὸ αἰσθήσεως, unter der oben angegebenen Bedingung, dass „sensus certus animo maneat“ ⁵⁾ (*μονή* und *μνήμη*). Gewisse Residuen bleiben also bei allen sich wiederholenden Sinnesindrücken (*ἔσται*), und durch diese Wiederholung des sich stets Gleichbleibenden arbeitet sich schliesslich der Begriff heraus.

„Uno fixo reliqua facilius secedunt; habent enim, quo teneantur,“ sagt Trendelenburg ⁶⁾. „Omnia vero, si fugaci temporis cursu praetervolant, ut nihil nisi praesentium sit sensus, generalius aliquid, quod comparisonem requirit (Vergleichung der verschiedenen Sinnesindrücke), nasci nequit.“

Nicht unerwähnt kann bleiben der Erklärungsversuch Brentanos zu dieser Stelle. ⁷⁾ Durch Vergleichung mit einer anderen Stelle, an der auch von *ἐμπειρία* und *τέχνη* (und auch *ὑπόληψις*) die Rede

¹⁾ *Elem. log.*, p. 150. Mitgeteilt bei Kampe, a. a. O., S. 144, Anm. 2. Ob aber Kampe mit Recht von Trendelenburg sagen kann, dass nach Tr. das Denken nur etwas Formelles leiste, ist doch zweifelhaft. K. stützt sich dabei vermutlich auf das „separatur“. Allein nach der bei K., S. 145 Anm. 2 zitierten Stelle aus Trendelenburg *Elem. log.*, p. 152: „quasi vicem explet, ut tanquam universale valeat“, welche (nach Kampe) auf schwachen Füßen steht, sieht Tr. diese Tätigkeit doch wahrscheinlich als etwas Geistiges an. — ²⁾ Mitgeteilt bei Kampe, S. 144 Anm. 2. — ³⁾ Ebenda. — ⁴⁾ l. c., 100 a 6 sqq. — ⁵⁾ Trendelenburg, *De an.* — ⁶⁾ *De an.*, p. 145. — ⁷⁾ a. a. O., S. 212 ff.

ist,¹⁾ findet er, dass an unserer Stelle, die „an und für sich auch einen anderen Sinn zuliesse“, hier

„nicht vom Entstehen der Begriffe, sondern von dem Entstehen anderer unmittelbarer Wahrheiten, welche die Voraussetzung des Beweises sind, nämlich von dem der allgemeinen Erfahrungssätze“

die Rede sei.²⁾ Allerdings ist zuzugeben, dass in dem Satze: irgend ein Fieberkranker wurde geheilt, der Begriff des Fieberkranken ebenso enthalten ist, wie in einem Satze, der von allen Fieberkranken dasselbe aussagt, dass ich also, wenn ich durch Induktion zu dem zweiten Satze gelangt bin, keinen neuen Begriff erlangt habe. Allein Br. verwechselt hier meines Erachtens Inhalt und Entstehung des Begriffs. Die *Anal. post.* sprechen von keinem einzelnen Begriff im besonderen, sondern allgemein von *γίνεσθαι λόγον*. — Anders ist es mit dem, was Brentano S. 214 sagt, was ich merkwürdigerweise bei Kampe, der eine fast gereizte und beissende Kritik an Brentano übt (was Hertling gegenüber der scharfsinnigen und inhaltreichen Abhandlung Brentanos doppelt schwer empfindet), mit keinem Worte berührt finde. Brentanos Gedanke ist dieser: Aristoteles will sagen: wie aus vielen gleichartigen Sinneswahrnehmungen ein allgemeiner Satz, dessen Geltung sich auf die ganze Art erstreckt, abgeleitet werde, so erwachse auch aus vielen für ganze Arten geltenden Erkenntnissen ein allgemeines Urteil, welches auf die ganze Gattung ausgedehnt sei. Auf dieses Aufsteigen — von der individuellen Wahrnehmung zum Begriff, vom Artbegriff zum Gattungsbegriff — lege hier Aristoteles den Nachdruck, nicht aber auf das Entstehen des einen aus dem anderen.

Uebrigens verurteilt Brentano hiermit seine erste (S. 213) entwickelte Anschauung und widerspricht sich selbst. Denn jetzt spricht er ja in der Tat von einem Aufsteigen von Wahrnehmung zum Begriff, was er vorher geleugnet hatte. Ausserdem vermag man wohl noch einen zweiten Widerspruch zu entdecken. Auf der einen Seite spricht er von Gewinnung eines allgemeinen Urteils aus mehreren Einzelerfahrungen durch Induktion — allgemeine Sätze, die ursprünglich für Arten gelten, aber dann auf Gattungen ausgedehnt werden —, auf der anderen Seite aber von einem Aufsteigen von Wahrnehmung zu Begriff, von niederem zu höherem Begriff usw. Es sind also zwei verschiedene Dinge, von denen in beiden Fällen die Rede ist. Er kann also hier nicht „denselben Gedanken weiterführen“. Folglich muss also, falls man an dem S. 214 gegebenen

¹⁾ *Metaph.* I, 1. — ²⁾ S. 213.

Erklärungsversuch festhalten will, die beigebrachte Analogiestelle fallen gelassen werden.

Ausser den drei klassischen Stellen für die Lehre des Stagiriten über die Bedeutung der Phantasmen für die Begriffsbildung, neben denen einige Nebenstellen schon angeführt worden sind, sind noch einige Stellen zu erwähnen, so

1. *De an.* III 7, 431 a 16 sq.:

„διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.“

Allerdings sagt zu dieser Stelle Torstrick¹⁾, dass diese Worte nicht von Aristoteles sein könnten, da das *διὸ* am Anfange (Angabe des Grundes) durch das Vorhergehende in keiner Weise motiviert erscheine:

„διὸ esse rationem reddentis, nullam vero in antecedentibus rationem redditam esse, cur (*διὸ*) nunquam sine representatione notiones fingat anima.“

2. *De an.* III 3, 427 b 16:

„ἄνευ ταύτης (sc. φαντασίας) οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.“

Dieses *ταύτης* geht nach Trendelenburg und Kampe nicht auf das unmittelbar vorhergehende *αἰσθησις*, sondern auf *φαντασία*.²⁾

Es wäre übrigens für unseren Zweck nebensächlich, da ja *αἰσθησις* wie *φαντασία* die sinnliche Unterlage des begrifflichen Denkens bedeuten.

3. Endlich die bereits in anderem Zusammenhange angeführten Worte *De an.* I 1, 403 a 8:

„εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο (sc. τὸ νοεῖν) φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας.“

4. Eine Stelle, auf die sich Brentano zu dem gleichen Zwecke³⁾ beruft (*De an.* III 5, 430 a 24 sqq.), hat nur für denjenigen zwingende Kraft, der nach dem Vorgange des Proclus und der mittelalterlichen Scholastiker den *νοῦς παθητικός* (*passivus*) mit der Phantasie identifiziert. Die Stelle lautet:

„Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθείς, ὃ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθ' ἐν νοεῖ.“

Brentano erklärt:

„ἄνευ τούτου, sc. παθητικοῦ, ὃ νοῦς, sc. ποιητικός, οὐθ' ἐν νοεῖ.“

Trendelenburg fasst es umgekehrt, *τούτου* bezieht er auf *ποιητικοῦ*; doch erklärt er beide Auffassungen für grammatisch zulässig. Die Gründe aber, mit denen er die gegenteilige Konstruktion zurückweist, sind nicht einleuchtend. Wie die *ἀπάθεια* „tolleretur“, ist mir uner-

¹⁾ Nach Trendelenburg, *De an.* Ed. altera p. 426. nota. — ²⁾ Trendelenburg, l. c., p. 373: „Scribas potius *αὐτῆς*, ut ne grammatica via ductus in *αἰσθησιον* aberres.“ — ³⁾ a. a. O., S. 146.

klärlich. Ausserdem begründet er seine Auslegung damit, dass sonst „ipsa agentis intellectus libertas in quandam patientis servitutum assereretur.“

Bei der Fassung, die Trendelenburg dem *intellectus possibilis* oder *νοῦς δυνατόν*¹⁾ gibt²⁾, muss ja auch Trendelenburg eine *servitus* des *ποιητικός* gegenüber dem *possibilis* anerkennen, ja noch viel mehr als derjenige, der den *δυνάμει νοῦς* als rein intellektive Kraft fasst.

Es ist nun notwendig, auf einen früher schon angedeuteten Punkt wieder zurückzukommen, nämlich auf die Kritik der Platonischen Ideenlehre. Ein Grund, der vom psychologischen Standpunkte aus wohl der wichtigste ist und deshalb an erster Stelle hätte erwähnt werden können, soll hier genannt werden, da er sich an die zuletzt zitierte Stelle anschliesst. Die Platonische Ideenlehre sollte ihre Abweisung erfahren an der Hand der wichtigen im vorhergehenden zitierten Stelle, und konnte auch indirekt bei jedem dieser Zitate die gegen sie gerichtete Spitze empfunden werden. Es erübrigt noch, den Grund, auf welchen Aristoteles besonderen Nachdruck legt, und der sich an das Wörtchen *μνημονεύομεν* anknüpft, ins rechte Licht zu rücken. Es ist für Aristoteles unverständlich, wie wir nach Platos Auffassung ein Wissen in uns haben sollten, ohne uns dessen bewusst zu sein. Platos Theorie von den eingeborenen Ideen, nach welcher die Begriffe vollständig entwickelt in uns schlummern — alle *μάθησις* ist ihm daher eine *ἀνάμνησις* —, widerspricht aufs unzweifelhafteste der Tatsache, dass unser Bewusstsein nichts davon weiss. Nach Plato hat die Seele die ewigen Wesenheiten im Reiche der Ideen geschaut und erinnert sich derselben gelegentlich der sinnlichen Wahrnehmung, wenn sie die Abbilder der Ideen erblickt. Die Wahrnehmung ist also nichts innerlich mit der Idee Zusammenhängendes, sondern liefert nur die äussere Veranlassung, gelegentlich deren sich die Seele der in ihr ruhenden, bereits fertigen Begriffe bewusst wird.³⁾ Nach dem Urteil der Erklärer des Aristoteles bezieht sich dieses *οὐ μνημονεύομεν* auf das Leben nach dem Tode.⁴⁾ Allein, wie Trendelenburg in der ersten Auflage bemerkt, „nullum futuri temporis signum.“ In der zweiten Auflage scheint ihm dies aber zweifelhaft zu sein, und da er 408 b 27 zitiert, scheint er seine Ansicht später denn doch nicht für so zweifellos gehalten zu haben.⁵⁾

¹⁾ Diese Bezeichnung geht zurück auf *De an.* III 5, 430 a 11: „τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἔχεινα.“ — ²⁾ Den leidenden *νοῦς* fasst er als „omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cognoscendas postulantur.“ — ³⁾ Vgl. *Metaph.* I 9, 992. *De an.* III 5, 430 a 24. —

⁴⁾ Trendelenburg, I. c., p. 403. — ⁵⁾ „Platonis vero doctrina, quam aeterna mens

Brentano schliesst sich der Ansicht an, dass es sich auf das gegenwärtige Leben beziehe, also gegen Plato gerichtet sei.¹⁾ Wunderlich ist es, wenn Kampe, der es auf die Zukunft bezieht, dennoch sagt, dass es

„offenbar gegen die Platonische Wiedererinnerung gerichtet sei.“

Mag dem nun sein, wie ihm wolle (mir scheint allerdings Brentanos Ansicht die richtige), sicher ist, dass Aristoteles gegen die Platonische Lehre besonders das Zeugnis unseres Bewusstseins ins Feld führt. Darum vergleicht er die Seele mit einer unbeschriebenen Tafel, „ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴ θὲν δπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον.“²⁾

Allein dieses Gleichnis von der unbeschriebenen Tafel, in welchem man den Gegensatz des Aristoteles und Plato am schärfsten ausgedrückt glaubt³⁾, ist der Lehre des Plato durchaus nicht so widersprechend; vielmehr könnte dieser dasselbe Gleichnis sich zu eigen machen. Denn wenn Aristoteles sagt:⁴⁾

„καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη,“

so wendet er sich nur gegen die Ansicht, dass die Ideen uns ständig aktuell gegenwärtig wären, was sicher Platos Lehre nicht war. Allein, ich meine, „ganz in demselben Sinne“ kann denn doch Plato dieses Gleichnis von der unbeschriebenen Tafel für sich nicht in Anspruch nehmen; denn diese Tafel war nach Plato bereits einmal beschrieben, und wenn aufs neue die Schriftzüge, um in dem Bilde zu bleiben, auf der Tafel erscheinen, so werden sie nur aufs neue sozusagen aufgefrischt oder, was die Platonische Lehre wohl noch besser trifft, sie treten aufs neue vor unser geistiges Auge, während sie stets, wenn auch unbemerkt von uns (das ist das Richtige an der Ausführung Brentanos), stets im Geiste bereits fertig waren. Nach Aristoteles aber ist der *νοῦς* eine noch nie beschriebene *tabula rasa*, die in Abhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung zuerst beschrieben wird in diesem Leben. — Von Nutzen für diesen Unterschied ist auch die Bemerkung Zellers⁵⁾, wo er sagt, dass Aristoteles III 4, 429 b 5 und II 5, 417 a 21 sqq. eine zweifache Bedeutung des *δυνάμει* unterscheidet:

(es ist vorher von dem *ἀθάνατον* und *ἄδιον* die Rede) quasi cognatam attingit“, sagte Trendelenburg in der ersten Auflage, „semet ipsa offerebat, ut oratio in eius mentionem necessario incideret.“

¹⁾ Freilich kann ich nicht anerkennen, was Brentano S. 207 Anm. 207 als konsequent bezeichnet, dass nämlich auch das *οὐθὲν νοεῖ* auf die Zukunft bezogen werden müsse, wenn man *μνημονεύομεν* auf das Leben nach dem Tode beziehe. — ²⁾ *De an.* III 4, 430 a 1. — ³⁾ Wie Brentano S. 116 Anm. 20 bemerkt. — ⁴⁾ *De an.* III 4, 429 a 27 sqq. — ⁵⁾ *Phil. d. Griech.* S. 192 Anm. 3

δυνάμει ἐπιστήμων kann 1. derjenige sein, der wohl die Anlage zum Lernen hat, aber noch nichts gelernt hat, 2. derjenige, der bereits ein Wissen erworben hat, dasselbe aber in einem gegenwärtigen Augenblick sich nicht vergegenwärtigt. Nach Analogie der zweiten Bedeutung dachte sich Plato das angeborene Wissen, nach der ersten Bedeutung Aristoteles. — So ist also der Vergleich mit der unbeschriebenen Tafel zu verstehen, aber nicht in dem Sinne, wie er von dem späteren Sensualismus verstanden wurde.

Soviel als Abwehr gegen die extrem-intellektualistische Richtung, die sich besonders gegen Plato zu wenden hatte. Aber vielleicht könnte es scheinen, als ob Aristoteles zu sehr das sinnliche Element bei Entstehung unserer Begriffe betonte und in das Lager der Sensualisten gegangen sei. In der Tat fehlt es nicht an solchen, die ihn als Sensualisten betrachten¹⁾, obwohl ihm wohl nichts ferner gelegen haben dürfte, als die Vermischung des Geistigen mit dem Sinnlichen. Aber selbst Kant nennt ihn „das Haupt der Empiristen“.²⁾ Die vielfachen Versuche Kampes, besonders am Schlusse seiner vielfach zitierten Abhandlung, ihn mit Locke auf eine Stufe zu stellen, die Fassung des *νοῦς δυνάμει* in der Weise Trendelenburgs, die Interpretation, welche Kampe vielen Stellen des Aristoteles zugunsten des Sensualismus gibt —, alles dies sind wohl bedeutsame Schritte auf dem Wege, Aristoteles zu einem Sensualisten zu machen. Und doch sieht sich Siebeck zu dem Urteil veranlasst:

„An einem der wichtigsten Punkte ... bringt der klare Blick auf die Unvergleichbarkeit beider Gebiete (gemeint ist das Intellektive und das Organische, Sensitive) den Philosophen geradezu zum Aufgeben jedes Versuches, die Einheitlichkeit des geistigen Lebens auch an dieser Stelle zu halten. Der denkende Geist (die Vernunft) bleibt den anderen Kräften gegenüber getrennt, und ein Zusammenhang zwischen beiden Seiten kann nur metaphysisch darin gefunden werden, dass die Gegenstände der Wahrnehmung und Vorstellung das Allgemeine schon der Möglichkeit nach in sich haben, was der Geist dann durch bewusstes Denken zur psychologischen Wirklichkeit erhebt. In dem psychologischen Aufbau aber statuiert hier Aristoteles mit Bewusstsein eine Kluft, indem der Geist bei ihm aus den unteren Lebensstufen weder herauswächst noch in seinem Wesen von ihnen irgendwie bedingt ist. Dass er ihn dabei doch schon in der Zeugung mit in den Organismus eintreten lässt, ist ein Versuch der Ausgleichung, der das Verhältnis sehr unklar gestaltet. Kommt der *Nus* „von

¹⁾ Vgl. Volkmann, a. a. O., S. 141. — ²⁾ Kritik der reinen Vernunft, Ausg. von Rosenkranz, S. 657, mitgeteilt bei Kampe a. a. O., S. 319 Anm. 2.

aussen“¹⁾, so ist nichts damit erreicht, dieses Eintreten schon in den Anfang der Entwicklung zu verlegen.“¹⁾)

Wenn also Aristoteles, nach der einen Seite hin, wie wir im vorhergehenden gesehen haben, das *nimum* vermieden hat, indem er dem Sinnlichen nicht bloss nach Art der Spiritualisten die Bedeutung einer *occasio* beilegt, gelegentlich deren die geistige Potenz aus sich heraus der in ihr schon ruhenden Begriffe sich bewusst wird, so ist auf der anderen Seite zu untersuchen, ob Aristoteles nicht doch das Empirische zu sehr betont und in der Tätigkeit des *νοῦς* nur eine Bearbeitung des Anschauungsbildes, etwa in der Weise Lockes, sieht.

Dass der *νοῦς* für Aristoteles eine wesentlich andere Potenz als die sensitiven Kräfte ist, beweist noch nicht alles; freilich ist dies der erste notwendige Schritt, der gemacht werden muss, um dem Sensualismus zu entgehen. Allein wenn auch der Geist von den sensitiven Kräften wesentlich verschieden ist, so könnte seine Tätigkeit bei dem Erkenntnisprozess sich doch darauf beschränken, das durch die sinnliche Erfahrung Gegebene zu verbinden oder zu trennen, so dass also seine Tätigkeit im Umformen und Bearbeiten des Anschauungsbildes, das heisst im Formellen, aufginge. — Darum sollen zuerst die Hauptstellen angeführt werden, welche von einem durchgreifenden Unterschied zwischen Geist und Sinn sprechen, und dann, was mit Fug und Recht aus Aristoteles beigebracht werden kann, um hervortreten zu lassen, dass er neben dem *φάντασμα* das *νοητόν* im Verstande unterscheidet.

Was das Erste betrifft, so darf nicht entgegengehalten werden, dass Verstand und Sinn manche Aehnlichkeiten aufzuweisen haben. Allerdings führt Arist. dies *De an.* III 4, 429 a aus. So u. a. 429 a 17 sq.:

„ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.“

Ferner 402 b 15 sq.:

„οἶον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοητικοῦ.“²⁾)

Ferner: III 2, 427 a 19:

„δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν . . . ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι.“

III 4, 429 a 13:

„εἰ δὲ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι.“

Sinn wie *νοῦς* befinden sich in Potenzialität und werden durch die Aufnahme der ihnen eigentümlichen Objekte aktualisiert. Wie das Empfinden ein Leiden durch das Sensible, so auch das Denken

¹⁾ A. a. O., S. 121 f. — ²⁾ Vgl. 410 a 25.

(durch das Intelligible). — Leiden freilich nicht im Sinne einer Korruption dessen, was davon betroffen wird, sondern im Sinne einer erhaltenden Vollendung dessen, was vorher *in potentia* war. Darum nennt er Verstand und Sinn *ἀπαθές*. Endlich: III 8, 432 a 2:

„ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἢ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν.“

Aber neben allen diesen Aehnlichkeiten macht Aristoteles zur Genüge auf die erhabene Stellung des *νοῦς* über dem Sinn aufmerksam. Es sind fast unzählige Stellen, die sich dafür beibringen lassen. Der Sinn geht auf das Einzelne, der Geist auf das Allgemeine.¹⁾ Der Sinn nimmt bei starken Eindrücken nichts mehr wahr, sondern wird sogar zerstört, der Geist aber wendet sich von dem im stärksten Masse Denkbaren erst recht mit Leichtigkeit zu dem Geringeren (III 4, 429 b1). So zahlreich sind die Beweisstellen für die Kluft, welche nach Aristoteles zwischen Geist und Sinn bestehen, dass man sich in der Tat mit Brentano²⁾

„darüber verwundern muss, dass, wo die Beweisstellen so zahlreich sind, jemals ein Erklärer des Aristoteles in dieser Beziehung Zweifel hegen konnte.“³⁾

Brentano verweist auch auf *De sens. et sens.* I, 436 a 6 und bemerkt dazu, dass, wenn der Verstand etwas Körperliches wäre, er notwendig da hätte genannt sein müssen. — Sodann führt er⁴⁾ an der Hand von *De an.* III, 4 den Nachweis der Geistigkeit der Seele, den wir hier nur skizzieren können.

Den ersten Beweis leitet er aus den Worten ab (429 a 24):

„διὸ οὐδὲ μεμΐχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποῖός τις γὰρ ἂν γίνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς.“

Wäre der Verstand den sinnlichen Potenzen gleich zu stellen, oder nur ein höherer Sinn gegenüber den anderen, so müsste auch er ein eigentümliches sensibles Objekt haben, eine Qualität, die dadurch, dass sie ihn affizierte, ihn aktualisierte, und diese Qualität müsste in allen seinen Akten und Vorstellungen die Grundbestimmung bilden. Dies ist aber nicht der Fall. Ergo.

Der zweite Beweis stützt sich auf die unmittelbar folgenden Worte:

„ἢ πᾶν ὄργανόν τι εἶη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.“

Er müsste ein Organ haben. Die nun folgenden Worte:

„καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐπιτελεχέα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη“

gelten, wie Brentano⁵⁾ bemerkt, Plato und seinen Schülern.⁶⁾

¹⁾ Stellen bei Kampe, a. a. O., S. 159 f. — ²⁾ A. a. O., S. 117, Anm. 21. —

³⁾ Brentano führt dann die wichtigsten Stellen an, auf welche hier der Kürze halber nur verwiesen werden möge. — ⁴⁾ A. a. O., S. 120—128. — ⁵⁾ A. a. O., S. 116. — ⁶⁾ Wenn Aristoteles freilich eine zweifache Distinktion macht und nur

Der dritte Beweis basiert auf den nunmehr folgenden Worten (429 a 29 sqq.):

„ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, ὅσον ψόφον ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων . . . ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νόησῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.“

Die Leidenslosigkeit des νοῦς ist grösser als die der Sinne (diesen kommt auch eine gewisse ἀπάθεια zu, s. S. 46), denn das Sinnesorgan wird durch die Sinneseindrücke alteriert oder sogar unter Umständen zerstört. Wenn nun der Grund für die Schwächung resp. Zerstörung eines Organes in der Vermischung des Sinnes, der als akzidentelle Form mit dem Organ verbunden ist, mit dem Körperlichen zu suchen ist, so, folgert Aristoteles, muss der Grund dafür, dass beim Verstand diese Folgen nicht eintreten, sondern vielmehr das Gegenteil der Fall ist, im Mangel eines Organes liegen.

Es ist also zweifellos, dass der Verstand nach Aristoteles eine wesentlich andere Kraft ist als der Sinn. So gross ist die Kluft zwischen beiden, dass das eine auf das andere nicht wirken kann, so dass Hertling¹⁾ mit Recht sagen kann: Zu behaupten, dass das Sinnliche auf das Geistige wirken könne, widerspräche den klarsten Bestimmungen der Aristotelischen Ontologie. Soll dies in dem Phantasma enthaltene Allgemeine dem νοῦς zugänglich gemacht werden, so muss dieses erst gewissermassen herausgehoben werden, da der Geist an das Sinnliche sozusagen nicht herankommen kann, weil beides Dinge verschiedener Gattung sind. Wäre die Tätigkeit des Geistes also nur eine formelle, bestände sie mit anderen Worten nur in einer Bearbeitung und Anordnung des in der Wahrnehmung mechanisch aneinander Gereihten in gewisse aus der Vernunft stammende Formen und nicht vielmehr in einer vom sinnlichen Vorstellen spezifisch verschiedene Aneignung der von den Sinnendingen ebenso spezifisch verschiedenen geistigen Objekte,²⁾ so wäre es einer zweifachen Einschränkung das Berechtigte in dem Satze, dass die Seele τόπος τῶν εἰδῶν ist, gelten lässt (nämlich unter den beiden Einschränkungen οὔτε ὄλη, ἀλλὰ (μόνον) ἡ νοητικῆ — und δυνάμει, οὐκ ἐντελεχεῖα), so richtet sich, wie schon S. 46 f. angedeutet wurde, nur die erste Einschränkung polemisch gegen Plato, welcher nicht nur den Verstand, sondern auch die andere, sensitive Seelenkraft als Vermögen der Seele allein, nicht des beseelten Leibes fasst, während sich Aristoteles in der Lehre, dass der Verstand ein Vermögen der Seele allein ist, mit Plato eins weiss.

¹⁾ Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn, 1871. S. 4. — ²⁾ Wie sich G. von Hertling a. a. O., S. 35 ungefähr ausdrückt.

nicht notwendig, eine besondere Kraft im geistigen Teile anzunehmen, welche die Phantasmen zu dem Instandsetzt, was sie aus eigener Kraft nicht vermögen, nämlich rückzuwirken auf den geistigen Teil nach seiner aufnehmenden Seite hin. Dieses leistet der *νοῦς ποιητικός*. Bekanntlich nimmt Aristoteles im Geiste eine Zweiteilung (wenn man dies so nennen kann) vor: den *νοῦς δυνάμει* unterscheidet er von dem sog. *νοῦς ποιητικός*.¹⁾ Aristoteles spricht von dem *νοῦς ποιητικός* in *De an.* III, 5.²⁾ Die Worte lauten (430 a 14 sq.):

„καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.“

Warum Aristoteles sich genötigt sieht, den *ποιητικός* neben dem *δυνάμει νοῦς* anzunehmen,³⁾ kann hier nicht näher erörtert werden. Aber worauf bezieht sich die Tätigkeit des erleuchtenden *intellectus agens* (= *ποιητικός*), wie ihn die Scholastiker nennen? Nach der Ansicht der Scholastiker auf das *φάντασμα*.⁴⁾ Worin besteht diese erleuchtende Tätigkeit des *intellectus agens*? Eine Frage, auf die Aristoteles selbst keine Antwort gibt. Der Vergleich mit dem Licht ist doch eben nur ein Vergleich, aber in welcher Weise er sich die Erleuchtung der Phantasmen durch den *νοῦς ποιητ.* denkt, hat er nicht gesagt. Es schliesst also dieser Punkt mit einem offenen *non liquet*. Es ist dies einer der zwei Punkte, in denen besonders die Lehre über die Entstehung unserer Begriffe und das Verhältnis der Wahrnehmung (resp. Phantasmen) dazu Unklarheiten bietet. Eine *ἔξις* wird hier der *νοῦς ποιητικός* genannt, im Gegensatz zum *δυνάμει νοῦς*,⁵⁾ da er eine „aktuelle positive Eigenschaft“ ist. Thomas

¹⁾ Aristoteles selbst nennt ihn nie selbst mit diesem Namen (s. Boniz, *Ind. arist.* 491 b 3), der sich indes allgemein eingebürgert hat. — ²⁾ Das ganze 4. Kapitel spricht nicht von ihm. Vgl. Brentano S. 31 und Anm. 100. — ³⁾ „ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς (l. e., III, 5, 430 a 13 sq.), Worte, aus denen (ἐν τῇ ψυχῇ) Themistius wie Thomas, Trendelenburg, Brandis u. a. den Beweis gegen die Ansicht derer geholt haben, die, wie Alexander von Aphrod. und die Araber meinten, dass der *νοῦς ποιητ.* eine göttliche, jedenfalls dem menschlichen Wesen völlig fremde Kraft oder Gott selbst sei. Brentano verstärkt diesen Beweis auch durch das *ἔξις* an unserer Stelle. Brasch, *Die Klassiker der Philosophie*. Leipzig, 1884. Bd. I. S. 187, erklärt die Ansicht des Aristoteles dahin, dass der leidende Geist mit dem Körper vergehe, der tätige seiner Natur nach ewig sei. — ⁴⁾ Eine andere Auffassung über diesen Punkt habe ich in der Literatur nicht gefunden, wenn anders man den *νοῦς ποιητικός* im Sinne der Scholastiker und Brentanos fasst. — ⁵⁾ Wie es ersichtlich ist aus dem Vergleich mit dem Licht, welches die potenziellen Farben zu aktuellen macht.

wendet sich gegen diejenigen, die diese $\xi\zeta\iota\varsigma$ als *habitus principiorum* fassen.¹⁾ Diese Erklärung sei deshalb nicht richtig,

„quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu, sc. terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic philosophus dicit.“

Aristoteles fühlt selbst das Unsichere — darum das vorsichtige $\omega\varsigma \xi\zeta\iota\varsigma \tau\iota\varsigma, \omicron\iota\omicron\nu$ —; Thomas bemerkt zu dem quodammodo: er brauche diesen Ausdruck:

„quod color secundum ipsum est visibilis. Hoc autem solummodo facit lumen ipsum esse actu colorem, in quantum facit diaphanum esse in actu, ut moveri possit a colore, et sic color videatur.“

Soviel über die Bedeutung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma \pi\omicron\iota\eta\mu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, soweit er für unsere Frage in Betracht kommt.

Nachdem also der Nachweis geführt worden ist, dass in der Tat nach der Lehre des Aristoteles der Geist wesentlich vom Sinne verschieden ist,²⁾ ist noch etwas darüber zu sagen, dass Aristoteles aufs schärfste das $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ von dem $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ unterscheidet, welches erstere sich im Verstande bildet, sodass also die Tätigkeit des Verstandes nicht bloss in einer Bearbeitung besteht, wie schon des öfteren betont wurde. Es kommt hier besonders *De an.* III 4, 429 a 13 sq. in Betracht:

„εἰ δὲ ἔστι τὸ νοεῖν ὡς περὶ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ.“

Es wird also der Geist, der so oft mit einer Tafel verglichen worden ist, nicht von der sinnlichen Erfahrung, sondern von den $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ beschrieben,

„eine leere Tafel, auf die erst durch das Denken selbst (das heisst aber nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern durch die Anschauung der $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$) ein bestimmter Inhalt eingeschrieben wird.“³⁾

An der obigen Stelle fährt Aristoteles fort (15 sqq.):

„ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν ὡς περὶ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὗτον τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητὰ.“

Hier ist auf das unzweifelhafteste ausgesprochen, was oben aufgestellt wurde: $\delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu \tau\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon\varsigma$ soll der Verstand also sein, und

¹⁾ Im Comm. zu dieser Stelle, p. 46 D. — ²⁾ Es wurde freilich nur das Wichtigste herausgenommen. Für das Uebrige verweise ich, um die Abhandlung nicht über Gebühr auszudehnen, auf die mustergiltigen und scharfsinnigen Ausführungen Brentanos, der an der Hand des 4. Kap. des 3. Buches mit Heranziehung reichen Materials mit souveränem Ueberblick die Bedenken, die etwa dagegen erhoben werden können, beseitigt. Insbesondere sei verwiesen auf S. 135, 138, 140 f. — ³⁾ Zeller, Grundriss, S. 179; vgl. Zeller, Phil. d. Gr., S. 192 Anm. 3.

zwar wird dieses *εἶδος* ausdrücklich als ein dem Verstande Besonderes bezeichnet. Hierher gehört auch 431 b 21 sqq.:

„εἰπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἐστὶ δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ.“

Auch 429 b 30 sq. sei noch erwähnt:

„δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς“

So sehen wir Aristoteles in gleicher Weise den sensualistischen Empirismus umgehen, der in dem Begriff kein besonderes inhaltliches Element anerkennt, welches nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt, wie wir ihn vorher den extrem-spiritualistischen Standpunkt vermeiden sahen. Zwischen beiden Richtungen sehen wir ihn einen vermittelnden Weg einschlagen, der nicht ein blosser Verlegenheits-Kompromiss ist, sondern von beiden Richtungen den berechtigten Kern anerkennen will, um so die Wahrheit zu erforschen, die auch hier in der Mitte liegt. Freilich ist es nicht zu verwundern, dass bei diesem seinem Versuch so manches der Klärung bedarf und über so manchen Punkt Aristoteles selbst wohl nicht ganz im reinen war. Zwei Punkte, welche entschiedene Lücken in seinem System sind, sollen hier berührt werden.

Auf den einen ist schon hingewiesen worden: er betrifft die Erleuchtung der Phantasmen durch den *intellectus agens*; daran ändert nichts, dass Aristoteles den Vergleich mit dem Licht wenigstens andeutungsweise ausführt: wir bleiben darüber im Unklaren, wie er sich dieses „Erleuchten“, welches doch nur ein bildlicher Ausdruck ist, dachte.

Der zweite Punkt betrifft das Verhältnis der sinnlichen Wahrnehmung und des inneren Anschauungsbildes zu den Begriffen, von denen wir kein anschauliches *φάντασμα* direkt haben. Wenn daher Pacius¹⁾ in seinem Kommentar zu *De an.* sagt:²⁾

„De rebus metaphysicis, id est re ipsa a materia abiunctis, Aristoteles non loquitur . . . quod si quidem de his affirmaret, sine dubio falsum diceret,“ und p. 409: „revera intellectus noster omnis cognitionis originem ducit a sensu, etiam rerum insensibilium; quia etsi non sunt in se sensibiles, tamen sunt sensibiles vel in contrario, ut privatio et punctum, vel in suis effectibus ut Deus. Unde quodammodo videtur etiam intellectio rerum abstractarum pendere a sensu. Sed observandum est, haec aliter pendere a sensu quam res materiales,“

so deutet er auf die Lücken hin, welche Aristoteles in seiner Lehre von der Begriffsbildung gelassen hat. Die Begriffe, welche wir mit Hülfe des Kausal- und Finalgedankens bilden, sowie die negativen

¹⁾ p. 412. — ²⁾ Mitgeteilt bei Kampe, a. a. O., S. 177 f. Anm. 1.

Begriffe sind bei Aristoteles völlig unberücksichtigt geblieben. Dam hängt zusammen, was Aristoteles über die Denkprinzipien lehrt. Am Ende des wichtigen Schlusskapitels der Analytiken wirft Aristoteles nachdem er die Entstehung der Begriffe aus *αἰσθησις* — *μονή* — *μνήμη* — *ἐμπειρία* entwickelt hat, die Frage nach dem Ursprung der Prinzipien für die Wissenschaft auf und kommt, nachdem er die irrtümliche Ansicht zurückgewiesen, zu der Ueberzeugung (*Anal. post.* II 19, 100 b 15):

„*νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.*“¹⁾

Obgleich nun Aristoteles hier nicht sagt, ob dies ein mit Phantasmen oder ohne Phantasmen verbundenes Denken sei, so hängt diese Frage aufs innigste mit der Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung und der Phantasmen für die Begriffsbildung zusammen, insofern als hier ein anderer Weg zur Begriffsbildung offen gelassen wäre, als über die sinnliche Wahrnehmung. Dieser wunde Punkt ist denn auch längst herausgefunden worden, und wenn auch wohl die Kritik, die stellenweise Zeller z. B. dieserhalb an Aristoteles übt, übertrieben ist, so wird doch ein jeder zugeben müssen, dass hier Aristoteles sich nicht klar ausgesprochen hat. Sicher ist, dass der *νοῦς* sich gegenüber dem von aussen an ihn Herantretenden nicht bloss rezeptiv verhält, sondern auch von dem Seinigen gibt, insofern er, da immateriell und „Form der Formen“,

„aus seiner eigenen bildungs- und entwicklungsfähigen Natur die Bestimmtheiten der Formen entwickelt, durch die das jedesmalige Vernunftobjekt gedacht werden kann.“²⁾

Wir müssen also darin mit einem *Ignoramus* und *Non liquet* schliessen angesichts der vielen Erklärungsversuche und Meinungsverschiedenheiten, zumal ein Trendelenburg mit Bezug auf diesen Punkt sagt:

„Vielleicht ist auch im Aristoteles keine Lehre schwieriger und dunkler, als seine Lehre vom *νοῦς*, denn Aristoteles behandelt ihn nirgend in dem vollen Zusammenhange und in der Ausführung, welche uns sein positives Wesen und seine eigentümlichen Tätigkeiten aufschliessen.“³⁾

Trotz dieser Unklarheiten aber müssen wir in der vermittelnden Lehre des Aristoteles über die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung und des inneren Anschauungsbildes für die Begriffsbildung ein geniales Programm erblicken, welches weiter auszuführen und auszugestalten Aufgabe der Folgezeit war.

¹⁾ Trendelenburg, l. c., p. 147. „Itaque intellectus est principium principii.“

— ²⁾ Bäumker, Allg. Gesch. der Phil. Hektogr. 1898. S. 173. — ³⁾ Historische Beiträge II, S. 373, mitgeteilt bei Trendelenburg „*Arist. De an.*“, p. 406 nota.