

jekt im menschlichen Erkennen. Es ist die Tatsache, dass die Welt des Objekts dem erkennenden Subjekt als etwas unabhängig von ihm Gegebenes gegenübersteht, das sich ihm nur im Akte des Erkennens erschliesst. Anders ist es bei der absoluten Vernunft, die nicht mehr unter dem Gegensatz von Subjekt und Objekt steht, sondern Einheit von Denken und Sein ist. Die göttliche Vernunft findet nicht eine gegebene Seinswelt vor, sondern sie ist selbst das absolute Sein, und alles Geschöpfliche, das existiert, ist nur, insofern es von ihr gedacht und gewollt ist. So ist die absolute Vernunft nicht bloß in einem Akte des Vertrauens, sondern in vollkommener Einsicht der Wahrheit ihres Erkennens gewiß. Für sie gibt es auch nicht die Frage, ob ihre Vernunft die rechte Vernunft ist, da sie nicht eine Vernunft neben anderen, sondern die Vernunft schlechthin ist und sich als solche weiß.

Ueber Begriffe und Wesensschau.

Von Dr. Jos. Geysler in München.

Begriffe und Wesensschau bedeuten ohne Frage nicht dasselbe. Aber ein Zusammenhang besteht doch zwischen ihnen; denn die Intention der Begriffe ist darauf gerichtet, durch ihren Inhalt das Wesen ihres Gegenstandes zu bestimmen. Diese ihre Intention können sie in sehr verschiedenem Grade der Vollkommenheit erfüllen. In welchem Grade sie das vermögen, wird sicher ganz wesentlich davon abhängen, wie das geistige Subjekt, das die Begriffe bildet, an das Wesen der durch die Begriffe zu bestimmenden Gegenstände herankommt. Ein näheres Herankommen an etwas ist nun im Erkennen nicht möglich, als wenn der Erkennende das Objekt unmittelbar und leibhaft schaut. Also kann die Begriffsbildung an und für sich keine bessere Basis haben als die Schau der durch den Begriffsinhalt zu bestimmenden Wesenheiten. Ja, könnte die Sache nicht vielleicht sogar so liegen, dass jede, oder doch wenigstens die höchste Form des begrifflichen Wissens im geistigen Schauen

des durch das allgemeine Begriffswort bezeichneten Wesens, wie z. B. des Wesens „Tugend“, „Einheit“, „Substanzialität“, „Menschsein“ usw. bestünde? Apriorische Erwägungen, das sollte klar sein, können nicht und dürfen nicht die Antwort auf diese Fragen diktieren. Es handelt sich vielmehr rein um das Konstatieren, wie es tatsächlich sei. Dieses Konstatieren kann freilich umfangreiche und schwierige Reflexionen des Denkens erforderlich machen.

I.

Die Lösung des Problems wäre erleichtert, wenn in der Philosophie volle Klarheit und allgemeine Zustimmung darüber herrschte, was der Begriff sei und worin die sogenannte Wesensschau bestehe. Aber weder ist das eine noch das andere der Fall. Ich muss daher, ehe ich in die eigentliche Erörterung eintreten kann, meine eigene, für diese Erörterung grundlegende Auffassung kurz darlegen.

Beim Begriff unterscheide ich vor allem zwischen Begriffswort (Begriffsname), Begriffssinn (Sinn- oder Bedeutungsgehalt des Begriffswortes) und Begriffsgegenstand. Jedes Begriffswort bezeichnet einen bestimmten Gegenstand, der in der Regel ein Allgemein-gegenstand der Erkenntnis ist, und drückt einen bestimmten Sinn aus, durch den jener Gegenstand gedacht und festgelegt (bestimmt) wird. Das Eigentliche des Begriffs liegt im zweiten Moment, im Begriffssinn, in der begrifflichen „Bedeutungseinheit“. Ein und derselbe Allgemein-gegenstand lässt sich in der Regel durch verschiedene „Begriffe“, nämlich Bedeutungen, denken und festlegen. Die Bedeutungseinheit z. B. „Summe von 1 und 1 und 1“ ist sicher verschieden von der Bedeutungseinheit „Erste ungerade Primzahl“. Dennoch bestimmen beide denselben Allgemein-gegenstand, nämlich jenen, den das Begriffswort „drei“ bezeichnet. „Ein Sinnenwesen, das Vernunft hat“ und „Ein Sinnenwesen, das die Fähigkeit der Sprache (oder auch des Lachens) besitzt“, bedeuten ebenfalls Verschiedenes, bezeichnen aber denselben Gegenstand „Mensch“.

Durch eine jede begriffliche Bedeutungseinheit, die keinen Widerspruch enthält¹⁾, ist ein ihr entsprechender Gegenstand der Erkenntnis festgelegt. Seine gegenständliche Natur offenbart sich darin, dass das Denken, selbst wenn es der Schöpfer der betreffenden Bedeutung sein sollte, doch in seinen Urteilen über das dieser Bedeutung ge-

¹⁾ Wäre sie, wie der viereckige Kreis, mit einem inneren Widerspruch behaftet, so würde sie überhaupt keine Bedeutungseinheit bilden, sondern es würde nur der Name eine solche auszudrücken versuchen.

mäße Etwas durch dieses Etwas als Wahrheitsnorm gebunden ist. Es steht z. B. dem Denken frei, den Begriff eines silbernen Berges zu bilden; es steht ihm aber nicht frei, von dem hierdurch begrifflich geschaffenen Gegenstande „Silberner Berg“ zu urteilen, er bestehe aus Gold, oder er habe eine rote Farbe usw. Hiernach wird es verständlich sein, wenn ich die Natur des Begriffs durch die Definition bestimme: Ein Begriff ist ein Denkinhalt, der mit einem gewissen Inhalt einer bestimmten gegenständlichen Einheit bekannt macht und geeignet ist, diese von den übrigen Gegenstandseinheiten zu unterscheiden.

Als das an seinem Gegenstande, womit der Begriff uns bekannt machen soll, wird in der Regel das „Wesen“ dieses Gegenstandes bezeichnet. Hierbei darf man nun bei dem Ausdruck „Gegenstand“ nicht bloß an Dinge und Substanzen denken, als ob nur diese ein „Wesen“ hätten. Auch Akzidenzien und Relationen aller Art besitzen je ihre bestimmte Wesenheit. Hat auch z. B. jeder Mensch das Wesen eben des Menschen, die *humanitas*, so eignet doch auch der Farbe, die er besitzt, jedem Organ, das zu ihm gehört, allen den Säften, die in ihm kreisen, der Seele, die er besitzt, und ebenso seinem Körper je ein bestimmtes „Wesen“. Ebenso haben nicht nur das Dreieck, sondern auch der Winkel, die Seite, der Flächeninhalt usw. je ein ihnen eigentümliches „Wesen“. Was aber haben wir unter diesem „Wesen“ zu verstehen? Ist vielleicht „Wesen“ nur ein Ausdruck für den Inbegriff alles dessen, was von einem bestimmten realen oder idealen Gegenstande der Erkenntnis als ein Sachverhalt desselben aussagbar ist? Offenbar wäre das eine viel zu weite Auslegung dieses wichtigen Begriffes. Niemand will, wenn er vom Wesen eines gewissen Erkenntnisgegenstandes spricht, damit alles und jedes bezeichnen, was sich von diesem Gegenstande aussagen lässt, sondern nur ein ganz bestimmtes Moment an ihm.

Zu allen Aussagen von Sachverhalten gehört ein Etwas (ein Subjekt), von dem diese als seine Sachverhalte ausgesagt werden, z. B. als seine Zustände, Eigenschaften, Tätigkeiten, Erleidungen, Beziehungen, Verhältnisse usw. Es müssen also immer das Etwas selbst, von dem verschiedene Sachverhalte ausgesagt werden, und die in diesen Aussagen von ihm ausgesagten verschiedenen Bestimmtheiten, die *πάσῃ τῆς οὐσίας*, voneinander unterschieden werden. Das Etwas selbst, das so der Mittelpunkt aller dieser Aussagen und Träger aller

dieser Bestimmtheiten ist, lässt sich selbstverständlich nicht als ein leeres Nichts denken. Es muss irgendeinen positiven Seinsgehalt haben, durch den es das Etwas ist, auf das sich alle jene Bestimmtheiten beziehen. Dieser positive Seinsgehalt muss allen diesen Bestimmtheiten vorausgesetzt werden und stellt so das ursprünglichste Seinsbesitztum dieses Etwas dar. Er liegt allem, was an diesem Etwas sein und zu ihm irgendwie hinzukommen kann, als Letztes zugrunde; er bestimmt auch in letzter Linie, was mit diesem Etwas auf die eine oder andere Art positiv vereinbar ist. Von ihm hat darum auch dieses Etwas, dass es diese und keine andere gegenständliche Einheit ist, d. h. dass es sich von allen übrigen möglichen Gegenständen der Erkenntnis als dieser so und nicht anders seiende Gegenstand, also kurz als dieses Sosein unterscheidet. Damit ist nun der Begriffssinn des Ausdrucks „Wesen“ gefunden. Unter dem Wesen eines Erkenntnisgegenstandes haben wir jenen positiven Seinsgehalt desselben zu verstehen, durch den er in letzter Linie dieser so und nicht anders seiende Gegenstand ist. Aller näheren Erörterungen der Art, wie dieser Seinsgehalt aufzufassen und wie sein Verhältnis zu den übrigen inneren Bestimmtheiten der Gegenstände zu denken sei, enthalte ich mich hier geflissentlich.

In jedem Gegenstande ist nach dem Gesagten zwischen seinem Wesensmoment und den zu ihm hinzukommenden Bestimmtheiten zu unterscheiden. Wenn darum auch die Begriffe der Gegenstände, wenn eben möglich, mit dem Wesen derselben bekannt machen sollen, so sind doch auch solche Begriffe möglich, die den Gegenstand mittels hinzukommender Bestimmtheiten (*per accidentales formas*) zu kennzeichnen suchen. Hierin wurzelt die bekannte Unterscheidung der sogenannten Prädikabilien (*κατηγοροόμενα*) sowie die von Essential- und Akzidentaldefinitionen.

Geht die Intention der Begriffe darauf, mit dem Wesen der Gegenstände bekannt zu machen, so fragt sich, wie sie diese Intention erreichen. Erreichen sie dieselbe vielleicht dadurch, dass das dem Begriffswort entsprechende Bedeutungswissen in der Seele in einem Schauen der durch das Wort bezeichneten Wesenheiten besteht? Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst eine kurze psychologische Darlegung nötig.

II.

Wer sich über die Natur des Begriffes klar zu werden sucht, wird sich in erster Linie an die Psychologie und die innere Beobachtung wenden. Was liegt im Bewusstsein vor, wenn wir uns eines Begriffes bewusst sind und uns der Begriffe bei unserem Urteilen und Folgern bedienen? Eine klare Antwort darauf zu geben, erscheint leicht und hat sich doch als außerordentlich schwer erwiesen. Aber treten wir der Sache näher.

Nicht nur wechselseitig unter den Menschen vollzieht sich der geistige Verkehr im wesentlichen in Wort und Schrift, sondern auch dann, wenn der einzelne Mensch über etwas nachdenkt oder sich von seinem Wissen, Zweifeln, Fragen usw. Rechenschaft gibt, bedient er sich in seinem stillen Innern der Sprache, gebraucht er Wörter und Sätze. Diese aber sind nicht in sich selbst Wissen, sind vielmehr nur Zeichen oder Symbole, die je eine gewisse Bedeutung haben. Was sie bedeuten, das muss unser Geist noch auf eine andere Weise als durch sie erfassen. So entsteht das Problem, wie wir uns der vielen Bedeutungen bewußt werden, die sich durch die Wörter und Sätze ausgedrückt finden.

Bezeichnen wir unser Bewusstsein der Bedeutungen, soweit es sich im Bewusstsein von Wörtern und Sätzen vollzieht, als Wortbewusstsein, so müssen wir davon das Sachbewusstsein des durch die Wörter und Sätze Bedeuteten unterscheiden. Welcher Art ist nun dieses Sachbewusstsein? Eine erste Art unseres Bewusstseins von etwas ist das Wahrnehmen, Schauen, Vorsichhaben, oder wie wir sonst uns ausdrücken wollen. Charakterisiert ist es durch die direkte, leibhafte Gegenwärtigkeit des uns bewussten Objekts. Dieses steht in seinem Selbst vor unserem inneren Blick. Klar machen können wir uns diese Art des Bewussthabens an der Weise, wie wir uns z. B. eines Rot oder Schwarz oder Weiss, eines Schalles oder Geruches, eines Schmerzes usw. bewusst sind. Wir können sie uns außerdem klar machen durch Vergleich mit Fällen, in denen unsere Art des Bewussthabens nicht die Form der Unmittelbarkeit besitzt. So sprechen wir z. B. sinnvoll von Gott, haben aber den mit diesem Ausdruck gemeinten Gegenstand nicht in seinem Selbst vor unserem ihn beschauenden Blick stehen. Ein solches an eine sprachliche Bezeichnung angelehntes mittelbares Wissen von etwas will ich als anschaulich unerfülltes und als vorstellendes Bewussthaben eines Objekts bezeichnen. Ich lasse dabei zunächst

unerörtert, welcher Art die positive Natur dieses mittelbaren Wissens von etwas sei. Von einigem haben wir somit Bewusstsein durch Schauen desselben, von anderem ohne das Schauen.

Haben wir von etwas dadurch Kenntniss, dass wir es in seinem Selbst vor uns sehen, so ist darum doch unser Bewusstsein von ihm noch keineswegs auch schon immer und ohne weiteres klar, deutlich und erschöpfend (adäquat). Das sind vielmehr Eigenschaften, die zur Vollkommenheit unseres Bewussthabens von etwas gehören und deren Erfüllung von besonderen subjektiven und objektiven Bedingungen abhängig ist. Die subjektiven Bedingungen sind namentlich die, dass wir das Objekt nicht nur sehen, sondern es auch besehen und befragen und es mit anderem prüfend vergleichen. Derartige Akte aber setzen bei dem Objekt eine solche Entwicklung seines Seinsgehaltes und eine so lange Dauer seines Bestandes voraus, dass uns die Zeit gegeben ist, diese Akte ruhig und klar dem betreffenden Objekt zuzuwenden.

Von dem vorhin festgestellten Unterschied der Bewusstseinsart muss ein anderer wichtiger Unterschied unter dem Bewussten scharf unterschieden werden. Er wird uns vielleicht am leichtesten klar an den sprachlichen Bezeichnungen. Die meisten derselben sind uns in und mit der Sprache überliefert. Aber wir können auch jederzeit selbständig irgendwelche Silben zu neuen Wörtern zusammensetzen und können bestimmen, dass durch diese neuen Wörter von uns die und die Bedeutung bezeichnet werde. Dieses Wort ist demnach sowohl nach seiner sprachlichen Seite als auch nach seiner Bezeichnungsfunktion durch uns geschaffen und gebildet. Es ist uns nicht gegeben und von uns vorgefunden, sondern ist durch unser geistiges Tun mit Ueberlegung und Absicht geformt und ins Dasein gerufen worden. Einen derartigen Ursprung aber hat nun nicht alles, von dem wir Bewusstsein haben und das wir durch Wörter und Sätze ausdrücken. Bei einem Rot z. B., das wir sehen, oder einem Schall, den wir hören, ist uns von irgendeiner geistigen Tätigkeit, durch die wir diese Objekte aus irgendetwas geschaffen und gebildet hätten, nicht das mindeste bewusst. Wir finden diese Objekte einfach vor. Sie sind für unser Anschauen etwas durchaus Ursprüngliches und Erstes, sind mit andern Worten etwas unserer Wahrnehmung schlechthin Gegebenes. Die Gesamtheit alles dessen, wovon wir Bewusstsein haben, setzt sich demnach zusammen aus solchem, das unserm Bewusstsein gegeben oder das, anders aus-

gedrückt, von seinem Ursprung an vorgefunden wird, und solchem, das von uns selbst durch bewusste Verarbeitung des uns Gegebenen geistig gewonnen wird. Wir unterscheiden also uns gegebene (von uns vorgefundene) und durch uns gebildete Bedeutungsinhalte.

Objekte können uns zu wiederholten Malen gegeben werden. Sie sind dann zwar nicht mehr etwas Neues für uns, behalten aber trotzdem stets ihren Charakter der Gegebenheit. Man darf das Gegebensein nicht auf die sogenannten unmittelbaren äußeren und inneren Wahrnehmungserlebnisse beschränken wollen, als ob, wenn etwas in der Vorstellungskraft, Erinnerung oder Phantasie uns bewusst wird, es eo ipso nicht mehr ein unserem Bewusstsein Gegebenes sei. Solches mag mit früher uns gegeben Gewesenem kausal zusammenhängen, es mag auch auf das Frühere hinweisen. Aber sein Hervorgehen aus Früherem nehmen wir nicht wahr, sondern können dies nur folgern, so dass auch diese Erlebnisse als ein Gegebenes vor uns stehen und uns höchstens zu fragen erlauben, wie und woher dieses Gegebene entstanden sein könne. Anders liegt die Sache, wenn wir in bewusstem innerem Tun Vorstellungselemente spielend oder planmäßig miteinander zu neuartigen Objekten, z. B. zu fingierten Tierformen, verbinden. Diese Objekte sind uns nicht gegeben, sondern von uns selbst gebildet, sind dabei aber doch ein Gegenstand unseres Schauens.

Vom unmittelbar Gegebenen unterscheidet ich das Mitgegebene. Ich verstehe darunter solche Momente an Gegebenem, die mit Hilfe beziehender Akte an ihm für das Denken unterscheidbar werden. In solchem Mitgegebenen dürfte die Hauptquelle unserer empirischen begrifflichen Bedeutungen gelegen sein.

Auf Grund der gemachten Unterscheidungen können wir nunmehr das Fundamentalproblem der Theorie des Begriffs bestimmt formulieren. Ich kleide es in die Frage: Sind die Begriffe etwas dem menschlichen Geiste Gegebenes, oder werden sie vielmehr von ihm mittels nachweisbarer Akte gewonnen? Eine Antwort auf diese Frage kann erst erfolgen, wenn zuvor feststeht, was sicher zu dem dem menschlichen Bewusstsein Gegebenen gehört.

Gegeben sind uns in erster Linie die mannigfachen Objekte der Sinnesempfindungen, kurz die sinnlichen Gegebenheiten, wie die verschiedenen Farben, die Töne und Laute, Warm und Kalt, Schmer-

zen usw. Bei der Auffassung dessen, was wir durch die Sinne wahrnehmen, als eines Gegebenen bedarf es einer gewissen Vorsicht. Werden wir nämlich z. B. gefragt, was wir sehen, so liegt uns nahe zu antworten: Bäume, Menschen, Gestirne und andere sinnfällige Dinge. Wir betrachten dabei diese Objekte unserer Wahrnehmung als Gegenstände, die unabhängig von uns existieren und einheitliche Dinge mit mannigfaltigen sinnlichen Eigenschaften sind. Aber weder ist diese einheitliche Dingnatur noch jene Unabhängigkeit ihres Daseins von uns ein urgegebenes Moment der Sinnesempfindung. In beidem steckt vielmehr bereits unser Denken, das sich mit unserem Schauen verbunden und das Gegebene aufgefasst hat. Ein unserem Bewusstsein streng ursprünglich Gegebenes sind mithin nur die sinnlichen Elemente unserer Wahrnehmungsgegenstände. Sie sind uns aber gegeben mit dem Charakter des Objektiven, d. h. als etwas, das unserem Ich und seinen Akten gegenübersteht, also ihr „Objekt“ (objectum) ist. Dieser unmittelbar gegebene Charakter des Objekt-seins für unser Wahrnehmen darf nicht mit dem Merkmal des „von uns unabhängigen Daseins“ verwechselt werden. Durch jenes Objekt-sein ist dieses unabhängige Dasein der Objekte weder gegeben noch ausgeschlossen.

Noch in einem anderen Sinne sind die sinnlichen Data als ein „Objektives“ gegeben. Dies wird deutlich bei Vergleichung derselben mit einem zweiten Gegebenen unseres Bewusstseins, nämlich mit den Akten und Zuständen unseres Ichs oder Subjekts, d. h. mit den unmittelbar erlebten Weisen der Erregung und Betätigung unseres seelischen Seins. Daran kann ja kein Zweifel bestehen, dass uns geistige Akte, wie unser Uns-an-etwas-erinnern, unser Uns-auf-etwas-besinnen, unser Fragen und Nachdenken, Fürgewißhalten und Zweifeln, unser Vergleichen von Verschiedenem miteinander, unser Benennen von etwas mit verschiedenen Ausdrücken, unser Bejahen und Verneinen, Auflösen und Verbinden, Unterscheiden und Zusammenfassen, unser Nach-etwas-Begehren und Vor-etwas-Fliehen usw. gegeben und anschaulich bewusst sind. Zur Gegebenheit dieser unserer Erlebnisse gehört auch ihr wesentlicher Unterschied von den objektiven Sinnesgegebenheiten. Sie sind nicht bloß in der Art von diesen verschieden, wie es z. B. die verschiedenen Farben voneinander oder von den Gerüchen usw. sind. Ihr ganzer Seins- und Sinncharakter ist vielmehr ein anderer. Wohl stehen auch sie unsern Wahrnehmungsakten als ein Objekt derselben gegenüber. Aber

sie stehen vor uns als Gegebenheiten, denen die Bezogenheit auf ein Subjekt, ein zentrales Ich immanent und wesentlich ist. Sie geben sich uns teils als Ichfunktionen (Subjektbetätigungen), teils wie Lust und Unlust und Erlebnisse ähnlicher Art als Weisen unserer Icherregtheit, als Subjektaffektionen. Im ersten Fall sind uns gegeben Formen der Regung unserer geistigen Aktivität gegenüber den Objekten, im zweiten Fall Formen der Erregung unserer Passivität durch die uns beanspruchenden Objekte und Vorgänge.

Die beiden Arten der Gegebenheiten sind das, was bei den englischen Empiristen mit der Unterscheidung von äußerer und innerer Erfahrung oder von Sensation und Reflexion gemeint ist. Beiden Gegebenheiten unseres Bewusstseins ist die Individualität des hier und jetzt Seienden gemeinsam. Denn jede Farbe, die ich sehe, ist so, wie sie ist, in dem Moment, in welchem sie mir als diese Farbe erscheint. Ob sie schon vorher war, oder nachher noch sein wird, ob sie sich ändern wird usw., das alles sind verständliche und berechtigte Fragen, deren Antwort aber mit der gegebenen Farbe keineswegs ohne weiteres mitgegeben ist. Dasselbe gilt auch von unseren Ichfunktionen und Ichaffektionen, die allesamt in ganz bestimmten Zeitpunkten verlaufen und durch ihre Gegebenheit über diesen Zeitpunkt hinaus nichts von sich sagen.

Mit den beiden Gegebenheiten ist unserem Bewusstsein eine dritte Art anschaulich erlebbarer und sprachlich ausdrückbarer Bedeutungen mitgegeben. Ich meine die Klasse der mannigfaltigen Beziehungen und Verhältnisse, die von uns unter den äußeren und inneren Gegebenheiten vorgefunden werden, z. B. Aehnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit, Größer- und Kleinersein, Ueber-, Neben-, Auseinandersein, Zugleich- und Nacheinandersein, Ganzes- und Teilsein, Verbunden- und Getrenntsein usw. Die Relationsgegebenheiten sind in wesentlich anderer Form gegeben als die inneren und äußeren Seinsgegebenheiten, weil sie eine ganz andere Art des Seins sind. Die Relationen bestehen nicht als etwas irgendwie Absolutes für sich selbst. Sie sind vielmehr lediglich im Hinsein (respectus) eines ersten Relates auf ein anderes Relat. Relation ist immer etwas, was ein Objekt in der Hinordnung auf ein Anderes, also gewissermaßen für dieses Andere ist. Die Relationen haben darum ein in ihren Relaten fundiertes d. h. durch diese gegebenes Sein. Vorgefunden und wahrgenommen werden sie dementsprechend auch nicht

in einem absoluten, auf sie allein gerichteten Blick, sondern in einem die fundierenden Relate zusammenschauenden, sie miteinander vergleichenden, von einem zum andern hinübergehenden Blick. Diesem Blick aber stehen sie wahrhaft als ein Vorgefundenes gegenüber. So können wir unter den Gegebenheiten unseres Bewusstseins absolute und relative Gegebenheiten unterscheiden.

Mussten wir von den äußeren und inneren absoluten Gegebenheiten unseres Bewusstseins sagen, dass sie als etwas Individuelles, d. h. an das Hier- und Jetztsein Gebundenes uns gegeben seien, so gilt das nicht mehr unbeschränkt auch von den vorgefundenen Relationen. Wenn wir z. B. ein Gelb und ein Schwarz schauen und im Vergleichungsakt beider miteinander das erfassen, was wir als ihr Verschiedensein bezeichnen so hat es keinen Sinn, zu fragen, ob dieses Gelb und dieses Schwarz vielleicht nur jetzt und hier voneinander verschieden sind, ob sie nicht bei einer anderen Gelegenheit, zu anderer Zeit oder an einem anderen Orte voneinander nicht verschieden sein könnten. Eine solche Frage wäre, sage ich, ohne Sinn, weil das Dasein des Gelb und Schwarz für unser Bewusstsein zwar die Voraussetzung dafür ist, dass wir sie miteinander vergleichen und dabei ihr Verschiedensein gewahren können, aber nicht auch das ist, was beider Verschiedenheit fundiert und begründet; denn das die Verschiedenheit des Gelb vom Schwarz Fundierende ist ja das reine Sosein des einen und des anderen Objekts, nicht aber ihr Dasein. Nicht darum sind ja dieses Gelb und dieses Schwarz voneinander verschieden, weil sie sind (existieren), sondern weil das eine von ihnen gelb und das andere schwarz ist. Ihr Verschiedensein wird darum von uns vorgefunden als etwas, das nicht bloß tatsächlich, sondern notwendig ist. Als Folge dieser einsichtigen Notwendigkeit ist uns die wahrgenommene Verschiedenheit des Gelb vom Schwarz als etwas allgemein und immer Gültiges gegeben, d. h. als etwas, das mit dem Sosein des Gelb und des Schwarz notwendig und untrennbar verknüpft ist, ohne dass mit andern Worten beide unmöglich das sein können, was sie sind. Zu den Gegebenheiten unseres Bewusstseins gehören mithin außer individuellen Faktizitäten auch allgemeine und immer gültige Notwendigkeiten: etwas, was für die Erkenntnistheorie von fundamentalster Bedeutung ist.

Vergleichen wir mit den drei Arten von Gegebenheiten, die wir bis jetzt konstatierten, unsere Wörter und Sätze, so erkennen

wir leicht, dass wir mancherlei mit einem bestimmten Ausdruck bezeichnen, das zu keiner dieser drei Klassen gehört. Nehmen wir nur als Beispiel das Wort „Farbe“. Dieses Wort ist eine allgemeine Bezeichnung; es kann von einem Rot ebensogut gebraucht werden wie von einem Grün oder Blau usw. Eine sinnliche Gegebenheit aber ist die allgemeine Farbe ganz gewiß nicht. Welches Bedeutungserlebnis entspricht somit dem Allgemeinausdruck Farbe? Eine besondere Art von Gegebenheit oder aber ein gewisser von uns irgendwie geschaffener Inhalt?

Als Wörter, mit denen wir weder unmittelbar eine sinnliche Gegebenheit noch eine Ichfunktion oder Ichaffektion noch eine vorgefundene Relation bezeichnen, lassen sich unterscheiden erstens die Namen für allgemeine kategoriale Bestimmtheiten der Erkenntnisgegenstände wie Sein, Einheit, Vielheit, Gegenstand, Beziehung, Sachverhalt, Wesenheit, Nichts, Substantialität, Akzidentalität, Qualität, Quantität, Kausalität usw., zweitens die Namen für allgemeine Dingwesenheiten wie Materialität, Spiritualität, Bewusstsein, Leben, Menschsein, Tierheit, Farbigkeit u. dgl. mehr, drittens die Namen für gewisse konkrete Dinge unanschaulicher Art wie Seele, Willensfreiheit, Gott. Man kann zur Not alle diese drei Gegenstände unserer Bezeichnungen, um einen kurzen Ausdruck zu haben, als unanschauliche Bewusstseinsobjekte bezeichnen. Die Frage, die durch sie geweckt wird, ist: Sind auch diese unanschaulichen Objekte unseres Bewusstseins Gegebenheiten für unsern Geist, oder sind sie vielmehr Schöpfungen unseres Geistes mittels nachweisbarer Akte?

Machen wir uns an erster Stelle klar, wie die Beantwortung unserer Frage zu suchen sei. Wir werden zweckmässig von den Bezeichnungen ausgehen, z. B. von Wörtern wie Farbe, Mensch, Schönheit, Substanz, Seele, und werden uns Sinn und Bedeutung dieser Ausdrücke klar bewusst zu machen suchen. Unwillkürlich versuchen wir diese Absicht zunächst in der Weise zu erfüllen, dass wir den Ausdruck, den wir uns verdeutlichen wollen, durch andere Ausdrücke ersetzen, oder uns in einem Satze, einer sogenannten Definition, Merkmale desselben nennen. Das alles ist gewiss nicht zweck- und nutzlos, ist gleichwohl keine Radikalkur für unsere Nöten; denn wir bleiben mit dieser unserer Methode doch innerhalb des Bereiches der Wörter und Sätze hängen, während uns nur damit letztlich geholfen ist, dass wir über die Wörter hinaus zum Erfassen

der durch sie bezeichneten Bedeutungen selbst vordringen. Wir werden uns also in jeder Weise bemühen müssen, uns darüber klar zu werden, was als die Bedeutung der in Frage kommenden Ausdrücke innerlich vor uns steht. Ist dies nun eine eigene Gegebenheit, d. h. ein unserem Bewusstsein gegebener Inhalt, so muss dieses unser Bewusstsein von ihm die Form des unmittelbaren Schauens, Berührens, Vorfindens haben. Ob wir aber in der Tat einen gewissen Erkenntnisgegenstand in unserem Innern schauen oder nicht, darüber können apriorische Erwägungen keine letzte Entscheidung bringen. Das ist vielmehr eine reine Tatsachenfrage, die nur durch die aufmerksame Beobachtung und Analyse der Inhalte, deren wir uns bewusst sind, ihre Beantwortung finden kann.

In der Phänomenologie herrscht die Ueberzeugung, die allgemeinen Wesenheiten würden von uns nicht durch Abstraktion aus den individuellen Wahrnehmungsgegebenheiten gewonnen, sondern unmittelbar geschaut. Scheler zögert daher auch nicht zu schreiben: „Heute wissen wir, dass Gegebenheiten wie Beziehung, Ordnung, Substanzartigkeit, Wirken, Bewegung, Gestalten, Realsein, Materialität, Raum, Zeit und Mengenfaltigkeit, Wertqualitäten, Icheinheit, Welteinheit, Umwelteinheit usw. echte und wahre Gegebenheiten sind, und nichts vom Verstande Konstruiertes, Produziertes, Hervorgebrachtes, dass sie aber zugleich nicht minder asensuale Gegebenheiten sind und außerdem Gegebenheiten, die je in ihrer besonderen Artung unabhängig und vor den »Empfindungen« der Sinne eines Wesens vorhanden sind“ (Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, S. 539 f.). Damit sagt Scheler dem aristotelisch-scholastischen Satze: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, offene Fehde an und setzt ihm die Behauptung entgegen, alle unsere grundlegenden Begriffe seien Gegebenheiten eines eigenen und selbständigen Ursprungs. Bei derartig auseinanderstrebenden Ansichten über unsere Begriffe und Wesenheitserkenntnisse ist es notwendig, zunächst die beiden geschichtlichen Grundtypen der nicht empiristischen Auffassung der Natur unserer Begriffe genau ins Auge zu fassen; denn sie stecken letzten Endes auch noch hinter den Kontroversen der Gegenwart und können namentlich auf die Motive der einen und der anderen Auffassung Licht werfen.

III.

Wenden wir uns an die Geschichte der Philosophie um Auskunft über das dem menschlichen Bewusstsein Gegebene, so ist es

in erster Linie Plato, auf den wir hören müssen. Seine Ansicht in dieser Frage ist in der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Denkens von ganz ungeheurem Einfluss gewesen und ist heute noch so aktuell wie jemals. Folgen wir also dem Gedankengang Platos.

Von dem, was unserer empirischen Wahrnehmung, unserer *αἰσθησις*, als Objekt gegeben wird, ist nichts etwas Beständiges und Unveränderliches, für alle Wahrnehmenden Gleiches, fest und scharf Bestimmtes, Einmaliges, Vollkommenes, Unvermischtes. Alles verhält sich in allen diesen Momenten gerade entgegengesetzt. Was immer wir sinnlich wahrnehmen, steht im Fluss rascherer oder langsamerer Veränderung, erscheint dem einen so und dem anderen anders, ist unscharf in seiner Qualität und darum nicht von jeglichem anderem Sein sicher und bestimmt unterscheidbar. Es gibt auch nicht nur ein Objekt der betreffenden Art, immer lassen sich im Prinzip vielmehr viele einander mehr oder minder gleiche Objekte dieser Art entdecken. Niemals ist sodann ein wahrgenommenes bestimmtgeartetes Objekt ein solches Objekt in absoluter Vollkommenheit, sondern bleibt stets hinter der ganzen Vollkommenheit der betreffenden Wesensart um mehr oder weniger Grade zurück; ein Maßstab ist z. B. nur ungefähr gerade und genau, ein schöner Gegenstand ist nur in einem gewissen Grade schön. Schließlich ist nichts, was ein Objekt unserer *αἰσθησις* bildet, das, was es ist, z. B. schön oder gut, rein und unvermischt, ist vielmehr stets mit anderem, an dem es haftet, verbunden. Die Sinnesdinge „sind“ darum nicht die betreffende Wesenheit, sondern „haben an ihr nur teil“; sie „sind“ sie auch schon einfach deshalb nicht, weil sie sich verändern und vergehen, d. h. weil sie der Beständigkeit entbehren.

Durch die geschilderten Eigenschaften der Objekte wird unser geistiges Erfassen derselben in Mitleidenschaft gezogen; denn bestimmen wir Dasein und Beschaffenheit der Objekte auf Grund unserer empirischen Wahrnehmung derselben, so dürfen wir von dem, was wir von ihnen aussagen, nicht mit irgendwelcher Gewißheit annehmen und behaupten, dass es auch zu anderer Zeit als während der Momente unseres Wahrnehmens bei diesen Objekten zutrefte und dürfen daher von dem Objekt nicht aussagen, dass es dieses „sei“, d. h. dass diese Eigenschaft zu seinem Sein und Wesen gehöre. Nicht einmal dürfen wir damit von ihm aussagen wollen, ihm komme diese Eigenschaft an sich selbst zu; denn wir wissen auf Grund

unserer Wahrnehmung nicht, ob unser auf sie gestütztes Urteil sich auch bei den übrigen dasselbe Objekt wahrnehmenden Menschen bewahrheite. Insbesondere erkennen wir durch unsere Wahrnehmung nicht, wie die von uns auf Grund derselben dem Objekt zugeschriebenen Eigenschaft in ihrem reinen und vollen Wesen beschaffen ist. Dem auf unserer Wahrnehmung beruhenden Wissen von Wesenheiten des Seins fehlt mithin die Gewißheit der Gültigkeit dieser Wesenheiten sowohl von allen Objekten der betreffenden Art als auch zu aller Zeit, da solche Objekte sind. Ganz besonders fehlt ihm das Erfassen des reinen und vollen Seinsgehaltes dieser Wesenheiten, z. B. der Schönheit, der Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Gradheit und Ungradheit usw. Nun aber besitzt — das ist der folgenreiche zweite Schritt Platos — tatsächlich unser Geist noch ein ganz anderes Wissen als das auf der Wahrnehmung beruhende und durch sie beschränkte Wissen. Wir wissen auch, was Schönheit, was Tugend, was Gerechtigkeit, was gerade und ungerade, Quadrat und Würfel sind usw. Die Gegenstände dieses Wissens haben in allem die entgegengesetzten Eigenschaften von den Objekten unseres Wahrnehmens.

Die Schönheit ist Schönheit und nichts anderes. Sie bleibt darum ewig sich gleich, ist nicht für den einen Menschen so und für den andern anders, ist mit nichts anderem verbunden, sondern ist Schönheit und nichts als Schönheit. Sie ist auch nur einmal, da es außer der Schönheit nur anderes als die Schönheit gibt; sie ist schliesslich auch das, was sie ist, voll und ganz, weil sie ja nichts anderes als die Schönheit ist. Das Gleiche gilt von allen anderen Wesenheiten, z. B. der Gerechtigkeit, der Gradheit, der Röte, dem Menschsein usw. Die Folgerungen, die sich hieraus für Plato ergeben, sind ohne weiteres verständlich. Sie lauten: Also sind die Wesenheiten, von denen wir wissen, ein ganz anderes Sein als die Objekte, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen, und zweitens ist auch unser Wissen der Wesenheiten eine wesentlich andere Art des Wissens als dieses Wahrnehmen, da es die ganz entgegengesetzten Eigenschaften von diesem besitzt.

Bis zu diesem Punkte sind die Platonischen Deduktionen noch völlig durchsichtig. Jetzt aber geschieht auch erst der entscheidende Schritt Platos. Er stand vor der Frage, woher und wie wir Menschen das Wissen der Wesenheiten besitzen. Nur zweierlei Antwort war möglich. Entweder wird das Wissen der

Wesenheiten irgendwie von unserm Geiste aus der sinnlichen Wahrnehmung der Objekte zutage gefördert und so geschaffen; oder aber diese Wesenheiten werden unserm Geiste ähnlich wie die Wahrnehmungsobjekte auf irgendeine Weise unmittelbar gegeben und konsequent von uns schauend vorgefunden. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten hatte Plato zu wählen, wie auch heute noch zwischen beiden gewählt werden muss.

Plato hat sich zwischen den beiden Möglichkeiten ohne langes Bedenken für die zweite entschieden. Die Unterschiede zwischen den empirischen Objekten und den ewigen Wesenheiten, zwischen dem meinenden Wahrnehmen und dem absolut gültigen Wissen traten ihm als so grosse und so geartete entgegen, dass für ihn der Gedanke eines Ursprungs unseres Wissens der Wesenheiten in unserer Wahrnehmung der empirischen Objekte überhaupt sich nicht regte, geschweige denn ernstlich in Frage kam. Es erschien ihm daher als selbstverständlich, dass unser Wissen der Wesenheiten seinen Ursprung in einem unmittelbaren geistigen Schauen derselben habe, dass also mit andern Worten diese Wesenheiten sich zu unserem Bewusstsein von ihnen als etwas ursprünglich ihm Gegebenes verhielten.

Die eben genannte Ansicht konnte Plato nicht haben, ohne dass sich eine Reihe bedeutsamer Fragen anmeldeten und gebieterisch eine Antwort heischten. In erster Linie musste Plato den Wesenheiten irgendwie und irgendwo ein gewisses Dasein beilegen, damit es möglich erscheinen konnte, sie zu schauen. Ueber das Wie und Wo aber dieses Daseins ist sich Plato niemals völlig klar geworden. Sicher ist nur, dass ihm die Wesenheiten als *Χωριστά*, als etwas von den empirischen Dingen Getrenntes, einem *κόσμος νοητός* Angehöriges erschienen, dass er sie aber nicht als Gedankeninhalte der Gottheit auffasste. Sie waren ihm die „Ideen“: die Ur- und Vorbilder aller Ordnung und Bestimmtheit in der empirischen Welt.

Zweitens erhob sich sodann die Frage, wann und wie unser Schauen der Ideen stattfände. In Bezug auf diesen Punkt sah Plato psychologisch klar genug, um uns ein solches Schauen nicht während unseres jetzigen empirischen Lebens zuzuschreiben. Er nahm deshalb an, dass unsere Seele schon existierte, ehe sie mit unserem Körper verbunden wurde, und dass es damals, in jener Zeit ihrer Präexistenz und Unvermischtheit mit dem Leibe, war, wo ihr geistiges Auge die Ideen erblickte. Wie

nun unser sinnliches Auge, wenn es die Sonne erblickt, Abbilder der Sonne in sich aufnimmt und sie auch nach dem Erblicken noch eine Zeitlang bewahrt, so dachte Plato, dass auch das geistige Auge unserer Seele beim Schauen der Ideen Abbilder derselben empfangen habe, die im Gedächtnis zurückblieben. Als dann die Seele an einen Körper gebunden wurde, wirkte diese ungeheure Veränderung ihrer Lage auf sie erschütternd und betäubend ein, sodass ihr Gedächtnis verdunkelt und gewissermaßen in Schlaf versetzt wurde. Infolgedessen tragen wir in unserem gegenwärtigen Leben zwar noch die Abbilder der Ideen in unserem Gedächtnis bei uns, sind uns aber ihrer nicht mehr bewusst, sondern bedürfen eines besonderen Anstoßes, der unsere Erinnerung an sie weckt, und einer besonderen Methode, um allmählich wieder zu einer klaren und deutlichen Vorstellung der Ideen zu gelangen. Das ist Platos berühmte Lehre, dass all unser höheres Erkennen Wiedererinnerung sei. Den Anstoß zu dieser *ἀνάμνησις* geben uns die Wahrnehmungsobjekte durch ihr Teilhaben an den ewigen Wesenheiten und ihr Nachahmen derselben. Die Methode aber, auf den so erlittenen Anstoß hin zur Erinnerung an die Ideen und zu einer klaren und deutlichen Kenntnis ihres Wesensgehaltes zu gelangen, ist einmal die Zusammenschau, das *συννοεῖν* des Vielen, das an der gleichen Idee teilhat, und sodann namentlich die *διαίρεσις*, die Einteilung, die vom Allgemeinen zum Besonderen, von den Gattungs- zu den Artbegriffen herunterzusteigen sucht.

Jetzt verstehen wir auch sofort, was bei Plato die Natur des Begriffes ist. Es müssen da von uns drei Dinge auseinandergehalten werden. Diese sind 1) die ausser uns irgendwie an sich selbst bestehenden ewigen Wesenheiten oder Ideen; 2) die Abbilder derselben in unserem Geiste, die von uns während der Präexistenz im Akt des Schauens erworben worden sind und seitdem in unserem Gedächtnis als *εἶδη* aufbewahrt werden; und 3) unsere Begriffe oder Definitionen (*ὅροι, λόγοι*) der Ideen, in denen wir die Ergebnisse unserer methodischen Zusammenschau der Erfahrungsobjekte und unserer Division der allgemeinen Gattungen in ihre Arten aussprechen und festlegen. Unsere „Begriffe“ sind demnach für Plato wohl bis zu einem gewissen Grade ein Produkt unsres Geistes und nicht etwas ihm direkt Gegebenes. Aber sie erhalten nach ihm ihren Bedeutungsinhalt und Sinn und ihre Beziehung auf die Wesenheiten oder Ideen doch nur mittels der in uns vorhandenen Abbilder der Ideen und

unseres durch die Begriffe herbeigeführten mehr oder minder klaren Wiederbewusstwerdens dieser bei unserem ehemaligen Schauen der Ideen von uns empfangenen Abbilder derselben. So sind nach Plato unsere Begriffe nicht Abstraktionen aus den Wahrnehmungsgegebenheiten, sondern an diesen durch methodische Denkkakte wiedererkannte ursprüngliche Gegebenheiten unseres Geistes. Die Begriffe sind kurz gesagt der Ausdruck dessen, was wir von den Ideen durch unmittelbares Schauen wissen. Ihnen liegt somit die Ideenschau zugrunde. Unsere Wahrnehmungen sind aber nur ein Anstoß, uns auf die Ideen zu besinnen, und ein Material, an dem wir uns über unsere Ideen klar werden.

Platos Lehre von unserer Schau der Bedeutungsinhalte der Begriffe zeigt sich noch deutlicher, wenn wir uns über die übrige Auffassung Platos vom Erkennen orientieren.

Ueber Platos Anschauung von der Natur unseres Erkennens werden wir kurz, aber treffend im 29. und 30. Kapitel des Theätet unterrichtet (184b—186e). Es handelt sich darum, den Wesensunterschied des *ἐπιστήμη* von der *αἰσθησις*, der strengen Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung zu bestimmen. Zu diesem Zweck wird von Plato zunächst das Wahrnehmen analysiert. Er unterscheidet bei ihm die Werkzeuge (*ὄργανα*), durch welche (*δι' ὧν*) der Mensch zur Wahrnehmung gelangt, von dem Prinzip, mit dem (*ψῆ*) er wahrnimmt. Jene Werkzeuge sind die Augen, die Ohren und die übrigen Sinnesorgane. Sie sind aber nicht auch das Prinzip, mit dem wir sehen, hören usw. Das ist vielmehr die Seele. Umgekehrt ist diese nicht auch das Mittel oder Werkzeug, durch das wir die Wahrnehmungsobjekte erlangen. Die Seele sieht, nicht die Augen sehen, die Seele hört, nicht die Ohren hören. Aber die Seele könnte nicht Farben noch Töne wahrnehmen, d. h. ihrem Wahrnehmungsakt würden die Objekte fehlen, wenn sie allein wäre und nicht einen Körper besäße; denn Farben, Töne usw. werden nach Platos Auffassung wahrnehmbar durch *παθήματα τοῦ σώματος*. Diese nehmen wir wahr *τῇ ψυχῇ*. Der Wahrnehmungsakt beruht somit auf einer Aktivität der Seele; passiv ist allein der Körper, in dem durch die Außendinge die Zustände der Farben und der übrigen sinnlichen Empfindungsinhalte hervorgerufen werden.

Das sinnliche Wahrnehmen besteht nach dem eben Vernommenen für Plato in einem Hinblicken der Seele auf die in den körperlichen Sinnesorganen von außen erzeugten sinnlichen Erscheinungen. Noch

mehr liegt aber Plato daran, klar zu machen, dass es in unserer Seele noch ein anderes, von dem sinnlichen Wahrnehmen sowohl wesensverschiedenes als auch unabhängiges höheres Erkennen gebe. Wir nehmen nicht nur Objekte wahr, sondern — so begründet Plato diese Ansicht — wir denken auch und urteilen über die Objekte, d. h. bilden Aussagen über sie, die entweder wahr oder falsch sind. Dieses Denken (*διανοεῖν*) nun besteht in seinem Wesen darin, dass wir den wahrgenommenen Objekten bestimmte allgemeine Prädikate beilegen. Das allgemeinste und grundlegendste aller dieser Prädikate von etwas ist die Aussage, dass es ist bzw. nicht ist. Daran schliessen sich die Aussagen, was es ist, und weiter Prädikate wie Identität eines jeden Objekts mit sich selbst und Verschiedenheit von jedem sonstigen Objekt, Einheit des Objekts, das wir mit einem andern Objekt vergleichen, und Mehrheit beider zusammen. Prädikative Bestimmungen sind ferner Gleichheit und Ungleichheit unter den Objekten, Geradheit und Ungeradheit eines Objekts, ebenso, dass ein Objekt schön oder hässlich, gut oder schlecht sei. Dass nun die Seele das ist, womit der Mensch dieses Denken ausübt, versteht sich für Plato von selbst, da es sogar beim sinnlichen Wahrnehmen sich so verhält. In Frage kommt darum für ihn allein dies, ob bei diesem Denken der allgemeinen Urteilsprädikate die körperlichen Sinne wie beim Wahrnehmen als Organe mitwirken, durch welche die Seele diese allgemeinen Gegenstandsbestimmtheiten und Begriffe erhält, ob also mit andern Worten der Seele diese Bestimmtheiten in und an den in den Sinnesorganen gegenwärtigen sinnlichen Erscheinungen gegeben und von ihr an diesen vorgefunden werden. Platos Antwort ist ein entschiedenes Nein. Diese allgemeinen Gegenstandsbestimmtheiten werden vielmehr von uns nicht nur mit der Seele, sondern auch durch die Seele ergriffen¹⁾, denn da dieselben den verschiedenen Sinnesobjekten gemeinsam sind, so können sie nicht durch irgend ein einzelnes der verschiedenen Sinnesorgane wahrgenommen werden, sondern nur durch ein einheitliches Prinzip in uns, dem die sämtlichen Sinnesobjekte dargeboten werden.

Unser Erkennen der allgemeinen Gegenstandsbestimmtheiten hat somit nach Plato seinen Ursprung nicht in den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung. Aus sich allein hat vielmehr die Seele dieses Wissen. Im Verhältnis dieses Wissens zu den Sinnesgegebenheiten

¹⁾ Darum bestimmt Plato als seine Ansicht: *φαίνεται τὰ μὲν αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων* (185e).

ist die Lage der Seele die einer vollkommenen Aktivität. Sie trägt die kategorialen Bestimmtheiten im urteilenden Denken an die Sinnesobjekte heran und ordnet sie diesen über. So ist das Erkennen, sowohl das wahrnehmende als das begriffliche und urteilende, in der Auffassung Platons ein aktiver Vorgang der Seele, dem freilich sein Objekt anderswo, teils in Affektionen der körperlichen Sinne teils in den Ideen, gegeben sein muss.

Eine klare Einteilung der Erkenntnisarten gibt Plato in den beiden letzten Kapiteln des sechsten Buches seines „Staates“ (Rep. 509d—511e). Grundlegend ist die Einteilung aller Erkenntnisgegenstände in die beiden Gattungen der Sinnesobjekte und der Vernunftobjekte, des *ᾠρατῶν εἶδος* und des *νοητῶν εἶδος*. Der einen Gattung entspricht das wahrnehmende und vorstellende, der anderen das denkende oder geistige Erkennen. Beide Gattungen des Erkennens zerfallen wieder in zwei Arten. Was wir nämlich sinnlich wahrnehmen, sind teils bloß die Schatten der Außendinge und ihre Abspiegelungen teils die Außendinge selbst. Die erste Art des Wahrnehmens berechtigt uns nur zu Vermutungen (*εἰκασία*) über die Dinge, die zweite gestattet uns, eine gewisse Ueberzeugung (*δόξα* und *πίστις*) von ihnen zu haben. Im Gebiete des denkenden Erkennens aber besteht die untere Stufe im folgernden Ableiten von Schlußsätzen aus ersten Vordersätzen, die man zu Grunde legt, ohne sie zu beweisen, d. h. ohne sie aus allgemeinsten, eines Beweises nicht fähigen noch bedürftigen Sätzen abzuleiten. Diese Stufe ist das Gebiet der mathematischen Erkenntnis oder der *διάνοια*, ist also das Erkennen durch das *dianoetische* (diskursive) Denken. Die *διάνοια* hat ihre Stütze und Grundlage in unserem höheren Erkennen, der *νόησις* oder dem Erkennen des *νοῦς*, also dem *noetischen* Schauen. Gegenstand dieser *νόησις* sind die obersten, unbedingt gewissen Grundlagen aller Erkenntnis oder ist die *ἀρχὴ ἀνυπόθετος*.

Sehr bemerkenswert ist noch, was Plato bei dieser Gelegenheit über das Verhältnis der beiden Arten des denkenden Erkennens zum Wahrnehmen der sinnlichen Objekte bemerkt. Das mathematische Denken legt die Begriffe von Gerade und Ungerade, von Figur, von Winkel und den drei Arten der Winkel und von Aehnlichem zu Grunde und zieht daraus seine Folgerungen. „Die Mathematiker ziehen aber dazu die sinnlich sichtbaren Figuren heran und knüpfen ihre Sätze an sie an, wobei sie jedoch die Gedanken nicht auf diese sichtbaren Figuren beziehen, sondern auf jene Gegenstände,

denen die letzteren ähneln; sie stellen ja ihre Sätze über das Viereck selbst auf und seinen Durchmesser und nicht über die hingezzeichnete Gestalt; dieser Zeichnungen bedienen sie sich nur als Abbilder und suchen jene Gegenstände selbst zu erblicken, die niemand auf andere Weise als durch das Denken (*τῆ διανοίᾳ*) zu erblicken vermag.“ Aus diesen Worten geht klar hervor, dass Plato zwischen den Begriffen der mathematischen Gegenstände und den sinnlichen mathematischen Figuren scharf scheidet, hierbei unserer Seele ein Schauen beider zuschreibt, aber das Schauen der mathematischen Objekte selbst in keiner Weise als ein dem Sehen der sinnlichen Figuren entlehntes oder von diesen abhängiges auffasst. Auch in der mathematischen *διάνοια* ist ihm die denkende Seele gegenüber dem Sinnlichen durchaus nur aktiv oder gebend. Während aber Plato auf diesem Gebiete immerhin noch wenigstens eine gewisse Art von Beteiligung des Sinnlichen am Denken zugesteht, leugnet er eine solche gänzlich für das höhere Erkennen, nämlich für das noetische Schauen der obersten Grundbegriffe und Grundsätze aller Erkenntnis. Das dialektische Denken — so sagt er — steigt zu den unbedingten Ursprüngen von allem auf, „indem es dazu keinerlei Sinneswahrnehmung, sondern die Ideen selbst heranzieht, durch sie zu ihnen vordringend, um erst bei ihnen, den Ideen, in seinem Erkenntnisstreben zu enden“ (511c). Plato unterscheidet also deutlichst zwei Betätigungsformen des geistigen Erkennens unserer Seele: das diskursive, sich in Folgerungen bewegende „dianoetische“ Denken und vor und über ihm das unmittelbare Erfassen oder „noetische Schauen“ der unbezweifelbaren Grundlagen aller folgernden Erkenntnis von Gegenständlichem, also der höchsten Gegenstandsbestimmtheiten (der obersten Wesenheiten) und ihrer Gesetze. Es ist die spätere scholastische Unterscheidung von *ratio* und *intellectus*. In dem einen wie in dem anderen Erkennen empfängt nach Platos Auffassung unsere Seele nichts von dem sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen, sondern verhält sich zu diesem und seinen Objekten durchaus nur gebend. Die unsinnlichen Erkenntnisinhalte waren sonach für Plato ein der Seele unabhängig von ihren sinnlichen Erfahrungen Gegebenes. Sie dienten ihr dazu, einerseits Folgerungen aus ihnen zu ziehen und andererseits durch sie die Erfahrungsobjekte im Urteil prädikativ zu bestimmen.

IV.

Den Theorien Platos schloss sich sein grosser Schüler Aristoteles in wichtigen Lehrpunkten nicht an. In Ontologie und Psychologie stellten sich ihm die Verhältnisse wesentlich anders dar.

Die Grundanschauung der Ontologie Platos war der aus wissenschaftstheoretischem Interesse erwachsene Gedanke, dass die sinnfälligen, individuell empirischen Objekte, weil sie sich ständig ändern und ferner je nach der Beschaffenheit der Wahrnehmenden anders erscheinen, gar nicht im eigentlichen Sinne „Sein“ heissen können, dass es aber dennoch ein solches eigentliches oder wahrhaftiges Sein, nämlich eine Mannigfaltigkeit ewiger, unveränderlicher, in ihrer Art einmaliger und vollendeter Wesenheiten gebe. Diese Wesenheiten, die Ideen, dachte Plato sich als etwas von den nach ihnen benannten sinnfälligen Dingen unserer Erfahrung Getrenntes. Den ersten Teil dieser Ontologie, den Gedanken eines zweifachen Seins, nahm auch Aristoteles an, ein Voneinandergetrenntsein der Wesenheiten der Dinge und der Dinge selbst leugnete er dagegen aufs bestimmteste; denn es erschien ihm absurd, auf die Wesensfrage an ein Ding, was es sei — *τι ἔστι*; —, mit etwas, das von demselben getrennt ist, zu antworten. In der Tat zeigte sich hier eine offene Schwäche der Position Platos. Wäre es doch wesensmäßig unmöglich, von einem empirischen Objekt, das nach einer gewissen „Idee“ „benannt“ wird, zu sagen, es „habe Teil an dieser Idee“, oder auch, es sei „jener Idee in einem gewissen Grade ähnlich“, wenn sich in dem Eigenbestande dieses Objekts keinerlei Moment fände, in dem es jener Idee ähnlich wäre. Entweder haben die sinnfälligen Objekte überhaupt kein Verhältnis zu dem, was die Ideen oder Wesenheiten sind, oder aber sie sind ein mehr oder minder vollkommenes Abbild derselben und tragen insofern in sich selbst das Was der Ideen.

Für Aristoteles existierte mithin kein Reich der Ideen oder Wesenheiten außerhalb der empirischen Dinge. Er ging aber nicht so weit, die ewigen, unveränderlichen spezifischen Wesenheiten überhaupt zu leugnen. Das wäre an sich möglich gewesen. Aber Aristoteles tat es nicht, sondern blieb insoweit Platoniker. Was bewog ihn dazu? Dies, dass er mit Plato davon überzeugt war, Wissenschaft gäbe es, könne es aber nicht ohne ein unveränderliches und allgemeingültiges Objekt geben, und dieses Objekt werde von uns erfasst in den allgemeinen Begriffen, die uns sagen, was die Dinge sind. Wegen

unserer allgemeinen Begriffe und des auf sie gestützten wissenschaftlichen Erkennens der Gegenstände nahm also Aristoteles an, dass in den mit demselben Namen benannten, individuell vielfältigen und vergänglichen Dingen der sinnlichen Erfahrung die unveränderlichen und spezifisch einmaligen Wesenheiten existieren, die wir in den Artbegriffen der Dinge erfassen. Die Zweiheit und wesentliche Verschiedenheit von Wesenheit und Sinnesding war demnach von Aristoteles mit nichten aufgehoben. Von Plato unterschied er sich nur darin, dass er eine innere Verbindung dieses zweifachen Seins, der unsinnlichen, allgemeinen Wesenheit und der sinnlichen Erfahrungsrealitäten, in der Einheit einer individuellen Substanz annahm. Wie er sich diese innere Verbindung des näheren dachte, braucht uns hier nicht weiter zu interessieren. Klar ist es übrigens auch nicht in allen Punkten aus seinen Schriften zu ersehen.

In den Substanzen der Natur, auf die unser Blick trifft, gab es somit für den Stagiriten eine durch die Sinne selbst nicht wahrnehmbare unveränderliche, für alle Einzeldinge derselben Art gleiche Wesenheit. Sie war ihm der Gegenstand unserer Begriffe. Wie aber dachte er sich, dass wir zu ihrem Erkennen und damit zu unseren Begriffen gelangen? Er fand bei Plato die Lehre von unserem unsinnlichen Schauen der Ideen. Diese Lehre musste er also, wenn er im übrigen sie annehmen wollte, auf die den empirischen Gegenständen immanenten Wesenheiten übertragen. Tatsächlich hat er dies auch, allerdings mit erheblichen Modifikationen, getan.

Die Annahme einer Existenz unserer Seele vor ihrer irdischen Verbindung mit unserem Körper wurde von Aristoteles aufgegeben. Der Stagirite sah deutlich, dass die Konsequenz dieser Annahme dahin führte, die Verbindung von Seele und Leib zum Menschen als eine widernatürliche anzufassen, die eigentlich nicht sein sollte und beiden Teilen Last und Schaden bringe. Statt dessen zeigte ihm die Erfahrung, dass diese Verbindung sowohl für den Leib als auch für die Seele durchaus naturgemäss sei, weil davon die Entwicklung ihrer spezifischen Funktionen abhängt. Infolgedessen liess Aristoteles die Seele vom Beginn ihrer Existenz an mit einem Leibe vereinigt sein. Nicht nur das. Diese Vereinigung erschien ihm ferner nicht bloß als eine äußere Verbindung zweier Substanzen, was sie nach Platos Auffassung war, sondern als die innere Vereinigung von Materie und Form in der Einheit einer einzigen Substanz. Diese Abweichung von der Platonischen Auffassung des Realverhältnisses

von Leib und Seele im Menschen zog nun bedeutsame Unterschiede in der Auffassung beider Philosophen von der Natur unseres Erkennens nach sich.

Betrachten wir zunächst die allgemeine Einteilung der Erkenntnisarten bei Aristoteles. Sie erinnert ganz an jene, die wir bei Plato kennen lernten. Belehrt über sie werden wir besonders in de an. III, 3, einem Kapitel, welches das Ziel verfolgt, die Natur der Phantasie und der Phantasmen (Erscheinungen sinnfälliger Art) zu bestimmen ¹⁾. Allgemeines Merkmal alles Erkennens ist die Beziehung zur Wahrheit oder Falschheit. Diese Beziehung findet sich bei vier verschiedenen Arten des Erkennens: dem sinnlichen Wahrnehmen, dem Meinen, den Folgerungserkenntnissen und dem Vernunftwissen. Diese scheiden sich in zwei Gruppen. Die erste wird gebildet von der *αἰσθησις*, die zweite von den drei übrigen. Jene ist, soweit es sich um die Wahrnehmung der den Sinnen eigentümlichen Objekte handelt, immer wahr; in der zweiten Gruppe ist nur die dritte Erkenntnisform immer wahr. Beide Gruppen unterscheiden sich dadurch, dass die erste von einem sinnlichen, die zweite von einem unsinnlichen Vorgang gebildet wird. Dazu kommt, dass am Erkennen der zweiten Gruppe, dem *δόξαζειν*, der Wille durch den Akt der Annahme beteiligt ist, allerdings so, dass er nicht frei ist, sondern sich nach dem Sachverhalt zu richten hat (vgl. 427b 16—21). Deshalb bezeichnet Aristoteles die drei Erkenntnisarten der zweiten Gruppe als Formen der *ὑπόληψις* (427 b, 25). Diese Formen sind 1) die *δόξα*, die wahr oder falsch sein kann, und — was ja auch Plato lehrte — mit Ueberzeugtheit (*πίστις*) verbunden ist (428a, 20); 2) die *ἐπιστήμη*, die auf dem *διανοεῖσθαι*, dem Urteilen und Folgern beruhende wissenschaftliche Erkenntnis; 3) die *φρόνησις*, das schlechthin wahre Vernunftwissen oder schauende Erfassen der obersten Erkenntnisgrundlagen durch den *νοῦς*. Die zweite und dritte Art des Erkennens werden von Aristoteles auch unter dem Begriff des *νοεῖν* zusammengefasst. Obwohl hiernach die Auffassung und Unterscheidung des menschlichen Erkennens, der wir bei Aristoteles begegnen, offensichtlich an den Theorien Platos orientiert ist, so ist sie doch keineswegs eine einfache Wiederholung derselben.

Die Wesensverschiedenheit, die Plato zwischen sinnlichem Wahrnehmen und unsinnlichem Erkennen und bei dem letzteren zwischen dianoetischem (diskursiv folgerndem) Denken und noetischem Schauen

¹⁾ Etwas anders die Aufzählung in Anal. post II, 19. 100 b, 5 ff.

der Erkenntnisgrundlagen findet, ist von seinem grossen Schüler durchaus anerkannt und für den Aufbau der Logik und Erkenntnislehre verwertet worden. Doch findet sich bei dem Stagiriten eine wesentliche Abweichung von Plato, die bedeutsame Folgen nach sich zog. Der Grund zu dieser Abweichung lag in der geschilderten verschiedenen Auffassung, die Aristoteles und Plato vom Verhältnis zwischen Seele und Leib im Menschen hatten. Da für Plato Seele und Leib zwei nur in einem äusseren Verhältnis zueinander stehende Substanzen waren, so konnte er als das Subjekt des Wahrnehmungsaktes in gleicher Weise wie bei den Akten des dianoetischen Denkens und des noetischen Schauens nur die Seele allein ansehen. Aristoteles aber fasste Leib und Seele als eine einzige, aus beiden wie aus Materie und Form resultierende Substanz auf¹⁾. Infolgedessen geschah nach ihm die Wahrnehmung nicht wie nach Plato nach ihrem einen Teile, dem Empfang der vom Außending auf das Sinnesorgan ausgeübten Einwirkung, im Körper und nach ihrem anderen Teile, der Wahrnehmung des Außendinges gemäss dieser Einwirkung, in der Seele, sondern war sowohl das Substrat jener Einwirkung wie das Subjekt des Wahrnehmungsaktes das eine und selbe, aus Körper und Seele zusammengesetzte, im Sinnesorgan wurzelnde Sinnesvermögen²⁾. Die Folge davon war, dass für Aristoteles im Gegensatz zu Plato das sinnliche Wahrnehmen die Natur eines „Leidens“, d. h. eines rezeptiven, nicht die eines aktiven Vorganges hatte³⁾. So ist die aristotelische Auffassung des wahrnehmenden Erkennens durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Erstens durch die Annahme,

¹⁾ „Die Seele ist Ursache und Prinzip des lebenden Körpers, und zwar im dreifachen Sinne. Sie ist es als bewegende Ursache, als Zweck und als wesensbestimmende Substanz“, de an. II, 4. 415 b, 8—12.

²⁾ Nach der aristotelischen Auffassung kann darum die Seele, wenn sie nicht mit einem Leibe verbunden ist, nicht das Vermögen des sinnlichen Wahrnehmens besitzen; wie dagegen Plato das Wahrnehmen auffasst, wohl. Es ist dies darum auch einer der Differenzpunkte zwischen den platonisierenden Scholastikern augustinischer Richtung und den Aristotelikern.

³⁾ ἡ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κενεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται δυνεὶ γὰρ ἀλλοιώσις τις εἶναι. De an. II, 5. 416 b 33. Es ist aber dieses „Leiden“ nicht im Sinne einer Schädigung zu verstehen, sondern in dem der Ausgestaltung des Wahrnehmungsvermögens durch die Aktualität des jenes Vermögen sich angleichenden Wahrnehmungsobjekts (Kap. V). „Die Wahrnehmung besteht in der Fähigkeit, die wahrnehmbaren Formen ohne ihre Materie aufzunehmen nach der Art, wie das Wachs das im Siegelring befindliche Zeichen ohne das Gold oder Silber des Ringes in sich aufnimmt“ (de an. II, 12. 424a, 17—21). Vgl. III, 2. 425b, 23; III, 7. 431a, 3—7.

die Seele verhalte sich in diesem Erkennen passiv (empfangend), und zweitens durch die Theorie, das Subjekt dieses Erkennens sei nicht die Seele allein und als solche, sondern das aus Leib und Seele zusammengesetzte eine Ganze. Wie wurde nun hierdurch die Auffassung des Stagiriten von der Natur des höheren, geistigen Erkennens beeinflusst?

Ohne weiteres ist klar, dass Aristoteles, nachdem er die Seele zur Wesensform der Materie gemacht und so aus ihr und dem Leibe eine Substanz geschaffen hatte, theoretisch die grösste Schwierigkeit hatte, das vom sinnlichen Wahrnehmungsvermögen verschiedene Denkvermögen nun doch der Seele allein zuzuschreiben und es dadurch als ein immaterielles Vermögen aufzufassen. Dennoch hat er diesen Schritt getan, wie aus dem 4. Kap. des 3. Buches der Schrift „Von der Seele“ hervorgeht. Hier nämlich lesen wir: „Hinsichtlich jenes Teiles der Seele, mit dem diese erkennt und überlegt, ist, ob derselbe nun bloß ein anderes Wesen als der Leib habe oder auch reell von ihm getrennt sei, zu untersuchen, worin sein Unterschied liege und wie das Erkennen geschehe. Ist nun das denkende Erkennen ein dem Wahrnehmen gleicher Vorgang, so muss dasselbe in einem gewissen Erleiden durch das Denkobjekt oder etwas anderem Derartigen bestehen. Wenn darum auch dieser Seelenteil zwar nicht im eigentlichen Sinne dem Leiden unterliegen darf, so muss er doch dazu fähig sein, die Formen der Gegenstände der Erkenntnis in sich aufzunehmen; er muss darum ein der Möglichkeit nach so oder so Beschaffenes, darf aber nicht ein bestimmtes Dieses sein, und überhaupt muss sich der Nus ähnlich zu den Denkobjekten verhalten, wie das Wahrnehmungsvermögen zu den Wahrnehmungsobjekten. Da sich nun das denkende Erkennen des Nus auf alle Gegenstände erstreckt, so darf er mit keinem derselben vermischt sein, um, wie Anaxagoras sich ausdrückt, über alle herrschen, d. h. um sie insgesamt erkennen zu können; sein eigenes im andern Fall miterscheinendes Sein würde sonst dem Sichtbarwerden des andern Seins im Wege stehen. Deshalb kann die Natur dieses Seelenteils auch nur darin bestehen, der Möglichkeit nach im Besitze des Erkennens zu sein. Der sogenannte Nus der Seele, nämlich das, womit die Seele denkt und Annahmen macht, ist daher vor dem Akt des Erkennens keines von allem Seienden aktuell. Darum wäre es auch nicht angebracht, dass er mit dem Leibe vermischt wäre; er würde dann eine bestimmte Beschaffenheit haben,

kalt oder warm sein, oder auch gleich dem Wahrnehmungsvermögen ein Organ besitzen, während doch nichts davon der Fall ist. So drücken sich denn auch jene gut aus, die von der Seele sagen, sie sei der Ort der Formen; nur dass dies nicht von der ganzen, sondern lediglich von der denkenden Seele, und auch von ihr lediglich in dem Sinne gilt, dass sie die Formen der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach ist. Dass die Leidenslosigkeit des Wahrnehmungs- und des Denkvermögens nicht die gleiche ist, zeigt sich bei den Organen und Vermögen des Wahrnehmens. Ist nämlich das Objekt sehr intensiv gewesen, so kann keine Wahrnehmung mehr stattfinden . . ., der Nus dagegen ist, wenn er seine Gedanken mit einem schwierigen Objekt beschäftigt hat, für das Denken leichterer Objekte nicht weniger, sondern mehr disponiert. Das Wahrnehmungsvermögen ist eben nicht ohne den Leib, wohingegen der Nus von ihm getrennt ist. Sobald aber der Nus in der Weise die Denkobjekte geworden ist, wie dies von dem zu sagen ist, der aktuelles Wissen erlangt hat, was sich darin offenbart, dass er durch sich selbst zum aktuellen Erkennen überzugehen vermag, so ist er dann zwar immer noch in einem gewissen Sinne auf der Stufe des bloß möglichen Erkennens, aber nicht mehr in der gleichen Weise, wie er es vor dem Lernen oder Finden war. In diesem Stadium vermag nun der Nus auch sich selbst denkend zu erkennen.“

Schauen wir kurz auf die aristotelischen Sätze zurück, so geht zweierlei aus ihnen mit Sicherheit hervor: erstens dass Aristoteles unser Vermögen des höheren denkenden Erkennens als einen mit dem Leibe nicht substanzial verbundenen Teil unserer Seele (*μόριον τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει*), der „der potenzielle Ort der Erkenntnisformen“ ist, auffasst, und zweitens dass ihm dieses Erkenntnisvermögen als eine reine Potenzialität des Erkennens alles Seins erscheint, so dass es nicht aus sich zu aktuellem Erkennen von irgend etwas, nicht einmal seiner selbst, überzugehen vermag, vielmehr nur durch Empfang einer entsprechenden Einwirkung von Seiten seiner Erkenntnisobjekte zu wirklichem Erkennen gebracht wird. Ist letzteres einmal geschehen, so bewahrt die Seele die empfangenen Formen in sich auf¹⁾ und vermag nun auf der Grundlage derselben aus sich selbst ohne neues Erleiden einer Einwirkung in das Stadium aktuellen Er-

¹⁾ Das gilt auch für das sinnliche Wahrnehmen; vgl. de an. III 2. 425b, 22—25: *ἔτι δὲ καὶ τὸ ὄρων ἔστιν ὡς πεχωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητικὸν δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνευσιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

kennens einzutreten. Ehe der Stagirite die hiermit verknüpften Probleme weiter verfolgt, räumt er zunächst zwei Schwierigkeiten aus dem Wege.

In der Auffassung des Nus stimmte Aristoteles im wesentlichen Anaxagoras bei. Darum formulierte er auch im Anschluss an ihn zwei bedeutsame Schwierigkeiten. Wir erkennen sie in seinen Worten: „Jemand könnte eine Schwierigkeit darin finden, wie der Nus, wenn er gemäss Anaxagoras einfach, leidenslos und mit nichts etwas gemeinsam habend ist, unter der Voraussetzung, dass das Erkennen eine Art von Leiden ist, etwas erleiden könne. Scheint doch dazu, dass von zweien das eine tätig sei und das andere etwas von ihm erleide, eine gewisse Gemeinsamkeit beider erforderlich zu sein. Zweitens führt die Frage auf Schwierigkeiten, ob auch der Nus selbst einen Gegenstand der Erkenntnis bilde. Da nämlich alles Erkennbare im Wesen übereinstimmen muss, so findet sich entweder der Nus, falls er nicht gemäss etwas Anderem, sondern an sich selbst erkennbar ist, auch in den übrigen Erkenntnisgegenständen, oder aber er ist mit etwas vermischt, das ihn gleich den übrigen Gegenständen zu einem Objekt der Erkenntnis macht“ (De an. III, 4. 429b 22 – 29). In der ersten Schwierigkeit handelt es sich um die Frage der Vereinbarkeit der beiden Aussagen vom Nus, dass er, um alle äusseren Dinge erkennen zu können, in seinem eigenen Sein an keinem derselben Anteil haben dürfe und dass sein Erkennen dieser Dinge auf einem gewissen Leiden durch sie, d. h. einem Empfangen der ihm von diesen gegebenen Formen derselben beruhe. Durch das Erste scheint das Zweite darum unmöglich zu sein, weil zwei Dinge nur dann im Verhältnis des Tuns und Leidens d. h. Gebens und Empfangens zueinander stehen können, wenn sie etwas Gemeinsames haben. Die zweite Schwierigkeit erwächst aus der Tatsache, dass der Nus nicht nur die äusseren Dinge, sondern auch sich selbst erkennt. Es muss also ihm und den Dingen die Natur, welche Erkennbarkeit verleiht, gemeinsam sein. Ist diese Natur mit dem eigenen Sein des Nus identisch, so muss folglich diese auch in allen äusseren Dingen vorhanden sein, da sie ja alle erkennbar sind. Ist das aber nicht der Fall, so muss der Nus seine Erkennbarkeit einem mit ihm verbundenen dritten Etwas, kann sie aber nicht seiner eigenen Natur verdanken.

Die Lösung der ersten Schwierigkeit gibt Aristoteles in den Worten: „Zu der Frage, dass zum Leiden eine Gemeinsamkeit mit

dem Tätigen gehöre, wurde schon ausgeführt, dass der Nus, bevor er erkennt, die Erkenntnisgegenstände in gewissem Sinne in Möglichkeit, aber keiner derselben in Wirklichkeit (aktuell) ist. Man muss seine Lage ähnlich auffassen wie bei einer Schreibtafel, auf der noch nichts wirklich geschrieben ist; dies nämlich trifft beim Nus zu“ (ib. 429b, 29—430a, 2). Aristoteles erkennt somit an, dass das Erkenntnisvermögen dem von ihm zu erkennenden Gegenstande nicht völlig heterogen sein darf. Es muss vielmehr — das ist der Sinn seiner Worte — fähig sein, die den Gegenständen eigentümlichen Formen in sich aufzunehmen; denn sowohl beruht das Wirken von etwas darauf, dass es dem leidenden Teile die seinem Wirken zugrundeliegende Form mitteilt, als auch hat das Erkennen eines Gegenstandes durch das erkennende Subjekt zur Voraussetzung, dass der Erkenntnisakt des Subjekts durch die dem Gegenstande eigentümliche Form bestimmt ist. Dieses zum Erkennen erforderliche Verhältnis sieht nun aber Aristoteles zwischen dem Nus und der Gesamtheit der äußeren Substanzen als erfüllt an und findet diese Erfüllung darin, dass der Nus aus sich einer leeren Schreibtafel gleicht, d. h. keinerlei ihm zum Erkennen eines bestimmten Objekts determinierende Form von Haus aus in sich trägt; denn nach seiner Auffassung der Natur der Form würde derselbe dadurch daran gehindert sein, die Formen der anderen Objekte in sich zu empfangen, und könnte so diese anderen Dinge nicht erkennen. In diesem Sinne bezeichnet Aristoteles den Nus gegenüber den Erkenntnisobjekten jeder Art als eine „reine Potenz“ und lehnt damit Platos Auffassung von einem Gedächtnisbesitz der Ideen von seiten unserer Seele bei ihrem Eintritt in den Körper radikal ab.

Mit der soeben erledigten Schwierigkeit steht die zweite in einem gewissen Zusammenhang. Ihre Lösung formuliert Aristoteles so: „Der Nus selbst ist in der gleichen Weise erkennbar wie die Erkenntnisgegenstände. Bei den immateriellen Dingen sind nämlich das erkennbare Subjekt und das erkannte Objekt dasselbe Etwas, weil hier Wissen und Gewusstes zusammenfallen. Allerdings ist angesichts dieser Sachlage der Grund zu untersuchen, warum der Nus sich seiner nicht beständig bewusst ist. Bei den materiellen Dingen aber bildet jedes potentiell einen erkennbaren Gegenstand, so dass ihnen der Nus nicht innewohnt, während diesem selbst die Natur des Erkenntnisgegenstandes zu eigen ist“ (ib. 430a, 2—9).

Die Schwierigkeit wurzelt in dem Gedanken, dass die Erkennbarkeit eine gewisse bestimmte Grundlage in den erkennbaren Gegenständen haben muss. Da nun der Nus nicht nur anderes erkennt, sondern auch selbst erkennbar ist, so muss jene Grundlage der Erkennbarkeit ihm zukommen. Liegt diese nun in der Beschaffenheit seiner Natur, so muss, scheint es, in allem überhaupt, was erkennbar ist, der Nus anzutreffen sein. Ist dies aber nicht der Fall, und liegt folglich die Grundlage der Erkennbarkeit nicht in der Natur des Nus, sondern in etwas anderem, so kann der Nus, weil er etwas Erkennbares ist, nicht für sich allein, muss vielmehr mit diesem Anderen, das die Grundlage der Erkennbarkeit bildet, verbunden sein. Die Lösung dieser Schwierigkeit sucht Aristoteles darin, dass in der Tat der Nus und die äusseren Erkenntnisgegenstände in dem, was ihnen Erkennbarkeit verleiht, übereinkommen, wenn auch nicht in derselben Art und Weise. Was nämlich einen Gegenstand zu einem geistig erkennbaren Objekt, einem νοητόν, macht, ist die Immaterialität. Diese besitzt der Nus unmittelbar in seiner Natur und ist daher sich selbst erkennbar, wobei nur noch das Phänomen zu erklären bleibt, warum er sich nicht beständig erkennt. Auch die materiellen Gegenstände sind nur insoweit erkennbar, als ihnen Immaterialität zukommt. Diese aber eignet ihnen nicht wie dem Nus aktuell, sondern bloß potenziell (δυνάμει). Sie beruht auf einer solchen Beschaffenheit und Struktur ihres Seins, dass, wenn der Nus, indem er sie denkt, von ihrem Materiellen abstrahiert, nicht nichts übrig bleibt, sondern ihre allgemeine Natur und Wesenheit sichtbar wird. Darum braucht mit diesen Dingen, damit sie ein Erkennbares seien, nicht der Nus real verbunden zu sein, wie auch umgekehrt der Nus keinen realen Anteil am Materiellen zu haben braucht, um selbst ein Gegenstand möglicher Erkenntnis zu sein.

Bis hierher ist in der Erklärung unseres Erkennens durch Aristoteles alles klar und frei von Widersprüchen. Das Wesentliche ist, um es nochmals auszusprechen, dieses. Unsere Seele besitzt ausser dem sinnlichen Wahrnehmen der Gegenstände der Natur noch ein davon spezifisch verschiedenes unsinnliches Erkennen derselben. Prinzip des letzteren ist der Nus. Dieser ist im Gegensatz zu den Sinnesvermögen ein immaterielles Erkenntnisvermögen, stimmt aber andererseits mit jenen darin überein, dass er sich zu den Gegenständen seines Erkennens von seinem Ursprung an gleich einer unbeschriebenen Schreiftafel rein potenziell verhält, sodass

auch sein Erkennen die Natur eines gewissen Leidens hat, nämlich auf dem Empfang der Formen beruht, die ihm durch eine Einwirkung der Erkenntnisgegenstände auf ihn gegeben werden. Was Aristoteles zu dieser Theorie des die Dinge der Natur in uns erkennenden Nus noch hinzuzufügen hatte, liegt auf der Hand. Er musste darüber Aufklärung schaffen, wie das Empfangen der immateriellen Formen in diesem Nus zustande komme. Dies nun versucht Aristoteles im fünften Kapitel, jenem Kapitel, das den Erklärern so manches Rätsel seit jeher aufgegeben hat. Machen wir uns zunächst mit dem Wortlaut bekannt.

„In der ganzen Natur gehört zu einer jeden Gattung ihrer Gegenstände etwas, das sich wie der Stoff verhält, indem es in Möglichkeit alle diese Gegenstände ist, und ein anderes, dem die Rolle der Ursache und des Wirkens zukommt, weil es ähnlich dem Verhältnis der Kunst zu ihrem Material alle diese möglichen Gegenstände zu wirklichen macht. Darum müssen sich diese Unterschiede auch in der Seele finden. So hat denn der eine Nus seine Beschaffenheit davon, dass er zu allem Erkannten wird, der andere aber davon, dass er wie eine Art von Habitus ähnlich dem Lichte alles Erkannte bewirkt; denn auf eine gewisse Weise macht auch das Licht aus den potenziellen Farben aktuelle.

Und dieser Nus ist getrennt, leidenslos, unvermischt und ist nach seinem Wesen Aktualität; denn immer überragt das Wirkende das Leidende und die Ursache den Stoff.

Das aktualisierte Wissen ist mit seinem Gegenstande eins¹⁾. Das potenzielle Wissen aber ist zwar in dem einzelnen Individuum das zeitlich frühere, im Ganzen ist es dies jedoch nicht²⁾, weil [der aktive Nus] nicht zeitweilig denkt und zeitweilig nicht denkt.

Getrennt³⁾ ist [dieser Nus] rein das, was er ist, und er allein ist unsterblich und ewig. Eine Erinnerung aber an ihn haben wir darum nicht, weil er leidenslos ist, jener Nus aber, der sich leidend⁴⁾ verhält, vergänglich ist und die Seele ohne ihn nichts denkend erkennt“ (de an. III, 5).

¹⁾ Vgl. 8. 431b, 26 ff.

²⁾ Auch III, 7. 431 a, 1—3.

³⁾ χωρισθείς, wohingegen der „mögliche Intellekt“ als χωριστός (4. 429b 5) bezeichnet wird.

⁴⁾ ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς, nämlich jener Nus, der ein δεκτικὸν τοῦ εἶδους ist, obschon er 4, 429a, 25 als ἀπαθείς bezeichnet wird.

Wenn wir uns mit aller Unvoreingenommenheit den Sinn dieser Worte zusammen mit den Lehren des vierten Kapitels vergegenwärtigen, erhalten wir dies. Die menschliche Seele besitzt als einen zu ihrem Sein gehörigen Teil einen passiven Nus, der als solcher dem Leibe nicht eingeformt ist und so diesem gegenüber als ein „Getrenntes“ d. h. Immaterielles bezeichnet werden muss. Dieser passive Nus ist jenes Vermögen, durch welches wir erkennen. Nach den Schlussworten des fünften Kapitels betrachtet Aristoteles diesen Nus als vergänglich, indem er offenbar ihn mit der Seele, deren Teil er ist, beim Tode als der Trennung der Form von ihrer Materie untergehen lässt. In voller Uebereinstimmung mit seinen ontologischen Grundanschauungen fordert Aristoteles nunmehr weiter ein wirkendes Prinzip, dessen spezifische Aufgabe es ist, den „leidenden“ oder „potenziellen“ Nus aus dem Zustande seiner bloßen Potenzialität des Erkennens durch Mittheilung der geeigneten Erkenntnisformen in den Zustand aktuellen Erkennens des Was der Dinge zu überführen. Dieses Wirkende bezeichnet er ebenfalls als Nus. Die Eigenschaften desselben erhalten bei ihm zum Teil die gleichen Namen wie die des passiven Nus; denn er ist wie dieser *χωριστὸς καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής*. Aber in ihrem Wesen (*τῆ οὐσίᾳ*) sind beide von entgegengesetzter Art. Denn der passive Nus hat keine andere Natur als diese: *ὅτι θνητόν* (429a, 22); der wirkende Nus aber ist nach seinem Wesen Aktualität, *τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια* (430a 18), und zwar in dem Maße, dass er sich immerfort denkend verhält: *οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ* (430a, 22).

Ist auch der aktive Nus ein Bestandteil unserer Seele gleich dem passiven Nus? ¹⁾ Aristoteles gebraucht den Ausdruck: *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς* (430a, 13). Genau so drückte er sich aber auch einige Zeilen vorher aus: *ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἐκαστῷ γένηι, ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν*. Hier hat aber Aristoteles ganz sicher nicht das Vorhandensein der beiden Prinzipien in der einen und selben Substanz ausdrücken wollen, da für ihn die wirkende Ursache, von der in der Natur ein Potenzielles aktuell gemacht wird, von letzterem dem Sein nach getrennt ist. Ausserdem vergleicht der Stagirite das Verhält-

¹⁾ Nach Thomas von Aquin wäre die Ansicht, der intellectus agens des Aristoteles sei kein Bestandteil der Seele, contra Aristotelis intentionem, qui expresse dicit, . . . intellectum agentem et intellectum possibilem esse in anima: ex quo expresse dat intelligere, quod sint partes animae vel potentiae et non aliquae substantiae separatae. Comment. in Arist. de an. III lect. 10.

nis des wirkenden Nus zum passiven mit dem der Kunst zu dem Stoff, dem sie eine Form einprägt, und mit dem des Lichtes zu den Farben. Auch dieser Vergleich weist auf zwei in ihrem Sein getrennte Dinge hin.

Bestätigt wird dies durch die Ausführungen des Stagiriten in seiner Schrift *de generatione animalium*. Er fragt hier (II, 3), wie es sich mit dem Eintritt der Seelen in den sich entwickelnden lebenden Organismus verhalte. Die vegetative, sensitive und intellektive Seelen entstehen nicht zu gleicher Zeit, sondern nacheinander. Aber, wo kommen sie her? Haben sie schon vor dem Moment bestanden, wo sie zum lebenden Körper gehören, und kommen infolgedessen von aussen her (*θύραθεν*) in ihn hinein? Aristoteles antwortet: „Dass nicht alle diese Seelen vorher existieren konnten, ergibt sich daraus, dass alle jene Prinzipien, deren Betätigung körperlicher Natur ist (*ὄσων ἀρχῶν ἢ ἐνέργεια σωματικῆ*), unmöglich je ohne den Körper sein können, wie das Gehen ohne Füße . . . So bleibt übrig, dass der Nus allein von außen her hinzukommt und dass er allein göttlich ist; denn mit seiner Tätigkeit hat die körperliche Tätigkeit gar nichts gemeinsam: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικῆ ἐνέργεια*“ (736b, 27—29). Einige Sätze später wird der Nus noch einmal als *τὸ θεῖον* bezeichnet (737a, 10). Der Nus hat demnach schon vor dem Menschen existiert und kommt von aussen her in ihn hinein. Er wird von Aristoteles als „göttlich“ bezeichnet, woraus jedoch nicht gefolgert werden kann, dass Aristoteles ihn mit Gott selbst identifiziert gehabt habe, wie denn Aristoteles auch nicht sagt, dass der aktive und von außen her zur Seele hinzutretende Nus für alle Menschen einer und derselbe sei. Es ist sogar nicht einmal wahrscheinlich, dass Aristoteles den aktiven Nus und die Gottheit für ein und dasselbe gehalten habe, da er dann nicht in seiner Metaphysik hätte sagen können, das kausale Verhältnis Gottes zur Welt sei lediglich das des bewegenden Zweckes.

Die Ansicht des Aristoteles von den Prinzipien unseres höheren Erkennens stellt sich demnach nunmehr folgendermaßen dar. Wie unsere Seele gemäß ihrer Natur das aus sich rein potenzielle Vermögen des sinnlichen Wahrnehmens in sich trägt, so besitzt sie ganz analog auch das ebenfalls rein potenzielle Vermögen des Erkennens des Immateriellen. Während aber die Tätigkeit des ersten Vermögens nur als Form eines körperlichen Geschehens möglich ist,

ist sie umgekehrt bei dem anderen Erkenntnisvermögen nur als eine unkörperliche Funktion möglich. In dem letzteren Sinne ist daher das seelische Erkenntnisvermögen des potenziellen Nus ein *χωριστόν*. Als reine Potenzialitäten kann keines der beiden Erkenntnisvermögen aus sich selbst tätig werden und etwas erkennen. Beide bedürfen des Empfangs einer Form, durch die sie aktualisiert, d. h. zu aktuellen Prinzipien von Erkenntnisakten werden, die auf einen der empfangenen Form entsprechenden Gegenstand gerichtet sind. Zur Mitteilung oder Hervorrufung der betreffenden Erkenntnisformen bedarf es hinwiederum einer dazu geeigneten, von dem erkennenden Vermögen selbst verschiedenen wirkenden Ursache. Diese besteht für die sinnliche Wahrnehmung in den Objekten der Natur. Für die Aktualisierung des passiven Nus führt jedoch Aristoteles als wirkendes Prinzip den aktiven Nus ein, dessen Beschreibung wir vernahmen. Seine Beziehung zum passiven Nus ist aber noch durchaus dunkel. Um uns von ihr ein Bild machen zu können, müssen wir die Beschreibungen ins Auge fassen, welche Aristoteles vom höheren Erkennen und seinen Beziehungen gibt.

Im 6. Kapitel des 3. Buches „Von der Seele“ bestimmt Aristoteles als die beiden Formen des *νοεῖν* das begriffliche und das urteilende Denken. Jenes hat zu seinem Gegenstände die *ἀδιάφορα* (incomplexa), d. h. die Denkinhalte, die nicht als Teile einer aus ihnen vom Nus gebildeten logischen Einheit gedacht werden. Mit diesen „unteilbaren“ Denkinhalten sind die Begriffe gemeint. Sie gehören „zu jenen Erkenntnissen, die dem Irrtum nicht unterliegen“ und haben die Wesenheiten zum Gegenstand. „Daher ist der Nus, soweit er sich auf das Was der Dinge gemäß ihrem bleibenden Wesen bezieht und nicht etwas von etwas behauptet, immer wahr“ (6. 430b, 28). Die Begriffe werden aber vom Nus untereinander oder mit den Gegenständen zu Denkeinheiten verknüpft, wie wenn er vom Durchmesser des Quadrats denkt, er sei mit der Seite inkommensurabel, oder wenn er mit einem Ding den Begriff »weiß« oder «nicht weiß« verknüpft. Aristoteles erwähnt auch die Existenzialurteile, wie „Kleon ist“ oder „Kleon war“ bz. „Kleon wird sein“. Bei diesen Urteilen muss eine Zeitbestimmung mit dem Gegenstand verknüpft werden. Bei dieser Tätigkeit der Aussage Eines Etwas von etwas kann der Nus wahr oder falsch sein.

Im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen stellt Aristoteles einige bemerkenswerte Sätze über das Denken der Begriffe auf. Er

bringt in diesen das Erfassen der Begriffe in einen engen Zusammenhang mit dem Gegenwärtighaben von Phantasmen in der Phantasie. Schicken wir darum die Bestimmungen, die Aristoteles von der Phantasie gibt, voraus. Sie finden sich in ausführlicher Form de an. III, 3. Hier heisst es: Die Phantasie ist weder dasselbe wie die sinnliche Wahrnehmung noch wie das Annahmen machende Denken; denn über die Phantasmen darf unser Wille bestimmen, über das, was unser Denken annimmt oder nicht, hingegen nicht, da dies durch die Gegenstände uns auferlegt wird. Wohl aber hat die Phantasie Wahrnehmungen zu ihrer Voraussetzung, wie es hinwiederum ohne sie nicht das Denken gibt. Sie ist aber das Vermögen, auf Grund dessen wir sagen, dass uns ein Objekt erscheine, und gehört infolgedessen zu den urteilenden Vermögen, mit denen Wahrheit oder Irrtum verbunden ist (428a, 1—4). Ein gewisses Urteilen oder Unterscheiden nimmt nämlich Aristoteles auch in der sinnlichen Wahrnehmung an. Er hebt sehr oft hervor, dass die Wahrnehmungen der jedem Sinn eigentümlichen Objektgegebenheiten stets wahr, die aber der gemeinsamen Gegebenheiten, namentlich der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheiten der Gegenstände, und die der nur indirekt erfassten Dingträger jener spezifischen Sinnesgegebenheiten, z. B. ob das wahrgenommene Weiße ein Mensch oder ein Tier sei, häufig falsch seien (3. 428b, 18—25)¹⁾. Zu Irrtümern in unserer Wahrnehmung bietet sich namentlich dann Gelegenheit, wenn wir den Gegenstand ungenau und undeutlich wahrnehmen. In einem solchen Falle gebrauchen wir nun auch den Ausdruck, dass uns das, was wir wahrnehmen, als ein Mensch usw. „erscheine“. Hier ist es eben unsere „Phantasie“, die das aktuell Erlebte zu einem sinnlichen Erscheinungsbild gewisser Art ausgestaltet. Daher

¹⁾ „Wahrnehmung“ bedeutet mithin für Aristoteles nicht einfach das rein erlebende Gewahren unmittelbarer sinnlicher Gegebenheiten, sondern die darauf fundierte, aber auch darüber hinausgehende Apperzeption sinnfälliger Wirklichkeiten der Aussenwelt. Es ist darum nur ein Erinnern an alte Wahrheiten, wenn Husserl diese Natur der „Wahrnehmung“ gegenüber Brentano zur Geltung bringt. Vgl. Log. Unt. II, 2² (1921) 232 f. Bemerkenswert darin ist der für den aristotelischen Begriff der Phantasie wertvolle Satz: „Zur Wahrnehmung gehört, dass etwas in ihr erscheine, aber die Apperzeption macht aus was wir Erscheinen nennen, mag sie unrichtig sein oder nicht... Das Haus erscheint mir — wodurch anders, als dass ich die wirklich erlebten Sinnesinhalte in gewisser Weise apperzipiere“ (233). Vgl. auch Geysler, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (Münster 1917) Kap. 8.

„sind die Mehrzahl der sinnlichen Erscheinungen (*φαντασται αἱ πλείους*) irrtümlich“ (428a. 11 f.). Vielfach entstehen solche Erscheinungen in uns auch, wenn die aktuellen Wahrnehmungen ganz fehlen. Man darf aber doch die Phantasie nicht mit der Meinung (*δόξα*) identifizieren; denn zu letzterer gehört etwas, was der ersteren fehlt: nämlich die Ueberzeugtheit (*πίστις*) von der Meinung, die man hegt. Daher können denn auch die sinnlichen Erscheinungen, die man von einem gewissen Gegenstande hat, und die Meinung, die man sich von ihm bildet, durchaus auseinandergehen. So „erscheint“ einem die Sonne, als sei sie fußgross, während man der Meinung und Ueberzeugung ist, sie sei grösser als die Erde (428b, 2—4). Die Phantasie ist somit für Aristoteles ein Erkenntnisvermögen, dessen Aktualisierung zuletzt auf Bewegungen zurückgeht, die von den Wahrnehmungen ihren Ausgang nehmen (428b, 10—30), und deren Tätigkeit in der Produktion sinnlicher Gegenstandserscheinungen besteht, die in gewissen Fällen wahr, in anderen falsch sind. Damit ist auch gegeben, was wir bei Aristoteles unter den „Phantasmen“ zu verstehen haben: nämlich die nicht äusserlich gesehenen, sondern innerlich wahrgenommenen sinnfälligen Erscheinungen von Gegenständen. Die Phantasmen sind mithin zwar real verschieden und getrennt, aber doch nicht auch in ihrer Form wesentlich unterschieden von den Wahrnehmungsobjekten, wie denn auch Aristoteles ausdrücklich sagt: *ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει* (3. 428b, 13 f.).

Wenden wir uns nunmehr zu den Aeusserungen des Stagiriten über die Beziehungen des Nus zu den Phantasmen. Wir lesen: „Für die denkende Seele sind die Phantasmen gleichsam als Wahrnehmungsbilder da. Daher betätigt sich die Seele niemals denkend ohne ein Phantasma“¹⁾ Wie wir in der äusseren Wahrnehmung durch

¹⁾ *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει . . . διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.* De an. III, 7. 431a 14 ff. Der Begriff des *αἰσθημα* muss von dem des *αἰσθητόν* unterschieden werden. Letzteres bezeichnet das sinnlich wahrgenommene Aussending, der Begriff des *αἰσθημα* dagegen das vom Aussending im Sinnesvermögen erzeugte sinnliche Empfindungsbild, dessen Beschaffenheit sich ausser nach der Natur des äusseren Gegenstandes zugleich nach der Disposition des Wahrnehmenden richtet, hierbei aber für unsere Auffassung (Apperzeption) der Beschaffenheit des Aussendings bestimmend ist. So heisst es Met. 5, 5. 1016b, 33 von dem *αἰσθημα*: *τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι*; ferner wird gesagt, dass ohne Aenderung der

die *αἰσθήματα* hindurch und gemäss ihnen die sinnlichen Dinge — die *αἰσθητὰ τὰ ὄντα* — erfassen, so spielen die *φαντάσματα* dieselbe Rolle für das dem Nus eigentümliche denkende Erfassen der geistigen Objekte — der *ὄντα νοητά* (de an. 8, 431b, 22) — d. h. der im Begriff erkannten Wesenheiten und Formen der äusseren Gegenstände. Mit der vorigen Stelle übereinstimmend heisst es bald nachher: „Das Denkvermögen erfasst die Formen, die es erkennt (*τὰ εἶδη νοεῖ ἐν τοῖς φαντάσμασι*), in den Phantasmen“ (7. 431b, 2). Warum und in welchem Sinne Aristoteles hier von den *εἶδη* spricht, sagt er uns im nächsten Kapitel. Wahrnehmungs- und Denkvermögen sind im Zustande aktuellen Erkennens in einem gewissen Sinne eins mit ihren Erkenntnisgegenständen. „Dies nun gilt notwendig entweder von den wirklichen Dingen selbst oder von ihren Formen; aber es ist doch beim Wahrnehmen eines Steines nicht dieser selbst in der Seele, sondern nur seine Form (sein Bild, *εἶδος*, species)“ (8. 431b, 26 ff.).

Im selben Kapitel erhalten wir noch folgende ausführliche Darstellung: „Da, wie es den Anschein hat, kein Gegenstand unserer denkenden Erkenntnis getrennt von den ausgedehnten Sinnesgegenständen existiert, so haben die Denkjobjekte, seien sie abstrakte Wesenheiten, seien sie die Zustände und Bestimmtheiten der Sinnesdinge, ihr Dasein in den sinnfälligen Formen. Darum kann auch niemand etwas von dem erkennen und verstehen, dessen Wahrnehmung er nicht hat. Sobald er etwas denkend betrachtet, muss er zugleich ein gewisses Phantasma betrachten; denn die Phantasmen gleichen den Gegenständen der Sinne¹⁾, nur dass sie ohne deren materielles Sein sind. Die Phantasie ist von dem bejahenden und verneinenden Denken verschieden, weil der Träger von wahr und falsch in einer Verbindung der Denkinhalte (*νοημάτων*) besteht“ (8. 432a, 3—12)²⁾. Gemäss dieser Sätze liegt der Gegenstand der von unserem Nus — gemeint sein kann nur der „potenzielle Nus“ — gedachten Begriffe in den Wesensbestimmtheiten der Aussendinge. Diese Wesenheiten haben nicht, wie es Plato annahm, irgendein selbst-

sinnlichen Gegenstände die *αἰσθήματα* andere sind im kranken als im gesunden Menschen (Met. 11, 6. 1063b, 4). Nach Weggang des äusseren Gegenstandes beharren die *αἰσθήματα* und rufen die Gedächtnisbilder und Phantasien hervor; vgl. de somn. 2. 460b, 2; 3. 461a, 19; 461b, 21; anal. post. II, 19. 99b, 35 ff. Das Traumbild ist ebenfalls eine Art von *αἰσθημα*, de somno et vig. 2. 456a, 26.

¹⁾ Ich lese *αἰσθητὰ* statt *αἰσθήματα* mit Rücksicht auf den Zusatz.

²⁾ Vgl. de an. I, 1. 403a, 8 ff.

ständiges und getrenntes Dasein, sondern existieren in eben den Dingen selbst, die wir sinnlich wahrnehmen; aber als etwas von dem Sinnfälligen real Verschiedenes, das daher auch im Geiste durch wesensmäßig andere als die sinnlichen species abgebildet werden muss. Das subjektive Medium, durch das unsere Vernunft diese Wesenheiten der Dinge erfasst, sind nicht die Wahrnehmungsbilder in den Sinnesorganen, sondern die aus diesen hervorgegangenen sinnlichen Phantasiebilder der Dinge. Durch sie werden unter der Belichtung durch den intellectus agens im Verstande jene unsinnlichen species intelligibiles erzeugt, welche das Abbild der Wesenheiten in den Dingen sind) ¹.

Wie verschieden Plato und Aristoteles über Wesenheiten und Begriffe denken, ist uns durch unsere Ausführungen klar geworden. Nach jenem beruhen unsere Begriffe auf einem Wesenheits-schauen, nach diesem auf abstrahierendem Denken und anschaulich Gegebenem. Für welche dieser beiden typischen Auffassungen sprechen die inneren Tatsachen? Denn aprioristische Behauptungen können das Problem nicht lösen. (Schluss folgt.)

Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik.

Von Max Horten in Bonn.

Die Bedeutung orientalischen Geisteslebens wird in immer steigenderem Maße erkannt, nachdem man sie lange Zeit übersehen hatte. In demselben nimmt die Mystik einen eigentümlichen Platz ein. Ist sie doch eine Schöpfung, die das Wesen des Orientes am deutlichsten zur Erscheinung bringt. Von Bedeutung ist sie zunächst für den Islam selbst — sie hat ihn aufs tiefste aufgewühlt und von grund aus umgestaltet — dann auch inhaltlich für die aufgeworfenen Fragen — sie hat das Absolute in einer überaus tiefen und machtvollen Weise zu erfassen gesucht — schliesslich auch für die allgemeine Geschichte der Menschheit — sie hat die Grundfragen des Menschenwesens zu höchster Vergeistigung ge-

¹) Ueber diesen Erkenntnisprozess handelt Kap. 12 und 13 meiner „Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917.