

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Artikel: Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin und bei den Neueren
Autor: Rolfes, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761773>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

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

DIE TEXTAUSLEGUNG DES ARISTOTELES BEI THOMAS VON AQUIN UND BEI DEN NEUEREN.

Von Dr. E. ROLFES.

Der Gegenstand, den wir im folgenden zu behandeln versuchen, hat eine den unmittelbaren Vorwurf überragende Bedeutung. Die Frage, welcher Wert den Aristoteleskommentaren des hl. Thomas auch noch heute gegenüber einer vielfach abweichenden Auslegung zukomme, böte zwar, da es sich um eine so wichtige Hilfsquelle zur Erklärung des Aristoteles handelt, für sich allein schon genugsmässiges Interesse. Indessen hängt gleichzeitig von dieser Frage oder bestimmter von dem Urteil über die Zuverlässigkeit und Sinngemässheit der thomistischen Textauslegung die weitere Entscheidung ab, ob die Philosophie des hl. Thomas als echte Fortbildung der aristotelischen anzuerkennen ist oder nicht. Denn der Aquinate will mit dem Lehrgebäude, das er selber aufgerichtet hat, durchgehends nur auf dem Grunde, den der weise Grieche gelegt, weiter bauen. Nun ist aber wieder die Frage nach der Berechtigung dieses Anspruches unseres Erachtens von der allergrößten Tragweite. Aristoteles ist der Vertreter der antiken, Thomas, was man auch sagen möge, der Vertreter der christlichen Weisheit; beide waren die Lehrer der Jahrhunderte, und so ständen wir, wenn die Harmonie ihrer beiderseitigen Systeme sich bestätigen sollte, vor einer fortlaufenden Entwicklung des philosophischen Denkens, die mit der Blütezeit der altklassischen Bildung begann und sich bis in den Anfang der neueren Zeit fortsetzte. Wer sieht aber nicht, welche Auktorität einer Wissenschaft erwachsen müfste, die so das Siegel der Zeiten trüge!

Wenn wir bei solchem bedeutungsvollen Zusammenhang es unternehmen, die bezeichnete kommentatorische Thätigkeit des Aquinaten, sei es nach dem Maßstabe sei es im Vergleich mit der modernen Textauslegung des Aristoteles, zu werten, und dabei für den mittelalterlichen Ausleger auf ein günstiges Ergebnis hoffen, so könnte immerhin diese Erwartung leicht Befremden erwecken. In unsren Tagen hat das Studium der klassischen Sprachen, die Textkritik, die Erforschung der Handschriften, dies alles namentlich auch im Dienst der Aristotelesforschung, einen sehr hohen Aufschwung genommen. Thomas seinerseits

2 Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin etc.

soll vorgeblich des Griechischen unkundig gewesen sein. Er hat jedenfalls seine Kommentare zu Aristoteles, wie ein Blick in dieselben zeigt, nach einer lateinischen Übersetzung gefertigt, und diese soll, wie viele behaupten, nur eine sekundäre, nicht unmittelbar aus dem Griechischen geflossene Version sein. Wie wäre er da, möchte man fragen, auch nur in der Lage gewesen, als Interpret des Aristoteles halbwegs befriedigende Ergebnisse an den Tag zu fördern?

Indessen lassen sich gegen solche Besorgnisse andere vorläufige Erwägungen geltend machen, die ihnen wieder einen Teil ihres Gewichtes entziehen. Bei der Auslegung eines Denkers wie Aristoteles kommt es vor allem auf die Ebenbürtigkeit oder Verwandtschaft des Geistes an. St. Augustin erzählt in seinen Bekennnissen, wie er, noch ein junger Mann von zwanzig Jahren, auf eine Schrift des Aristoteles stieß — es waren die Kategorien —, sie las und ohne jede Beihilfe verstand.¹ So möchte denn auch Thomas von Aquin, jedenfalls einer der größten Denker, die je gelebt, von vornherein als Dolmetsch des Aristoteles ein gutes Vorurteil beanspruchen dürfen. Dazu kommt der Umfang der kommentatorischen Thätigkeit, die er dem Stagiriten gewidmet hat. Nach der Venetianer (1592) sowie Antwerpener (1612) Gesamtausgabe seiner Werke füllen die Kommentare zu Aristoteles nicht weniger als fünf große Foliobände. Sicher ist aber derjenige, der das Ganze erforscht hat, am ersten auch zum Verständnis des Einzelnen befähigt, und das muß bei einem so streng einheitlichen System wie dem aristotelischen ganz besondere Geltung haben. Auch sei schon hier voreilig bemerkt, daß in Bezug auf Text und Übersetzung, worauf die thomistischen Kommentare beruhen, die Dinge nicht so ungünstig liegen, wie man lange angenommen hat. Wir werden sehen, daß dem Aquinaten für alle seine Kommentare ohne Ausnahme

¹ St. Aug. conf. 4, 16. Die Stelle ist zu interessant, als daß wir uns nicht gestatten sollten, sie hier dem Wortlauten nach wiederzugeben: *Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas adpellant decem categorias — quarum nomine cum eas rhetor Carthaginensis magister meus buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tanquam in nescio quid magnum et divinum suspensus inhiabam —, legi eas solus et intellexi. Quas cum contulisset cum eis, qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis non loquentibus tantum sed multa in pulvere depingentibus intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum cognoveram. — Es ist uns nicht unbekannt, daß die Echtheit der Kategorien angezweifelt wird. Dennoch behält unser Beispiel seinen Wert, da die Kategorien jedenfalls im Geiste und nach Vorlagen des Arist. geschrieben sind.*

Übertragungen direkt aus dem Griechischen als Vorlage dienten, und daß er auch selbst des Griechischen nicht ganz unkundig war.

Wir wollen also unserseits in die nähere Prüfung der Frage eintreten und zuerst, gleichsam um eine breitere Grundlage des Urteils zu gewinnen, zwei Vorfragen, von denen der Wert jener Kommentare mitbedingt ist, erledigen. Die eine Frage wurde schon so eben gestreift und bezieht sich auf den den Kommentaren zu Grunde liegenden Text, bestimmter auf die von Thomas benutzten Übersetzungen. Die Eigentümlichkeiten des aristotelischen Stils, die Wortkargheit, die Fülle und der Wechsel der Gedanken, die Freiheit im Ausdruck, der am erforderlichen Ort wieder grosse Feinheit und Schärfe gegenübersteht, alles dies bereitet der Übertragung besondere Schwierigkeiten, und nirgendwo mehr als bei Aristoteles müßte der ursprüngliche Sinn zunehmend verdunkelt werden, je mangelhafter und weniger unmittelbar die Übertragung wäre. Es ist darum von Wichtigkeit, hier das Richtige festzustellen oder doch an den wahren Sachverhalt von neuem zu erinnern. Die zweite Vorfrage bezieht sich auf die Form und den Inhalt der thomistischen Kommentare. Eine kurze Aussprache über die angewandte Methode und den Umfang der verfolgten Aufgabe wird von vornherein der Erwartung, die wir auf die Leistung unseres Interpreten setzen dürfen, einen gewissen Anhalt geben. Weil aber die eigentliche Entscheidung über den Wert des Werkes nur von ihm selbst abhangen kann, so folgt auf jene beiden Vorfragen als eigentlicher Gegenstand und Kernpunkt unserer Arbeit eine Prüfung der thomistischen Auslegung selbst, indem wir untersuchen, inwieweit dieselbe dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft in philosophischer und philologischer Beziehung entspricht. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nicht die gesamten kommentatorischen Arbeiten des Aquinaten in Betracht nehmen können, sondern eine geeignete Auswahl zu treffen haben. Das Nähere hierüber weiter unten!

Welcher Text liegt also der thomistischen Interpretation des Aristoteles zu Grunde? Wir haben die Antwort schon oben angezeigt. Thomas ist unter allen Kommentatoren des XIII. Jahrhunderts der erste, der in allen von ihm interpretierten Schriften des Aristoteles einen unmittelbar aus dem Griechischen übertragenen Text vor sich hatte.

Es ist besonders das Verdienst eines französischen Gelehrten, Amable Jourdain, diesen Thatbestand zur Anerkennung gebracht

zu haben. Nachdem seit den Zeiten des Humanismus die Behauptung von einer syrisch-arabisch-lateinischen Übersetzung, die Thomas vorgelegen habe, allgemein wie ein Dogma festgehalten und noch von Buhle,¹ wahrscheinlich um seine wegwerfende Kritik über diese Kommentare zu stützen, wiederholt worden war, hat der genannte früh verstorbene Orientalist nach den Regeln der strengsten Forschung das Gegenteil bewiesen. Aus authentischen Zeugnissen der Geschichtsschreiber, aus der selbständigen Prüfung des von Thomas interpretierten lateinischen Textes, aus dessen Vergleichung mit den arabisch-lateinischen Versionen, wie dieselben zum Teil noch von Albert dem Großen benutzt worden waren, führt er einen Beweis, dem die spätere Kritik einstimmig beigeplichtet hat.²

Jourdain hat auch zur Entstehung der griechisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen manche Daten gesammelt. Die kirchlichen Gelehrten wollten den fehlerhaften Übersetzungen aus dem Arabischen, die seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts von dem maurischen Spanien aus im christlichen Abendland Verbreitung gefunden hatten, einen kritisch genauen und sorgfältig übersetzten Text entgegenstellen. Es geschah das, teils um dem Missbrauch zu wehren, den die arabischen Philosophen mit Aristoteles trieben, um mit seinem Ansehen ihre fatalistischen, materialistischen und pantheistischen Lehren zu stützen, teils auch darum, weil man christlicherseits der Überzeugung war, dass die Vernünftigkeit des Glaubens, eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Ergebnissen der vernünftigen Forschung und den Sätzen der natürlichen Religion, am wirksamsten auf dem Boden der aristotelischen Philosophie sich geltend machen

¹ Im ersten Bande seiner unvollendet gebliebenen Ausgabe des Aristoteles S. 346: *Usus quoque est Thomas, ut iam monui, versione librorum Aristotelis Latina ex Hebraico facta.* Man vergleiche zum Verständnis des Ausdrucks hebräisch S. 323: *Is (sc. Averroes) Aristotelis libros in Arabicum sermonem (non e Graeco, sed ex Syriaco) denuo transtulit, et plerosque triplici commentario instruxit . . . Et ex hac Hebraica versione fluxerunt illae barbarae et incomtae Latinae, quibus Scholastici doctores usi sunt, priusquam textus Aristotelis graecus repertus esset.* Das Urteil von Buhle über die Kommentare des Aquinaten ebendaselbst S. 346: *De commentariis hisce Thomae, eorumque pretio et virtute vix in universum iudicari potest; quis enim eos hodie accurate perlegere sustineat?* Evidem eos in singulis tantum locis consului et inveni non-nunquam praecclare et acute dicta, haec ipsa tamen plerumque aut a Graeco quodam interprete aut ab Averroë mutuata, multo saepius vero, imprimis ubi Thomas proprio ingenio indulxit, absurdum et futile.

² In dem 1819 zu Paris erschienenen Buche: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.* Durch Ad. Stahr ins Deutsche übertragen. Halle, 1831.

lasse. Es waren aber besonders die Mönche des neu gestifteten Ordens der Dominikaner, die sich um die Herstellung von griechisch-lateinischen Übersetzungen des Aristoteles Verdienste erwarben. Die so eben am Anfang des Jahrhunderts erfolgte Gründung des lateinischen Kaisertums in Konstantinopel hatte eine rege Verbindung mit Griechenland und die Erschließung seiner litterarischen Schätze zur Folge. Überdies hatte der Orden in Griechenland, Kleinasien, Syrien zahlreiche Niederlassungen. So waren die bisher dem Abendland mit Ausnahme der logischen Schriften fast unbekannt gewesenen Originalien des Aristoteles leicht zu beschaffen. An sprachkundigen Mitgliedern fehlte es dem Orden nicht, und solche waren es wohl hauptsächlich, die die von Thomas benutzten Übersetzungen verfaßt haben. Die Geschichte nennt uns auch die Namen mehrerer Männer, die, zum Teil auf Anregung ihres Ordensgenossen Thomas v. Aquin, Übersetzungen veranstaltet haben, so Robert, Bischof von Lincoln, Boëthius von Dacien, Heinrich von Brabant, Thomas von Cantipré. Besonders aber wird Wilhelm von Mörbeka,¹ später Erzbischof von Korinth, als derjenige bezeichnet, der sozusagen den ganzen Aristoteles auf Veranlassung des hl. Thomas übersetzt habe. Von ihm berichtet die Chronik von Staindel (bei Öfele: *Script. rerum Boic. I. p. 510*) *Wilhelmus Brabantinus Corinthiensis, Ord. Fratr. Praed. . . rogatu Thomae de Aquino omnes libros Aristotelis naturalis et moralis philosophiae et metaphysicae de graeco in latinum verbum de verbo transtulit, quibus nunc utimur. Tempore enim Alberti magni vetus translatio habebatur.*

Dieses ist im allgemeinen bezüglich des von St. Thomas benutzten Textes der verbürgte Stand der Dinge. Man würde aber, und es ist wichtig, dies zu bemerken, über die Beschaffenheit jener Übersetzungen leicht eine einseitige Vorstellung bekommen, wenn man sich dieselbe ausschließlich nach diesen Daten zurecht machen wollte. Ein näherer Einblick in den Text, wie er uns in den Kommentaren begegnet, zeigt nämlich, daß derselbe hin und wieder nicht frei von bedeutenden Mängeln ist; man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die auf Thomas' Veranlassung verfaßten Versionen ihm entweder noch nicht bei allen Kommentaren vorgelegen haben, oder daß er sie nicht genügend fand, um nach ihnen allein sich über den wirklichen Text des Philosophen zu entscheiden, oder daß er bei

¹ Morbeck, ein kleiner Ort in Flandern, zwischen Gent und Axel gelegen.

einzelnen Kommentaren außer einer ältern griechisch-lateinischen Version keine förmliche neue, sondern nur eine Sammlung der in der Übersetzung vom Original abweichenden Stellen vor sich hatte. Auch der Wahrnehmung Jourdains ist diese Sachlage nicht entgangen. Darum spricht er sich, wo er von der ausnahmslosen Benutzung griechisch-lateinischer Versionen seitens des hl. Thomas redet,¹ über die nähere Beschaffenheit dieser Versionen mit einer gewissen Zurückhaltung aus. „St. Thomas, sind seine Worte, hat nur unmittelbar aus dem Griechischen gezogene Übersetzungen gebraucht, sei es, dass er sie neu hat anfertigen lassen, sei es, dass er sich Kollationen alter Übersetzungen mit dem Original verschafft hat und so in den Besitz von Varianten kam.“

Um unsren Lesern wenigstens einigermaßen einen Begriff von dem Sachverhalt zu geben, wollen wir den Text des einen oder andern Kommentars einer kleinen Musterung unterziehen. In dem Kommentar zur Metaphysik sehen wir unsren Interpreten auf Grund einer Übersetzung arbeiten, die ihn wegen ihrer Mangelhaftigkeit zwang, oft und oft den Wortlaut einer andern, zweiten oder auch dritten Version zu Hilfe zu nehmen. Nehmen wir einige Beispiele! In der ersten Lektion zum ersten Buch finden wir verschiedene Versionen der Stelle 981a26 *ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολούθονταν τὴν σοφίαν πᾶσιν*. Wir übersetzen die Stelle: gleich als ob die Weisheit allen je nach dem Wissen mehr oder minder eignete. Der hl. Thomas hat in seiner Version: tanquam magis sit scire sapientiam sequentem omnia, als ob vorwiegend die Weisheit wüßte, als welche alles (das allgemeine) umfasst, und führt als zweiten Text an: tanquam magis secundum scire sapientia omnia sequente (wo die neutrale Fassung des *πᾶσιν* den Unterschied von unserer Übersetzung begründet); endlich als dritte Version: tanquam secundum illud quod est scire magis omnes sequantur sapientiam, die dem Sinne nach ganz mit der richtigen Übersetzung übereinstimmt, nur dass die Umstellung sapientiam sequuntur scientes statt sapientia sequitur scientes steht. Ein zweites Beispiel! Für *διαφέροντα* 981b16 hat die Übersetzung von Thomas distinguentem; ein anderer Text, den er anführt, lautet richtig differentem. Drittens ebendaselbst Z. 23 *ξεχόλασαν*. Die Übersetzung des hl. Thomas hat das widersinnige studuerunt. Ein zweiter Text, den er anführt, hat das richtige vacabant. Hier sei übrigens bemerkt, dass der Wortlaut der den Kommentaren beigedruckten sogenannten antiqua trans-

¹ S. 42 der franz. Ausgabe.

latio hier wie auch an andern Stellen mit der Übersetzung des hl. Thomas nicht übereinstimmt. Denn die antiqua translatio hat vacabant! Demnach ist es sicher, dass diese antiqua translatio nicht für alle Schriften des Aristoteles St. Thomas als Vorlage diente. Weitere Beispiele finden wir in der dritten Lektion zu demselben Buche. Wir führen eines an. Zu *προύργον* 983 b 4 hat St. Thomas die falsche Übersetzung prius oder praeambulum (die antiqua richtig prae opere). Er citiert dann den Text des Boëthius prae opere und eine andere Übersetzung vitae opus und erklärt: necessarium sicut opera quae sunt ad vitae conservationem. Ein letztes Beispiel geben wir aus der 4. Lektion. Zu *ἐκ τῶν ἐπῶν* 985 b 3 hat Thomas in seinem Text das falsche ex elementis. Ein anderer Text hat nach ihm ex versibus, was richtig ist; eine andere Übertragung, die er als gleichbedeutend mit diesem Text bezeichnet, ex rationibus. Mit dem siebenten Buche der Metaphysik hören die Varianten auf, und es erscheint nur ein einziger Text.

Während wir in diesen Beispielen den hl. Thomas nie auf den Urtext sich beziehen, vielmehr ihn mühsam durch Vergleichung der Versionen den richtigen Text ermitteln sehen, zeigt ein Einblick in den Kommentar *περὶ Ἐρμηνείας*, wie er nicht bloß auf das griechische Original Bezug nimmt, sondern dies auch in einer Weise thut, dass ihm die eigene Kenntnis der griechischen Sprache sicher nicht ganz aberkannt werden mag. Zu dem Anfang: *πρῶτον δεῖ θέσθαι*, wo die Übersetzung von Thomas hatte: primum oportet constituere, bemerkt er: in graeco habetur, primum oportet poni, et idem significat. Freilich wäre die Übersetzung ponere wohl besser, da *θέσθαι* nicht passive, sondern mediale Bedeutung hat: pro nobis ponere. Zu *τραγέλαφος* 16 a 16 bemerkt er in der 4. Lektion: hircocervus quod in graeco dicitur tragelaphos. Nam tragos est hircus et elaphos cervus. Ebenda macht er die Bemerkung, dass im Griechischen und im Vulgärlatein der Infinitiv mit dem Artikel mit substantieller Bedeutung steht. Zu 16 b 23: *οὐδέ τέλος τὸ δὲ εἰπῆς αὐτὸν καθ' εαυτὸν ψιλόν* hatte er nach Lekt. 5 als Übersetzung stehen: nec si hoc ipsum Est purum dixeris. Er bemerkt: ubi notandum est, quod in graeco habetur: neque si ens ipsum nudum dixeris — gewiss eine ganz vortreffliche Wiedergabe. Zu 17 b 6: *οὐδεὶς ἀνθρωπος λευκός* bemerkt er in der 10. Lekt.: nullus dicitur quasi non ullus, et in graeco dicitur *οὐ τις*, quasi nec unum solum est accipere sub subiecto universali, a quo prae dicatum non removeatur. Diese Worte scheinen übrigens besser zu passen, wenn man nicht liest *οὐτις*, sondern *οὐδεὶς*, so dass

dann gleichzeitig der Ausdruck, den Aristoteles an dieser Stelle hat, berücksichtigt wäre. Weitere Beobachtungen werden wir vielleicht weiter unter noch bezüglich des Kommentars *de anima* zu machen Gelegenheit haben.

Wir schliessen diesen Abschnitt über den den thomistischen Kommentaren zu Grunde liegenden Text mit der zusätzlichen Bemerkung, dass St. Thomas auch, wie jeder durch den Einblick in die Kommentare sich leicht überzeugen kann, bei seiner Exegese die alten griechischen Kommentatoren benutzte, einen Themistius, Philoponus, Simplicius, Alexander und andere. Er hatte dieselben wohl in Übersetzungen vor sich, die direkt aus dem Griechischen geflossen waren.

Wir haben nun noch die zweite Vorfrage kurz zu erledigen, die sich auf die Form und den Inhalt der thomistischen Kommentare bezieht.

Die Weise oder die Methode, nach der St. Thomas den aristotelischen Text auslegt, ist eine im Vergleich zu seinen Vorgängern auf diesem Gebiete ganz neue und ihm eigentümliche. Schon seine Zeitgenossen heben dies hervor. Tholomäus von Lucca, Schüler und Reisebegleiter des hl. Thomas († 1327), erzählt uns: *isto autem tempore (Urbani IV.) frater Thomas, tenens studium Romae, quasi totam philosophiam Aristotelis sive naturalem sive moralem composuit et in scriptum sive commentum redegit, sed praecipue Ethicam et metaphysicam, quodam singulari et novo modo tradendi.* Hist. eccl. lib. XXII. c. 24.

Während die unmittelbaren Schüler des Aristoteles, ein Eudemus, ein Theophrast, zur Erklärung und Weiterbildung der Lehre ihres Meisters eine Reihe selbständiger Arbeiten über gleichlautende Themen aristotelischer Schriften verfassten, während Spätere, wie Andronikus von Rhodus, an der Hand des Textes fortgehen, denselben Wort für Wort, Satz für Satz erklären, den Zusammenhang des Ganzen aber und die Verbindung der einzelnen Gedanken nicht so eingehend berücksichtigen, und während noch Thomas' unmittelbarer Vorgänger, Albertus Magnus, einigermaßen zurückgreifend auf die Methode der ersten Peripatetiker, einen selbständigen Ausbau des aristotelischen Systems zu liefern unternimmt, hat sich Thomas die Aufgabe gestellt, eigentlicher Kommentator zu sein, den objektiven Sinn des Textes zu erklären, so aber, dass über dem Einzelnen, bei aller ihm zugewandten Sorgfalt, das Ganze nicht zurücktritt, vielmehr alle Einzelerklärung unter der letzten Bestimmung erscheint, den Inhalt der aristotelischen Gedankenwelt zu vermitteln.

Demgemäß finden wir zuerst einer jeden Schrift, die er erklärt, einen kürzern oder längern Prolog vorangestellt. Derselbe bietet gewöhnlich eine allgemeine Orientierung über die Stellung der betreffenden Schrift im ganzen System der aristotelischen Wissenschaft und ihren Zusammenhang mit den nächstverwandten Schriften des Philosophen. Sodann wird sofort zur Erklärung selbst geschritten. Zuerst wird der Inhalt des Werkes im weitesten Umriss angezeigt. Dann steht eine erste Einteilung, nach der sich die einzelnen Bücher oder Hauptteile bestimmen, oder es wird auch der erste Abschnitt der Schrift, an dessen Erklärung unmittelbar gegangen werden soll, abgegrenzt und eingeteilt. An dem ersten Teil, der so gewonnen ist, setzt sich dann die Zerlegung weiter und weiter fort, bis sie zuletzt an einen Anfang kommt, der sich nicht weiter zerlegen lässt. Sodann erfolgt die Erklärung in der umgekehrten Richtung mit dem Ersten anhebend und so fortfahrend, bis der ganze Hauptabschnitt seine Erledigung gefunden. Ganz so wird dann mit den folgenden Abschnitten verfahren, so dass man schliesslich in der Lage ist, aus den einzelnen Haupt- und Untereinteilungen sich einen Plan und Überblick der ganzen Schrift zusammenzustellen. Damit aber auch über der Auslegung selbst der Überblick keinen Moment verloren gehe, so wird beim Übergang zu jedem neuen kleinern wie grössern Abschnitt auf den Zusammenhang mit den unmittelbar vorhergehenden zurückgewiesen, was mit der stehenden fast jede Lektion einleitenden Formel geschieht: *postquam philosophus determinavit*, oder auch *ostenso quod etc.* Diese Formeln klingen zwar nicht klassisch, aber wer sieht nicht, wie diese beständige Vergegenwärtigung des bei Aristoteles oft verborgenen Zusammenhangs geeignet ist, auch die richtige Deutung des Einzelnen zu fördern?

Was nun die Erklärung im einzelnen betrifft, so hat dieselbe zunächst den Charakter der Vollständigkeit. Kein Satz, kein wichtiges Wort, keine bemerkenswerte Form des Ausdrucks oder der stilistischen Fassung wird übergangen. Der Text des Philosophen ist es auch in den Augen eines Thomas wert, überall selbst nach seinen kleinsten Teilen beachtet und erklärt zu werden. Bei den Beweisen sodann, die Aristoteles führt, wird überall der logischen Verbindung der Gedanken nachgespürt und fehlende Zwischenglieder ergänzt. Bei schwierigen und umstrittenen Stellen scheut Thomas keine Mühe, um ihren wahren Sinn sowohl aus ihnen selbst als aus Parallelstellen nachzuweisen, wobei er eine absolute Vertrautheit mit Aristoteles und eine siegende Überlegenheit des Urteils offenbart. Überall zeigt er

sich von dem Bestreben geleitet, den objektiven Sinn seines Auktors festzustellen. Er will keine fremden Gedanken in ihn hineinragen, er will nicht seine eigenen subjektiven Anschauungen aus ihm herauslesen. Er will nur klarstellen, was Aristoteles selbst gedacht und für wahr gehalten hat. Weil freilich auch dieses Ziel nur dem letzten und höchsten Zwecke, die Wahrheit in sich zu finden, dient, so enthält er sich nicht, entweder, wo Aristoteles zu irren scheint, ihm seine eigene Meinung kurz entgegenzustellen, oder, wo irgend ein Problem, ein physikalisches z. B. oder ein astronomisches, von dem alten Philosophen nur kurz berührt wird, sich in längere Exkurse einzulassen. Indessen kommt beides nur selten und vereinzelt vor. An dem überlieferten Wortlaut des aristotelischen Textes hält Thomas im allgemeinen mit strengem Konservatismus fest und hütet sich vor dem leichten Auskunftsmittel, eine neue Lesart da vorzuschlagen, wo die vorliegende sich nicht sofort dem Verständnis fügen will.

Zum Beschlusse dieses Abschnittes und um wenigstens einigermaßen den angedeuteten Charakter der thomistischen Auslegung zu veranschaulichen, sei es uns gestattet, eine Probe herzusetzen. Wir haben an derselben ein Beispiel, mit welcher Sorgfalt oft ein einziges, aber wichtiges Wort bei dem Aquinaten untersucht und erklärt wird. Es handelt sich um die Bezeichnung *παθήματα*, *passiones* für die in der Rede ausgedrückten Gedanken π. ἐρμ. 16 a 3, im Kommentar Buch 1 Lekt. 2. „Bezüglich des Ausdrucks: earum quae sunt in anima passionum, sagt er, ist zu beachten, dass *passiones* der Seele gewöhnlich die Affektionen des sinnlichen Strebevermögens heißen, wie Zorn, Freude und dergl., wie im 2. Buch der Ethik (K. 4) gesagt wird.¹ Es ist nun zwar einzuräumen, dass derartige Erregungen (*passiones*) sowohl in menschlichen Lauten, z. B. dem Gestöhn der Kranken, als auch in tierischen einen natürlichen Ausdruck finden, wie es im ersten Buch der Politik (K. 2) heißt. Aber hier handelt es sich um solche Laute, die etwas kraft menschlicher Übereinkunft bezeichnen, und darum muss man hier unter *passiones* der Seele die Verstandesbegriffe verstehen, die nach Aristoteles unmittelbar durch Haupt- und Zeitwort und Rede bezeichnet werden, wie

¹ Es heißt daselbst zwar nicht *παθήματα*, sondern *πάθη*, allein dies macht keinen Unterschied, da die beiden Worte s. z. s. synonym sind. cf. Bonitz, ind. Arist. 554 a 57. Das Wort *πάθος* wie seltener auch *πάθημα* hat auch die Bedeutung von Qualität, *ποιόν*, welche Bedeutung indessen hier nicht in Betracht kommen kann und darum auch bei St. Thomas außer Betracht bleibt.

ohne weiteres aus der Weise der sprachlichen Bezeichnung hervorgeht. Denn das Wort Mensch z. B. bezeichnet die menschliche Natur mit Abstraktion von dem Einzelwesen. Darum kann es nicht unmittelbar einen einzelnen Menschen bezeichnen, wie die Platoniker behaupteten, nach denen es die getrennt für sich bestehende Idee des Menschen bezeichnet. Weil aber der Inhalt dieser Idee in solcher Abstraktheit nach Aristoteles kein reales Dasein hat, sondern bloß im Verstande besteht, so musste Aristoteles sagen, daß die Laute unmittelbar Verstandesbegriffe und mittelbar die Dinge bezeichnen. Indem es aber der Gewohnheit des Aristoteles nicht entspricht, die Begriffe des Verstandes *passiones* zu nennen, so hat Andronikus diese Schrift dem Aristoteles abgeurteilt. Indessen sieht man im 1. Buch von der Seele (K. 1) ganz deutlich, daß er alle Seelenthätigkeiten *passiones* der Seele nennt.¹ Demgemäß kann auch der Begriff *passio* heißen, sei es darum, weil unser Verstehen nicht ohne *Phantasma*, das wieder nicht ohne ein körperliches Leiden ist, zu stande kommt, weshalb auch der Philosoph im 3. Buch von der Seele (K. 5) die Phantasie als leidentlichen Verstand bezeichnet, oder sei es deshalb, weil mit Ausdehnung der Bezeichnung *passio* auf jegliches Aufnehmen auch das Verstehen des *intellectus possibilis* als eine Art Leiden gelten kann, wie es im 3. Buch von der Seele (K. 4) heißt. Er wendet aber vielmehr die Bezeichnung *passiones* als die Bezeichnung Begriffe an, einmal weil der Mensch durch irgend eine Ergriffenheit (*passio*) der Seele, Liebe oder Hass, sich zur Kundgebung des Begriffs in ihm durch die Stimme angetrieben fühlt, dann aber auch darum, weil die Symbolik der Worte insofern auf den Begriff des Verstandes bezogen wird, als er von den Dingen in Weise eines gewissen Eindrückes oder Leidens hervorgerufen wird.“ Man beachte in dieser Auseinandersetzung die streng logische Folge der Gedanken! Zuerst wird aus der Natur des Gegenstandes bestimmt, was mit dem Wort *πάθηματα* hier gemeint und nicht gemeint ist — Verstandesbegriffe, nicht sinnliche Gefühle. Nachdem dies feststeht, wird erklärt, warum hier die Begriffe der Dinge, nicht diese selbst, auf die sie doch gehen,

¹ Man vergleiche Bonitz ind. Ar. 556 a 48: *saepe τὸ πάσχειν et τὸ ποιεῖν* ita coaluerunt, ut idem et *πάθος* et *ἔργον* dicatur, veluti *αἰσθησις*, qua *δέχεσθαι τὸ πάθος* dicimur, atque *πάθη* et *ἔργα* interdum ita coniungantur, ut non oppositas synonyma esse videantur. Man bemerke aber auch, wie St. Thomas dem Missverständnis vorbeugt, das diese Bemerkung von Bonitz hervorrufen könnte: nicht *πάθη* u. *ἔργα* schlechthin, sondern *πάθη* und *ἔργα* der Seele fallen sachlich zusammen.

in Betracht kommen: nicht die Dinge selbst, sondern nur abstrakte Vorstellungen von ihnen haben wir in uns und können demnach auch nur solche ausdrücken. Dann wendet sich die Untersuchung dem sprachlichen Ausdruck zu, und es wird ausgeführt: 1. *παθήματα* kann Begriffe bedeuten, und zwar a) insofern sie überhaupt seelische Äußerungen sind, b) mit Rücksicht auf die Entstehung der Begriffe im Verstand insbesondere; 2. es ist aber auch angemessen, sie hier als *παθήματα* zu bezeichnen a) wegen der gewöhnlichen Veranlassung zum Sprechen, b) wegen der Analogie, nach der die Begriffe unter dem Eindruck der sinnlichen Dinge entstehen und der sinnliche Laut zum Ausdruck des Gedankens wird.

Die bisher behandelten Fragen nach dem Text, den St. Thomas bei der Erklärung des Aristoteles vor sich hat, und nach der Methode, die er befolgt, hatten den Charakter der Vorbereitung und Orientierung. Unsere eigentliche Aufgabe ist die, zu zeigen, mit welchem Erfolg er im Vergleich mit den Neueren seinen Autor interpretiert, und diese Aufgabe nehmen wir nunmehr in Angriff, indem wir seine Erklärung einer genaueren und ins einzelne gehenden Prüfung unterziehen. Wir haben schon früher erinnert, dass wir hier eine Auswahl treffen müssen. Wir ziehen es aber vor, statt die Proben ohne bestimmte Ordnung aus verschiedenen Werken zu sammeln, nur ein einziges zu Grunde zu legen. Das Verfahren hat den Vorteil, einmal der grösseren Verständlichkeit, indem die Beispiele sachlich verwandt sind, dann der gleichzeitigen Belehrung über den behandelten Stoff. Wir wählen also für unsern Zweck den Kommentar zu den drei Büchern von der Seele. Diese aristotelische Schrift zeichnet sich durch planmässige Durchführung aus, bietet anderseits Schwierigkeiten genug, um die Kunst des Interpreten zur vollen Geltung kommen zu lassen, und hat endlich den Fleiss der neueren Forschung in ausgiebiger Weise an sich erfahren, Führen wir uns diese Bemühungen der neueren Gelehrten kurz vor! Je grösser sie sind, desto bewundernswerter muss uns Thomas erscheinen, wenn er, dem so viele neu erworbene Hilfsmittel der Erklärung fehlten, dennoch auch jetzt noch als ein Interpret da stehen sollte, der seines Auktors würdig ist, und den auch die heutige Aristotelesforschung in mancher Beziehung zu ihrem grossen Vorteil verwerten kann.

Schon zwei Jahre nach Erscheinen der Berliner Gesamtausgabe des Aristoteles seitens der Königl. Preussischen Akademie (1831), einer Ausgabe, für welche 101 Codices der

Bibliotheken des In- und Auslandes verglichen wurden, veröffentlichte Trendelenburg i. J. 1833 seinen lateinischen Kommentar zu gedachter Schrift nebst einer etwas abweichenden Textrecension, bei der er im Gegensatz zu jener von Bekker redigierten Ausgabe der Akademie die alten Drucke und die Angaben der griechischen Kommentatoren über Varianten mitberücksichtigte. Diese Schrift erschien i. J. 1877 in verbesserter und vermehrter Auflage. Von Kreuz wurde eine deutsche Übersetzung der drei Bücher von der Seele herausgegeben Stuttgart 1847. Sodann gab Torstrik i. J. 1862 seine griechische Textrecension heraus, worin er uns, hauptsächlich mit Bezugnahme auf eine zweite im Codex Parisiensis E neben der ersten stellenweise fortlaufende Recension, das Ergebnis seiner textkritischen Studien darbietet. Endlich hat v. Kirchmann 1871 eine neue deutsche Übersetzung und Erläuterung der Bücher von der Seele veröffentlicht. Von den Schriften über Fragen der aristotelischen Psychologie, in denen auch manche Texte unserer Schrift eingehend behandelt werden, nennen wir hier nur die von uns eingesehenen von Brentano, v. Hertling, Kampe, Bäumker, Neuhäuser. Auch Zellers Philosophie der Griechen gehört mit den einschlagenden Partieen hierher.¹

Wir wollen nun in der Weise vorgehen, dass wir zuerst aus der

¹ Was die von Thomas benutzte Übersetzung betrifft, so ist es die dem Kommentar als Antiqua beigedruckte. Wir haben wenigstens nirgendwo, wenn er die Textesworte anführt, andere als unerhebliche Abweichungen gefunden. Selten citiert er Varianten, z. B. nicht einmal 3, 1. 425 a 15, wo er im Gegensatz zu allen Handschriften, die Bekker benutzt hat, statt *per accidens*, *non per accidens* hat, oder 3, 12. 434 b 5, wo er bloß mit einem Teil der Handschriften quare enim non habebit, statt quare enim habebit hat. Die Übersetzung ist mit sklavischer Treue wörtlich nach dem Griechischen abgefasst, nicht selten mit Verleugnung des lateinischen Sprachcharakters. Es scheint ein ziemlich korrekter Originaltext zu Grunde zu liegen. Hier als Probe der Version einige Sätze aus dem Anfang des 2. Buches. *Quae igitur a prioribus tradita de anima sint, prius diximus* (diese Übers. weicht von dem Text bei Bekker ab, entspricht aber andern hei ihm citierten Handschriften. Es gehört das in das Kapitel von der doppelten ursprünglichen Recension eines Teiles unserer Schrift, wovon Torstrik). *Iterum autem nunc tanquam ex principio redeamus, conantes determinare, quid sit anima et quae sit communissima ratio ipsius. Dicimus itaque unum quoddam genus eorum, quae sunt, substantiam. Huius autem, aliud quidem sicut materiam, quae secundum se quidem non est hoc aliquid: aliud autem sicut formam et speciem, secundum quam dicitur iam hoc aliquid, et tertiam quae ex his. Est autem materia quidem potentia, species autem endelechia (sic). Et hoc dupliciter: hoc quidem sicut scientia, illud autem sicut considerare.*

14 Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin etc.

Schrift $\pi\epsilon\varrho\iota\psi\psi\chi\eta\varsigma$ der Reihe nach eine Anzahl philosophisch bedeutsamer Stellen ausheben und zusehen, wie Thomas sie erklärt. Es kommt für uns die philosophische Korrektheit der Erklärung zunächst in Betracht. Diese Prüfung vollzieht sich im beständigen Vergleich mit dem Kommentar von Trendelenburg. Der genannte treffliche Gelehrte gilt unter den neueren Auslegern des Aristoteles unbestritten als der Meister. In ihm hören wir also gewissermaßen alle andern. Dann wollen wir die thomistische Auslegung noch kurz in philologischer Hinsicht prüfen, indem wir uns klar machen, wie weit sie im einzelnen die Schwierigkeiten des Textes bewältigt und nicht bloß den Inhalt wiedergibt, sondern auch die Form, worin er auftritt, zu deuten weiß.

Es folgen also nunmehr die von uns ausgewählten Stellen mit philosophisch bedeutsamem Inhalt.

a) Das Wesen der Seele (2, 1). Jede Seele ist nach Aristoteles substanziale Form oder erste Wirklichkeit eines natürlichen lebensfähigen Körpers. Dieser Begriff ist ebenso schwierig wie bedeutsam. Er allein erklärt die natürliche Einheit der belebten Substanzen (412 b 6) und gibt auch einen Hauptanhalt für die Erklärung der Wesenheit aller natürlichen Körper (402 a 4), insofern die Analogie nahe legt, auch die nicht belebten aus Materie und Form als substanzialen Prinzipien bestehend zu denken. Der Sinn dieses Begriffes aber ist, daß die Seele oder das Leben nicht als accidentale, wenn auch noch so bedeutsame Form zu dem bereits substanzial bestimmten und vollendeten und für sich existierenden Körper hinzutritt, sondern ihm erst das erste Dasein und die erste Wirklichkeit verleiht, so, daß die Lebendigkeit die Form ist, in der dieser Körper existiert; ähnlich — denn ein ganz übereinstimmendes Beispiel läßt sich nicht finden — wie ein Kunsterzeugnis, ein Beil (412 b 12), nur durch die Form Beil ist, oder ein einzelnes Organ, das Auge (ebenda Z. 18), nur durch die Sehkraft Auge ist. Sehen wir nun, wie Thomas diese Ausführungen wiedergibt! Wir können wegen Raummangels nicht den ganzen Text hersetzen. In die Definition einer Substanz, sagt er (2. B. Lekt. 1), darf nichts hineinkommen, was außerhalb der Substanz liegt, die Definition eines Accidens aber muß das Subjekt mit einschließen. Dies gilt auch von der Definition einer Form. Darum wird zwar die zusammengesetzte Substanz so definiert, daß die Definition nichts enthält, was außer der Wesenheit liegt, die Form aber so, daß etwas, was außerhalb des Wesens der Form liegt, mit auftritt, nämlich ihr besonderer Träger oder das materielle Substrat.

Da nun die Seele eine Form ist, so muß ihre Definition auch die Materie oder das Subjekt zum Ausdruck bringen . . . Er sagt aber, die Seele ist die Form eines potenziell das Leben besitzenden Körpers und nicht einfach eines das Leben besitzenden Körpers. Denn ein das Leben besitzender Körper wäre die zusammengesetzte lebendige Substanz. Das Zusammengesetzte darf aber nicht in die Definition der Form hineinkommen. Die Materie des belebten Leibes dagegen ist das, was sich zum Leben wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit verhält, und letztere ist die Seele, die Wirklichkeit nämlich, in der der Körper lebt. . . Damit aber keiner dächte, die Seele sei etwa in der Weise Wirklichkeit, wie es eine accidentelle Form ist, so beugt er dem durch den Zusatz vor, daß die Seele so Wirklichkeit ist, wie die Substanz es ist. Es ist aber zu beachten, wie der Unterschied von substanzialer und accidentaler Form darin liegt, daß die accidentale Form nicht die Wirklichkeit des Dinges schlechthin begründet, sondern seine Wirklichkeit als so beschaffenes oder so großes. Darum kommt die accidentale Form zu dem schon aktuell präexistierenden Subjekt hinzu. Die substanziale Form aber kommt zu dem nur potenziell existierenden Subjekte, zur *materia prima* . . . Wo aber Ar. sagt: diese Wirklichkeit ist eine doppelte, untersucht er einen zweiten Teil der Definition . . . und kommt zu dem Schluß, daß die Seele nach Weise der ruhenden Wissenschaft und nicht erst nach Weise des wirklichen Denkens Wirklichkeit und somit erste Wirklichkeit des Leibes ist . . . Man muß aber wissen, daß der Philosoph die Seele erste Wirklichkeit nicht bloß deshalb nennt, um die Seele von der Wirklichkeit, die so viel als Thätigkeit ist, zu unterscheiden, sondern auch um sie von den Formen der Elemente zu unterscheiden, die immer ihre Thätigkeit haben, wofern kein Hindernis vorhanden ist.¹

Wir sehen, daß in dieser Erklärung der ganze Sinn des Ar. richtig wiedergegeben ist. Vergleichen wir jetzt die Erklärung Trendelenburgs! In dem Teil seines Kommentars, wo er, die Bücher von der Seele ergänzend, aus andern Schriften des Ar. Ausführungen sammelt (S. 127—154 2. Aufl.), steht an erster Stelle *ἐντελέχεια* erklärt, was St. Thomas mit *actus* wiedergibt und was wir mit Wirklichkeit übersetzt haben. Nach Tr. bedeutet es Wesen, Thätigkeit, Vollendung; in Rücksicht auf

¹ Die sinnliche Seele muß erst die sinnliche Form oder *species* annehmen, um entsprechend thätig zu sein, ebenso die intellektive Seele die *forma* oder *species* *intelligibilis*. Die leblosen Dinge aber haben ein für allemal ihre elementare Form und wirken entsprechend.

die Seele die aktive Kraft, die sich des Lebens wie eines Werkzeuges bedient. Auf den Begriff der entelechia kommt er dann beim 1. K. des 2. Buches zurück. Von Seite 242—255, also auf 13 Seiten, wird der Unterschied von *δύναμις* und *ἐντελέχεια* an der Hand der arist. Schriften besprochen. Zu *δύναμις*, Vermögen, wird richtig hervorgehoben, dass es sich hier nicht um logische, sondern um reale Möglichkeit, um die in wirklichen Dingen vorfindlichen Vorbedingungen des Wirklichen handelt. Das Verhältnis von *actus* und *potentia* wird dann kurz mit dem von Form und Stoff verglichen. Auch vom Übergang der Potenz in den Aktus wird gesprochen. Auf Seite 255 beginnt dann die Anwendung des über *δύναμις* und *ἐντελέχεια* Gesagten auf die Definition der Seele. „Wenn der Leib *δύναμις* heißt, die Seele *ἐντελέχεια*, so bezeichnet *δύναμις* keinen formlosen Stoff, woraus die Seele wird, sondern nur äussere Bedingungen, ohne die das Leben der Seele gar nicht sein kann. Die Seele aber in Beziehung auf den Leib ist dessen wahre entelechia. Denn sie macht, dass der an sich ohnmächtige Leib seinen ihn vollendenden Zweck erreiche. . . . Wie das Leben des Auges im Gesichte beruht, wie dieses die entelechia, Vollkommenheit und Vollendung, von jenem ist, wie Gesicht und Auge in innigster Weise verwachsen sind, in solcher Weise hat man sich das Verhältnis von Leib und Seele zu denken. Aber auch dieser Vergleich wird der Wahrheit nicht gerecht. Denn die Seelenentelechie ist über allen Vergleich erhaben, als welche in denkbar vollkommenster Weise frei und in ihrer Thätigkeit von äussern Hindernissen gelöst ist . . . Aber (S. 256) die Seele ist nicht blos Entelechie, sondern auch erste Entelechie. Ist das so zu verstehen, als wäre sie höchste und absolute Entelechie? Nein. Wie denn? Aus dem hier angezogenen Unterschied von Wissen und Betrachten wird die Sache klar. Diese beiden unterscheiden sich wie Ruhe und Bewegung. So ist die Seele, auch wenn sie ruht, die Entelechie des Leibes. Entelechie wie das Wissen; denn sie ist nicht immer thätig; und das ist die erste Entelechie; denn sie geht voraus; vorzüglicher aber ist eine andere, die nicht alle Seelenzustände einbegreift. Man hüte sich also (S. 258) das, was Ar. das erste nennt, auf die Würde der Stellung, statt auf die Zahl in der Reihenfolge zu deuten! Haben wir nun die so sehr schwierigen Begriffe am Anfang des 2. B. an der Hand des Ar. selbst herausgeschält, so mag es keine Abschweifung sein, jetzt die Hauptmeinung der Neueren kurz durchzugehen u. s. w.“

So weit Trendelenburg. Wir fragen: lässt sich aus seinen Erklärungen der Sinn des Ar. auch nur annähernd abnehmen?

Und wir fragen weiter, hat der treffliche Gelehrte selbst den Aristoteles verstanden?

b) Doppelstellung der intellektiven Seele als Form des Leibes und für sich thätige Substanz (2, 2). Die gegebene Definition führt unmittelbar in Bezug auf die intellektive Seele in eine Schwierigkeit. Ist sie nichts weiter als Form und Wirklichkeit des Leibes, so kann sie weder für sich sein noch für sich wirken, so wenig man ohne die Füsse gehen kann (de gener. animal. II. 3, 736 b 24). Ist sie ihrem ganzen Sein und Thun nach unabhängig vom Leibe, so ist sie überhaupt nicht Seele, sondern einfach Geist und gehört in die Wissenschaft von der Seele gar nicht hinein. Sie ist also beides, Seele und Geist zugleich, nur einem Teile ihres Seins nach in den Stoff versenkt, ihn als Form vollendend, sonst über ihn erhaben. Da es im Menschen keine drei Seelen gibt, sondern nur eine (1. 1. 402 b 9), die intellektive, so nimmt dieselbe die Funktionen der vegetativen und sensitiven Seele wahr und ist insofern Form des Leibes, als intellektive Seele aber, d. h. insofern sie denkt, ist sie nicht Form, sondern wirkt für sich und kann auch getrennt für sich bestehen. „Ob die Seelenteile von einander getrennt sind, sagt Ar., und zwar nicht bloß dem Begriffe, sondern auch dem Orte nach, hat bei einigen keine Schwierigkeiten (sie sind nämlich nicht getrennt oder trennbar, wie das Beispiel der Tiere zeigt, bei denen nach der Zerstückung die ganze Seele in jedem Teil fortlebt) . . . bezüglich des Nus aber oder des Denkvermögens ist es durchaus noch nicht entschieden. Dies scheint vielmehr eine andere Gattung von Seele zu sein, und nur dieser Teil kann von den andern abgetrennt werden, wie das Ewige vom Vergänglichen.¹ Von den andern Teilen der Seele aber ist aus dem Bisherigen ersichtlich, dass sie nicht, wie einige wollen, von einander trennbar sind, wenn sie auch offenbar dem Begriffe nach unterschieden sind (413 b 14 ff. und 25 ff.).“

Thomas spricht sich über unsere Frage erstens schon voreiligend da aus, wo Ar. zum ersten Mal das Problem von der Selbständigkeit der intellektiven Seele berührt (1. 1. 403 a 3 bei Th. I. Buch 2. Lekt.). „Das Denken ist ohne ein Körperliches nicht möglich. Ein Körperliches ist erforderlich, aber bloß als Objekt für die Phantasie, nicht als Organ des Denkvermögens. Daraus folgt ein Doppeltes, einmal, dass das Denken eine der Seele ausschließlich gehörende Thätigkeit ist, dann, dass jenes,

¹ Aristoteles lehrt nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern des Geistes.

was eine Thätigkeit für sich hat, auch Sein und Subsistenz für sich hat, und dass jenes, was keine Thätigkeit für sich hat, auch kein Sein für sich hat. Und deshalb ist der Verstand eine subsistierende Form, die andern Vermögen der Seele aber sind nur Formen im Stoff.“ Aber auch schon in der ersten Lektion hatte er mit Rücksicht auf die Bemerkung 412 a 7: *materia, quae secundum se non est hoc aliquid (τόδε τι)* — *forma et species, secundum quam dicitur iam hoc aliquid*, gesagt: „Die Materie ist nur in der Potenz, ein Dieses zu sein. Die Form ist das, gemäß dem etwas aktuell ein Dieses ist. Die zusammengesetzte Substanz endlich ist das, was ein Dieses ist. . . . Die rein geistigen Substanzen sind ein Dieses, als aktuell subsistierend und in ihrer Wesenheit vollendet. Die intellektive Seele aber kann in einer Beziehung ein Dieses heißen, insofern sie für sich subsistieren kann; aber insofern sie keine vollendete Daseinsweise (species) hat, sondern vielmehr ein Teil derselben ist, kommt es ihr nicht in aller Beziehung zu, ein Dieses zu sein.“ Zu dem von uns citierten 2. Kap. des 2. Buches aber spricht Thomas sich folgendermaßen aus. Er knüpft an an die Frage des Ar. nach der Geschiedenheit der Seelenteile oder Seelenvermögen mit dem dabei vorkommenden Ausdruck, *χωριστόν* (trennbar oder getrennt) dem Begriffe und dem Orte nach, und erklärt: „Es wird gefragt, ob sie nicht bloß dem Begriffe nach getrennt sind, als verschiedene Vermögen nämlich, sondern auch dem Orte und dem Subjekte (körperlichen Organ) nach, in der Art nämlich, dass in dem einen Teil des Körpers das sensitive, in einem andern das appetitive Vermögen ist.“ Was sodann bei Aristoteles von der Geschiedenheit der intellektiven Seele steht, wird von Thomas also umschrieben: „Nach dem Vorausgegangenen ist es noch unentschieden, ob der Nus (die Intelligenz) ein besonderes, dem Ort nach von den andern Organen getrenntes Organ habe, oder nicht. So weit aber der erste Eindruck entscheidet, scheint es, dass er eine andere von den übrigen Seelenteilen unterschiedene und anders sich verhaltende Seelengattung ist, und dass diese Gattung allein von den andern Seelenteilen abgetrennt werden kann, oder auch getrennt von einem körperlichen Organe besteht, wie das Beständige vom Vergänglichen (2. Buch, 4. Lekt.).“

Trendelenburg kann in der Frage, die gestellt ist, von vornherein nicht den vollen Aufschluss geben, da der aristotelische Begriff der Seele als substanzialer Form sich bei ihm nicht voll und klar findet, mithin auch die Schwierigkeit, die für die Denkseele entsteht, sich ihm nicht mit aller Bestimmtheit

einstellen kann. Aber auch was er zur unmittelbaren Erklärung des Beispiels von den Kerbtieren sagt, die nach der Zerstücklung leben, scheint nicht zu genügen, vielmehr zu verwirren. Aristoteles nämlich begnügt sich nicht damit darauf hinzuweisen, daß in den fortlebenden Stücken das sinnliche Empfinden bleibt, sondern behauptet auch (Z. 22), daß als unzertrennliche Zugabe des Empfindens das Begehr und die Phantasie bleiben, nämlich eine einfache Vorstellung von Angenehmem und Unangenehmem, wie im 11. Kapitel des 3. Buches angedeutet wird. Er will damit offenbar nur sagen, daß die ganze sensitive Seele mit allen ihren Grundkräften im Gegensatz zu der intellektiven Seele mitzerteilt wird und mithin auch schon vor der Teilung als eins mit der vegetativen den Leib beseelte.¹ Was sagt aber Trendelenburg? „Scharfsinnig wird der Zusammenhang von Sinn und Begierde aufgewiesen. Aber es ist auffallend, daß hier die Reihe abreißt. Denn wie auf den Sinn die Phantasie, so folgt auf sie der Geist in der Art, daß dieser ohne die Sinne nicht gedacht werden kann (S. 281).“ — Wir können uns wiederum des Zweifels nicht erwehren, daß Trendelenburg die Stelle nicht verstanden hat.

c) Die Phantasie, kein übersinnliches Vermögen (3, 3). Wegen des Vorhergehenden wollen wir hier gleich der aristote-

¹ Bei ganze Gedanke des Aristoteles in dem Hinweis auf die Kerbtiere scheint dieser zu sein: Einige Tiere leben nach der Teilung fort. Also ist in dem Stück die vegetative Seele mit der sensitiven, ebenso jedes auf die Wahrnehmung folgende Vermögen, Begehr und die niedrigste Form der Phantasie, unbestimmte oder einfache Vorstellung von Angenehmem und Unangenehmem. Also war all dies auch vor der Zerstücklung ununterschieden im ganzen Tierleib und hatte kein besonderes Organ. Daraus folgt nicht, daß das auch in den höher organisierten Tieren so sei. Wohl aber folgt, daß die sinnliche Seele an sich, die ja ihrer wesentlichen Eigentümlichkeit nach auch im niedrigsten Tier sein muß, in unzertrennter Einheit mit der vegetativen und mit dem Stoff steht. Sie ist so in den Stoff versenkt, daß sie wie die physikalischen Formen, von Gold und Wasser z. B., mit dem Stoff sich spaltet. Bei den höher organisierten Tieren kommt zwar auch keine Teilung der Seele mit dem Leibe vor, aber hier bleibt trotzdem der Satz von der Untrennbarkeit von Seelenvermögen und Seelenvermögen oder auch von Seele und Leib in Kraft, eben wegen der wesentlichen Übereinstimmung der sinnlichen Seele im einen und im andern Tier. Beim Menschen aber könnte dies, daß die Seele sich nicht mit dem Leibe teilt, auch abgesehen von der höhern Organisation, von der höheren Würde seiner Seele herkommen, und darum, sagt Arist., ist hier noch alles unentschieden. Man beachte, daß unser Philosoph darum solches Gewicht auf die Trennbarkeit der Denkseele von den andern Teilen und nicht einfach vom Leibe legt, weil nach ihm nicht die ganze, sondern nur die Denkseele ewig fortlebt.

lischen Auffassung von der Phantasie als einem Vermögen, das die höchste Entwicklung des sinnlichen Vorstellens ausmacht, gedenken. Wir hörten so eben Trendelenburg sich darüber wundern, daß Aristoteles nicht auf die Phantasie den Verstand als unzertrennlichen Begleiter folgen läßt. Nämlich er hält irrtümlich die Phantasie bei Aristoteles für eine Kraft der intellektiven Seele. „Das Vorstellen der Phantasie, sagt er S. 379, ist nach Ar. eine von den Sinnen herrührende Bewegung, so zwar daß es keine Bewegung der Sinne selbst ist, sondern eine eigene Bewegung, woren der Geist gerät.“ Wir werden freilich durch eine Note des Herausgebers der 2. Aufl. belehrt, daß dies nachträglich Trendelenburg selbst als ein Irrtum vorgekommen, indem sich zu der Stelle eine Anmerkung von seiner Hand finde, es sei nach des Ar. Meinung keine Bewegung des Geistes, sondern des Organs des Sinnes selbst. Thomas vertritt die richtige Auffassung. Zu 428 b 10 ff. bemerkt er in der 6. Lekt. des 3. B.: „Wie das Wahrnehmende vom Sensibeln bewegt wird, so wird es beim Vorstellen der Phantasie von gewissen Bildern bewegt, die Phantasmen heißen. . . . Die Vorstellung der Phantasie kommt nicht ohne den Sinn zustande und findet sich nur in den Sinnenwesen, ebenso hat sie kein anderes Objekt als auch der Sinn, nämlich das Sensible. Denn was bloß intelligibel ist, fällt nicht unter die Phantasie.“

d) Der Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung. Ar. schreibt hierüber im Anfang des 12. Kap. des 2. Buches: „Allgemein hat man von jedem Sinn festzuhalten, daß der Sinn selbst (*μὲν*) ein Princip ist, welches die sinnlichen Formen ohne die Materie aufnimmt, wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes ohne das Eisen und das Gold aufnimmt, wohl aber das goldene oder das eherne Zeichen empfängt, aber nicht insofern es Gold oder Erz ist. Ähnlich leidet auch der Sinn für das betreffende Objekt von dem, was Farbe oder Geschmack oder Klang hat, aber nicht insofern jedes davon als bestimmtes Einzelding genannt wird, sondern als von dieser bestimmten Qualität und der begrifflichen Form nach. Sinnesorgan aber (*δὲ*) ist zuerst dasjenige, in welchem eine solche Fähigkeit sich findet. Sie ist also zwar dasselbe mit ihm, ihr Sein aber ist ein anderes. Denn eine Art Gröfse möchte das wahrnehmende Subjekt sein, das Wesen der Wahrnehmungskraft aber und die Wahrnehmung ist fürwahr keine Gröfse, sondern ein gewisses Verhältnis und Vermögen des Wahrnehmenden.“¹

¹ So übersetzen wir die Stelle. Unsere Leser wollen es uns zu gut halten, wenn wir auch den betreffenden Wortlaut der beiden deutschen

Auslegung des hl. Thomas (24. Lekt. zum 2. Buch): „Der Philosoph sagt zuerst, es sei allgemein und gemeinsam von jedem Sinn festzuhalten, daß der Sinn die Formen ohne die Materie aufnimmt, wie das Wachs das Gepräge des Ringes ohne das Eisen und Gold. Indessen scheint dies allem Leidenden gemeinsam zu sein. Denn alles Leidende nimmt etwas vom Thätigen, insofern es thätig ist, auf. Das Thätige ist aber durch seine Form thätig, nicht durch seine Materie: mithin empfängt alles Leidende die Form ohne die Materie. Und dies ist auch für die Wahrnehmung offenkundig; denn die Luft empfängt vom thätigen Feuer nicht dessen Materie, sondern die Form: mithin scheint es nichts dem Sinn Eigentümliches zu sein, daß er die Formen ohne die Materie aufnimmt. Man muß also sagen, daß, wenn es schon allem Leidenden gemeinsam ist, von dem Thätigen die Form zu empfangen, doch in der Weise sie zu empfangen ein Unterschied waltet. Die Form, die in dem Leidenden von dem Thätigen her empfangen wird, hat das eine Mal dieselbe Seinsweise im Leidenden und im Thätigen, und dies trifft dann zu, wenn das Leidende dieselbe Disposition zur Form hat wie das Thätige: denn alles, was in einem andern aufgenommen wird, wird nach Weise des Aufnehmenden aufgenommen. Ist darum das Leidende in derselben Weise disponiert wie das Thätige, so wird die Form in derselben Weise in dem Leidenden aufgenommen, wie sie in dem Thätigen war: und dann wird die Form nicht ohne die Materie aufgenommen. Denn wenn auch nicht eigentlich die Materie des Thätigen zu der des Leidenden wird, so wird sie es doch insofern gewissermaßen, als letzteres eine ähnliche materielle Disposition zur Form empfängt, wie sie im Thätigen war. Und in dieser Weise leidet die Luft vom

Übersetzungen, die uns zu Gesichte gekommen sind, zum Teil hersetzen. Dieser Wortlaut illustriert, scheint uns, trefflich die Schwierigkeit, die es in mancher Beziehung doch hat, an der Hand unserer heutigen Hilfsmittel auch nur halbwegs schwierige Stellen zu verstehen. Die Übersetzung von Kreuz (Stuttgart 1847) hat: „Das Sinnorgan aber ist jener erste Sitz, in welchem ein solches Vermögen vorhanden ist. Es ist also Eins und Dasselbe, der Form nach; sein Sein aber ist verschieden. Sonst würde das Empfindende eine Gröfse sein; keineswegs aber ist der Begriff des Empfindenden und die Empfindung eine Gröfse, sondern ein Verhältnis und Vermögen derselben.“ Von Kirchmann (Leipzig 1880) hat: „Das eigentliche Sinnesorgan ist das, in welchem ein solches Vermögen vorhanden ist; dieses Organ ist mit dem Wahrgenommenen dasselbe, aber dem Sein nach verschieden; denn wenn das Wahrgenommene ein räumlich Groses ist, so ist doch weder das Wesen der Wahrnehmung noch die Wahrnehmung selbst ein solches Gros, sondern nur ein Begriff und ein Vermögen davon.“

Feuer, wie überhaupt alles, was in physikalischer Weise leidet. Ein anderes Mal aber wird die Form in dem Leidenden nach anderer Seinsweise, als wie sie im Thätigen ist, aufgenommen, weil die stoffliche Verfassung zum Aufnehmen in dem Leidenden der des Thätigen nicht gleicht. Und darum wird dann die Form in dem Leidenden ohne die Materie aufgenommen, insofern das Leidende dem Thätigen der Form und nicht dem Stoffe nach verähnlicht wird. Und das ist die Weise, nach welcher der Sinn die Form ohne die Materie aufnimmt, weil die Form eine andere Seinsweise im Sinne als im Sinnlichen hat. Denn in den sensibeln Dingen hat sie ein physikalisches Sein, in dem Sinne aber ein intentionales und geistiges. Darum ist das Beispiel des Ar. vom Siegel und Wachs passend hergesetzt. Denn das Wachs hat nicht dieselbe Disposition zum Bilde, wie sie in Eisen und Gold war, weshalb er auch beifügt, dass das Wachs das goldene oder eherne „Zeichen“, d. h. das Bild oder die Figur aus Gold oder Erz empfängt, aber nicht insofern es Gold oder Erz ist. Das Wachs wird nämlich dem goldenen Siegel hinsichtlich des Bildes verähnlicht, nicht aber hinsichtlich der Zuständlichkeit des Goldes. Und in gleicher Weise leidet der Sinn von dem Sinnlichen, welches Farbe oder Saft (humor, $\chi\nu\mu\circ\varsigma$), d. h. Geschmack, oder Klang hat, aber nicht „insofern jedes davon als bestimmtes Einzelding genannt wird“, d. h. er leidet von dem farbigen Stein, nicht als Stein, noch vom süßen Honig als Honig, weil in dem Sinne keine ähnliche Disposition zur Form entsteht, wie sie in jenen Objekten ist, sondern er leidet von ihnen, insofern sie von dieser Art sind, oder insofern sie farbig oder schmeckend sind, oder der Form nach. Denn der Sinn wird dem Sinnlichen verähnlicht der Form nach, nicht der Verfassung der Materie nach.“

„Indem er darauf sagt, „Wahrnehmendes aber“, handelt er von den Organen des Sinnes. Weil er nämlich gesagt hatte, der Sinn nehme die Formen ohne die Materie auf, was auch dem Verstande zukommt, könnte man denken, es sei etwa der Sinn wie der Verstand kein Vermögen im Körper. Um also dies auszuschließen, weist er ihm ein Organ an und sagt: das erste Wahrnehmende, d. h. das erste Organ des Sinnes, ist das, worin ein solches Vermögen sich findet, das nämlich die Formen ohne den Stoff aufzunehmen vermag. Das Sinnesorgan nämlich, z. B. das Auge, ist mit dem Vermögen selbst dem Subjekte nach identisch, aber das Sein ist ein anderes, da das Vermögen von dem Körper dem Begriffe nach verschieden ist. Denn das Vermögen ist gleichsam die Form des Organs, wie

oben gelehrt worden (2, 1). Und darum fügt er bei, „die Gröfse“ d. h. das körperliche Organ sei das, „was die Empfindung leidet“, d. h. was das aufnehmende Princip des Sinnes ist, wie die Materie die Form aufnimmt. Aber das begriffliche Wesen der Gröfse ist nicht dasselbe wie das des Wahrnehmungsfähigen oder des Sinnes, vielmehr ist der Sinn ein gewisses Verhältnis, d. h. Proportion, Form, Potenz von jener, der Gröfse nämlich.“

Diese Auslegung ist bezüglich des über die Aufnahme der Form ohne den Stoff Gesagten durchaus zutreffend und eine wirkliche Klarstellung dessen, was Ar. nur mit einigen Worten angedeutet hat. Wo aber die Erklärung bezüglich des sinnlichen Organs beginnt, bleibt sie zwar auch insofern richtig, als sie in Übereinstimmung mit der Psychologie des Ar. überhaupt steht. Die Auslegung des Einzelnen aber muss beanstandet werden. Wir machen hier zum erstenmal eine Wahrnehmung, die sich auch sonst hin und wieder bei Thomas darbietet, dass nämlich die Mangelhaftigkeit seiner philologischen Hilfsmittel und besonders die Zweideutigkeiten der Übersetzung, die er mit dem Original nicht vergleicht, in die Auslegung des Einzelnen ihre Schatten werfen und so die Anforderungen der philologischen Genauigkeit nicht zu ihrem Rechte kommen lassen. Sehen wir dies an unserm Falle! Schon was er sagt von der Besorgnis des Arist. wegen einer zu geistigen Fassung des Wahrnehmungsvermögens, ist unsicher. Arist. setzt die Sinneskraft und das Sinnesorgan (die Übersetzung bei Thomas hat ungenau für *αἰσθητήριον* sensitivum, was aber Thomas richtig, wie wir sahen, mit Organ wiedergibt) gleich von vornherein mit *μὲν* und *δὲ* in Parallel, und nachdem er das Seelische und Immaterielle in dem Wahrnehmungsprozess, Aufnahme der Form ohne den Stoff, hervorgehoben, beugt er im gleichen Sinne hinsichtlich des Wahrnehmungsorgans einer grobmateriellistischen Auffassung vor, die das Organ nicht als blosen Träger jener geheimnisvollen Kraft nimmt, sondern aus der Gröfse, d. h. aus dem Körperlichen allein den ganzen Vorgang begreifen will. Wenn Thomas sodann von einem ersten Organ des Sinnes redet, so ist das ungenau. Das *πρῶτον* ist nicht adjektivisch, sondern eher adverbial zu fassen: *αἰσθητήριον δὲ πρῶτον*, zuerst, vielleicht im Gegensatz zu den äusseren Bedingungen der Wahrnehmung, z. B. dem Medium, vielleicht im Gegensatz zu den äusseren Teilen des Organs, des Auges z. B., in denen die immaterielle Aufnahme der Objekte noch nicht stattfindet. Wo es dann bei Thomas heifst: und darum fügt er bei: „die Gröfse“ etc., ist das Subjekt des Satzes mit dem Prädikat verwechselt. Ar. sagt: „Das (ganze) wahr-

nehmende (Subjekt) möchte eine Grösse sein.“ Der Auffassung von Thomas möchte schon das *τὶ* hinter *μέγεθος* entgegenstehen, indem Ar. sagt: *μέγεθος μὲν γὰρ ἀν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον*. In der translatio ist dieses *τὶ* auch richtig wiedergegeben: *magnitudo quidem enim quaedam erit, quod sensum patitur.* Thomas aber führt in seiner Exposition als Text an: *magnitudo est quod sensum patitur.* Dieses *quod sensum patitur* scheint nun für Thomas die positive Ursache seines Irrtums gewesen zu sein. Ein Blick ins Griechische hätte ihm zeigen müssen, dass dort eine Medialform in aktiver Bedeutung stand, er aber fast id *quod sensum patitur* als aufnehmendes Prinzip der Sinneskraft, als die Materie, und deutet: das körperliche Organ ist bloß die Materie.

Die Auslegung Trendelenburgs. „Nachdem Ar. sich über die einzelnen Sinne erklärt hat, will er das Gemeinsame an ihnen bestimmen und sie unter einen einheitlichen Gesichtspunkt bringen. Der Sinn also — und das ist so zu sagen das beherrschende Gesetz der sinnlichen Wahrnehmung — nimmt die Formen der Dinge ohne die Materie auf. Dies wird dadurch zustande gebracht, dass der jedesmalige Sinn von seinem Objekte leidet, nicht aber insofern dasselbe eins und unteilbar ist, sondern insofern es eben diese bestimmte Natur hat. S. 337.“ Hier ist die eigentliche Sache ganz übergangen: die Aufnahme der Dinge ohne die Materie. Dass das Wahrnehmende vom Objekt leidet, insofern letzteres eine bestimmte sensible Qualität hat, ist von Ar. nur zur Bestimmung des formalen Objekts der Wahrnehmung gesagt, soll aber nicht den Hergang der Wahrnehmung erklären. Dass uns hier die Auslegung Tr.s so ganz im Stich lässt, möchte sich daraus erklären, dass er den Begriff von Materie und Form nicht hat, wie wir schon oben bei der Frage vom Wesen der Seele überhaupt und dem der Denkseele insbesondere gesehen haben. Tr. fährt fort: „Damit aber das Objekt in dieser Weise einwirken könne, besteht ein gesetzmässiges Verhältnis zwischen Objekt und Sinn, das nicht verrückt werden darf.“ Hiermit wird auf eine nachfolgende Ausführung des Ar. hingewiesen: „Das Übermaß des Sensibeln zerstört die Organe.“ Wir lesen weiter: „Zu dieser Darlegung gehen die Auffassungen nur über den einen Punkt auseinander, ob der Sinn, der die Formen ohne die Materie aufnehme, ein Organ sei, so dass die Formen so zu sagen auf körperlichem Wege in das Subjekt eintretend gedacht werden, oder ob er eine Fähigkeit der Seele sei, die dem Geiste das Bild der Dinge, sie gleichsam nachahmend, vorstelle. Für jenes erklären sich Simplicius und Themistius, für dieses Alexander

und Philoponus. Man kann zwar den ersteren den Einwurf nicht machen, dass beim Geschmack und Gefühl die Objekte mit der Materie selbst in die Sinne so zu sagen eingehen. Denn Ar. hat festgestellt, dass auch für diese Sinne es noch ein besonderes Medium gibt. Aber trotzdem muss uns die ganze philosophische Auffassung, der unsere Stelle Worte lehrt, verbieten, die Wahrnehmung der Objekte dermaßen wieder dem Stoffe zu überweisen, von dem sie eben freigesprochen werden sollte. Dazu kommt, dass erst im folgenden Paragraphen von dem Sinnenorgan und zwar mit solchen Worten gehandelt wird, dass man an dieser Stelle an dasselbe nicht denken kann.“ Durch diese Alternative wird u. E. die Frage nach der Immateriellat der Wahrnehmung nicht aufgehellt, sondern verwirrt. So weit wir die Alternative verstehen, liegt die Wahrheit zwischen ihren beiden Gliedern in der Mitte und ist auch von Ar. deutlich ausgesprochen: es ist freilich ein körperliches Subjekt, das Organ, das wahrnimmt, aber vermöge einer nicht körperlichen Kraft, des sinnlichen Vermögens. Der Geist kommt hier nicht in Betracht. Auch hier will uns als Grund der Unklarheit dies erscheinen, dass das Verhältnis von Leib und Seele nicht erfasst ist: der Stoff ist nach Ar. sinnlich beseelt, und die Seele wird vom Stoff unmittelbar getragen, wie bei den leblosen Stoffen die sinnlichen Qualitäten, Farbe, Wärme, von der Substanz. Sodann bemerkt Tr. zu den Worten, *sensus instrumentum est primum illud*: „Was soll dies *πρῶτον*? Wenn hier von einem Ersten die Rede, worin diese Fähigkeit der Wahrnehmung sich offenbart, so scheint das stillschweigend auf den Geist zu gehen, der der eigentliche Sitz dieser Fähigkeit ist.“ Hier, möchte uns beinahe scheinen, werden immateriell und geistig verwechselt werden. Die Wahrnehmung ist keine geistige Kraft — wie hätten sie denn die Tiere? — aber eine immaterielle, weil der unbeseelte Stoff ihrer unfähig. Endlich sagt Tr. S. 339 zu dem Text: sie (die Wahrnehmungsfähigkeit) ist also zwar dasselbe mit ihm (dem Organ), ihr Sein aber ein anderes: „Worte durch Kürze dunkel! Was ist dasselbe? womit? was heißt hier das Sein?“ Er bemerkt dann, dass zwei Auffassungen bestehen. Nach der einen werde hier das Vermögen und das Sensible gleich gesetzt, nach der andern das Organ und das Vermögen. Er gibt dann der letztern Auffassung mit Recht den Vorzug, erklärt aber wieder den Gedanken des Ar. in einer Weise, der wir nicht beizupflichten vermögen: „Die Fähigkeit der Wahrnehmung ist zwar mit diesem Organ des Sinnes und kann nicht ohne dasselbe sein (*ἐστι οὐν ταῦτον*), ihr innerster Grund und

Begriff aber ($\tauὸ δ’ εἶναι$) ist von dem körperlichen Sinn (corporis sensu) verschieden. Denn der wahrnehmende Sinn würde, wäre er von diesem nicht verschieden, zu einer Gröfse; was seinem Begriffe ganz fremd ist, da er ein gewisses Verhältnis und Vermögen ist.“ Aber Ar. sagt nicht: die Fähigkeit ist mit dem Organ, sondern: die Fähigkeit ist mit dem Organ dasselbe. Eine Unterscheidung ferner zwischen sensus corporis und sensus percipiens kommt bei ihm nicht vor.

e) Das abstrahierende Denken (3, 5). Jedes Erkennen, geistiges wie sinnliches, entsteht dadurch, dass das Objekt sich in immaterieller Weise in dem Subjekt wiedererzeugt. Die sinnliche Erkenntnis, über die wir so eben von Ar. und seinen Auslegern einiges gehört, ist insofern vor der geistigen leichter zu erklären, als bei derselben der direkte zeugende Einfluss des Objekts auf die Erkenntnis, die Abspiegelung so zu sagen des selben in ihr, geringern Schwierigkeiten unterliegt: wir haben beiderseits ein Körperliches, auch auf seiten des Sinnes, das Organ nämlich, wenn auch die ihm innewohnende Wahrnehmungskraft immer noch geheimnisvoll, ja bis zu einem gewissen Punkte unerforschlich bleibt. Bei dem Erkennen des menschlichen Verstandes aber haben wir auf jeder Seite ein Heterogenes: der Verstand ist geistig, die Außendinge, von denen unser Denken anhebt, sind körperlich und sinnlich, sinnlich sind auch die Bilder der Phantasie, die dem Denken das unmittelbare materielle Substrat liefern. Das Sinnliche kann aber auf das Geistige keine direkte Einwirkung ausüben: wie bleibt also unser Denken ein objektives, und wodurch kommt es überhaupt zustande, welches ist der erzeugende Faktor? Ar. beantwortet diese Frage in seiner Lehre von dem intellectus agens, von dem Nus, der die intellektive Seele zum Bilde aller Wesenheiten und aller Beziehungen der Wesenheiten macht. Die Wesenheiten nämlich, wie sie in den Dingen sind, vermögen aus sich den Begriff in der Seele nicht zu erzeugen, sie existieren darin nur in körperlicher Hülle, durch die sie nicht unmittelbar sichtbar für den Geist hindurchscheinen. Wie der farbige Körper nach Ar. die Farben auch im Dunkel an sich hat, aber um sie ins Auge zu tragen, der Beleuchtung bedarf, so, sagt er, tragen auch die Dinge die intelligible Wesenheit allezeit in sich, aber sie ist nur mittelbar, nur dem Vermögen nach intelligibel, und um aktuell intelligibel zu werden, bedarf es einer aktiven Kraft des Verstandes, die dem Lichte ähnlich ist und dem Lichte ähnlich wirkt, nur noch über dasselbe hinausgehend, indem sie die Wesenheiten aus potenziell intelligibeln zu aktuell intelligibeln

macht, während die Farben gewissermaßen schon von sich aus aktuell sensibel sind und das Licht nur die Aufgabe hat, ihnen den Weg zum Auge zu bahnen, indem es das Medium durchsichtig macht. Die Thätigkeit, die hier dem Verstände zugeschrieben wird, pflegt mit dem Namen der Abstraktion bezeichnet zu werden. Dies ist eben die Heraushebung der Wesenheit aus der körperlichen Hülle der Dinge, in denen sie auftritt, in das Licht des Geistes und des Begriffes. Aristoteles hat über diese ganze wichtige Lehre nur einige wenige, gleichsam hingeworfene Sätze, so viel man aber sieht, scheint es ihm hier, wie auch sonst oft, besonders darauf anzukommen, das Gemeinsame und Einheitliche in den Erscheinungen der Wirklichkeit, hier der sinnlichen und geistigen Erkenntnis, hervorzuheben, daher die Analogie mit dem Sehen und dem Lichte, durch die man sich aber nicht zu weit führen lassen darf. Das Wesentliche scheint zu sein, dass die Objekte nicht direkt die intellektuelle Erkenntnis erzeugen, wie die sinnliche, sondern dass der Geist, durch die Objekte angeregt, von sich aus in Thätigkeit tritt, das Material, das ihm die Sinne bieten, verarbeitet und aus ihm die Verstandesbegriffe erhebt. So ist es denn gewissermaßen der Geist selbst, der die intelligibeln Bilder sich vorhält und eindrückt. Wir sagen gewissermaßen, da es sich selbstverständlich nicht um zwei Subjekte handelt, um das vorhaltende und das aufnehmende, sondern um den einen die Erkenntnis suchenden und findenden Verstand; es werden aber die einzelnen Stadien des Prozesses durch die aristotelische Darstellung besser veranschaulicht.

Wir haben mit dem Bisherigen zugleich die Auslegung von St. Thomas wiedergegeben. Er sagt im großen Ganzen nicht mehr und nicht weniger, als wir gesagt haben (man sehe Buch 3, L. X). Nur was wir gegen die Überspannung des Vergleiches mit der sinnlichen Wahrnehmung und dem Lichte und daran anschliessend sagten, ist unsere Zuthat.

Was Trendelenburg betrifft, so befriedigt er auch hier nicht. Seine Auslegung ist auffallenddürftig und, was schlimmer, nicht frei von einem wesentlichen Fehler. Die eigentliche Erklärung beschränkt sich bei ihm auf 4 Zeilen (S. 400). „Wie im ganzen Bereich der Wirklichkeit der leidende Stoff von dem, was thätig ist und schafft, verschieden ist, so ist es auch im Geiste der thätige und der leidende Verstand, letzterer ist vergänglich und mit den übrigen Vermögen des Leibes und der Seele verschlungen, ersterer ist trennbar und unsterblich.“ — Wir haben hier den schweren und alles verwirrenden Irrtum, dass der Verstand in

Möglichkeit, das eigentliche aufnehmende Subjekt der intellektuellen Erkenntnis, mit dem intellectus passibilis, dem von Ar. am Schluss des Kap. genannten *νοῦς παθητικός*, verwechselt wird. Der letztere ist nämlich in dem wahren Sinne des Ar. nichts weiter als ein sinnliches Vermögen, mag er nun damit, was am wahrscheinlichsten, die Phantasie meinen oder sonst einen Teil der sensitiven Seele. Nachdem nämlich Ar. gegen Ende des K. dem ganzen geistigen Teil der Seele, dem aufnehmenden und dem thätigen Verstand, die Unsterblichkeit zugesprochen, beschränkt er letztere wieder, indem er sagt, wir hätten im andern Leben keine Erinnerung wegen der Sterblichkeit des intellectus passibilis, ohne den der Verstand nichts denken könne. Ar. lässt nämlich die Fortdauer der ganzen Seele, auch den sinnlichen Kräften nach, nirgendwo zu, und dies, wie wir vermutungsweise hier aussprechen wollen, wohl darum, weil er von der Auferstehung nichts weiß und so für die sinnlichen Kräfte im Jenseits keine Verwendung hat.

Wir wollen hiermit diese Reihe der Proben aus der thomistischen Auslegung schließen. Dieselben zeigen uns den Aquinaten dem gefeierten Ausleger der neueren Zeit entschieden überlegen. Trendelenburg ist, wie Torstrik (S. III in der Textausgabe) noch vor 20 Jahren mit Recht bemerken konnte, derjenige, der alle neueren Aristotelesforscher zu Dank verpflichtete, derart dass sie das Beste, was sie von Arist. verstanden, aus den Vorlesungen oder Büchern dieses Mannes hatten. Wir haben nun zwar, durch die Schranken unserer Aufgabe genötigt, nur wenige Beispiele zur Vergleichung der beiderseitigen Exegese gebracht. Wir hätten sie aber leicht vermehren können und ein ähnliches Ergebnis gefunden. Und wenn wir nun glauben versichern zu können, dass andere neuere Ausleger noch viel weniger zu ihrem Vorteil mit Thomas v. A. in Parallelle gebracht werden würden, so dürfen wir wohl das Urteil wagen: St. Thomas braucht, was die philosophische Ausdeutung der aristotelischen Gedanken angeht, auch den Vergleich mit den neuesten Leistungen keineswegs zu scheuen.

Wir müssen nun aber, und hiermit schreiten wir zur kurzen Erledigung des noch übrigen Teils unserer Aufgabe, auf eine Bemerkung zurückkommen, die wir schon oben gemacht haben. In philologischer Beziehung zeigte sich uns Thomas bei dem Kapitel von dem Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung nicht ganz einwandsfrei, und wir äusserten uns dahin, dass noch an andern Stellen die Anforderungen der philologischen Genauigkeit bei ihm nicht vollständig zu ihrem Rechte kämen. Suchen wir

uns kurz darüber zu erklären! Bestimmen wir, wie weit diese Mängel gehen, und wie weit sie in die sachliche Auslegung ihre Schatten werfen!

Auf Grund des Eindruckes, den wir von einer eingehenden Beschäftigung namentlich mit dem Kommentar zur Psychologie gewonnen haben, glauben wir das folgende Urteil abgeben zu dürfen. Zunächst ist unleugbar, daß Thomas auch in Auslegung des unmittelbaren Sinnes der einzelnen Worte und Sätze höchst beachtenswert bleibt und auch jetzt noch von der Erklärung mit Nutzen wird zu Rate gezogen werden. Ja, was er hier durchgehends bietet, ist in Anbetracht seiner mangelhaften Hilfsmittel der Bewunderung wert. Sodann haben die Fehler, die immerhin im einzelnen, wenn auch nicht blos vereinzelt, vorkommen, nicht oft die Folge, daß die sachliche Auslegung bemerkenswerten Schaden erfährt, und wir beschränken dies nicht auf eminent philosophische Partieen. Vielmehr auch da, wo es sich z. B. um naturwissenschaftliche Fragen oder um die Auffassung der früheren Philosophen handelt, bewährt sich der Genius unseres Interpreten. Um uns endlich über die vorkommenden Fehler selbst auszusprechen, so sind diese meistens eine unmittelbare Folge der gebrauchten Übersetzung, sei es ihrer direkten Fehler, sei es der Unvollkommenheiten, die mit jeder Übersetzung notwendig verbunden ist. Zum Teil sind sie auch nur eine mittelbare Folge der Übersetzung. St. Thomas neigt dazu, mehr dem philosophischen Zusammenhang der Dinge als der sprachlichen Beschaffenheit des Textes nachzugehen. Das Feinere in den Eigentümlichkeiten von Stil und Manier des Ar. scheint ihm eben in den Übersetzungen nicht ganz klar und ursprünglich entgegengetreten zu sein, so daß ihm ein bedeutendes Hilfsmittel zur Feststellung des Wortsinns entgehen müßte. Auch nötigte die vorliegende mangelhafte Übersetzung von Fall zu Fall dazu, es mit dem in ihr sich darstellenden Text bezüglich des Wortlauts nicht so genau zu nehmen, so daß Thomas leicht ungünstig von der Präcision des aristotelischen Stils denken konnte und stellenweise weniger Rücksicht auf den Wortlaut nahm, als der Erklärung frommte.

Wir glauben den ganzen Sachverhalt nicht besser veranschaulichen zu können als durch Vorlegung einer größeren zusammenhängenden Probe, in der sich sowohl die Mängel als die Vorzüge der speziellen Textauslegung bei Thomas wiederfinden, und wo auch wieder reichliche Gelegenheit zur Vergleichung mit der neueren Textauslegung geboten wird. Wir wählen die Auslegung zu einem längeren Abschnitt aus dem 4. Kap. des

1. Buches und setzen zuerst den aristotelischen Text selbst in eigener Übersetzung her.¹

„Es ist aber auch noch eine andere Meinung über die Seele überliefert, die einerseits vielen so annehmbar wie eine der genannten erscheint, und andererseits wie zum Verdikt schon gegenüber den Gründen aus der allgemeinen Naturphilosophie Rechenschaft gegeben hat: sie soll eine Art Harmonie sein. Denn einmal sei die Harmonie eine Mischung und Zusammensetzung von Entgegengesetztem, und sodann bestehe der Körper aus Entgegengesetztem. Indessen ist doch die Harmonie ein Verhältnis des Gemischten, oder es ist die Zusammensetzung, die Seele aber kann keines von beiden sein. Ferner liegt das Bewegen nicht im Vermögen der Harmonie, der Seele aber schreiben alle dasselbe so zu sagen am meisten zu. Auch passt es besser, mit Beziehung auf die Gesundheit und überhaupt auf körperliche Vorzüge von Harmonie zu reden als mit Beziehung auf die Seele. Ganz einleuchtend wird dies, wenn man den Versuch mache, die Zustände und Thätigkeiten der Seele auf je eine Harmonie zurückzuführen. Denn schwer wäre es, sie einander anzupassen. Ferner können wir von Harmonie in einer zweifachen Hinsicht sprechen, im eigentlichsten Sinne bei bewegten und feststehenden Größen in Hinsicht auf ihre Zusammensetzung, wenn sie so zusammenpassen, dass sie nichts Gleichartiges zwischen sich zulassen, im Anschluß hieran sodann mit Bezug auf das Verhältnis der gemischten Körper. In keiner von beiden Hinsichten ist es nun vernünftig, mit der Zusammensetzung der Körperteile aber ist man nur zu bald fertig. Es gibt viele und verschiedene Zusammensetzungen der Teile: wovon oder wie soll man denn nun annehmen, dass der Verstand, oder auch dass der wahrnehmende und begehrende Teil die Zusammensetzung ist? In gleicher Weise ist es aber auch absurd, dass die Seele das Mischungsverhältnis sein soll. Denn es findet sich nicht dasselbe Verhältnis in der Mischung der Elemente beim Fleisch und bei den Knochen. Es würde sich demnach als Folge ergeben, dass man viele Seelen bekäme, und überdies in allem Körperlichen, wofern alles aus den gemischten Elementen besteht und das Verhältnis der Mischung Harmonie und Seele ist. Diese Frage könnte man aber auch dem Empedokles stellen. Denn er sagt, dass jedes der beiden genannten ein gewisses Verhältnis zum Grunde hat. Ist nun das Verhältnis die Seele, oder kommt diese vielmehr als solche, die etwas anderes ist, in die Glieder?

¹ Anfang des 4. K.

Ferner, ist die Freundschaft die Ursache einer jeden Mischung wie immer, oder der nach bestimmtem Verhältnis? Und die genannte, ist sie das Verhältnis oder noch etwas außer ihm?“

Thomas legt diese Stelle in folgender Weise aus (9. Lekt.). Eine Meinung, die berechtigte Gründe zu haben scheint (*πιθανὴ πολλοῖς* — das *πολλοῖς* neutral und als dat. instr. gefaßt), und nicht bloß in ihrer Besonderheit, sondern auch scheinbar gestützt quantum ad id quod commune est (die antiqua hat: in iis qui in commune fiunt sermonibus, und hier fällt uns zum erstenmal eine größere Divergenz zwischen ihr und dem Text von Thomas auf; auch hat sie in Übereinstimmung mit der neueren Auffassung, s. Trdbrg. 215 f., *λόγοις ὥσπερ εὐθύνας δεδοκνία* im Sinne von verurteilt wiedergegeben, während Thomas Redestehen im Sinne von sich wirklich rechtfertigen nimmt und ausnahmsweise den Zusatz *ὥσπερ εὐθύνας* ganz übergeht). Diese Deutung auf die allgemeinen Sätze über die Ursachen und Gründe der Dinge scheint besser als alle neueren z. B. die von Tr. 216 sermonibus in vulgus noti, oder die von Torstrik S. 123 eae disputationes, quales homines elegantiores instituere solent; nur neigen wir mehr zu der Annahme, daß es heißt, jene Meinung findet darin ihre Widerlegung, als daß es heißen soll, sie findet ihre Bestätigung. Wo dann der erste Einwand gegen die Harmonie steht, deutet Thomas so: die Harmonie, ob die der Zusammensetzung ob der Mischung, wäre ein Accidenz, die Seele aber ist auch nach den Anwälten jener Meinung Substanz. Auch Trendelenburg hat hier richtig gesehen, daß Ar. abgerissen und unvollständig spricht, während Bonitz, Hermes VII. 430, annehmend, es könne nur eine Skizze eines nachfolgenden Beweises sein, hier Verwirrung findet und kritische Bedenken äußert. Nur scheint Trendelenburg insofern ungenau zu sein, als er hier eine Bezugnahme auf den objektiven Charakter der Seele als Substanz findet. Derselbe kann hier von Ar. noch nicht vorausgesetzt werden. Richtiger sagt Thomas: *isti enim accipiunt animam ut substantiam quamdam.* Es ist also nach ihm ein argumentum ad hominem. Inwiefern sich freilich sagen lasse, daß die Gegner die Seele als Substanz fassen, ist bei Thomas nicht ganz sicher, oder doch für uns nicht ganz verständlich nachgewiesen. Er setzt den Empedokles unter die Vertreter jener Meinung, der freilich vorher bei Ar. behauptet hat, die Seele sei aus allen Elementen gemischt.

Sodann schreitet die Auslegung der Einwände bei Thomas glücklich voran, bis sie zu der Stelle kommt 408 a 10, *ἡ δὲ σύνθεσις τῶν τοῦ σώματος μερῶν λίαν εὐεξέταστος*, die wir

übersetzt haben: mit der Zusammensetzung der Körperteile ist man nur zu bald fertig. Da aber Ar. wörtlich sagt: die Zusammensetzung der Körperteile ist nur zu leicht erforscht, so versteht Thomas nicht, daß die Ansicht von der Zusammensetzung gemeint ist, sondern deutet: die Zusammenordnung der Körperteile ist klar, wie wir aber daraus die Ordnung der Seelenteile ableiten sollen, ist unklar.

Wo es heißt: man bekäme viele Seelen und überdies in allem Körperlichen, scheint uns Thomas im Gegensatz zu Tredelenburg richtig gedeutet zu haben: in allem Körperlichen, nicht im ganzen Körper, richtig, wegen des Grundes bei Arist., wofern alles etc., richtig sodann, weil es matt wäre zu sagen: das Belebte hätte viele Seelen und im ganzen Körper; hat es denn die Seele, die eine, nicht auch so im ganzen Körper? Und wozu dann das *τὲ — καὶ: συμβήσεται οὖν πολλάς τε ψυχὰς ἔχειν, καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα* — sowohl viele Seelen, als auch im ganzen Körper? Wenn in einem Subjekt viele Seelen sind, ist dies, daß sie im ganzen Körper sind, nichts Neues, wohl aber dies ist zweierlei: Viele Seelen in einem und Seele in allem.

Die Einführung des Empedokles scheint von Thomas in Bezug auf das Sprachliche nicht genau verstanden worden zu sein. Ar. hat: *ἀπαιτήσειε δ' ἄν τις τοῦτο γε καὶ παρ' Ευπεδοκλέοντας*: es möchte aber einer dies wenigstens auch den Empedokles fragen. Diese Fassung, möge man nun „dies“ auf das Vorhergehende oder auf das Folgende beziehen, legt nahe, daß Empedokles nicht direkt als Anhänger der Harmonie gedacht werden soll, sondern daß sich bloß seine Lehre von Freundschaft und Mischungsproportion mit jener Lehre von der Harmonie berührt. Thomas aber nimmt die Sache so, als ob bisher gegen die Verfasser der Harmonie im allgemeinen gehandelt worden, und nun Empedokles im besondern seine Widerlegung finden solle. Die mangelhafte lat. Wiedergabe, wo das *γε* und das *καὶ* vielleicht nicht ganz zum Rechte kam, mag daran schuld gewesen sein. Dann aber leitet Thomas die Erklärung des Folgenden treffend mit den Worten ein: Ar. ponit contra eum tres rationes, quas non deducit. Empedokles wußte nämlich aus den eigenen Prämissen nicht die Folgerungen zu ziehen. Darum hält ihm Ar. die drei Fragen vor, deren Beantwortung ihn von seinem Irrtum hätte überzeugen müssen. Er selbst aber verschmäht es, die naheliegende Antwort zu geben. Thomas, seiner Pflicht als Kommentator gehorchnend, führt die Folgerungen aus. Auch hier, um das zum Schluß zu sagen, versteht Bonitz S. 433 den wahren Sachverhalt nicht, leugnet, daß hier Schwierig-

keiten gegen Empedokles angedeutet seien, und findet dieser Art in dem Text neue Gründe, um kritische Zweifel zu erheben und auf Konjekturen zu sinnen.

Wir beschließen hiermit die gegenwärtige Abhandlung. Sie ergibt, dass St. Thomas als Kommentator des Ar., was die philosophische Seite der Auslegung betrifft, auch jetzt noch unübertroffen dasteht, in Hinsicht auf das Einzelne aber, auf den unmittelbaren Sinn und Zusammenhang der Sätze und Wörter, da wo philologische Kenntnisse und Hilfsmittel das Richtige zeigen würden, nicht selten fehlt. Es wäre darum eben so verkehrt, ihn für die Erklärung unbenutzt zu lassen, als in der Benutzung auf die Vorsicht zu vergessen. Vor wie vielen Fehlgriffen die neuere Exegese behütet worden wäre, hätte sie sich gewürdigt, auf die thomistischen Kommentare Rücksicht zu nehmen, haben wir an Trendelenburg gesehen. Er erklärt in der Vorrede zu seinem Kommentar (S. XXI) selbst, dass er absichtlich die mittelalterlichen Arbeiten von der Benutzung ausgeschlossen habe. Aber wie viel glücklicher wäre seine Interpretation gewesen, hätte sie auch nur von weitem so sorgfältig wie die alten griechischen den mittelalterlichen Kommentator, Thomas v. A., berücksichtigt! Wir sagen übrigens nicht, dass uns die Leistungen des Aquinaten der eigenen Mühe und Arbeit überheben. Unsere eigene Untersuchung hat uns ja schon ein weites Feld vor Augen geführt, auf dem der Arbeit noch reiche Ernte winkt! Aber das sagen wir, dass der Wert jener Arbeiten, jener Reihe von Folianten, worin der Meister aus alten, längst vergangenen Jahrhunderten uns den Arist. aufschliesst, noch viel allgemeiner anerkannt und die Arbeit selbst entsprechend verwertet werden muss, wenn es bei uns mit dem Verständnis des Ar. besser werden soll. Aber wie traurig muss es überhaupt in philosophischer Beziehung bei uns aussehen, an welcher Not und Aushungerung von echtem menschlichen Wissen müssen die Geister leiden, wenn wir sehen, dass die Besten, unbefriedigt von den einheimischen modernen Systemen, sich zu Aristoteles flüchten — und auch an diesem anerkannten Born der Wissenschaft gleichsam leer ausgehen!