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

Artikel: Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele
Autor: Rolfes, E.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761781

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: 10.10.2025

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

spiritualis ponatur perfecta non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis coelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet formam, per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. Summ. theol. 1. 2. q. 109. a. 1. — Creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat. Et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. ad 10.

DER BEWEIS DES ARISTOTELES FÜR DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE.

Von Dr. E. ROLFES.

Über keinen Bestandteil der Weltauffassung des Aristoteles, wenn man die verwandte Frage vom Ursprung der Seele miteinbezieht, ist vielleicht mehr gestritten worden, als über seine Stellung zur Frage von der Unsterblichkeit. Während sonst betreffs der grundlegenden aristotelischen Ideen wenigstens die Scholastik vielfach eine einheitliche Auffassung und Deutung vertritt, ist dies in der bezeichneten Frage auch bei ihr nicht der Fall. Suarez führt in seiner Psychologie (de anima 1, 11) nicht bloſs eine ganze Anzahl alter Ausleger und Kirchenväter an, die dem griechischen Denker die Überzeugung von der Unsterblichkeit absprechen, sondern er nennt auch von den Scholastikern Cajetan, Scotus u. a. als solche, nach deren Meinung Aristoteles bezüglich der Unsterblichkeit geirrt oder doch geschwankt und seine Ansicht mit Bedacht im ungewissen gelassen habe. Von neuscholastischen Gelehrten ist u. a. Kleutgen in seiner Philosophie der Vorzeit (II. Bd. 8. Abh. 605 I. Aufl.) im Zweifel, ob Aristoteles die Unsterblichkeit ganz mit Bestimmtheit erkannt habe, oder wenigstens ob er sie im Sinne der individuellen Fortdauer fasse und nicht vielmehr eine unbewuſste Präexistenz der Seele lehre oder gar der Annahme einer Seelenwanderung zuneige. Was aber die heutigen nichtscholastischen Gelehrten angeht, so gilt bei ihnen vielfach die

Meinung, als ob Aristoteles die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne annehme, als überwundener Standpunkt, und man setzt sich bei ihnen mit der andern Auffassung der ernstlichen Gefahr aus, der Unwissenschaftlichkeit bezichtigt zu werden.

Es ist nicht unsere Absicht, die einzelnen Stellen bei Aristoteles, die für und wider die Unsterblichkeit zu sprechen scheinen, durchzugehen. Wir wollen vielmehr den Beweis dieser Wahrheit, wie man ihn aus den Büchern von der Seele zusammenstellen kann, erörtern. Der Ertrag dieser Erörterung wird ein zweifacher sein. Einmal werden wir sehen, wie in dem Beweise und bei Gelegenheit des Beweises der wahre Sinn der Unsterblichkeit bei Aristoteles hervortritt. Sodann werden wir uns von der Beweiskraft der aristotelischen Argumente überzeugen können. Gewifs wird dieses bei einem Gegenstand wie dem vorliegenden einen hohen Reiz bieten. Die Unsterblichkeit fällt bei Aristoteles sozusagen mit der geistigen Würde der Seele in eins zusammen: weil die menschliche Seele wirklich selbständiger Geist ist, kann sie nicht mit dem Leibe untergehen. Nun wird es aber ein besonderes Interesse haben, hier der Beweisführung des Aristoteles zu folgen. Das Geistige in unserer Seele ist einem feinen Lichtstrahle zu vergleichen, der durch die Schranken der Leiblichkeit nur mühsam hindurchbricht. So fein ist dieses Licht, dafs es selbst bei denen, die sich sehend dünken, vielfacher Leugnung begegnet. Da entbehrt es denn nicht des Reizes, zu betrachten, wie das scharfe Auge des Stagiriten dem Lichtstrahl nachspürt und seine Geheimnisse erspäht.

Es empfiehlt sich, gleich zu Eingang der Untersuchung eine Übersicht über die Weise zu geben, wie Aristoteles die Frage von der Unsterblichkeit behandelt. Zunächst bemerken wir, dafs er die Unsterblichkeit, um sie wissenschaftlich nachzuweisen, unter dem Begriff der Trennbarkeit (*χωριστόν, ἐνδεχόμενον χωρίζεσθαι*) einführt. Er setzt sie als gleichbedeutend mit der Fähigkeit der vernünftigen Seele, nach der Trennung vom Leibe fortzubestehen. Ihm genügt diese Fähigkeit der Fortdauer, um ohne weiteres auch die wirkliche Fortdauer auszusprechen; und mit Recht, nicht blofs weil sich in der Fähigkeit oder Anlage die Bestimmung ausspricht, sondern auch weil diese Fähigkeit zu getrenntem Dasein gewissermafsen schon im diesseitigen Leben verwirklicht ist. Denn auch im Leibe besteht und wirkt die denkende Seele als solche, das heifst, insofern sie denkt, für sich und wird darum von unserm Philosophen auch abgesehen von dem jenseitigen Leben als getrennt, *χωριστή*, bezeichnet,

indem ein und dasselbe Wort χωριστόν beides, getrennt und trennbar, bedeuten kann.

Wir verstehen, wie wir bei Aristoteles die Trennbarkeit der Seele zu nehmen haben, und fragen nunmehr: wie sucht er über das Problem zur Entscheidung zu kommen? Hierüber erklärt er sich gleich in der Einleitung der Psychologie, wie wir der Kürze wegen die drei Bücher von der Seele nennen wollen. Er macht hier die Trennbarkeit davon abhängig, ob die Seele schon hienieden eine eigene Thätigkeit hat, eine Thätigkeit, die ihr allein und nicht etwa wie die sinnliche dem beseelten Leibe angehört. Wenn sie eine solche Thätigkeit hat, sagt er, — und vornehmlich das Denken scheint derart zu sein — dann möchte sie wohl getrennt werden können. Nun erklärt er in der Folge, im 4. Kapitel des 3. Buches, die denkende Seele auf Grund ihres Denkens wirklich als eine überorganische, rein geistige Substanz und den Verstand, also das unmittelbare Subjekt des Denkens, als getrennt und nicht in der Weise des sinnlichen oder wahrnehmenden Vermögens in seiner Thätigkeit an den Leib gebunden, und entsprechend lesen wir dann im folgenden Kapitel den entscheidenden Schlufssatz, dafs die denkende Seele oder der Nus (ὁ νοῦς, der Verstand, der Geist) unsterblich und ewig (ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος) ist.

Dieses ist in Wirklichkeit und im wesentlichen die Weise, wie Aristoteles die Frage von der Unsterblichkeit behandelt und zur Entscheidung bringt. Aber wenn wir nun unserm Forscher auf seinem Gange folgen, so stofsen wir an mehr als einer Stelle anf Schwierigkeiten. Um dieselben geordnet vorlegen zu können, sei es uns erlaubt, die ganze Gedankenverbindung, deren Ergebnis die Unsterblichkeit ist, in einen Syllogismus zu fassen und die einzelnen Schwierigkeiten unter die einzelnen drei Sätze des Syllogismus unterzubringen.

Der Obersatz, der sich auch wirklich so bei Aristoteles findet, würde lauten: „wenn es eine eigene Thätigkeit oder Affektion der Seele gibt, dann kann sie vom Körper getrennt werden.“ (d. an. 1, 1, 403 a. 10.) Hier beginnen sofort die Schwierigkeiten. Denn gerade hier liest man bei Aristoteles den verfänglichen Satz, Zeile 7 ff.: „am meisten scheint das Denken der Seele eigentümlich. Ist aber auch dies eine Art Phantasie oder nicht ohne Phantasie, dann möchte wohl auch dies nicht ohne den Leib sein können.“ Hier, möchte man meinen, habe Aristoteles sagen wollen, dafs die Seele, nachdem sie sich vom Leibe getrennt hat, nicht denken, also auch kein Leben mit irgend einem Inhalt

haben könne. Denn er scheint diese Folgerung für den Fall zu ziehen, daſs das Denken nicht ohne die Phantasie vor sich gehen kann, eine Annahme, die nach aller psychologischen Erfahrung zu bejahen sein möchte.

Weiterhin ergeben sich Schwierigkeiten in Bezug auf den Untersatz unseres Syllogismus: das Denken ist eine reine Thätigkeit der Seele. Einen getrennten Beweis für diesen Satz finden wir bei Aristoteles nicht. Wo er die Getrenntheit oder den überorganischen Charakter des Denkens darthut (3, 4), geschieht es so, daſs er diese Attribute von der Seele selbst, dem Subjekte des Denkens also, nachweist. Es läſst sich ja auch der rein seelische Charakter der Denkthätigkeit nicht wohl anders beweisen als zugleich mit der Selbständigkeit der denkenden Seele. Denn jene Thätigkeit ist ja für sich nicht da. Es tritt also in dem Beweise die Getrenntheit des Denkaktes etwas zurück. Auſserdem wird die Folgerung aus dem Auftreten reiner Seelenakte gar nicht ausdrücklich gezogen: von der Unsterblichkeit ist erst im folgenden Kapitel die Rede. Endlich ist hervorzuheben, daſs der Beweis für die Geistigkeit der denkenden Seele in einer Weise geführt ist, die die Verstandeskraft des Lesers nicht gerade auf eine leichte Probe stellt.

Am wenigsten fehlen aber die Schwierigkeiten in Bezug auf den Schluſssatz des Syllogismus. Wir haben gesagt, daſs er sich im fünften Kapitel des dritten Buches findet. Es wird dort dem Geiste ausdrücklich die Unsterblichkeit zugesprochen. Aber an diesen Ausspruch und die daran anschlieſsenden Sätze werden Deutungen geknüpft, die von der Unsterblichkeit nur noch den Namen übrig lassen. Nachdem Aristoteles gesagt hat: „getrennt ist der Geist bloſs das, was er ist (nämlich an sich ist: er ist keine Form mehr) und dies allein ist unsterblich und ewig," fährt er fort: „wir erinnern uns aber nicht, weil dies (der Geist) zwar leidenslos, der leidentliche Verstand aber vergänglich ist und der Geist ohne ihn nichts denkt." Manche also deuten die Bemerkung: wir erinnern uns nicht, auf das jenseitige Leben, als ob dort alle Erinnerung aufhörte, und weil zugleich von der Erinnerung das Denken abhängig gemacht wird, so sagt man weiter, Aristoteles spreche hier der abgeschiedenen Seele alles Denken ab. Man erklärt dies dann dahin, daſs das persönliche Denken und Sichbewuſstsein aufhört. Und hierfür beruft man sich wieder auf eine Auslegung, die man dem hier genannten leidenden Nus (ὁ παθητικὸς νοῦς) giebt. Derselbe soll nämlich ein denkendes Vermögen der Seele sein und das, was dem Geiste im Menschen seine Individualität gibt. Der Geist an

sich soll aber bei Aristoteles etwas Allgemeines sein, das schon vor dem Leibe, ja von jeher war, im Menschen eine individuelle Existenz annimmt und dieselbe mit dem Tode wieder aufgibt.

Dieses also sind die Schwierigkeiten, vor die sich unsere Arbeit gestellt sieht. Sie wird sich vor allem mit der Erklärung und Sicherstellung des aristotelischen Beweises der Unsterblichkeit zu beschäftigen haben; dann mit der Feststellung des Sinnes, den die Unsterblichkeit bei Aristoteles hat. Hierbei werden wir nicht wohl umhin können, auch die Frage vom Ursprunge der Seele nach Aristoteles zu berühren. Denn wir hörten, dafs manche unsern Philosophen die Ewigkeit des Geistes lehren lassen, und diese Auffassung ist gerade heutzutage sehr verbreitet. Schliefslich werden wir aber auch die Einschränkung, die Aristoteles der Unsterblichkeit gibt, einer kurzen Betrachtung unterziehen müssen, denn er läfst blofs den Geist ohne die sinnlichen Vermögen fortleben. Da er trotzdem lehrt, dafs die vernünftige Seele hienieden mit der sinnlichen und vegetativen eine Seele ausmache, so ist zu untersuchen, wie die Ausschliefsung der niederen Seelenteile von der Fortdauer sich erkläre, und wie sie mit der Einheit der Seele ausgeglichen werden könne.

Indem wir zur speciellen Erörterung des aristotelischen Unsterblichkeitsbeweises übergehen, nehmen wir zunächst den Obersatz des Syllogismus, worin sich dieser Beweis zusammenfassen läfst, vor. Wir setzen vor allem den Text des Philosophen, der den Obersatz enthält, im Zusammenhange her: „Eine Schwierigkeit bieten auch die Affektionen der Seele, ob sie nämlich sämtlich auch ihrem Körper gemeinsam sind, oder ob es auch eine der Seele selbst eigentümliche gibt, denn dies zu ermitteln ist notwendig, aber nicht leicht. Sie scheint in den meisten Fällen nicht ohne den Körper zu leiden oder zu wirken, so beim Zürnen, Trotzen, Begehren und bei jeglicher Wahrnehmung. Am meisten aber scheint das Denken ihr eigentümlich. Ist aber auch dieses eine Art Phantasie oder nicht ohne Phantasie, dann möchte wohl auch dieses nicht ohne den Leib sein können. Gibt es nun unter den Thätigkeiten oder Affektionen der Seele eine ihr eigentümliche, dann möchte sie vom Leibe getrennt werden können; ist ihr aber keine eigentümlich, dann möchte sie nicht trennbar sein, vielmehr stände es dann um sie wie um eine gerade Linie, der als gerader allerlei zukommt, z. B. dafs sie eine eherne Kugel in einem bestimmten

Punkte berührt. Aber sie berührt nicht von ihrem bestimmten Subjekte getrennt. Denn sie ist, weil immer nur am Körper existierend, untrennbar.“ (d. an. 1, 1, 403, a 3—16.)

Hier dürfte es zuerst nicht überflüssig sein festzustellen, welches nach Aristoteles das eigentliche Kriterium für die Trennbarkeit der Seele sein soll. Denn einmal bekommt man den Eindruck, dafs es das Vorhandensein einer eigenen Thätigkeit der Seele sein soll. Dann aber scheint Aristoteles eine Thätigkeit zu fordern, die ohne Mitwirkung der Phantasie stattfindet. Indessen ist dieser Zweifel nicht schwer zu lösen: es ist offenbar, dafs das erstere, die Nachweislichkeit einer eigenen Seelenthätigkeit, an oberster Stelle entscheiden soll. Dies gibt schon die Fassung an die Hand, in der hier das Problem auftritt: es bietet eine Schwierigkeit, heifst es, zu bestimmen, ob es eine der Seele eigentümliche Affektion gibt. Denn dieses zu bestimmen ist notwendig. — Warum notwendig? Offenbar darum, weil davon die Frage von der Unsterblichkeit abhängt. Also hängt die Frage von der Unsterblichkeit oder, um aristotelisch zu sprechen, von der Trennbarkeit der Seele von der Thatsächlichkeit einer gesonderten Thätigkeit der Seele ab. Und dieses sagt Aristoteles am Schlufs der Stelle ausdrücklich und in doppelter Fassung, in positiver und negativer: „gibt es unter den Thätigkeiten oder Leidenszuständen der Seele einen ihr eigentümlichen, dann möchte sie trennbar sein, wenn nicht, nicht.“

Ist also das Auftreten einer eigenen Thätigkeit der Seele das eigentliche Kriterium ihrer Trennbarkeit, so fragt es sich an zweiter Stelle, wie dieses Kriterium zu verstehen sei. Heifst die geforderte Thätigkeit nur darum eine e i g e n e, weil die Seele ihr eigentliches Subjekt ist, mag auch die Phantasie dabei mitwirken, oder gilt sie unserem Philosophen nur dann als eigene, wenn keine Thätigkeit der Phantasie neben ihr herläuft oder ihr dem Ursprunge nach vorangeht? Diese Frage berührt sich mit der andern, ob der andere Begriff, der hier im Text des Philosophen auftritt, der Begriff einer Thätigkeit ohne Mitwirkung der Phantasie, die Bestimmung hat, den Begriff der eigenen Thätigkeit des Geistes näher zu präcisieren, oder ob er etwas anderes bezweckt. Man bemerke, wie wichtig dieser Punkt für die ganze aristotelische Auffassung ist! Soll e i g e n e Thätigkeit der Seele nur die sein, die ohne Mitwirkung der Phantasie, rein im Geiste für sich, zustande kommt, dann wäre nach Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele unerweislich. Denn eine solche Thätigkeit läfst sich thatsächlich nicht darthun.

Es kann aber in Wirklichkeit die eigene Thätigkeit von Aristoteles nicht so gemeint sein, aus folgenden Gründen:

1. Aristoteles sagt nicht bloſs positiv: hat die Seele irgend eine eigene Thätigkeit, so ist sie trennbar; er sagt auch negativ: hat sie keine zu eigen, so ist sie nicht trennbar. Der erste Satz könnte noch auf eine Thätigkeit des Geistes ohne gleichzeitige sinnliche Vorstellung gedeutet werden, indem die Seele, die im Besitze einer solchen lauteren und ungemischten Geistesthätigkeit wäre, ganz offenbar für sich daseinsfähig wäre. Der zweite Satz aber belehrt uns, daſs eine solche Deutung nicht angeht. Denn dieser Satz wäre doch ganz willkürlich aufgestellt, wenn man eigene Thätigkeit von einer Thätigkeit ohne gleichzeitige sinnliche Vorstellung verstände. Es ist offenbar unbegründet zu behaupten: hat die Seele keine Thätigkeit ohne Mitwirkung der Phantasie, so kann sie nicht getrennt werden. Eine Mitthätigkeit der Phantasie schlieſst doch nicht aus, daſs die Seele eine eigene Thätigkeit habe, d. h. eine Thätigkeit, deren Subjekt, deren Träger, sie ist, so wie, um ein sehr einfaches und gewöhnliches Beispiel zu gebrauchen, das gemeinsame Ziehen zweier an einem Seile nicht hindert, daſs jeder dabei für sich thätig ist. Freilich übersehen wir hierbei den obwaltenden Unterschied nicht. Die Denkseele und die sinnliche Seele sind jedenfalls eine Substanz, ja, sie sind derselbe Teil der zusammengesetzten Substanz des Menschen, die Form. Aber das steht unserer Schluſsfolgerung nicht im Wege. Wofern die Seele eine Thätigkeit hat, die an sich immateriell ist, eine Thätigkeit, die an sich in keiner Weise gleichzeitig als eine Bestimmung, als eine Zuständlichkeit des Leibes sich darstellt, wie dies z. B. bei der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung der Fall ist, dann ist dies ein Beweis, daſs die Seele einem Teil ihres Wesens nach für sich ist. Denn die Thätigkeit entspricht dem Sein, und wo jene für sich auftritt, da muſs es auch ein Sein für sich geben, das ihr zu Grunde liegt. Wenn aber die mit dem Leibe verbundene Seele einem Teil ihres Selbst nach ein Sein für sich hat, warum sollte sie nicht, wenigstens diesem Teil nach, ohne den Leib sein können?

2. Auch der Vergleich mit einer geraden Linie für den Fall, daſs die Seele keine eigene Thätigkeit haben sollte, zeigt, daſs eigene Thätigkeit hier einfach eine solche ist, deren Subjekt die Seele für sich ist, mag die Phantasie dabei mitspielen oder nicht. Die gerade Linie hat darum keine Funktion für sich, und es wird überhaupt nichts als objektiv real über sie getrennt ausgesagt, weil sie nicht für sich besteht. Ihre Funktion gehört nicht etwa bloſs dem Stoff mit an, sondern der Stoff ist das

eigentliche Subjekt der Funktion, freilich insofern er an seiner Grenze die Form der geraden Linie hat. Die denkende Seele aber hat, wie Aristoteles später — da, wo wir den Untersatz unseres Syllogismus zu suchen haben, im 4. Kapitel des 3. Buches — ausdrücklich erklärt, ein Sein für sich, sie ist mit dem Leibe nicht vermischt, und eben darum heifst sie mit Recht, wie Aristoteles ebendaselbst bemerkt, der Ort der Ideen, gewissermafsen also der Behälter für die Begriffe, und wir wüfsten nicht, wie man entschiedener als durch dieses Bild eben die Wahrheit, um die es sich fragt, ausdrücken könnte, die Wahrheit, dafs die Denkthätigkeit ihr eigentliches Subjekt an der Seele mit Ausschlufs des Leibes hat.

3. Aristoteles sagt: zu ermitteln, ob die Seele eine eigene Thätigkeit habe, ist notwendig, aber nicht leicht. Welchen Sinn sollte nun dieser Satz haben, wenn Aristoteles unter eigener Thätigkeit eine solche ohne sinnliche Vorstellung, die nach ihm beim Menschen nicht vorkommt, verstände? Warum war es da noch notwendig, nach dem Vorhandensein einer solchen Thätigkeit zu fragen? Etwa wegen der Unsterblichkeit? Dann mufste er sagen: um die Unsterblichkeit zu beweisen, wäre notwendig zu beweisen, dafs es eine geistige Thätigkeit im Menschen ohne alle Mitwirkung der Phantasie gibt. Das aber möchte schwer, ja unmöglich sein. So sagt er aber nicht. Er hat von der Unsterblichkeit noch gar nicht geredet, von ihr redet er erst einige Zeilen weiter. Er sagt einfach: wie andere Probleme, die wir genannt, in der Psychologie zur Sprache kommen, so ist auch die Frage nach eigenen Seelenphänomenen nicht zu umgehen, obschon diese Frage ihre grofsen Schwierigkeiten hat. Und nun fragen wir wieder, wie wir soeben in Bezug auf die Notwendigkeit gefragt: worin sollte diese Schwierigkeit liegen? Worin sie bestehe, wenn man eigene Thätigkeit in unserem Sinne nimmt, werden wir später sehen. Wenn man sie aber als Thätigkeit ohne alle und jede Mitwirkung des sinnlichen Vermögens versteht, dann ist in der That nicht abzusehen, wie eine Schwierigkeit entstehen soll. Die ganze spätere Darstellung bei Aristoteles zeigt, dafs er sich den Nachweis eines immerwährenden Hineinspielens der Phantasie in die Denkthätigkeit nicht allzu schwer fallen läfst. Die Thatsache liegt nämlich viel zu offen am Tage. Es ist aber dasselbe, die Frage lösen, ob bei allem Denken die Phantasie beteiligt ist, und die Frage, ob es eine Denkthätigkeit rein für sich gibt.

Wir sehen also, dafs Aristoteles unter eigener Thätigkeit der Seele eine solche versteht, die zwar an der Seele mit Aus-

schluſs des Leibes ihr Subjekt hat, die aber ganz wohl zu ihrem Zustandekommen an die sinnliche Vorstellung als an eine notwendige Bedingung gebunden sein kann. Wenn sie auch nur in diesem Sinne für sich thätig ist, so ist unserem Philosophen ihre Trennbarkeit gewiſs. Aber nun fragt es sich, wie er da noch sagen könne: wofern das Denken nicht ohne die Phantasie geschieht, kann es nicht ohne den Leib geschehen? Scheint er hier nicht unversehens einen ganz anderen Maſsstab an die Frage anzulegen? Soll nun nicht vielmehr die Entscheidung über ein jenseitiges Leben der Seele davon abhängen, ob die Phantasie beim Denken unbeteiligt ist, statt davon, ob das Denken als solches in der Seele seinen Sitz hat? Und ist hier nicht die Entscheidung grundsätzlich bereits in dem Sinne ausgesprochen, daſs es ein Denken und Leben nach dem Tode für die Seele nicht gibt?

Man hat diese Schwierigkeit in verschiedener Weise zu lösen versucht, wir wissen nicht, ob immer mit Glück. Wir möchten die richtige Lösung in folgendem finden. Vorab bemerken wir, daſs hier und im nächsten Zusammenhang die Schwierigkeit desselben Problems erhärtet werden soll, dessen Unerläſslichkeit von den Worten im Text Zeile 10 an begründet wird: gibt es also unter den Thätigkeiten der Seele eine ihr eigene u. s. w. Aristoteles hatte ja gesagt: „zu ermitteln, ob alle Seelenthätigkeiten dem Leibe mitangehören, oder ob es auch eine der Seele eigene gibt, ist notwendig, aber nicht leicht.“ Die Schwierigkeit liegt ihm nun darin, daſs die Seelenthätigkeit immer den Leib in Mitleidenschaft zieht. Auch beim Denken ist die Phantasie, also ein organisches Vermögen, thätig. Soll also trotzdem das Denken an sich eine eigentliche Thätigkeit der Seele sein, so muſs angenommen werden, daſs dieselbe Seele, eine und dieselbe Substanz, zur selben Zeit eine eigene und eine ihr und dem Leibe gemeinsame Thätigkeit hat. Es hat aber gewiſs seine Schwierigkeit, sich ein solches Verhältnis vorzustellen. Schwierig ist auch der Nachweis, daſs es überhaupt im Menschen über die sinnliche Vorstellung hinaus noch eine intellektuelle gibt, indem die letztere immer an die erstere gebunden und gleichsam in sie eingehüllt ist. Aristoteles gibt nun in unserm Text die von uns gekennzeichnete und erklärte Schwierigkeit nicht formell an, sondern legt sie in ihrem Grunde dar. Er will ihre Voraussetzung sicher stellen. Darum sagt er: bei den meisten seelischen Äuſserungen tritt die Abhängigkeit vom Leibe nur zu deutlich hervor. Aber auch beim Denken läſst sie sich nicht in Abrede stellen. Denn sei nun das Denken

eine Art Phantasiebestätigung — Worte, womit vielleicht auf eine damalige Anschauung hingezielt ist —, oder sei es nur an sie als eine notwendige Vorbedingung geknüpft: in jedem Falle ist es vom Körper abhängig und kann ohne ihn nicht sein, weil eben auch die Phantasie ein sinnliches Vermögen ist.

Dieses unsere Exegese des vorliegenden Textes. Man bemerke noch besonders, dafs der Ausdruck: nicht ohne den Körper sein können, nicht bedeutet: nicht nach der Trennung vom Körper sein können — von dieser Trennung war im Kontext noch keine Rede, von ihr wird erst gleich hernach gesprochen — sondern: nicht ohne Mitbeteiligung des Leibes und seiner Organe zustande kommen können. Es wird also gesagt, dafs es keine Thätigkeit der Seele im Leibe ohne den Leib gibt, dafs die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Leibe keine lautere und getrennte Geistesthätigkeit hat, wenigstens wird hiervon wie von einem angenommenen Falle gesprochen. Die Denkthätigkeit ist nämlich insofern nicht ohne den Leib, als sie nicht ohne die sinnliche, an den Leib gebundene Vorstellung ist. Freilich ist sie in einem anderen Sinne auch hienieden „ohne den Leib", insofern nämlich, als sie an sich eine eigene Äufserung der Seele ist, weshalb auch Aristoteles später im 4. Kapitel des 3. Buches sagt: „der sinnlich wahrnehmende Teil ist nicht ohne den Leib, der Verstand aber ist getrennt." (429 b 4.) — Unmittelbar zielt also auch die von Aristoteles erhobene Aporie nicht auf das schwierige Problem hin, wie die abgeschiedene Seele denken könne.

Wir sind nunmehr in der Lage, über die Meinung des Aristoteles bezüglich des Obersatzes unseres Syllogismus ein zusammenfassendes Urteil auszusprechen. Die Seele soll in dem Falle trennbar und unsterblich sein, wenn sie eine eigene Thätigkeit oder Affektion hat. Eigene Thätigkeit ist aber einfach die, deren eigentliches Subjekt die Seele und nicht der Leib ist. Freilich ist es nicht leicht, das Auftreten einer solchen Thätigkeit zu erweisen, indem nicht blofs die sinnlichen, sondern auch die geistigen Äufserungen der Seele nie ohne den Leib, d. h. ohne die Mitwirkung leiblicher Organe vor sich gehen. Auch das Denken nämlich kann von diesem Gesetze nicht ausgenommen werden, sofern es an die Mitwirkung der Phantasie, mithin an die Beihilfe eines organischen Vermögens, gebunden ist.

Dieses möchte also jetzt als die Meinung des Aristoteles feststehen. Es bleibt aber noch kurz die Frage zu erledigen, ob diese Meinung auch richtig sei, ob also in Wahrheit das Auftreten einer eigenen Thätigkeit der Seele ihre Trennbarkeit beweise. So einfach und glücklich nämlich dieser Gedanke ist,

er hat seine Bestreiter gefunden. Bei v. Kirchmann (Aristoteles' 3 Bücher über die Seele, übersetzt und erläutert, S. 11) finden wir die Annahme des Aristoteles einfach als unrichtig bezeichnet, und wir müssen die Worte v. Kirchmanns umsomehr vernehmen, als bei Besprechung derselben der aristotelische Gedanke noch um etwas mehr ins Licht treten wird. Sie lauten also: „Diese Annahme des Aristoteles ist unrichtig; aus den eigentümlichen Zuständen der Seele folgt noch nicht ihre Fähigkeit, getrennt von dem Körper bestehen zu können; ihr beiderseitiger Bestand kann von ihrer Verbindung mit einander bedingt sein, allein diese Verbindung braucht nicht so innig zu sein, dafs das eine nicht ohne das andere eine Veränderung erleiden oder kein Eigentümliches besitzen könnte. Sonst müfste dasselbe auch für den Körper gelten." — Der Sinn dieser Worte ist nach dem Zusammenhang dieser: der Leib hat unzweifelhaft sein Eigentümliches und kann doch nicht getrennt von der Seele bestehen, also könnte es sein, dafs auch die Seele trotz ihrer eigentümlichen Thätigkeit nicht für sich bestehen könnte. Wir erwidern hierauf ein zweifaches: 1. dafs der Leib nach Aristoteles eben nichts Eigentümliches besizt, d. h. dafs seine ganze Wirklichkeit ihm von der Seele als Form kommt. Wer den Sinn der aristotelischen Lehre von der Seele als Form des Leibes erfafst hat, wird das nicht in Abrede stellen. Es trifft also die Voraussetzung des Einwurfes nicht zu. 2. Nimmt man trotzdem an, dafs der Leib in mancher Beziehung eine eigene Wirklichkeit hat, so kann er insofern auch an sich nach dem Tode fortbestehen, und nur per accidens kann er nicht fortbestehen, weil die Kraft der Seele ihn nicht ferner vor den Mächten der Auflösung schützt. Sein Bestand würde in ähnlicher Weise von der Seele abhängen wie die Fortdauer des Lebens von Speise und Luft. Bei der Seele aber, wofern sie thatsächlich eine unkörperliche Wirklichkeit hat, wäre es lächerlich zu denken, dafs sie sich in ihr nur durch den Leib behaupten könnte. Sie wäre ja thatsächlich Geist, und der Geist wirkt zwar auf die Körper, diese aber nicht auf ihn. Man sieht also auch, dafs der aristotelische Beweis von dem Begriffe der Form unabhängig ist. Denn wenn auch die Seele nicht als Wirklichkeit des Leibes, sondern in loserer Weise mit ihm verbunden ist, kann sie beim Besitze eigener Thätigkeit von ihm getrennt werden, ja, im letzteren Falle noch viel leichter.

Es erübrigt noch ein Wort über den andern, negativen Satz, den Aristoteles der positiven Behauptung, dafs eigene Thätigkeit die Trennbarkeit der Seele beweist, anschliefst: „ist

der Seele keine Affektion eigentümlich, dann ist sie nicht trennbar, sondern es steht um sie wie um eine gerade Linie.“ Hiermit wird teils die Bedeutung des Vorwurfs hervorgehoben, indem ein Gedanke gewissermafsen doppelt ausgedrückt wird, teils der Sinn des Ausdrucks „eigene Thätigkeit“ der Vieldeutigkeit entzogen in der Weise, wie wir oben erklärt haben. Man wird aber auch die Richtigkeit dieses negativen Bedingungssatzes in keiner Weise in Abrede stellen können. v. Kirchmann hat freilich auch hier ein Bedenken, das indessen, abgesehen von seiner Grundlosigkeit, nur eine Nebensache betrifft. „Auch dieser Schlufs, so sagt er (ibid.), geht wieder zu weit. Die Verbindung von Körper und Seele kann so innig sein, dafs beide alles gemeinsam erleiden; aber deshalb braucht die Seele nicht blofs eine Eigenschaft des Körpers wie das Gerade zu sein.“ Herr v. Kirchmann übersieht, dafs die Ähnlichkeit in dem Vergleich sich auf den Begriff „nicht trennbar“ beschränkt. Auch eine nicht trennbare Seele wie etwa die Tierseele bliebe darum immer noch ein substanziales Princip: Form, blofs keine subsistierende wie die Menschenseele, sondern, wie der Ausdruck der Schule heifst, materielle, d. h. nur in der Materie zu bestehen vermögend. Aber könnte man nicht vielleicht ein anderes Bedenken erheben: ob das blofse Fehlen eigener Phänomene den Abgang eines eigenen Seins zur logischen Folge habe? Ist doch z. B. die Seele des unmündigen Kindes noch ohne geistiges Leben und doch so gut wie die Seele des Mannes für sich daseinsfähige Substanz. Indessen es mufs das Urteil über die Seele von der in ihrer Art vollendeten Seele hergenommen werden. Und in Bezug auf sie bemerke man, dafs das Fehlen aller eigenen Thätigkeit zu einem sicheren Schlufs auf die Unselbständigkeit der Seelensubstanz berechtigen würde. Das Denken ist nämlich die eigentümliche Thätigkeitsform der intellektuellen Seele, und wenn das Denken nicht ohne den Leib, d. h. ein leibliches Organ vor sich ginge, dann weifs man nicht, welche rein geistige Thätigkeit denn sonst noch etwa möglich wäre. Ist aber alle Thätigkeit der Seele eine organische, dann auch ihr Sein: es kann sich nur auf dem tragenden Grunde des Leibes behaupten. Denn die Thätigkeit ist nichts als der treue Ausdruck der Natur des Thätigen: operari sequitur esse. Die Fassung des Problems entspricht also bei Aristoteles genau der Wahrheit: nur dann ist die Seele trennbar, wenn sie eine eigene Thätigkeit hat. In welcher Weise nun die eigene Thätigkeit der denkenden Seele von Aristoteles erhärtet werde, haben wir im folgenden zu betrachten.

Dafs das Denken reine Seelenthätigkeit sei, läfst sich im Zusammenhang unserer Untersuchung nicht anders darthun, als indem man für das Subjekt des Denkens, die intellektuelle Seele, die Unkörperlichkeit nachweist. Das Denken ist wie jede Thätigkeit im Bereich des Endlichen Erscheinung eines Subjektes, es besteht nicht für sich. Im vorliegenden Falle handelt es sich nun nicht blofs darum, welchem Subjekte das Denken gehört, ob der Seele oder dem Leibe, vielmehr soll das Dasein des einen dieser beiden Subjekte erst bewiesen werden. Es soll nämlich die Seele als selbständige Trägerin von Erscheinungen erst in Evidenz treten und zwar auf Grund des Denkphänomens. Darum wird der Beweis in der Art zu führen sein, dafs zunächst negativ dargethan wird, es könne der Leib das Subjekt des Denkens in keiner Weise sein. Daraus folgt dann, dafs ein anderes das Subjekt sein mufs, weil eben das Denken nicht für sich besteht. Und so finden wir denn das Dasein einer neuen Substanz, eines Wesens, das sich von allen sichtbaren, belebten und leblosen Dingen himmelweit unterscheidet — der Denkseele, und jetzt erst können wir logisch die Erscheinungen, aus denen wir sie erkannt, ihr als eigentlicher und ausschliefslicher Trägerin beilegen und von besondern und reinen Akten der Seele sprechen.

Wir haben hiermit den Weg bezeichnet, auf dem Aristoteles die Geistigkeit der denkenden Seele beweist und somit auch die Vorbedingung ihrer Trennbarkeit, nämlich die rein seelische Natur ihrer eigentümlichen Phänomene, sicherstellt. In dem schon genannten 4. Kapitel des 3. Buches der Psychologie schliefst er aus dem Objekt des Denkens auf die Unkörperlichkeit der Denkkraft oder des Verstandes. Der Verstand denkt nämlich alle Dinge, geistige und körperliche, indem er sie durch den allgemeinen Begriff in sich aufnimmt. Er kann darum nicht selbst körperlich sein: er ist mit dem Stofflichen unvermischt. Er kann darum auch nicht an dem Leibe sein materielles Substrat, in dem er subsistierte, besitzen. Denn er würde dann wieder ins Körperliche herabgezogen und wäre des allumfassenden Denkens unfähig. Da er also für sich bestehende unkörperliche Substanz ist, so werden seine eigentümlichen Funktionen, die Begriffe, mit Recht ihm allein, und nicht dem beseelten Leibe mit, zugeschrieben. Und dies findet auch seine Bestätigung in der beachtenswerten Erscheinung, dafs der Verstand nie wie die Sinne vom Übermafs des Objekts leidet, nie durch zunehmendes Licht des Begriffes, wie etwa das Auge durch den Glanz, geblendet wird. Dort ist nämlich ein Körper-

liches von Körperlichem Leidendes das Werkzeug der Erkenntnis, hier wirkt allein die geistige Seele ohne leibliches Organ.

Wir wollen nun die Stelle im Zusammenhang bringen und dann ihren einzelnen Teilen nach erklären. Sollte in der Auslegung einzelnes minder Nötige mit vorkommen, so dürfte das durch den Zusammenhang gerechtfertigt sein, abgesehen davon dafs Unverstandenes, wenn es auch nebensächlich ist, den Eindruck stört.

„Über den Teil der Seele aber, womit die Seele erkennt wie auch einsieht, sei er nun (wirklich) getrennt, oder sei er nicht der Gröfse, sondern (blofs) dem Begriffe nach getrennt, ist zu erforschen, welches seine unterscheidende Natur ist, und wie doch das Denken geschieht. Ist nun das Denken wie das Wahrnehmen, so möchte es entweder eine Art Leiden seitens des Denkobjekts sein oder etwas anderes derart. Es mufs also leidenlos sein, aber das Aufnehmende der Form und dem Vermögen nach ein derartiges aber nicht dieses, und es mufs sich ähnlich, wie das sinnlich wahrnehmende Vermögen zum Sensibeln, so der Verstand zum Intelligibeln verhalten. Notwendig ist also, da er alles denkt, dafs er unvermischt sei, wie Anaxagoras sagt: auf dafs er herrsche, d. h. auf dafs er erkenne; denn was innen etwa miterscheint, hindert das Fremdartige und versperrt ihm den Weg — so dafs auch seine Natur keine sein darf als diese, dafs er ein Vermögendes ist. Der sogenannte Verstand der Seele also — ich nenne aber Verstand das, womit die Seele erwägt und erachtet — ist der Wirklichkeit nach keins von den seienden Dingen, bevor er denkt. Deshalb ist es vernünftig anzunehmen, dafs er auch nicht mit dem Leibe vermischt ist. Denn er würde dann irgend eine bestimmte Qualität bekommen, der Kälte oder Wärme, oder er hätte auch ein Organ wie der sensitive Teil; nun aber hat er keines. Darum sprechen auch wohl die, so da sagen, die Seele sei der Ort der Formen, nur dafs es einmal nicht von der ganzen Seele, sondern von der intellektiven wahr ist, und dafs sodann die Formen nicht aktuell, sondern potenziell sind. Dafs aber die Leidenlosigkeit des sinnlichen und des intellektiven Vermögens nicht die gleiche ist, offenbart sich an den Sinneswerkzeugen und der Sinnesempfindung. Die sinnliche Kraft kann nämlich auf ein sehr Sensibles hin nicht empfinden, z. B. nicht den Schall auf sehr heftige Schälle, noch kann sie nach sehr starken Farben- und Duftempfindungen sehen oder riechen. Der Verstand dagegen versteht, nachdem er etwas sehr Intelligibles gedacht hat, Untergeordnetes nicht schlechter, sondern selbst besser. Das sensitive Vermögen

nämlich ist nicht ohne den Körper, er aber ist getrennt." (429 a 10 b 5.)

Wir können in diesem Abschnitt drei Teile unterscheiden: im ersten wird das Denken zu seinem Objekte, dem Intelligibeln, in dasselbe Verhältnis gestellt, wie die sinnliche Wahrnehmung zum Sinnenfälligen — Zeile 18; im zweiten wird auf Grund dieser Analogie die Unkörperlichkeit des Verstandes abgeleitet — Zeile 24; im dritten wird seine Geistigkeit gefolgert, d. h. gefolgert, dafs er an sich selbständiger Geist und in seinem Wirken von der Materie unabhängig ist. Nehmen wir nun die einzelnen Abschnitte vor.

Im ersten wird ausgeführt, dafs der Verstand zu seinem Objekte im Verhältnis des aufnehmenden Vermögens steht, um die Grundlage für den Schlufs zu schaffen, dafs er nichts Stoffliches an sich hat. Es mufs nämlich das erkennende Vermögen in gewisser Weise von allem, was es erkennt, entblöfst sein, um alles ideal in sich aufnehmen zu können. Es heifst also zuerst, dafs die Untersuchung sich nunmehr dem intellektiven Teile der Seele zuzuwenden hat. Dabei soll davon abgesehen werden, ob dieser Teil wirklich von den andern getrennt, oder ob er nicht der Gröfse nach getrennt ist. Wie haben wir dies zu verstehen? Was bedeutet: der Gröfse nach getrennt? Nach unserm zweifellosen Dafürhalten bedeutet es: dem Subjekte nach getrennt, so dafs also der Verstand eine Seele für sich wäre. Es soll also hier die Frage, ob die sinnliche Seele, wie Plato wollte, gegenüber der intellektiven eine Seele für sich ist, ruhen. Aber wie kann Aristoteles dies ausdrücken mit: getrennt der Gröfse nach, *χωριστὸν κατὰ μέγεθος*? Der Verstand hat doch keine Gröfse. Wir antworten mit Thomas von Aquin (im Kommentar zu dieser Stelle), dafs er sich hier in Weise der Platoniker ausdrückt, nach denen auch der Verstand sein körperliches Organ hatte. Insofern also verlautet von einer Getrenntheit des Verstandes der Gröfse nach. Hiervon, heifst es nun, wollen wir absehen. Dagegen sind zwei Dinge, die in Erwägung genommen werden sollen: welche unterscheidende Natur der Verstand hat, und wie das Denken geschieht, d. h. in welcher Weise die Thätigkeit des Verstandes zustande kommt. Es wird sich nämlich ergeben, dafs dies geschieht unter dem aktiven Einflufs des Objekts und des thätigen Verstandes bei passivem und receptivem Verhalten des aufnehmenden Verstandes. Es wird aber hier der Verstand als Gegenstand der Untersuchung vor dem Denken genannt, weil es uns vorzüglich auf seine Erforschung oder genauer auf die der denkenden Substanz ankommt;

weil aber das Vermögen aus der Thätigkeit erkannt wird, so ist thatsächlich, wie das Folgende ergiebt, das Denken das erste, was in Betracht genommen wird. Wo es nun heifst: ist nun das Denken, wird das Verhalten des Denkens gegenüber seinem Objekt nach der Analogie der Wahrnehmung bestimmt, und zwar als ein Leiden von seiten des Objekts, aber ein Leiden im uneigentlichen Sinne. Eine gewisse Analogie in dem Verhältnis der beiden erkennenden Vermögen im Menschen zu ihren Objekten darf vorausgesetzt werden, weil eben auch das Wahrnehmen ein Erkennen ist und der Sinn wie der Verstand bald dem Vermögen bald der Wirklichkeit nach erkennt. Wie nun nach früheren Ausführungen (Psych. 2. 5) der Sinn vom Objekte zwar leidet, aber nicht im eigentlichen Sinne des Leidens wie von Widerwärtigem, sondern im uneigentlichen Sinne wie von dem, was vervollkommnet, so wird dasselbe hier entsprechend vom Denken gesagt. Auffallend ist dabei die stilistische Fassung: es möchte ein Leiden oder ähnliches sein, es mufs also leidenlos sein. Diese Sätze könnten widersprechend erscheinen. Aber man beachte, dafs es heifst: entweder ein Leiden oder etwas derartiges anderes, wo durch „entweder" und „anderes" die Glieder einer Alternative gekennzeichnet sind. Worin nun das uneigentliche Leiden des Erkennenden bestehe, besagen die Worte: das Denken mufs das Aufnehmende der Form sein. Es nimmt nämlich auch der Sinn nach 2, 12 die Form des Sensibeln unter dem Einflufs des Sensibeln auf und gestaltet sich so zu einem Bilde und lebendigen Ausdruck des Wahrgenommenen. Ähnliches mufs also auch für das intellektuelle Erkennen gelten. Der Sinn ist ferner nach 2, 5 Ende, vor dem wirklichen Wahrnehmen nur dem Vermögen nach dem Wahrgenommenen ähnlich und wird erst durch die wirkliche Wahrnehmung gleichsam das wahrgenommene Objekt selbst. Ähnliches gilt für das Denken, und darum heifst es: es ist dem Vermögen nach ein Derartiges, aber nicht dieses. Aus dem Gesagten ergibt sich als Folge der Schlufssatz unseres Passus: wie das Wahrnehmende zum Sensibeln verhält sich der Verstand zum Intelligibeln. Denn beide Vermögen verhalten sich zu ihrem Objekte wie die Potenz und wie das aufnehmende Princip.

Mit den folgenden Worten: notwendig ist also, beginnt der Beweis für die Immaterialität des Verstandes. Da er alles denkt, heifst es, mufs er unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt: *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας.* Das Wort unvermischt bedeutet frei von allem Stofflichen, Körperlichen, also immateriell. Es kann ja nicht

anders als im körperlichen Bereich von einer eigentlichen Mischung geredet werden. Der Verstand soll also darum von allem Stofflichen frei sein, weil er alles denkt, d. h. das Vermögen hat, alle Dinge in idealer Weise in sich aufzunehmen.

Wir haben schon gesagt, dafs das Erkennende von sich aus von allem, was es erkennen soll, entblöfst sein mufs. Inwiefern aber daraus für den Verstand folgt, dafs er von allem Stofflichen frei sein mufs, werden wir gleich sehen. Vorher haben wir noch zu erklären, in welchem Sinne Aristoteles sich auf Anaxagoras beruft. Anaxagoras redet nicht vom menschlichen Verstand, sondern vom göttlichen Geiste und nicht sowohl von dessen Erkennen als von der Bewegung, die er dem Weltall gibt, und sagt, um dieser Bewegung und durch sie der Beherrschung des Weltalls fähig zu sein, müsse der höchste Geist stofflos sein, weil er, mit dem Stoffe vermischt, gewissermafsen mit dem Stoffe mitbewegt werden würde. Aristoteles selbst gibt uns hierüber Aufschlufs in einer Stelle der Physik 8, 5. 156 b 24 ff.: „Es möchte auch ein drittes Princip anzunehmen sein, das bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Darum redet auch Anaxagoras recht, indem er behauptet, der Nus sei leidenlos und unvermischt: recht darum, weil er ihn zum Princip aller Bewegung macht. Denn so kann er nur bewegen, wenn er unbewegt, und so herrschen, wenn er unvermischt ist.“ [1] Über die Ansicht des Anaxagoras erfahren wir auch noch in einem Fragment [2] einiges, was wir hersetzen, weil es auch zur Erklärung der weiteren Worte mithilft, mit welchen Aristoteles auf Anaxagoras Bezug nimmt: „die andern Wesen haben Anteil an allem, der Nus aber ist ein Unendliches und Absolutes (*αὐτοκρατές*) und ist mit keinem Dinge vermischt, vielmehr nur auf sich selber gestellt. Wäre er nicht auf sich selbst gestellt, sondern auch nur mit einem Wesen vermischt, er müfste an allen Anteil haben . . ., und das Beigemischte hinderte ihn, so dafs er keines so beherrschte, wie wo er blofs auf sich steht (*καὶ ἂν ἐκώλυεν* [Trbrg. hat *ἀνεκώλυεν*] *αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ᾽ ἑωϋτοῦ*). Denn er ist das feinste und reinste aller Wesen und hat von allem alles Wissen, und seine Macht ist die gröfste. Alles, was Odem hat, grofs und klein, wird vom Nus beherrscht.“ Wir

[1] Prantl übersetzt unglücklich: denn so wohl allein möchte er bewegend sein, ohne selbst bewegt zu sein, und alles bewältigen, ohne sich mit ihm zu vermischen.

[2] Trendelenburg hat den altgriechischen Text nach Simplicius im Kommentar zur Psych. S. 385. II. Aufl.

sehen aus diesen Anführungen, daſs Aristoteles dem Gedanken des Anaxagoras eine etwas andere Wendung gegeben hat, um ihn dem gegenwärtigen Vorwurf anzupassen. Wie Anaxagoras sagte, daſs der göttliche Nus von allem Stoff frei sein müsse, um zu herrschen, so sagt Aristoteles, daſs der menschliche Verstand unvermischt sein müsse, um zu erkennen.

Und nun haben wir zu sehen, wie Aristoteles dies begründet, den Satz also, den wir der gröſsern Klarheit wegen hier besonders formulieren: der Verstand könnte nicht alles denken, wenn er nicht unkörperlich wäre. Die Begründung liegt in den folgenden Worten des Textes: denn was innen miterscheint, hindert das Fremdartige (das vom Subjekt unterschiedene Objekt) und versperrt ihm den Weg *παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει.* Zu bemerken ist vorab, daſs diese Worte sich wieder an den Ausdruck des Anaxagoras anlehnen. Wie dieser sagte: das Beigemischte würde den Nus hindern, so daſs er keines Dinges Herr wäre, so sagt unser Auktor: was ihm innen nebenher erschiene, hinderte den Verstand, so daſs er nichts Äuſseres erkennen würde. Bezüglich des Ausdrucks *ἀντιφράττειν* beachte man noch (nach Trdbrg. S. 386), daſs er besonders in Bezug auf den astronomischen Vorgang der Sonnen- und Mondfinsternis gebraucht wird. Ähnlich wie dort würde sich beim Erkenntnisvorgang das Körperliche so zwischen das Licht des intelligibeln Objekts und den Intellekt stellen, daſs die Erkenntnis verhindert wird. Indem wir nun in die Erklärung eintreten, heben wir zunächst hervor, daſs die stoffliche Beimischung, die als unmöglich erwiesen werden soll, hier dem Sein und, wenn man will, dem Wiederschein nach betrachtet wird, nach dem sie sich im erkennenden Vermögen wiederfinden würde: das Stoffliche würde innen nebenher erscheinen, *παρ-ἐμφαινόμενον,* d. h. das Erkenntnisbild des Verstandes müſste notwendig ein Gepräge haben, das der stofflichen Beimischung entspräche, ähnlich wie etwa im Bereich der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung die Zunge des Fieberkranken, weil sie mit bitterer Feuchtigkeit erfüllt ist, alles bitter schmeckt, *τῇ γλώττῃ πικρὰ πάντα φαίνεται,* und so nicht imstande ist, einen objektiven Geschmack wahrzunehmen (2, 10. 422 b 8,) oder wie das Ohr, das an Ohrenklingen leidet, wegen des subjektiven (*οἰκεῖος, ἴδιος*) Tones des objektiven (*ἀλλότριος*) gar nicht oder unvollkommen empfänglich ist. (2, 8. 420 a 15.) Aber nun fragt es sich in Bezug auf den Verstand, welches Gepräge, welche Eigentümlichkeit sich Aristoteles speciell als Folge der materiellen Beimischung denkt, und in welcher Weise nach ihm

dies Eigentümliche die charakteristische Erkenntnis des Verstandes ausschliefsen würde. Wir können es aus der Natur eines organischen Erkenntnisvermögens im Vergleich zu der Natur der intellektuellen Vorstellung abnehmen. Ein organisches, d. h. ein auf stofflicher Grundlage ruhendes und thätiges Erkenntnisvermögen hat in seinen Vorstellungen oder Perceptionen immer den Charakter des individuell Bestimmten und Beschränkten. Sei es eine sinnliche Qualität, die der Einzelsinn wahrnimmt: sie ist auch als subjektive Empfindung individuell bestimmt, ein Ton z. B. von der bestimmten Höhe, Stärke, von dem Klang, ein Harfen-, ein Flötenton oder eine Farbe von der Art, in der Ausdehnung, an einer solchen Figur. Oder sei es ein Körper mit den eigentümlichen Qualitäten verschiedener Sinne und den allen Sinnen gemeinsamen Bestimmungen, wie ihn der Centralsinn auffafst: der Körper wird seiner Individualität nach in die Vorstellung aufgenommen als eine Pflanze z. B. von der Gröfse und Bildung, mit der Farbe, dem Geruch etc. Welches ist aber der Inhalt der intellektuellen Vorstellung? Das Allgemeine, und dies selbst da, wo ein Einzelding gedacht, d. h. wo es intellektuell aufgefafst wird. Wenn ich z. B. diesen Baum da vor mir nicht blofs sinnlich als Grünes, Hohes, Festes erkenne, sondern auch mit dem Verstande als Seiendes, Substanz oder Ding für sich, vegetativ Lebendes u. s. w., so habe ich diesen Baum in allgemeinen Vorstellungen gedacht, die auf alles Lebendige, auf alles für sich Bestehende, ja auf alles Seiende Anwendung finden. Darum sagt auch Aristoteles im Verlauf eben des Kapitels, womit wir uns beschäftigen, dafs der Verstand, wenn er das Konkrete denkt, z. B. das Grofse, das Wasser, das Fleisch, einmal, sich gleichsam geradeaus bewegend, das allgemeine Wesen dieser Dinge denkt, da *τὸ μεγέθει εἶναι, τὸ ὕδατι, τὸ σαρκὶ εἶναι,* dann, sich gleichsam umkehrend zur sinnlichen Vorstellung, mit Hilfe derselben, das konkrete Einzelwesen denkt. (429 b 14 ff.) Es kehrt also in jeder intellektuellen Vorstellung, auch derjenigen, die einen bestimmten sinnenfälligen Gegenstand zum Inhalte hat, das Allgemeine wieder, indem sie sich aus Merkmalen zusammensetzt, von denen die allgemeinsten an allem Seienden ohne Ausnahme sich erfüllen. Nunmehr möchten wir in der Lage sein, den Satz: innen Miterscheinendes, in seiner Anwendung auf den Intellekt zu verstehen. Was innen miterscheinen würde, sind die individuellen Eigentümlichkeiten in dem körperlichen Vorstellungsbilde, die wie eine hemmende Schranke und wie ein dunkler Schatten sich vor

den allgemeinen Begriff legen, so daſs der Verstand seiner nicht empfänglich wäre.

Es möchte aber auf das Gesagte ein neues Licht fallen, wenn wir die folgenden Worte des Textes in näheren Augenschein nehmen: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δύνατον.* Wir übersetzten: so daſs auch seine Natur keine sein darf als diese, daſs er ein Vermögendes ist. Das so daſs, *ὥστε* mit folg. acc. c. inf., knüpft an *ἀμιγῆ εἶναι* an, was aber im Deutschen schwer wiederzugeben ist, indem der lange Zwischensatz den Zusammenhang verdunkelt. Es soll also heiſsen: da er alles denkt, muſs er in einer Art unvermischt sein, daſs er keine bestimmte Natur hat. Der Satz ist mitabhängig von *ἀνάγκη* und wird aus dem, da er alles denkt, miterschlossen. Aus diesem Grunde nämlich muſs der Verstand zu allem Intelligibeln im Verhältnis der reinen und nackten aufnehmenden Möglichkeit stehen. Insofern aber empfangen wir nun ein neues Licht, als das innen Miterscheinende jetzt eher als die individuellen Eigentümlichkeiten kennbar wird. Bei dem stofflichen Erkennenden flieſst die bestimmte Natur jedesmal mit in die Erkenntnis ein, bei dem Stofflosen nicht. Dort, nicht hier, geht die reale Individualität des Seins in eine ideale der Erkenntnis über: das ist der Mangel jener absoluten Voraussetzungslosigkeit und Entblöſsung, die das erkennende Vermögen von sich aus aufweisen muſs, wenn es des allgemeinen Gedankens oder Begriffes fähig sein soll: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν.*

Dieses ist also nach unserer Auffassung der Beweisgrund, der hier für die Immaterialität des Verstandes auftritt.