Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 6 (1919)

Artikel: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles
Autor: Rolfes, Eugen
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762550

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: 12.12.2025

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

Fribourg, le 5 mai 1919

Monsieur le Professeur

Je vous remercie de votre bonne lettre du 2 mai et vous assure que je partage entièrement les sentiments que vous exprimez à l'endroit du regretté Père Michel; je comprends toute l'étendue de la perte que vient de faire l'Université. C'est un membre de la vieille garde qui a disparu, un élement de force et de pondération dans le collège de nos professeurs et pour moi, un ami des bons et des mauvais jours. Agréez l'expression de ma reconnaissance pour le souvenir ému que vous consacrez au bon Père Michel et croyez-moi toujours, Monsieur le Professeur, votre cordialement devoué

Georges Python,
Conseiller d'Etat.

Auch unsere Zeitschrift verliert an Fr. Leo Michel einen gewiegten Mitarbeiter[1] und warmen Freund, dem wir ein dankbares Andenken bewahren. Das Porträt, das wir mitteilen, stellt ihn nach einer Photographie vom Jahre 1913 als Rector magnificus dar.

Ernst Commer

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES ARISTOTELES

Von Dr. EUGEN ROLFES

Das Erscheinen einer eigenen Schrift über die Erkenntnistheorie des Aristoteles[2] verdient, auch wenn man von dem Namen des Stagiriten absieht, billigerweise Beachtung, da nun einmal die Frage von der Erkenntnis, die seit den Tagen des Descartes im Vordergrunde steht, noch immer die Geister bewegt und die Meinungen scheidet. Der Verfasser dieser Schrift, Professor Geyser, redet aber auch von seiner Arbeit in einer Weise, die die Erwartung spannt. Er betont zuerst, und zwar mit Recht, daß die Lehre des Aristoteles, nach der der menschliche Geist imstande ist, den Wesenskern der Dinge zu erkennen, für die

[1] Jahrbuch für Philosophie u. spekul. Theologie IV (1890), p. 485; VII (1893), p. 121.

[2] Josef Geyser. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster, Schöningh 1917.

moderne Phänomenologie sehr beherzigenswert sei, indem er schreibt: „Ist es doch, wenn irgendeine Theorie der wissenschaftlichen νόησις, so die aristotelische, in der die Wesenserkenntnis im Mittelpunkt steht. Darum ergibt es sich aus der Natur der Sache, daß für die moderne Phänomenologie eine Untersuchung der aristotelischen Erkenntnistheorie nicht ohne Interesse und ohne Nutzen sein kann“ (Vorwort V).

Dann aber fährt er fort: „In erster Linie ist es jedoch naturgemäß die scholastische Philosophie, für welche die Erkenntnistheorie des großen Stagiriten in methodischer und inhaltlicher Hinsicht grundlegende Bedeutung besitzt. Bedenken wir nun, daß sich diese Philosophie seit dem Erscheinen der Enzyklika Aeterni Patris im Jahre 1879 unter den Katholiken aller Länder der emsigsten Pflege erfreut, so muß es uns wundernehmen, daß aus dieser neuscholastischen Bewegung bis heute noch keine monographische Untersuchung der Erkenntnistheorie des Aristoteles hervorgegangen ist. Und doch kann nur eine solche Monographie, vorausgesetzt daß sie eine streng wissenschaftliche Darstellung des historischen Aristoteles ist, die modernen Jünger der Scholastik vor der Gefahr behüten, daß sie das Haus bauen, ohne seine Fundamente gründlich zu kennen“ (ebenda).

Darauf werden wir in dem Vorwort noch ausdrücklich auf die Wichtigkeit der Ergebnisse des Buches hingewiesen: „Geleitet“, so hören wir, „hat mich bei meiner Untersuchung ein rein historisches, nicht ein systematisches, am wenigsten ein apologetisches Interesse. Wenn trotzdem das Ergebnis meiner Forschung auch für die Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart von Wert ist, wenn es ferner ungewollt die unsterbliche Bedeutung dartut, die der aristotelischen Erkenntnistheorie für jede realistisch denkende Philosophie und Wissenschaft zukommt, so liegt das an der Sache selbst. Die Leistung des Aristoteles ist ebenso durchgängig in der Sache begründet, daß sie immer wieder verjüngt werden, niemals aber an Altersschwäche zugrunde gehen kann. Über seinen Schatten und seine Zeit hat freilich auch ein Aristoteles nicht springen können“ (p. VI f.).

Wir glauben ohne Voreingenommenheit von diesen Wendungen sagen zu können, daß sie einmal den Gedanken an das Vorhandensein einer empfindlichen Lücke in den Leistungen der zeitgenössischen scholastisch, d. h. kirchlich

gerichteten Kreise nahelegen, die die vorliegende Schrift auszufüllen verspricht, und daß sie sodann den Eindruck machen, als ob die Bedeutung der Lehre des Aristoteles von der menschlichen Erkenntnis durch das Buch ein neues Licht erhalten sollte. Endlich wird selbst diese Lehre als eine zeitgeschichtliche Erscheinung hingestellt und angedeutet, daß die Untersuchungen des Verfassers die Richtung ergeben werden, in der sie einer Weiterentwicklung bedürftig ist.

Der Verfasser hat sich sein Thema, dessen Ausarbeitung gleichwohl über 300 Seiten umfaßt, ziemlich enge gestellt. Er will, so sagt er wiederum noch im Vorwort p. VI, sich möglichst auf das beschränken, was wirklich erkenntnistheoretischer Natur ist, und tadelt an der Schrift von Ferdinand Kampe „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“ (Leipzig 1870, Fues), daß sie das Erkenntnistheoretische vom Logischen, Physiologischen, Psychologischen und Metaphysischen nicht scharf genug abhebt. Da er von dieser Abgrenzung noch eigens im Verlauf seiner Darstellung (p. 44 ff.) handelt, so wollen wir unsere Bemerkungen hierzu bis dahin aufheben.

Wegen des engen geschichtlichen Zusammenhanges und der teilweisen Übereinstimmung der Erkenntnislehre des Aristoteles mit derjenigen Platos eröffnet Geyser seine Darstellung mit einem Überblick über diese letztere. Plato lehrte, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung allein geschöpft werden kann. Diese stellt uns immer nur Einzelnes vor, die Wissenschaft aber geht auf das Allgemeine. Darum führte er die allgemeinen Begriffe, in denen wir denken, auf die Ideen zurück, die uns in dem Sinne angeboren sein sollen, daß wir sie aus einem vorleiblichen Leben mitbringen und durch die Erinnerung wieder in uns aufwecken.

Auf Grund dessen hält Geyser sich für berechtigt, die Theorie Platos als Rationalismus zu bezeichnen, sofern sie die Wahrheit der Dinge nicht nach ihnen selbst, sondern nach den Voraussetzungen unserer Vernunft beurteilt wissen wolle. „Diese Methodenlehre,“ schreibt er p. 31, „trägt das Gepräge des Rationalismus darin deutlich auf ihrer Stirn geschrieben, daß es nach ihr das Denken ist, von dem durch seine spontanen ‚Satzungen‘ das ‚Sein‘ der erkannten Gegenstände erzeugt wird.“

Freilich scheint diese Bezichtigung bald darauf wieder wesentlich abgeschwächt werden zu sollen, indem ja die platonischen Ideen, aus denen sich unsere Begriffe ableiten, gleichzeitig die schöpferischen Urbilder der Dinge sind, die durch die Begriffe gedacht werden, und so liest man denn bei Geyser das Folgende: „Weil nach Platos Ansicht die vom Denken zur Erkenntnis der Gegenstände benützten Grundbegriffe die Ideen, d. h. ein vom Denken unabhängiges Sein abbilden, so bedarf unsere frühere Charakterisierung des Rationalismus, als einer Lehre, nach welcher das erkannte Sein vom Denken erzeugt wird, einer gewissen Einschränkung. Dieses „Erzeugen" behält nämlich die Bedeutung, daß die Begriffe, durch die wir erfassen, was die Gegenstände sind, nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft selbst entspringen und von dieser in die Erfahrung hineingelegt werden. Die Grundbegriffe der Erkenntnis werden als angeboren betrachtet. Doch wird von Plato zugleich angenommen, zwischen diesen Begriffen und dem transzendenten Realen bestehe ein Verhältnis der Abbildlichkeit, so daß wir durch sie ein von ihnen unabhängiges Sein erfassen. Demnach bleibt als der wesentliche Charakter des platonischen Rationalismus die Lehre bestehen, daß der Gegenstand der Erkenntnis das Seiende bilde, und daß dieses durch die Setzung (ὑπόθεσις) und Analyse gewisser apriorischer (angeborener) Grundsätze und Begriffe des Verstandes wissenschaftlich erkannt werde" (p. 38 f.).

Geyser sagt hier nicht, daß die Ideen schöpferische Prinzipe sind, und er ist auch zu dieser Erkenntnis nicht gelangt. Wäre er es, so würde er von einem Rationalismus Platos vielleicht nicht geredet haben. Aber es ist ihm nicht entgangen, daß die Ideen mehr sein müssen als logische Begriffe und rein gedankliche Setzungen, zu denen z. B. Paul Natorp in seinem Werke „Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus" (Leipzig, Dürr 1903) sie herabsetzt. In der Art, wie Plato von dem Sein der Ideen spricht, sieht Geyser mit Recht einen Beweis für ihre Realität. „Mit dem Begriff des Seins", so schreibt er, „war in der ganzen vorplatonischen Philosophie dasjenige Merkmal verbunden, das auch heute noch jedermann unwillkürlich damit verbinden muß, daß nämlich das Seiende ein Daseiendes, ein real Existierendes, d. h. ein vom Vorstellen

und Denken Unabhängiges ist. Wenn also Plato bei seiner Anwendung des Seinsbegriffes auf die Ideen und die Dinge, sofern sie an den Ideen ‚teilhaben', dieses Merkmal des Daseins ausgeschlossen wissen, wenn er, mit anderen Worten, einen Idealismus lehren wollte, so müßte er dies klar und unzweideutig sagen, da er sonst unverstanden bleiben müßte. Nach einer Stelle aber, wo er dies getan hätte, sehen wir uns vergeblich um. Dafür fehlt es umgekehrt nicht an zahlreichen Stellen, in denen von Plato deutlich die Existenz der Ideen ausgesprochen wird" (p 34).

Auf der anderen Seite hat unser Autor auch darin sehr richtig gesehen, daß die platonischen Ideen zwar Realität haben — stehen sie doch unter den drei Klassen des Seienden neben den veränderlichen Dingen und der Materie an erster Stelle —, darum aber doch nicht nach Art von Einzeldingen für sich bestehen, wie Aristoteles voraussetzte (p. 37).

Wenn er aber nun sich und uns einigermaßen begreiflich machen möchte, welche Art von Realität die Ideen im Sinne Platos haben, und die Vorstellung der Pythagoreer vom Dasein der Zahlen zu Hilfe ruft (p. 36), so müht er sich fruchtlos ab und muß schließlich zu der Vermutung flüchten, daß Plato sich über den Unterschied beider Arten des Daseins, das der Ideen und das der empirischen Einzeldinge, kaum völlig klar war (p. 37).

Von uns sei es fern, so etwas von dem großen Denker anzunehmen. Die Verlegenheiten, in die unser Autor durch seine Auffassung gebracht wird, können uns vielmehr nur in unserem alten Urteil bestärken, daß die platonischen Ideen die schöpferischen mit Gott selbst identischen Gedanken Gottes oder was dasselbe ist, die verschiedenen Weisen sind, nach denen die göttliche höchste und einzige Vollkommenheit in den Geschöpfen einigermaßen abgebildet werden kann gemäß den gefeierten Versen des Boethius:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens similique ab imagine formans.

Im 2. Kapitel erklärt Geyser den Gesichtspunkt, nach dem er sich seine Aufgabe gestellt hat: ihm ist es um Wesen und Grund der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Aristoteles zu tun (p. 44). Er will zeigen, was die Erkenntnis

ist und welches ihre Bedingungen sind, nicht in psychologischer, sondern in logischer und gegenständlicher Hinsicht, jene Bedingungen also, die machen, daß sie ist, was sie sein soll: wahrhafte Erkenntnis, getreue geistige Erfassung und Wiedergabe objektiver Sachverhalte (p. 44f.).

Freilich gehört dazu unter anderem auch die Untersuchung, inwiefern die Natur der Dinge ihre Erkennbarkeit beeinflußt und so der Erkenntnis Grenzen zieht, und insofern ist die Erkenntnistheorie auch Kritik. Sowohl im ersten wie im zweiten Sinne soll sich bei Aristoteles die Wissenschaft der Erkenntnistheorie vorfinden (p. 45).

Wir bemerken hierzu, daß es jedem freisteht, den Umfang der Erkenntnistheorie enger und weiter zu fassen. Nur meinen wir, daß, wenn der äußere Gegenstand der Erkenntnis in die Lehre vom Erkennen gehört, so weit er die Erkennbarkeit beeinflußt, dann auch dasselbe in derselben Hinsicht von dem Träger der Erkenntnis gelten sollte. Wenn man von der Beeinflussung der Erkennbarkeit durch die Natur des Gegenstandes hört, denkt man doch wohl an die Materie, die nach dem Verfasser bewirkt, daß wir nur die allgemeine, nicht die individuelle Wesenheit der Dinge erkennen. Aber nun ist doch auch anderseits wieder die Erkenntnis um so unvollkommener, je näher der Erkennende selbst in seinem Sein der Materialität steht, und darum liegt es zum mindesten nahe, die Materie nicht bloß bei dem Objekt, sondern auch bei dem Subjekt der Erkenntnis als deren Schranke in Betracht zu nehmen. Als eine eigene erkenntnistheoretische Abhandlung möchte Geyser die zweite Analytik ansehen. Auch will er mit Karl Prantl „Geschichte der Logik des Abendlandes“, Leipzig 1855, und mit Heinrich Maier „Syllogistik des Aristoteles“, Tübingen 1896 und 1900, von einem formalen Charakter der aristotelischen Logik und ihrer bloß propädeutischen Natur nichts wissen (p. 47f.). Er führt zustimmend Prantls Worte an: Bei Aristoteles „macht die Logik neben der Mathematik und der Physik und der πρώτη φιλοσοφία, also innerhalb des Theoretischen überhaupt, schlechthin auf eine gegenständliche Selbständigkeit Anspruch und kann in ihrer rein wissenschaftlichen Begründung und Durchführung nicht den Zweck haben, bloße Geistesgymnastik zu sein und als vorbereitendes Werkzeug dem übrigen Wissen zu dienen“. Er berichtet ferner im selben Sinne nach Prantl, daß im Schulbetrieb allmäh-

lich die tiefsten und eigentlich philosophischen Fundamente der aristotelischen Logik abgestreift wurden, wobei freilich nicht notwendig an die Scholastik zu denken ist, und schließt mit den Worten Prantls: Gerade diese Fundamente sind jene, „welche eine Berufung der formalen Logik auf Aristoteles unmöglich machen“ und die anderseits jene Punkte bilden, „durch welche die aristotelische Logik mit Recht beanspruchen darf, den eminentesten Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte beigefügt zu werden“ (p. 48).

Über diese Frage von dem sogenannten formalen Charakter der aristotelischen Logik kann man wohl geteilter Meinung sein. Sicher ist sie insofern nicht formal, als für Aristoteles die Regeln des Denkens überall Bedingungen objektiver Erkenntnis sind. Bei dem bedeutendsten Aristoteleserklärer, dem hl. Thomas, kommt jedoch das Erkenntnistheoretische im modernen Sinne keineswegs zum Vorschein, und ich möchte der Auffassung Commers beipflichten, der im Vorwort zu seiner „Logik als Lehrbuch,“ Paderborn 1897, von der konsequenten Entwicklung redend, die Albert und Thomas der aristotelischen Logik gegeben haben, erklärt, daß nach den Grundsätzen dieser Kommentatoren der aristotelischen Schriften die psychologischen und metaphysischen Fragen und somit auch die sogenannte Erkenntnistheorie von der Logik ausgeschlossen sind (p. V).

Mit dem 3. Kapitel wird die eigentliche Erörterung eröffnet und gezeigt, daß Aristoteles die Wahrheit objektiv, nicht subjektiv auffaßt, wenn er auch sagt, daß sie, anders wie die Güte, zuerst im Verstande und dann erst in den Dingen ist. Gegen Maier wird wirksam dargetan, daß aus diesem Satze nichts zugunsten eines psychologischen Begriffes der Wahrheit folgen kann (p. 55 ff.). Auf p. 53 scheint die Übersetzung der Stelle Met. 4, 7, 1011 *b*, 28 f. einer Korrektur zu bedürfen: nach Lasson „Aristoteles Metaph.“, Jena, Diederichs 1907, p. 81, oder nach mir „Ar. M.“, Leipzig, Dürr 1904, I, p. 98, Z. 38 ff. Auf p. 52 würde die Übertragung von Anal. post. 2, 17, 1006 *b*: *αἱ περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεις αἷς ἀληθεύομεν*, statt „Zustände des Denkens, durch die wir zur Wahrheit in Beziehung treten“, besser und bestimmter lauten: durch die wir wahr urteilen. Julius Pacius hat: durch die wir oder die im Besitze der Wahrheit sind: habituum qui veritatis sunt participes; übrigens hat sich Geyser selbst p. 141 verbessert: wo man liest: „durch die

wir Wahrheit erkennen"; p. 53, Z. 2 ff. muß es statt: „(es) unterscheidet sich jene Aussage, die entweder wahr oder falsch ist, von anderen Aussagen, z. B. vom Gebet" heißen: sie unterscheidet sich von der Rede, λόγος, überhaupt, die keine eigentliche Aussage, ἀπόφανσις, zu sein braucht, wie z. B. die Bitte keine Aussage ist (vgl. Peri Hermenias 4, 17 *a*, 4 f.).

Das 4. Kapitel soll, wie es scheint, dem Anliegen genugtun, die aristotelische Logik, genauer die zweite Analytik, als Erkenntnistheorie, selbstverständlich im echt realistischen Sinne, zu erhärten. Daraus erklärt sich z. B., abgesehen von der Überschrift des Kapitels, die einigermaßen an Kant und seine Prolegomena anklingende Fassung der Sätze p. 63: „So lautete (für Aristoteles) das Problem des Bestimmens (eines Begriffes durch einen anderen): Was muß sein und vorausgesetzt werden, damit das Bestimmen möglich sei?" Unter diesem Gesichtspunkte wird ausgeführt, daß es nach Anal. post. 1, 19—21 ein erstes Subjekt der Bestimmung und eine letzte bestimmende Eigenschaft geben muß, damit die Aussage nicht nach der einen oder nach der anderen Seite ins Endlose verläuft (p. 63 f.). Das erste Subjekt ist nicht willkürlich, es ist vielmehr durch die Natur der Dinge gegeben: man hat es in der Usia, der Substanz oder Wesenheit, zu erblicken (p. 64 ff.). Rein formell kann man alles zum Subjekt und alles zum Prädikat machen, aber Aristoteles meint das ontologische Verhältnis (p. 67). Die Usia ist nicht der Urstoff, die erste Materie, obgleich auch sie Subjekt genannt wird — Geyser sagt p. 70 von ihr etwas ungenau: „die erste Materie ist an sich selbst nichts" statt: nichts Bestimmtes, fällt aktuell unter keine Kategorie —; die Usia ist auch nicht die Substanz im Sinne der allgemeinen, mit der Art gegebenen Wesenheit, sondern im Sinne des letzten Subjekts der Aussage, das selbst von keinem ausgesagt wird, ist sie die individuelle Substanz oder das konkrete Einzelwesen.

Man sollte nun denken, eben dieses sei auch der letzte und eigentliche Gegenstand unserer Erkenntnis, aber dem ist nicht so: die konkrete Wesenheit können wir durch das Denken des Verstandes nicht erkennen (p. 77).

Die Weise, wie das von dem Autor begründet wird, hat ihre Schwierigkeit. Er schreibt: „Der individuellen Usia fehlt, so urteilt er (Aristoteles), weil und insofern als sie

individualisiert ist, die zum Erkennen erforderliche Bestimmtheit. Denn die Individualisierung läßt Aristoteles aus der Materie entspringen, also aus jenem Bestandteil der Dinge, von dem wir schon hörten, daß er die Wurzel der Potenzialität und darum an sich selbst wissenschaftlich nicht erkennbar ist" (ebenda). Man sollte sagen, daß das Individuelle gerade die Bestimmtheit gibt und daß anderseits die Materie, so weit sie an sich potential und bestimmungslos ist, sie nicht geben kann. Vielmehr erreicht unser Denken überhaupt nichts Individuelles, weil es nicht intuitiv ist, wie der Sinn, auch nicht, wenn es die Wesenheiten erfaßt, sondern seine Begriffe nur auf dem Umweg der Abstraktion aus dem Sinnlichen mit Hilfe des wirkenden Verstandes gewinnt, worauf wir noch zurückkommen werden.

Wenn Aristoteles das letzte Subjekt des Mathematischen für keine Usia ansieht, so darf das nicht wundernehmen — vgl. dagegen p. 19 ff. —, da die Substanz nur da letztes Subjekt der Aussage ist, wo sie überhaupt auftritt und wenn der Philosoph gleichwohl hin und wieder von einer Substanz des Mathematischen spricht, so verschlägt das nichts (vgl. p. 80, Anm. 31). In der Stelle Met. 7, 11, 1036 *a*, 33 mag von der Substanz des Zirkels auch mit Bezug auf die Teile der Definition darum verlauten, weil der eherne und der steinerne Zirkel, die da genannt werden, wirkliche Substanzen sind und Anal. post. 1, 27, 87 *a*, 36 kann auf Einheit und Punkt der Ausdruck Substanz etwa im Sinne der Quiddität oder Natur angewandt werden gemäß den verschiedenen Bedeutungen von Usia nach Met. 5, 8.

Das 5. Kapitel verbreitet sich über die Kategorien, nicht mit Unrecht. Denn die Kategorien der sinnlichen Dinge nach Was und Wesen sind für unsere geistige Erkenntnis der eigentliche und unmittelbare Gegenstand. Ferner ist auch hier zu sagen, daß es keine Erkenntnis eines Objektes gibt, dem die Grenzen fehlen. Es müssen mithin die Gattungen der Dinge nicht bloß nach unten, sondern auch nach oben begrenzt sein. Die obersten Gattungen aber sind die Kategorien.

Das 6. Kapitel muß wieder dem Anliegen dienen, die Denklehre des Aristoteles als Erkenntnislehre darzustellen und ihn die Erwerbung neuer Erkenntnisse oder die Erweiterung der Erkenntnis, und zwar auf Grund innerlich notwendiger Schlüsse, in den Vordergrund rücken zu lassen,

mit anderen Worten, es soll in diesem Kapitel eine Art Verwandtschaft zwischen dem aristotelischen Erkenntnisbegriff und der Kantschen Theorie von den synthetischen Urteilen a priori nachgewiesen werden, was schon Alb. Hörland in „Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis", Gießen 1909, versucht hat (siehe bei Geyser 136, Anm. 16). Aristoteles kennt nämlich auch Urteile a priori, die insofern synthetisch sind, als das Prädikat nicht zu dem Begriffe des Subjekts gehört. Wir gehen hierauf erst weiter unten ein; denn auch Geyser begründet seinen Standpunkt des Näheren erst in der Folge, nach Erörterung der Arten der Erkenntnis; es kommen ja bei den gedachten Urteilen diese verschiedenen Arten in Betracht.

Hier stehe nur noch eine vereinzelte kritische Bemerkung, die aber nur unmaßgebend genommen sein will.

P. 134, Anm. 10 findet sich ein erstes Zitat aus Thomas und nach diesem Zitat hätte auch er die Stelle Anal. post 1, 3, 73*a*, 17—20 von der Vermehrung, nicht von der Sicherstellung der Erkenntnis verstanden. Thomas' Worte lauten lect. 8 (Vivès 7): „Et sic per demonstrationem non acquiritur scientia, quod est contra definitionem demonstrationis." Der Sperrdruck ist von Geyser, aber der Ton möchte auf scientia liegen, indem wir wissen, wenn wir die Gründe kennen, was bei dem hier in Betracht kommenden Zirkelschluß offenbar nicht der Fall ist. Nun hat ja freilich Geyser am Ende nicht gewollt, daß das acquiritur an sich betont werden soll, sondern er hat es nur seinerseits betont, um aufmerksam zu machen, daß das Wissen bei Aristoteles auch von Thomas als geistiger Erwerb gedeutet wird.

Die Erkenntnisarten bespricht das 7. Kapitel im allgemeinen und unterscheidet die Zustände der erkennenden Vermögen als einfache Potenz, Habitus und Aktus, und die Weisen, die sinnlichen und geistigen Vermögen theoretisch und praktisch zu betätigen, wobei auch viel Onomatologisches unterläuft. In bezug auf das *διανοεῖσθαι* — vgl. p. 146 — scheint mir eine wichtige Bedeutung nicht nach Gebühr gewürdigt, ich meine jene Bedeutung, nach der es das vergleichende Urteil über verwandte Einzelvorstellungen bezeichnet, dessen Ergebnis die Gemeinvorstellungen als Vorbereitung des eigentlichen allgemeinen Begriffes sind, mit anderen Worten die Funktion der virtus cogitativa, von der der hl. Thomas redet.

Das 8. Kapitel handelt von der Wahrnehmung insbesondere. Aristoteles ist kein Idealist, obgleich er sagt, daß die Wahrnehmung und ihr Objekt zugleich vergehen und bestehen, de Anima 3, 2, 426 *a*, 17 ff. Denn das bedeutet ihm nur, daß die Wirklichkeit oder Aktualität des Objektes als solchen mit der des Wahrnehmenden als solchen in eins zusammenfällt — Thomas sagt, daß so Wahrnehmendes und Wahrgenommenes dem Subjekte nach eins sind. Geyser führt das durchaus zutreffend aus. Nur wird das Wort ἐνέργεια im Sinne des wirklichen Erscheinens des Dinges, wie es z. B. de An. 426 *a*, 3 f., 5 und 6 f., und der wirklichen Wahrnehmung, wie es ebenda Zeile 3 f. vorkommt, besser statt mit Tätigkeit mit Wirklichkeit übersetzt (vgl. bei Geyser 173 f.).

Die Meinung Franz Brentanos, daß zwischen Aristoteles einerseits und Decartes und Locke anderseits in der Auffassung der primären (gemeinsamen) und sekundären (eigentümlichen) Wahrnehmungsinhalte (Qualitäten) eine volle Übereinstimmung bestehe, wie er sie in „Aristoteles und seine Weltanschauung", Leipzig 1911, p. 32, geäußert hat, wird mit vollem Recht abgelehnt und zweifellos irrig genannt (p. 175).

Etwas vag und unbestimmt erscheint die Charakterisierung der aristotelischen Lehre von der Wahrnehmung als kritischer Realismus (p. 180), für die sich Geyser p. 177, Anm. 40 auch auf Baeumker „Des Ar. Lehre v. d. Seinsvermögen", Leipzig 1877, p. 15 f., beruft. Man kann den hier gemeinten kritischen vielleicht aus seinem Gegenteil, dem naiven Realismus verstehen, der die subjektive und intentionale Vermittlung der Wahrnehmung ignoriert und uns die Dinge so begegnen läßt, als wenn wir, wie einer einmal gesagt hat, mit der Nase darauf zu liegen kämen. So spricht vielleicht auch Baeumker von einem realen Umfassen wie mit Polypenarmen, das der kritische Realismus ablehne, und so oder ähnlich scheint auch Geyser das Kritische des aristotelischen Realismus darin zu finden, daß der Philosoph von der Sinnesempfindung und ihrem Inhalt das Urteil über ihre Beziehung zum Objekt unterscheidet (vgl. p. 176—180). Übrigens kann der Sinn und folglich auch die Wahrnehmung, wenn sie auch ein Urteilen ist, da sie ja das eine von den anderen, was sie wahrnimmt, unterscheidet, keine eigentlichen Beziehungen erkennen. Geyser hat also viel-

mehr die menschliche Wahrnehmung im Auge und redet nicht von der tierischen, obgleich auch das Tier durch eine Art Reflexion seine Wahrnehmung erkennt, d. h. wahrnimmt. Er unterscheidet in der Theorie des Aristoteles drei Wahrnehmungsakte, den schlicht konstatierenden, den objektivierenden und den interpretierenden (p. 173—180), erklärt aber p. 172, daß dieses von ihm selbst klarer entwickelt wird, als es anscheinend von Aristoteles durchschaut war.

Das 9. Kapitel handelt von der Doxa, der Meinung. Bei Aristoteles ist der Gegensatz zwischen Doxa und Episteme, Wissenschaft, in erkenntnistheoretischer Hinsicht grundlegend wie bei Plato (p. 181). Die Episteme ist strenges, apriorisches Wissen, die Doxa ist empirisches, dem Irrtum und der Veränderung zugängliches Erkennen (p. 184). Was ich in der Doxa jetzt als wahr erfasse, kann hernach falsch sein, weil ihr Gegenstand nicht derselbe geblieben ist.

Das 10. Kapitel handelt von der Episteme. Sie ist die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen aus seinen Gründen. Sie ist darum auch, erhaben über Zeit und Raum, immer und überall wahr, weil, wo die Voraussetzungen bestehen, aus denen sie gewonnen wird, da auch die Folgerungen gelten, die ihren Inhalt bilden. Wenn ein ebenes Dreieck ist, ist es auch wahr, daß seine Winkelsumme zwei Rechten gleich ist (p. 191—202).

Gegen den von Aristoteles der Episteme zugesprochenen Charakter der Allgemeinheit erhebt sich eine Schwierigkeit (p. 193 f.): Wenn ihre Prinzipien allgemein sein müssen, damit sie es selbst sein kann, so müssen es auch die Substanzen sein, die den ersten Gegenstand der Erkenntnis ausmachen. Folglich wären keine Einzelsubstanzen, was ungereimt ist (vgl. Met. 13, 10, letzter Abschnitt). Demnach könnte es also scheinen, daß die Episteme doch nicht ausnahmslos allgemein ist. Dieser Aporie begegnet man nach Aristoteles an dem angeführten Orte durch die Unterscheidung von potenzieller und aktueller Wissenschaft: in dem allgemeinen Satz, daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechte beträgt, ist der partikuläre oder singuläre Satz, daß das auch bei diesem bestimmten Dreieck der Fall ist, potenziell enthalten. Somit bleibt der universale Charakter wenigstens nach Seite ihrer Voraussetzungen der Episteme gewahrt. Dies wird von Geyser, auch mit Berufung auf Schwegler, gegen Zeller, der hier wieder einmal den Philo-

sophen mit sich selbst in Widerspruch bringen möchte, und gegen Bonitz betont.

Man kann vielleicht auch sagen, daß jeder Schlußsatz eines wirklich wissenschaftlichen Beweises sich zu den Vordersätzen wie das Besondere zu dem Allgemeinen und wie das Aktuelle zu dem Potenziellen verhält.

Bemerkt sei noch, daß die Stelle des Aristoteles bei Geyser nicht ganz richtig wiedergegeben ist. Einmal heißt es bei ihm: „Die Behauptung, daß jede wissenschaftliche Erkenntnis allgemein ist, und daß darum notwendig die Prinzipien des Seienden allgemein sind, daß aber anderseits die Wesenheiten nicht für sich (getrennt von den Einzelsubstanzen) bestehen, bietet die größte Schwierigkeit" (p. 192f.), während der Sinn so zu geben ist: daß jede Wissenschaft allgemein ist, so daß auch die Prinzipien des Seienden (der Dinge, notwendig allgemein sind und keine getrennten Substanzen bestehen, d. h. allgemein sein würden und keine Einzelsubstanzen wären etc. Sodann heißt es p. 193: „Wenn die Prinzipien allgemein sein müssen, muß auch das aus ihnen Bestehende allgemein sein, wie es sich bei den Beweisen zeigt; wenn aber dies zutrifft, so wird nichts Allgemeines, auch nicht die Usia, vom einzelnen getrennt sein." Nein, es muß heißen: Wären die Prinzipien allgemein, so wäre notwendig auch das von ihnen Abgeleitete allgemein, wie es bei den Beweisen der Fall ist. Wenn aber das, so gäbe es kein Subsistierendes und keine Substanz (mit anderen Worten, wären die platonischen subsistierenden Ideen die Ursachen der Dinge, so müßten letztere allgemein sein, wie sie, und es gäbe keine konkreten Einzeldinge).

Da die Episteme nach dem Gesagten eine abgeleitete Erkenntnis ist, so handelt das 11. Kapitel von ihren Prinzipien. Es gibt Prinzipien im Sinne von ersten und obersten Grundsätzen aller Wissenschaften ohne Unterschied (p. 214) und es gibt Prinzipien der einzelnen Wissenschaften als solcher (p. 218—221) und diese richten sich nach dem Formalobjekt der jeweiligen Disziplin oder sind selbst dieses Objekt: es sind die Wesenheiten der Gegenstände, deren Bestimmtheiten in den verschiedenen Disziplinen untersucht werden, wie Einheit und Zahl in der Arithmetik, Ausdehnung und Größe in der Geometrie usw. (p. 222). Beide Arten von Prinzipien werden nicht durch Beweis ermittelt, da sie selbst die Grundlage jeder Beweisführung sind. Da

nun Aristoteles als Prinzip der Episteme den Nus, den Intellekt, im engeren Sinne bezeichnet (Analyt. post. 1, 33, 88 *b*, 36), so werden wir uns über dessen Natur zu unterrichten haben, um über den Anfang und die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis ins Klare zu kommen (p. 226 f.).

Das 12. Kapitel bringt denn mit den Aufschlüssen über den Nus die Entscheidung über das ganze Anliegen der Schrift. Wir haben schon gesagt, daß Geyser vor allem die Frage verfolgt, wie nach Aristoteles die Erweiterung des Wissens zustande kommt. Dahinter tritt die andere Frage, die doch zweifellos in der Erkenntnis das Wichtigste ist, wie überhaupt das Denken geschieht und woher es seine wissenschaftliche Gewißheit hat, zurück. Dieser Standpunkt bringt sich auch in diesem Kapitel zur Geltung. Geyser hatte im vorigen Kapitel von zwei Aufgaben des Nus gesprochen, der einen, die obersten Grundsätze des Denkens zu gewinnen, und der anderen, die Wesenheiten der jeweiligen formalen Gegenstände der Einzelwissenschaften nebst den obersten aus den Wesenheiten abzuleitenden Bestimmungen dieser Gegenstände herauszustellen, und nun sehen wir ihn in dem gegenwärtigen Kapitel nur mit dieser zweiten Leistung des Nus beschäftigt. Er schreibt: „Den Inhalt der unter der Bezeichnung Nus zusammengefaßten beweislosen Erkenntnisse bilden einmal die allen Wissenschaften gemeinschaftlich zugrunde liegenden logischen und metaphysischen Axiome und sodann — worauf es in erkenntnistheoretischem Betracht besonders ankommt — die substanzialen Wesenheiten der verschiedenen Gegenstände, von denen je die einzelnen Wissenschaften zu erkennen trachten, welche Bestimmtheiten ihnen allgemein und notwendig zukommen. Der Nus bezeichnet also die Denkakte, durch die das Wesen der Gegenstände und die ihnen allgemein und notwendig zukommenden Bestimmtheiten klar und deutlich erkannt werden“ (p. 228).

Demgemäß sucht er an der Hand des berühmten Schlußkapitels der zweiten Analytik zu erklären, wie die Wesensbegriffe zustande kommen (p. 242), die er unter den allgemeinen Prinzipien, den *ἀρχαί*, von denen dort gehandelt wird, verstanden wissen will, obgleich nach der überlieferten scholastischen Auslegung, nicht Begriffe, sondern die obersten Grundsätze des Denkens und damit aller Wissenschaft gemeint sind.

Ich kann mir auch nicht vorstellen, wie überhaupt die fraglichen Wesenheiten der Wissenschaftsobjekte ein fundamentales erkenntnistheoretisches Problem sein sollen. Nehmen wir in der Mathematik die Einheit, die Zahl, den Punkt, die Linie, die Fläche, den Körper, das Dreieck, den Kreis, welches wären denn die eigentümlichen und prinzipiellen Schwierigkeiten, die hier dem Denken begegnen, und wo hätte Aristoteles eigens und im Zusammenhang davon gehandelt? Die Linie ist die Ausdehnung in einer Richtung, der Punkt ihr Ende, das Dreieck eine von drei geraden Linien eingeschlossene Figur, der Kreis eine krumme in sich zurückkehrende Linie mit überall gleichem Abstand vom Mittelpunkt: was wären da für große Aporien? (vgl. p. 264). Wir hören ja Geyser selbst sich dahin aussprechen, daß die mathematischen Begriffe auf einem einfachen abstrahierenden Erschauen der an ihren sinnfälligen Verkörperungen beruhen! (p. 280 f.).

Die Denkakte, die den Nus bezeichnen und durch die das Wesen der Gegenstände der Wissenschaften und ihre aus ihm notwendig fließenden Bestimmungen erkannt werden, sollen nach Aristoteles die Akte des Vergleichens, des Unterscheidens und des Abstrahierens sein (p. 267). Aber das Abstrahieren ist als Verrichtung des Nus, und zwar des Nus im Sinne des intellectus agens, kein Denkakt, da dieser Nus nicht denkt, sondern nur Denken macht.

Daß Geyser den intellectus agens falsch auffaßt, ergibt sich auch aus folgenden Sätzen, die wir einfach wiedergeben: „Die geistigen Funktionen, mittels deren der Nus aus dem empirischen Material die diesem immanenten allgemeinen Formen heraushebt, werden von Aristoteles unter dem Bilde der Beleuchtung und Erhellung zusammengefaßt. Mit dieser Angabe wäre der Erkenntnistheorie wenig genützt, wenn damit alles gesagt sein sollte, was sich über die Funktionen des Nus sagen ließe; denn sie würde die Grundlage der Erkenntnis einfach auf einen metaphysisch-psychologischen Ursprung zurückführen, im übrigen aber sie logisch und erkenntnistheoretisch völlig unaufgeklärt lassen. Es könnte sogar jemand versucht sein, dieser aristotelischen Erklärung das vorzuwerfen, was Aristoteles selbst in so scharfer Kritik Plato vorwirft: es heiße dies *ξενολογεῖν καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς*, Met. 1, 9, 991 *a* 22. Jedenfalls wäre dieser Weg nicht so wesentlich besser als

der platonische Versuch, die Prinzipien in einem vorweltlichen Schauen der Ideen entspringen zu lassen. In Wahrheit steht es aber um die Sache der aristotelischen Erkenntnistheorie weit günstiger, und dürfte der Wert unserer Ausführungen nicht zum wenigsten darin liegen, dies klar gemacht zu haben. Es sind bestimmte Denkakte verschiedener Art, durch die auf der Grundlage der Erfahrungsgegebenheiten die Definitionen und Wesensverhalte erkannt und den Wissenschaften als ihre Prinzipien zur Verfügung gestellt werden. — Die Erkenntnis der Wesenheiten durch den Nus erscheint bei Aristoteles als Wesensschau .... Namentlich an den mathematischen Gegenständen ist dies (diese Wesensschau) erlebbar" (p. 273 f.).

Geyser übersieht auch, daß der Nus, in dem die obersten Grundsätze erkannt werden und von dem im Schlußkapitel der zweiten Analytik die Rede ist, der sogenannte habitus principiorum, von dem Nus poietikos verschieden ist, obschon auch dieser de An. 3, 5 als Habitus bezeichnet wird.

Hier merken wir auch an, daß Geyser irrtümlich als psychologisches Substrat der species intelligibilis den leidenden Verstand, νοῦς παθητικός, ansieht (p. 252). Das ist die bekannte Verwechslung mit dem νοῦς δυνάμει, dem aufnehmenden Verstande oder dem Verstande in Möglichkeit. Der leidende Verstand ist vielmehr der Sitz der Allgemeinbilder, der Schemen der Einbildungskraft, von denen als Vorstufen und Vorbedingungen der formellen allgemeinen Begriffe Geyser sehr zutreffend und belehrend redet (p. 248 ff., 252 ff., 263, 265) — so war mir z. B. die Bemerkung, daß zweifüßiges gehendes Sinnenwesen oder zahmes zweifüßiges Sinnenwesen als Definition für Mensch lediglich ein Inbegriff empirischer Kennzeichen ist (p. 253), interessant. Der leidende Verstand ist das Subjekt des διανοεῖσθαι, die vis cogitativa der Scholastiker, die sich in bewußter und absichtlicher Vergleichung und Unterscheidung der Einzelvorstellungen im Gegensatz zu den allgemeinen Begriffen betätigt und diese letzteren so vorbereitet.

In dem letzten Paragraphen dieses Kapitels finden wir zunächst noch einmal betont, daß es sich bei der Frage um die Prinzipien der wissenschaftlichen Beweise weniger um die Axiome als um die Wesenheiten der Objekte der Einzelwissenschaften und die mit diesen Wesenheiten an sich verknüpften Sachverhalte, von Geyser Wesensverhalte

genannt, handelt (p. 272 f.). Solche Wesensverhalte sind z. B. die Sätze, daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechte beträgt (p. 275) oder daß die Grade vom Zentrum nach dem Halbierungspunkt der Sehne auf ihr senkrecht steht: sie folgen aus dem Wesen des Dreiecks und des Kreises, gehören aber nicht zum Wesen und zur Definition, sondern kommen synthetisch hinzu. An diesen Sachverhalt werden nun folgende bezeichnende Ausführungen geknüpft:

„Klar ist nunmehr, was nach der Ansicht des Aristoteles gewissermaßen Hirn und Herz der wissenschaftlichen Erkenntnis zu sein hat. Es sind synthetische Notwendigkeitsurteile, welche bestimmte Wesensverhalte der Gegenstände zum Inhalt haben und ihre Begründung in einem geistigen Erschauen dieser Wesensverhalte finden ... Sollte jemand, der diese Ausführungen gelesen, über sie den Kopf schütteln, weil sie ihm durch ihre Lehre von den synthetischen Notwendigkeitsurteilen die aristotelische Erkenntnistheorie der kantischen „bedenklich" nahe zu bringen scheinen, so erwidere ich einem solchen, daß stärker als alle „Bedenklichkeiten" für mich die schlichten historischen Tatsächlichkeiten sind ... Die Kluft zwischen beiden großen Denkern klaffender zu machen, als sie in Wirklichkeit ist, ... dazu besteht nicht der geringste Anlaß ... Übrigens möchte ich nicht unterlassen anzumerken, daß der Sinn der „synthetischen Urteile a priori" bei Kant mit dem Sinn der synthetischen Grundurteile bei Aristoteles nicht identisch ist" (p. 276 f.).

Mit dieser Anmerkung scheint doch im Grunde wieder alles zurückgenommen, was vorher von dem Einklang zwischen Aristoteles und Kant behauptet wird, denn es ist offenbar daran gedacht, daß die als synthetisch bezeichneten Grundurteile bei Aristoteles in Wirklichkeit analytisch, d. h. aus dem Wesen des Subjekts abgeleitet sind. Wir möchten auch betonen, daß die sogenannten Wesensverhalte bei Aristoteles nicht die grundlegende Bedeutung haben wie die synthetischen Urteile a priori bei Kant, vor allem aber, daß die gedachten Notwendigkeitsurteile bei Aristoteles, wie es bei einem wirklich großen Denker zu erwarten ist, keinem Anstand unterliegen, während die synthetischen Urteile bei Kant eine greifbare Fiktion sind: sie sind nicht synthetisch, sondern analytisch, da in ihnen das Prädikat logisch, d. h. begrifflich aus dem Subjekt folgt.

Da das 12. Kapitel die Erwerbung der höchsten Begriffe und Grundsätze weniger berücksichtigt, so will ich es nicht verabschieden, ohne hierüber das Nötige vorzutragen und dadurch die vorliegende Besprechung desto fruchtbarer zu machen.

Vor den Begriffen und Prinzipien geht naturgemäß die Wahrnehmung, die Phantasie, das Gedächtnis, die Induktion, die Erfahrung, mit einem Wort die sinnliche Erkenntnis des einzelnen her, das ist die Voraussetzung aller drei hier vorzüglich in Betracht kommenden Texte bei Aristoteles: des Schlußkapitels der zweiten Analytik, des Anfangskapitels der Metaphysik und des 5. Kapitels im 3. Buche de Anima; in den beiden ersten Stellen zeigt das sogar der Wortlaut.

Aber die Begriffe, um zunächst nur von ihnen zu reden und die Urteile einstweilen außer acht zu lassen, sind allgemein, die sinnlichen Vorstellungen sind singulär; der Begriff des Baumes oder der Pflanze umfaßt z. B. alle Bäume oder Pflanzen, dagegen geht die sinnliche Vorstellung von diesem Baume vor mir, die er durch seinen Anblick in mir hervorruft, nur auf dieses Einzelding, das, so wie es mit seinen Besonderheiten da ist, auch von dem Tiere erkannt wird.

Die sinnlichen Vorstellungen können mithin die Begriffe nicht erklären und es fragt sich also, woher diese stammen.

Sie müssen sich aus einem Prinzip ableiten, das drei Eigenschaften aufweist; es muß geistig, wirkungskräftig oder aktiv und der denkenden Seele selbst als ein Vermögen von ihr angehörig sein. Wohlverstanden, wir sagen nicht, daß ein solches Prinzip allein die Begriffe erklärt; wir setzen voraus, daß die sinnliche Wahrnehmung ihnen den Inhalt gibt und daß die denkende Seele auch ein passives Vermögen haben muß, um die Begriffe aufzunehmen, wir fragen nur nach dem weiteren Faktor, der noch dazukommen muß, um die Entstehung verständlich zu machen.

Wir sagen also, daß dieser Faktor erstens geistig oder stofflos sein muß. Denn die Seele, die der Ort oder Sitz der Begriffe ist, ist geistig und nur Geistiges kann auf den Geist wirken. Die Außendinge und ihre seelischen Repräsentanten, die Sinnenbilder, sind aber körperlich und sinnlich. Sie tun mithin der gestellten Forderung kein Genüge.

Der gedachte Faktor muß aber zweitens auch aktiv sein. Die Denkseele als aufnehmendes Vermögen ist passiv; denn sie geht, wenn sie denkt, von der Fähigkeit zur Tätigkeit über, ist also der Veränderung und Bewegung unterworfen und in diesem Sinne leidend. Jedes Passive setzt aber ein Aktives voraus, das es von der Fähigkeit zur Tätigkeit führt.

Endlich drittens muß jener Faktor in der Seele ihr Vermögen sein. Wäre es kein Vermögen der Seele selbst, das aktiv in uns die Gedanken hervorbringt, so ermangelte der Mensch, um seine eigentümliche Verrichtung wahrzunehmen, der natürlichen Ausstattung, was ungereimt ist.

Dieser so geartete, mit den angezeigten drei Eigenschaften versehene Faktor ist nun der Nus poietikos, der intellectus agens, der wirkende Verstand, von dem Aristoteles de Anima 3, 5, 430*a*, 10—19 teils wörtlich, teils dem Sinne nach folgendes sagt.

Jedes Wesen, bei dem es einen Übergang von der Anlage zur Betätigung gibt, weist auf zwei entgegengesetzte Momente hin, auf der einen Seite das Stoffliche und Potenzielle, auf der anderen Seite das Wirkende, das sich zu dem ersteren verhält, wie die gestaltende und formgebende Kunst zu ihrem Stoffe. Es müssen diese Gegensätze demnach auch in der denkenden Seele vorhanden sein. Und der eine betreffende Nus zeigt seine Eigenart darin, daß er alles wird, indem er die Dinge denkend, sie in sich nachbildet und sich selbst zu ihrem lebendigen Bilde macht; für den anderen Nus aber liegt sie darin, daß er alles macht, wie es etwa ein Habitus nach Art des Lichtes tut. Denn in gewisser Weise macht auch das Licht die potenziellen Farben zu aktuellen Farben, in gewisser Weise, weil die Farben (nach Aristoteles) schon ohne das Licht wirklich da sind, und durch das Licht, das das Medium, die Luft etwa, hell und durchsichtig macht, nur sichtbar werden, während das aktuell Intelligible als solches erst durch den aktiven Nus hergestellt wird, der das in den Phantasmen enthaltene potenziell Intelligible aktuell intelligibel macht. Und dieser Nus ist erst recht eigentlich in seinem Sein getrennt und selbständig, ohne Leiden und unstofflich, da er wesentlich Aktualität ist. Denn wenn nach dem, was wir vorhin im 4. Kapitel gezeigt haben, schon der aufnehmende Nus diese Eigenschaften hat, so muß um so mehr der wirkende Nus

sie haben. Denn immer muß das Wirkende das Leidende und das formende und schaffende Prinzip die Hyle, den bildsamen Stoff, an Würde übertreffen.

Mit diesem Text läßt sich auch passend die Erklärung der Weise verbinden, in der der wirkende Verstand die Phantasmen aktuell intelligibel macht und so in der Seele die Begriffe erzeugt.

Im vorausgehenden 4. Kapitel, auf das der gedachte Text stillschweigend Bezug nimmt, hat die Allgemeinheit der Begriffe, in denen wir denken und denkend die Dinge nach ihrer Wesenheit erkennen, eine wichtige Rolle gespielt. Auf diese ihre Allgemeinheit wurde dort der Beweis gestützt, daß die denkende Seele als ihr aufnehmendes Subjekt unstofflich ist und dem Leibe gegenüber, sofern sie denkendes Prinzip ist, ein getrenntes oder selbständiges Sein hat.

Diesen Charakter der Allgemeinheit nun erhalten die Begriffe durch den wirkenden Verstand: er hebt aus den sinnlichen Vorstellungen, den Phantasmen, die Besonderheiten der vorgestellten Dinge abstreifend, ihr Gemeinsames aus und stellt eben damit für den aufnehmenden Verstand ihre Wesenheit ins Licht, mögen sie nun Substanzen oder Akzidentien sein (vgl. St. Thomas in Anal. post. 2, 19, 100*a*, 14 ff.).

Der wirkende Verstand könnte dieser Aufgabe nicht gerecht werden, wenn nicht die allgemeine Wesenheit der Dinge, die Natur ihrer Art, in jedem einzelnen von ihnen vorhanden wäre und auch in irgendeiner Weise durch die dem Begriffe vorhergehende Wahrnehmung aufgefaßt würde. In diesem Sinne sagt Aristoteles: „Man nimmt zwar (im einzelnen Falle) das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung (als fortgesetzt betätigtes Vermögen) geht auf das Allgemeine, den Menschen z. B., nicht auf den Menschen Kallias“ (Anal. post. 2, 19, 100*a*, 17 f.), wozu St. Thomas erläutert: „Das Einzelne wird zwar eigentlich und an und für sich wahrgenommen, aber die Wahrnehmung geht trotzdem in gewisser Weise auch auf das Allgemeine selbst. Denn sie erkennt den Kallias nicht nur, insofern er Kallias ist, sondern auch, insofern er dieser Mensch ist, und ebenso erkennt sie den Sokrates, sofern er dieser bestimmte Mensch ist. Und daher kommt es, daß die denkende Seele

auf Grund solch vorgängiger Sinneswahrnehmung in beiden, Kallias und Sokrates, den Menschen betrachten kann. Wäre es aber so, daß der Sinn nur dasjenige erfaßte, was zur Besonderheit gehört, und daß er auf keine Weise mit dem Besonderen das Allgemeine in ihm erfaßte, so wäre es nicht möglich, daß in uns durch die sinnliche Wahrnehmung die Erkenntnis des Allgemeinen bewirkt würde" (vgl. Geyser p. 246). Ebenso heißt es Met. 13, 10, 1087 *a*, 19, wenn auch in einem anderen Zusammenhang: „Das Gesicht sieht die allgemeine Farbe mitfolgend, weil diese bestimmte von ihm gesehene Farbe (das Blau etwa) Farbe ist."

Es ist aber wohl zu beachten, daß die Tätigkeit des wirkenden Verstandes, durch die er das Besondere und Zufällige der Erscheinungen von ihnen abstreitt und das Gemeinsame als den ihnen zugrunde liegenden Wesenskern der Dinge heraushebt, die Abstraktion, wie sie mit dem Kunstausdruck heißt, eine ganz eigenartige Leistung ist, die man mehr denken, als mit Worten aussprechen kann, eine res sui generis. Das Allgemeine und das Besondere liegen in den Dingen nicht nebeneinander; das eine liegt auch dem anderen nicht zugrunde, nicht einmal schlechthin logisch, wie die Einzelsubstanz ihren Eigenschaften; handelt es sich hier doch beiderseits um Singuläres; sondern das Allgemeine ist in der Form der Allgemeinheit ein Gedachtes, das zwar in den Einzeldingen wiederkehrt, jedoch nicht als Allgemeines, da alles Wirkliche individuell ist, sondern als Besonderes. Darum erfordert die Abstraktion ein besonderes geistiges Vermögen, und dieses drückt Aristoteles mit den Worten aus: „Die Seele (des Menschen) ist so beschaffen, daß sie das erleiden kann" (Anal. post. 2, 19, 100 *a*, 13 f.), wozu St. Thomas erläuternd bemerkt: „Man könnte meinen, daß die auf das Einzelne gehende Wahrnehmung und Erinnerung schon zur Hervorbringung einer geistigen Erkenntnis der Prinzipien genügte, und deshalb sagt der Philosoph, um dieses auszuschließen, daß man zugleich mit dem Sinn eine solche Natur der Seele voraussetzen muß, die solches erleiden kann, d. h. der allgemeinen Erkenntnis fähig ist, was mit dem intellectus possibilis geschieht, und wiederum, daß sie solches durch den intellectus agens bewirken kann, der durch Abstraktion des Allgemeinen aus dem Einzelnen das actu Intelligible macht" im Kommentar zu dieser Stelle.

Der intellectus agens muß also das Vermögen sein, jenen den Dingen inwohnenden Gedanken ins Licht zu stellen, der sie unter Arten, Gattungen und immer höhere Einheiten bringt, und dadurch zu machen, daß der intellectus possibilis sie in allgemeinen Begriffen denken kann. Diese empfangen von ihm ihre gemeinsame Form, dagegen von der Erfahrung ihren wechselnden Inhalt.

Dasselbe Vermögen aber, das die Begriffe denkt, fällt auch im Lichte des intellectus agens die Urteile über die Dinge. Die allerobersten Urteile gehen aus den höchsten und allgemeinsten Begriffen hervor, deren Verhältnis das denkende Vermögen mit Hilfe des wirkenden Verstandes als der eigentlichen Vernünftigkeit der Seele erkennt. So kann ich z. B. den Begriff des Seins nicht denken, ohne zu urteilen, daß das, was ist, nicht ist, und daß alles entweder ist oder nicht ist — das Prinzip des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten.

Von nichts anderem als dem Begriff, um auch dieses hier zu erwähnen, kommt auch dem Inhalt der Episteme seine Notwendigkeit. Weil das Dreieck oder weil der Kreis ist, was er ist, das eine eine von drei Graden umschlossene Figur, der andere eine krumme, in sich zurückkehrende Linie mit überall gleichem Abstand von der Mitte, so gelten vom einen und anderen die verschiedenen Sätze, daß z. B. das ebene Dreieck eine Winkelsumme von zwei Rechten hat, und daß die Linie vom Zentrum nach der Mitte der Sehne senkrecht auf ihr steht.

Manche sehr allgemeine Sätze und unter ihnen auch der höchste Grundsatz des Werdens, daß nichts ohne Ursache wird oder geschieht, werden von uns freilich auch durch die Erfahrung gewonnen, jedoch finden wir den eigentlichen Grund ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit in den Begriffen. Die Erfahrung hilft uns aber, daß wir des Grundes leichter inne werden. Demgemäß gibt Aristoteles z. B. zu verstehen, daß die Erkenntnis, nach der das Ganze größer ist als sein Teil, durch die Erfahrung und Anschauung vorbereitet wird (Anal. post. 1, 18, 81 *b*, 2—5), wozu man vergleiche Thomas lect. 30 (nach Vivès, Paris 29 und Geyser p. 289 f.). Auch darauf, daß nichts ohne Ursache geschieht, kommen wir durch Erfahrung, wenn wir z. B. sehen, daß der Stein durch die Sonne warm und durch den Regen naß wird, aber den Grund der Notwendigkeit dieses Prinzips lehren

uns erst die Begriffe: wo nichts ist, wird nichts, weder wie am Stoff, woran oder woraus, noch wie aus der Kraft, wodurch etwas wird. Die umfassendste Erfahrung fundiert hier keine Notwendigkeit. Darum sagt z. B. auch Aristoteles im Anfange der Metaphysik zwar, daß die Menschen durch die Erfahrung zu Wissenschaft und Kunst gelangen (p. 981 *a* 2f.), aber er gebraucht hier offenbar das Wort Wissenschaft im weiteren Sinne; in bezug auf die Wissenschaft führt er für den aufgestellten Satz keine Beispiele an, sondern nur in bezug auf die Kunst und läßt die so gefundenen Sätze unter die ὑπόληψις fallen (Zeile 7), welches Wort ungefähr mit Doxa gleichbedeutend ist oder allgemein Annahme bedeutet. Wissenschaft im strengen Sinne ist ihm nur da gegeben, wo die Einsicht in den Sachgrund vorhanden ist, aus dem sich die Folge notwendig ergibt.

Kehren wir nach diesen kurzen selbständigen Ausführungen noch einmal zu unserer Schrift zurück, um ihr letztes Kapitel und die beigefügte Schlußbetrachtung zu erledigen.

Das Schlußkapitel handelt von der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur nach Aristoteles.

Man hat dem Philosophen den Vorwurf gemacht, daß er die Naturlehre nicht als Wissenschaft zu begründen gewußt habe. Er finde die Naturgesetze durch Induktion, wie man aber durch dieses Verfahren, das doch nie alle Fälle erschöpfen könne, zu allgemeinen und notwendigen Sätzen gelange, habe er sich entweder nicht mit Bestimmtheit gefragt, oder er habe diese Frage doch nicht genügend beantwortet. Dazu weise die aristotelische Naturkunde manche Schwächen im Tatsächlichen auf.

Wider diese Vorwürfe wird Aristoteles mit Recht von dem Verfasser in Schutz genommen.

Der Philosoph hat die Notwendigkeit, über die Induktion eine Regel des Nus zu stellen, die die Fälle der Erscheinungen einem einheitlichen Gesetz unterwirft, wohl durchschaut (p. 296). Er hat auch eine entsprechende Regel angegeben (p. 294). Selbst die Bedeutung der Mathematik als Wissenschaft, oder wie Geyser sagt, für die Erhebung der Naturerkenntnisse zum Range einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturerscheinungen, ist ihm nicht verborgen geblieben, was sich darin zum Ausdruck bringt, daß er die

konkret empirischen Wissenschaften den abstrakt mathematischen, wie die Astronomie der Geometrie und die Harmonik der Arithmetik, unterordnet (p. 292). Die Mangelhaftigkeit der Induktion aber und die vielen tatsächlichen Irrtümer erklären sich aus dem Zustande der damals möglichen Naturforschung (p. 296).

Richtig wird auch von Geyser erklärt, daß nach Aristoteles die Regel, die die Gesetzlichkeit der Naturvorgänge und damit die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis verbürgt, in dem Satze liegt: in der Natur geschieht keine Veränderung grundlos. Dieses sei, sagt er, der Sinn der Aussprüche: Gott und die Natur tun nichts grundlos, die Natur flieht das Unbestimmte, die Natur sieht nicht so aus, als ob sie aus ihren Erscheinungen episodisch zusammengeflickt sei gleich einer schlechten Tragödie, wo das ἐκ τῶν φαινομένων freilich besser zu seinem Recht käme, wenn man so übertrüge: nach allem, was man sieht, hat die Natur keinen episodischen Charakter (p. 294 ff.).

Dagegen kann man nicht beipflichten, wenn trotzdem in der aristotelischen Auffassung der wissenschaftlichen Naturerkenntnis prinzipielle Lücken vorhanden sein sollen (p. 297 ff.). Weil nach Aristoteles die Natur vor allem unter der Herrschaft des Zweckes stehe, der oft vereitelt werde, so bescheide er sich in bezug auf sie mit einer wahrscheinlichen Erkenntnis; ja, er lasse selbst dem Zufall in ihr Raum, der sich der wissenschaftlichen Erkenntnis ganz entzieht. Der modernen Forschung gelte es vielmehr mit Recht als Aufgabe, auch hinter der scheinbaren Regellosigkeit die Regel, hinter der Ausnahme das strenge Gesetz zu entdecken (p. 301). Dafür aber gebe es ein anderes Moment in der Naturwirklichkeit, dessen wissenschaftliche Erkenntnis in der Tat ein wichtiges erkenntnistheoretisches Problem bilde, das jedoch von Aristoteles nicht gesehen worden sei, das sei das individuelle Moment in der Natur. Die allgemeinen Wesenheiten und Gesetze der Natur seien an konkreten Individualitäten verwirklicht, von denen die gegenwärtigen die zukünftigen bestimmten und ihrerseits wieder durch die vorausgegangenen bestimmt seien, und so erhebe sich das Problem der Bestimmung des Individuellen, das wir das Problem der Geschichtswissenschaft nennen können, wenn wir das Wort Geschichte im weitesten Sinne nehmen (p. 301 f.).

Es möchte nicht schwer fallen, diese Bedenken zu zerstreuen.

Wenn die Absicht der Natur hin und wieder vereitelt wird, so geschieht das Aristoteles zufolge nur innerhalb der Natur im engeren Sinne, im sublunarischen Bereich, während in der Region der Himmelssphären unverbrüchliche Regelmäßigkeit und Ordnung herrscht. Es geschieht aber auch innerhalb der veränderlichen und hinfälligen Natur unbeschadet der allgemeinen Gesetze und nur in einer Minderheit der Fälle, bei der Entstehung der Organismen z. B., wenn einmal ein Keim verdirbt und eine Mißbildung auftritt. Es gibt auch in der Natur keinen Zufall in dem Sinne, daß etwas ohne Ursache geschähe, aber diese Ursache ist oft nicht zu erkennen, oder sie ist nicht eindeutig zu bestimmen: sie kann bald diese, bald jene sein. Endlich möchte ich nicht glauben, daß Aristoteles das Problem der Individualität nicht beachtet hat. Dagegen sprechen schon seine Bücher der Politik, die von den verschiedensten Staatsformen, Personen, Dingen und Begebenheiten berichten, seine Tiergeschichte und die Probleme. Er wird auch nicht gemeint haben, daß es von dem Individuellen nur eine sinnliche Erkenntnis gibt, sind doch unsere intellektuellen Urteile oft singulär, während der Sinn das Individuelle eigentlich nur im negativen Betracht auffaßt, insofern er nichts Allgemeines erreicht, dagegen so wenig und noch weniger als der Verstand das Individuelle nach seinem eigentlichen Wesen erkennt. Aber ihm war mit Recht das Allgemeine die Signatur der Wissenschaft, so fern wir auch das Singuläre, Gott z. B. oder die Sonne, unter eigentlich allgemeine Merkmale bringen, obgleich wir sie auf ein Einzelnes beziehen.

In der Schlußbetrachtung widmet Geyser mit Anführung von Eucken „Die Methode der aristotelischen Forschung", Berlin 1872, Aristoteles warme Worte der Anerkennung. Wenn er freilich seiner Theorie die platonische Auffassung schlechthin als Idealismus gegenüberstellt, (p. 307), so könnte man dagegen vielleicht sagen, daß er auf die mythische Einkleidung der Erkenntnislehre Platos ein zu großes Gewicht legt. Ich möchte mich fast anheischig machen, die platonische Darstellung von den Begriffen und ihrer Entstehung in der Seele, abgesehen von dem Mythologischen, so zu rechtfertigen, daß sie die aristotelische

nahe berührt. Dabei soll das Verdienst des Aristoteles, das aktive und passive Moment in der erkennenden Seele, die beiden Intellekte, unterschieden und schulgerecht nachgewiesen zu haben, ungeschmälert bleiben.

Köln—Lindenthal, 28. Juni 1919.

DAS ETHISCHE PROBLEM IN DER MODERNEN PHILOSOPHIE

Von Fr. Mag. Theol. LEO MICHEL O. P.

Die Menschen unterscheiden rein physisch-mechanische und sittliche Handlungen; sie unterscheiden eine physische und eine sittliche Weltordnung; sie unterscheiden sittlich gute, erlaubte und sittlich schlechte, verbotene Handlungen. Das ist eine Tatsache des Bewußtseins und der äußeren Erfahrung.

Das physisch Gute und das sittlich Gute, das physisch Schlechte und das sittlich Schlechte sind nicht identische Begriffe. Es kann etwas physisch gut sein, weil es Lust oder Nutzen verursacht und dennoch sittlich schlecht sein.

Im Bewußtsein des Menschen liegt der kategorische Imperativ des Sollens: du sollst das sittlich Gute tun und das sittlich Schlechte meiden, auch dann, wenn das sittlich Gute Schmerz oder das sittlich Schlechte Lust verursacht. Mit diesem kategorischen Imperativ hängen zusammen die sittlichen Phänomene als Konsequenzen, wie die Zurechnung, Verantwortlichkeit, das Gewissen, Lohn und Strafe. Der kategorische Imperativ und die sittlichen Phänomene können nicht zurückgeführt werden auf die physischen Gesetze der Natur, auf die physische Weltordnung; sie setzen ein Sittengesetz, eine sittliche Weltordnung voraus. Soweit die Handlungen der Menschen der äußeren Erfahrung unterworfen sind, bestätigen sie diese Unterscheidung.

Der Zweck und die Aufgabe der Philosophie ist es, die Tatsachen und Phänomene der Empirie, somit den Inhalt des Bewußtseins und der äußeren Erfahrung zu erklären und zu begründen. Die wissenschaftliche Forschung beginnt damit, daß das, was bisher selbstverständlich war, zum Problem wird. Ist nun der Unterschied zwischen der physischen und der sittlichen Ordnung begründet? Liegt der Grund in der Natur des Menschen oder ist er nur ein