

# Das Wesen des Thomismus

Autor(en): **Manser, G.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **2 (1924)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762632>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

## Der Thomismus ein Doppelsystem.

Der Thomismus ist eine Weltanschauung, ein wissenschaftliches **System**. Dieser Synthese, die der Meister von Aquino auf breiter Basis in wundervoller Vielgestaltigkeit mit Weitblick und Scharfsinn aufgeführt, wie Friedrich Paulsen gesagt <sup>1</sup>, hat auch ein Kuno Fischer seine Bewunderung nicht versagt. <sup>2</sup> Ihre wissenschaftlich kulturhistorische Bedeutung kann nur derjenige verkennen, der die beiden Summen des englischen Lehrers, seine Quaestiones disputatae und Commentare nie näher kennen gelernt. « Thomas' Verdienst, bemerkt Rudolf Eucken, ist der Ausbau, die systematische Durchbildung einer allumfassenden christlichen Weltanschauung ; er hat das Christentum zur Kultur und Wissenschaft in engere Beziehung gesetzt und bei sicherer Wahrung der Herrschaft der Religion auch den anderen Gebieten ein eigentümliches Recht gegeben. » <sup>3</sup> War Thomas nur Theologe ?

Es gibt und es gab schon im 13. Jahrhundert auch eine thomistische Philosophie, eine **philosophische Synthese**, die wir in den folgenden weiteren Ausführungen sogar in erster Linie und vor allem im Auge haben werden. Das Verhältnis der beiden Synthesen, der philosophischen und theologischen, mag später genauer bestimmt werden. Vorläufig legen wir nur auf die *Existenztatsache* den Zeigefinger. Ohne sie sind die erwähnten Werke des hl. Thomas wieder unerklärbar. Eucken deutet oben auf dasselbe hin. Nicht ohne Grund hat Otto Willmann diesen Punkt neuerdings stark betont. <sup>4</sup> Zwar schwindet die ägyptische Finsternis einer Zeit zusehends, wo man, hie und da

<sup>1</sup> Philosophia militans, 65.

<sup>2</sup> Geschichte der neueren Philosophie, 66.

<sup>3</sup> Lebensanschauungen großer Denker, 254.

<sup>4</sup> Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Freiburg i. Br. 1912, P. 126-127.

sogar in scholastischen Kreisen, dem Aquinaten eine eigene, selbständige Philosophie abgesprochen hat. Es ist das Verdienst eines modernen Nichtscholastikers, des Pariser Professors Etienne Gilson, die These einer selbständigen thomistischen Philosophie fast wie mit einer edlen Leidenschaft verteidigt zu haben. Er hat auch die Hauptursache jener Leugnung und Mißkennung aufgezeigt.<sup>1</sup> Weil Thomas nicht, wie wir heutzutage in unseren philosophischen Lehrbüchern, die Philosophie getrennt behandelte, sondern sie in seiner *Summa theologica* mit der Theologie zusammen behandelte, mit anderen Worten: die beiden Synthesen organisch zu einer gewaltigen Gesamtsynthese verband — das ist einer der größten Gedanken, den die großen Scholastiker des christlichen Mittelalters methodisch in ihren Summen und Sentenzenkommentaren zum Ausdruck brachten —, deshalb haben viele ihm eine selbständige Philosophie abgesprochen. Mit Unrecht. Richtiger dachte Jules Simon, wenn er von Thomas sagte: «Er ist ein tiefer Philosoph, ein eminenter Denker. Hauptsächlich zur Metaphysik und Moral gewandt, stieg er zu den höchsten Prinzipien dieser beiden Wissenschaften auf, vertiefte sie zu wahrhafter Philosophie und entwickelte daraus die Konsequenzen mit einer Strenge, einem Geiste der Folge, einer Methode, die seiner Philosophie einen Charakter der Regelmäßigkeit und einer ganz besonderen Größe geben und aus dem Hauptwerk seiner Schriften eine wahre Encyclopädie des menschlichen Wissens im 13. Jahrhundert machen.»<sup>2</sup> Den großen Gedanken der *Doppelsynthese* in der *Summa theologica* hat ein Landsmann des genannten, Saisset, in einer so scharfschürfenden Weise ausgedrückt, daß ich seine herrlichen Worte dem Leser nicht vorenthalten kann: «Voici S. Thomas, le maître des maîtres, qui Aristote d'une main, la Bible de l'autre, se dispose à résumer tous les travaux de son siècle dans une encyclopédie gigantesque et à écrire pour l'instruction des âges futurs cette immortelle Somme, où tous les problèmes de la science et de la foi sont décomposés dans leurs éléments, régulièrement discutés, magistralement résolus, où la sagesse profane représentée par le Philosophe contracte un mariage, qui semble indissoluble avec la science sacrée: monument unique par l'ordre, la proportion, la grandeur de l'ensemble, comme par la finesse, l'abondance et la précision des

<sup>1</sup> Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin. Strasbourg 1919, p. 23.

<sup>2</sup> Manuel de la Philosophie. Paris 1846, p. 597.

détails. Certes, si jamais la science humaine a présenté l'image de l'éternel et de définitif, c'est au siècle de S. Thomas! <sup>1</sup>

Wer aber für die öfter angefochtene These von einer selbständigen thomistischen Philosophie das Beste und Gründlichste vorgebracht hat, das war Ernst Commer. Mit seiner scharfen Unterscheidung und Abgrenzung von Glaube und Wissen hat Thomas seiner Philosophie drei Dinge gegeben, die ihre Selbständigkeit begründen: *eigene Prinzipien*, *eigener Gegenstand* und *eigene Methode*. <sup>2</sup> In den unmittelbar an sich evidenten *Vernunftprinzipien* besitzt die Philosophie eigene, von der Offenbarung unabhängige Grundsätze. Sie schmälert damit die Rechte der Theologie nicht, die in den Glaubensartikeln ihrerseits wieder ihre eigenen, von der Philosophie unabhängigen Prinzipien hat. Nur dann könnte man der Philosophie ihre Existenzberechtigung bestreiten, wenn sie keine eigenen Prinzipien hätte. Das ist ein Grundsatz, der überall bei der Unterscheidung der Wissenschaften und der Bestimmung ihrer Autonomie maßgebend ist. Eine absolute Autonomie der Einzelwissenschaft gibt es überhaupt nicht. Alle Disziplinen greifen schließlich wieder, weil die Wahrheit ihr Gegenstand ist, ineinander hinein. Das begründet unter ihnen innere und äußere, theoretische und praktische Abhängigkeitsverhältnisse. Da keine Wissenschaft ihre eigenen Prinzipien beweist, so kann die eine oder andere von einer dritten sogar ihre eigentümlichen Prinzipien borgen. Auch das würde die Autonomie einer Disziplin noch nicht in Frage stellen. Nach Thomas sind aber die Prinzipien der Philosophie nicht einmal irgendwie *geborgene*, sondern *unmittelbar in sich evidente*. — Mit den eigentümlichen Prinzipien gibt Thomas seiner Philosophie ein *Zweites*, den *eigentümlichen Gegenstand*, der das ganze riesige Gebiet der natürlichen Wahrheiten umspannt. Gewiß ist die thomistische Philosophie, wie sie aus dem Geiste seines genialen Urhebers hervorging, nicht eine vollendete. Keine wird es je sein, weil die Wahrheit unendlich ist. Unverdrossen haben Tausende und abermals Tausende aus allen Orden und Ständen, seinen Pfaden folgend, weiter gearbeitet. Andere werden folgen. Die thomistische Philosophie ist *fortschrittsfähig* und fortschrittsfreundlich. Was aber ihr Begründer selber auf dem Gebiete der natürlichen Wahrheiten in seinen beiden Summen, seinen Commentaren und Opuscula geleistet, haben jene allzeit an-

<sup>1</sup> Essais sur la philosophie et la Religion au XIX<sup>me</sup>. siècle. Paris 1845, p. 49.

<sup>2</sup> Die immerwährende Philosophie. Wien 1899, p. 95 ff.

gestaunt, die sich ernstlich damit beschäftigt haben. Das hat Leo XIII. in seiner denkwürdigen Enzyklika « Aeterni Patris » so prägnant gesagt : « Es gibt kein Gebiet der Philosophie, das er nicht scharfsinnig und zugleich gediegen behandelt hätte ; seine Untersuchungen über die Gesetze des folgernden Denkens, über Gott und die unkörperlichen Substanzen, über den Menschen und die übrigen sinnlichen Dinge, über die menschlichen Handlungen und ihre Prinzipien sind derart, daß darin sowohl eine Fülle von Stoff als passende Anordnung der Teile, als auch zweckmäßigste Methode, Sicherheit der Grundsätze und Kraft der Beweise . . . . sich findet. » — Ein Drittes ist mit den eigentümlichen Prinzipien und dem Erkenntnisobjekt ebenfalls gegeben : die eigentümliche *Methode*. Methodisch verfahren die Philosophie und Theologie grundverschieden. Für die erstere ist der Weg des apodiktischen Vernunftbeweises mit all seinen untergeordneten Momenten maßgebend ; für letztere der Autoritätsbeweis aus den Quellen der positiven Offenbarung und ihrer Vermittlung durch das göttlich garantierte kirchliche Lehramt.

Der Thomismus ist also eine *Lehrsynthese*. Nicht allein das. Er ist ein *Doppelsystem* aus Philosophie und Theologie. Beide sind, kraft ihrer verschiedenen Prinzipien, von einander verschieden und daher in ihrer eigentümlichen Sphäre durchaus autonom. Die eine, einheitliche, widerspruchslose Wahrheit, welche beide zum materiellen Gegenstand haben, läßt einen Widerspruch zwischen beiden gar nicht zu, ja ermöglicht es sogar, daß sie, unter einem andern Gesichtspunkte wieder einander untergeordnet, zusammen ein harmonisches Ganzes, die *christliche, natürlich-übernatürliche Welt- und Lebensanschauung* ausmachen, die in den mittelalterlichen *Summae theologiae* auch methodisch den prägnantesten Ausdruck gefunden hat. Hierüber später mehr.

### Charakteristiken des Thomismus.

Wir hatten in einem früheren Hefte des Divus Thomas die *wissenschaftliche Persönlichkeit* des hl. Thomas zu charakterisieren versucht.<sup>1</sup> Wir glaubten, sein vielgestaltiges, persönliches, schöpferisches Arbeiten und Schaffen aus seiner glühenden Hingabe an die Wahrheit einheitlich erklären zu können. Wäre es vielleicht möglich, in seinem philosophischen Systeme ein *grundlegendes Moment, etwa einen Lehr-*

<sup>1</sup> B. I. (1923) p. 218 ff.

punkt aufzuzeigen, dessen konsequente Durchführung sein System in seiner Eigenart charakterisieren würde? Damit haben wir eine wichtige und schwierige Frage gestellt.

Ihre **Wichtigkeit** ist einleuchtend. Die lehrinhaltliche Charakteristik eines Systems berührt gleichsam seine *Seele*. Charakteristiken können verschieden sein, tiefer und weniger tief, je nachdem sie uns nur das eine oder andere von mehreren abgeleiteten Charaktermerkmalen, oder mehrere abgeleitete Charakterzeichen zusammen angeben, oder endlich jenes tiefste Merkmal, von dem wieder alle anderen als abgeleitete zu betrachten sind. Eine Charakteristik des Thomismus im letzteren Sinne würde den eigentlichen *Kern* desselben treffen. Das wäre aber nur dann möglich, wenn es gelingen würde, im thomistischen Systeme ein Prinzip aufzuzeigen, das 1. wissenschaftlich jene scharfe Unterscheidung von Theologie und Philosophie begründete, welche der christlichen Philosophie ihre *Autonomie* gegeben und auf welche scharfe Unterscheidung Thomas zugleich die Harmonie von Glauben und Wissen aufgebaut hat; das 2. in seiner Entwicklung den Thomismus schon in seiner *Entstehung* im 13. Jahrhundert charakterisierte und von den damals herrschenden anderen Geistesrichtungen unterschied, und doch auch wieder ihrer Mitarbeit an der christlichen Philosophie gerecht würde; auf das 3. alle *wichtigsten Lehrpunkte und methodischen Momente* der thomistischen Philosophie, im Gegensatze zu den falschen philosophischen Systemen — Monismus, Pantheismus, Materialismus, Idealismus usw. — zurückführbar wären; das 4. in seiner Weiterentwicklung auch fernerhin als Prinzip eines gesunden *Fortschrittes* auf dem Gebiete des Thomismus gelten könnte.

Mit einem solchen grundlegenden Prinzip hätten wir dann tatsächlich ein tiefstes Charaktermerkmal, das den Thomismus in seiner innersten Eigenart bestimmte, ihn von anderen Systemen unterschiede und seiner lehrinhaltlichen Vielgestaltigkeit ein einheitliches Gepräge und die wissenschaftlich begründete Aussicht auf weiteren Fortschritt verleihen würde.

Damit hat die **Schwierigkeit** des Problems eine grelle Beleuchtung erhalten. Sie tritt aber noch greller hervor, wenn wir weiterhin noch die *verschiedenen Meinungen* über den Charakter des Thomismus ins Auge fassen. Hierüber sind wir allerdings nur sehr unvollkommen unterrichtet. In vielen geschichtsphilosophischen Werken haben wir über das überhaupt nichts gefunden, was über die Bedeutung einer bloßen Andeutung hinausginge.

Ziemlich allgemein betont man den *aristotelischen* Lehreintrag im Thomismus. Aristoteles, so sagt man, ist Führer auf philosophischem Gebiete an Stelle Platos und Augustins. Deshalb nennt man die philosophische Richtung des Aquinaten im 13. Jahrhundert auch einfach die « aristotelische ». Von einer « Aristotelessucht » und « -Raserei » hat bekanntlich schon Jak. Brucker gesprochen<sup>1</sup>, ohne aber Scholastik im allgemeinen und Thomismus genauer von einander zu unterscheiden.

Von moderneren Autoren wird am häufigsten die *klare Unterscheidung von Glaube und Wissen und die Harmonie beider* als Charaktermerkmal hervorgehoben. So unter anderen von Commer<sup>2</sup>, Jourdain<sup>3</sup>, Mandonnet<sup>4</sup>, Grabmann<sup>5</sup>, Werner<sup>6</sup>, Endres<sup>7</sup>, Willmann<sup>8</sup>, Baldwin<sup>9</sup>, Überweg.<sup>10</sup> Manche ältere Historiker, besonders Gegner der Scholastik, wie z. B. J. Brucker und J. G. Buhle, faßten jene Harmonie als sklavisches Dienstverhältnis der Philosophie zur Kirche. Von ihnen sind die Schwegler<sup>11</sup> und Kirchner<sup>12</sup> noch beeinflußt.

Mehrere Historiker, von den verdientesten, betonten außer dem Aristotelismus und der Harmonie von christlichem Glauben und Wissen noch einzelne Lehrpunkte als besonders grundlegend: so Stöckl<sup>13</sup> und Grabmann<sup>14</sup> den Begriff der *ersten Substanz*, Überweg das *Kausalprinzip*.<sup>15</sup> Grabmann hält die Lehre von *Akt und Potenz* für die zwei Grundpfeiler der thomistischen Metaphysik.<sup>16</sup> Albert Farges hält die gleiche Lehre für das Fundament und die Grundlage der ganzen aristotelisch-thomistischen Philosophie.<sup>17</sup> Schon vor ihm hatte der gelehrte Vacherot von derselben Lehre gesagt: « Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule, qui n'est que l'expression la plus

<sup>1</sup> Hist. cr. phil. t. III, p. 885.

<sup>2</sup> Die immerwährende Philosophie, p. 95.

<sup>3</sup> La philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1858, t. I, 435.

<sup>4</sup> Siger de Brabant. Louvain 1911, I, p. 55 ff.

<sup>5</sup> Thomas von Aquin.<sup>4</sup> Kempten 1920, p. 68.

<sup>6</sup> Der hl. Thomas von Aquin. Regensburg 1858, B. III, p. 655.

<sup>7</sup> Geschichte der mittel. Philosophie 1908, p. 144.

<sup>8</sup> Aus der Werkstatt der philosophia perennis, p. 127.

<sup>9</sup> Dictionary of Philosophy and Psychology. New York 1902. « Thomism ».

<sup>10</sup> Grundriß. 1915, II, p. 478.

<sup>11</sup> Geschichte der Phil. im Umriß, p. 211.

<sup>12</sup> Geschichte der Phil. 3. Aufl. p. 239.

<sup>13</sup> Geschichte der Phil. des Mittelalters. B. II. p. 448.

<sup>14</sup> Thomas von Aquin, p. 93 und 65.

<sup>15</sup> Grundriß (10. Aufl. 1915), p. 490.

<sup>16</sup> Sammlung Göschen, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1921, p. 93.

<sup>17</sup> Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance. Paris 1891, p. 17 und 23.

abstraite et la plus haute de l'expérience : Puissance et Acte, ces deux mots résument toute sa pensée et expliquent toute chose. »<sup>1</sup> Neuestens hat Noële Maurice-Denis vor allem auf die Wichtigkeit des potenziellen Seins im aristotelisch-thomistischen Systeme aufmerksam gemacht.<sup>2</sup> Beide, Maurice-Denis und Farges, haben das Verdienst, teilweise Nachweise für die grundlegende Tragweite des potenziellen und aktuellen Seins geliefert zu haben. Wir werden uns später ihre Resultate zu Nutzen machen.

Mandonnet versuchte, den Thomismus des 13. Jahrhunderts von dem damaligen Augustinismus durch eine Anzahl von bestimmten Thesen zu unterscheiden, die aber De Wulf nicht alle als ausschließlich thomistische anerkennen wollte. Wir werden darauf zurückkommen. Der Gebrauch, die wichtigsten thomistischen Lehrresultate auf den verschiedenen philosophischen Gebieten: Kosmologie, Psychologie, Ontologie, Naturtheologie, Ethik usw. summarisch hervorzuheben, ist in neuerer Zeit allgemeiner geworden. Das ist vortrefflich. Man markiert damit die Geistesrichtung des Aquinaten genauer. Aber ohne eine Reduktion, eine Zurückführung dieser zahlreichen, vielgestaltigen Lehrresultate auf eines oder wenige Grundprinzipien, läßt sich die *Einheit* der Synthese in der Vielheit der Lehren nicht erklären und kann folgerichtig von einer Charakteristik im strengeren Sinne nicht die Rede sein. Schon vor bald 300 Jahren hat Antonius Reginaldus O. P. eine solche Reduktion versucht.<sup>3</sup> Nach ihm ruht das ganze thomistische System auf 3 Hauptprinzipien. Das erste: *Ens est transcendens*, das die Analogie des Seins begründet und zur Unterscheidung des potenziellen und wirklichen Seins — *Potentia et Actus* — führt; das zweite: *Deus est actus purus*, das auf dem Wege der Ursächlichkeit aus den Geschöpfen und ihrer Kontingenz erweisbar ist; das dritte: *Absoluta specificantur a se, relativa ab alio*, aus dem sich ergibt, daß die Tätigkeiten und ihre habituellen Vollkommenheiten sich teleologisch durch ihre Objekte, und zwar spezifisch, unterscheiden.<sup>4</sup>

Unsere Darstellung über die Charakteristiken, die von dem Thomismus mehr und weniger bewußt aufgestellt wurden, ist unvoll-

<sup>1</sup> Zitiert daselbst p. 19.

<sup>2</sup> *L'être en puissance d'après Aristote et S. Thomas d'Aquin.* Paris 1922.

<sup>3</sup> *Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis.* Tolosae 1649. Editio nova Parisiis 1878 (Lethielleux).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Commer, *Die immerwährende Philosophie.* p. 89-91.



kommen und lückenhaft. Und dennoch, welch' tiefgreifende *Meinungsverschiedenheit*! Eine Einigung dieser Gegensätze scheint da zum voraus ausgeschlossen! Scheinbar ist es so. In Wirklichkeit verschwinden Gegensätze oft durch ihre Zurückführung auf eine höhere, tiefere Synthese. Das scheint uns hier der Fall zu sein. Die Mehrzahl der aufgestellten Charaktermerkmale enthalten ein wertvolles Stück Wahrheit, sind *vereinzelte typische Merkmale* des Thomismus, aber nur *sekundäre, abgeleitete*, die, wissenschaftlich vertieft, auf ein einziges, einheitliches Prinzip zurücklaufen, die Lehre von *Actus und Potentia*. Thomas hat diese Lehre von Aristoteles übernommen und das zeichnet bereits seinen *Aristotelismus*, der ihm stets nachgerühmt wurde, trotzdem er auch von Plato und Plotin und Augustin und aus anderen Quellen zahllose Lehrpunkte seiner philosophischen Weltanschauung einverleibt hat. Doch wir müssen unsere These noch viel genauer präzisieren.

Thomas ist im Mittelalter und vor allem im 13. Jahrhundert nicht der einzige, der die Theorie von Akt und Potenz zur seinigen gemacht hat. Auch bei den übrigen Scholastikern, besonders den großen, spielt die aristotelische Lehre vom real möglichen und real wirklichen Sein eine große Rolle. Was ihm aber, unseres Erachtens, eigen und daher eigentümlich ist, das war die *scharfe logische Durchführung und Weiterführung der Unterscheidung von Akt und Potenz* in seinem Systeme. In diesem Sinne wurde die aristotelische Lehre von Akt und Potenz bei ihm zum eigentlichen *Einverleibungsprinzip* der verschiedenen Elemente, die er aus verschiedenen Quellen in seiner Synthese aufnahm, wurde sie zur wissenschaftlichen Grundlage der *Lösung von Glaube und Wissen*, wurde sie zum Unterscheidungsmerkmal von den *übrigen Richtungen des 13. Saeculums*, wurde sie zum *Zentralgedanken* all seiner wichtigsten verschiedenen philosophischen Lehrpunkte und methodischen Momente. In der **scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt erblicken wir das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus!**

### **Die aristotelische Lehre von Actus und Potentia.**

Was hat denn Aristoteles veranlaßt, ein potenzielles Sein anzunehmen? Wie hat er es begründet? Wie ist es genauer aufzufassen? *Veranlassung, Begründung, Begriff* des potenziellen Seins, das sind die drei hier näher zu erörternden Fragen.

Für den Stagiriten ist das sinnfällig, tatsächlich Gegebene der Ausgangspunkt alles Philosophierens. An diesem Prinzip läßt er nie rütteln und nie markten. Von ihm geleitet, tritt er in seiner Physik und Metaphysik als Kritiker in die Arena gegen die Vorsokratiker, die ihm die **Veranlassung** boten zur Annahme des potenziellen Seins. Zwei extreme Richtungen liegen ihm vor, die, trotzdem sie einander diametral gegenüberstehen, dennoch beide auf dasselbe Endresultat, den *Monismus* hinauslaufen.

a) *Heraklit* ist Führer der einen Richtung. Alles ist nur Bewegung, πάντα ῥεῖ ist sein tiefster Grundsatz. Für ihn gibt es also nur *Bewegung*, nur *Werden*, nur *Geschehen*, nur *Veränderung*. Es gibt Bewegung, antwortet ihm Aristoteles, es gibt ein Werden, Geschehen, Veränderungen, aber es gibt auch *Sein*, *Bleibendes*, *Unveränderliches*, d. h. *Actus*, *wirkliches Sein*. Die Leugnung jedes bleibenden, bestimmten Seins würde das Werden selbst in Frage stellen, denn ein Werden ohne ein Werdendes — bleibenden Träger —, eine Veränderung ohne etwas Bleibendes, das von einer Seinsweise in die andere übergeht, ist überhaupt undenkbar.<sup>1</sup> Ist alles nur «Werden», so ist nichts, weil alles nur «Werden» ist, und wenn nichts ist, ist alles dasselbe, Wahres und Falsches, Sein und Nichtsein<sup>2</sup>, Werden und Nichtwerden. Das erste und oberste wissenschaftliche Prinzip des *Widerspruches* würde in Frage gestellt.<sup>3</sup> Diese scharfsinnige Kritik des Stagiriten trifft nicht bloß Heraklit, den Vater der «Werdephilosophie». Sie ist wissenschaftlich auch heute noch vernichtend für den gesamten modernen Actualismus von Locke bis Hegel, herab bis Bergson, der den monistischen Satz: «alles ist alles», bekanntlich wieder aufgestellt.

b) Führer der zweiten extremen Richtung waren die *Eleaten*: Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zeno. Parmenides hat ihre Lehre bis auf die Spitze getrieben<sup>4</sup>, Zeno in dieser schärfsten Form sie verteidigt. Im Gegensatz zu Heraklit, gibt es für sie nur Aktuelles, absolut bleibendes Sein, *kein Werden*, keine *Veränderung*, weder eine akzidentelle, noch eine substanzielle, — generatio und corruptio —, *keine Vielheit der Dinge*<sup>5</sup>, nur ein einziges Einerleisein — Monismus.

<sup>1</sup> III. Met. 5. Did. II. 510. 20.

<sup>2</sup> X. Met. 5. Did. II. 589. 40. III. Met. 8. Did. II. 513. 38. Id. c. 3. Did. II. 503. 46.

<sup>3</sup> X. Met. 5. Did. 589. 43.

<sup>4</sup> I. Phys. 9. Did. II. 259. 42.

<sup>5</sup> Ib. 8. Did. II. 259. 10. ss.

Berühmt ist ihr Hauptargument : nichts wird, denn entweder entstände es aus nichts oder aus etwas ; aus nichts wird nichts ; was aus etwas wird, wird nicht, weil es schon war. Darauf die Antwort des Aristoteles : zwischen Nichts und dem wirklichen Sein, gibt es ein Drittes : das *potenzielle Sein*. Daher die Lösung des Einwandes : das, was entsteht, wird nicht aus etwas Aktuellem, wohl aber Potenziellem, so daß das, was nur real möglich war, real wirklich wird.<sup>1</sup> — Übrigens rechnet Aristoteles zu dieser Art Monisten nicht allein die Eleaten, sondern die früheren Philosophen überhaupt.<sup>2</sup> Indem sie, wie z. B. Anaxagoras<sup>3</sup>, Empedocles und die Atomisten<sup>4</sup>, gewisse bleibende, unveränderliche Ursubstanzen annahmen, leugneten sie jede substanzuelle Veränderung, befürworteten nur eine akzidentelle Verbindung jener Urstoffe, aus der bloß ein « anderssein », nie aber ein « anderes » Sein hervorgehen kann. — Vorläufiges Resultat aus dem Gesagten : nach Aristoteles gibt es zwei reale Seins : ein *aktuelles*, d. h. wirkliches ; es existiert in sich, in seiner ihm eigenen Form, z. B. die « Blume », insoweit sie wirkliches selbständiges Dasein hat, oder die Tätigkeit « Spazieren », insofern jemand tatsächlich spaziert ; ohne immer genau zu unterscheiden, nennt er dieses aktuelle Sein bald *ἐντελέχεια*, Dingform, bald wieder *ἐνέργεια*, insoweit es eine faktische Tätigkeit besagt<sup>5</sup> ; ein *potenzielles*, d. h. mögliches Sein, das an sich und in sich noch nicht ist, aber aus der Disposition, der Veranlagung eines andern werden kann<sup>6</sup> — *δύναμις*, potentia, oder « ὄν ἐν δυνάμει », ens in potentia — z. B. die Blume, insofern sie nur in ihrem Samen begründet ist. —

In der **Begründung** des *real potenziellen Seins* liegt für Aristoteles die Schwierigkeit. Auf sie müssen wir daher genauer eingehen. Wie bereits angedeutet, sucht er diese Begründung in der *Bewegung*. Wieso das ? Die Existenz der Bewegung ist für Aristoteles eine absolut unleugbare Tatsache. Die Gestirne am Himmel, die Fluten des Meeres, die Winde und Stürme und Flüsse und Gesteine der Erde, die Verbindungen, Aktionen und Reaktionen der Elemente im leblosen Körper, die erzeugende, ernährende, wachsende und sterbende Natur der Blumen, Wiesen, Bäume und der Tiere im Meere, auf der Erde und

<sup>1</sup> Ib. 8. Did. II. 259. 10-15.

<sup>2</sup> I. Phys. 8. Did. II. 258. 40 ; 259. 36.

<sup>3</sup> De Generat. et Corrupt. I. 1. Did. II. 432. 14.

<sup>4</sup> Ib. 433 ss ; c. 5. 458. 25. ss.

<sup>5</sup> Vgl. VIII. Met. c. 3. und 8.

<sup>6</sup> I. Phys. 8. Did. II. 259. 15.

in den Lüften, und vor allem das dreifache Leben im Menschen, legen feierliches Zeugnis ab für die Existenz der Bewegung. Was Aristoteles hier unter Bewegung — κίνησις, motus — versteht, ist nicht bloß die örtliche, sondern jede Veränderung: lokale, quantitative, qualitative, substanzielle, — Erzeugung und Tod.<sup>1</sup> So wankellos fest ist Aristoteles von der Tatsache der Bewegung überzeugt, daß er das Weltall *die Gesamtheit der sich bewegenden Dinge* nennt.<sup>2</sup> Diese Tatsache fordert eine Erklärung. Er findet sie nur in der Annahme eines *real potenziellen Seins*. Mag man die Bewegung verschieden fassen, so ist sie ihrem innern Wesen nach immer ein Übergang eines Subjektes von einer Seinsweise in eine andere. In diesem Übergange ist das Subjekt bereits teilweise in Akt, sonst wäre es nicht im Übergange, und teilweise ist es nur in Potenz, wieder weil es noch im Übergange sich befindet. Ist diese Potenz nichts Reales, so ist das Subjekt immer nur in Akt. Ist es immer nur in Akt, so ist es nie im Übergange und wenn das, gibt es keine Bewegung.<sup>3</sup> Daher die berühmte, viel angefochtene<sup>4</sup> und nie widerlegte Definition des Aristoteles von der Bewegung: «actus entis in potentia quatenus in potentia» — «ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐτελέχεια ἢ τοιοῦτον». <sup>5</sup> Die Bewegung ist ein fortschreitendes Wirklichwerden dessen, was möglich ist. Sie ist an sich nicht Akt, noch Potenz, sondern teilweise Akt und teilweise Potenz<sup>6</sup> und setzt deshalb das potenzielle Sein notwendig voraus. — Die Annahme eines real möglichen Seins, d. h. eines Seins, das in sich zwar noch nicht ist, aber in der bestimmten Veranlagung und Disposition eines anderen bereits real begründet ist, ergibt sich erst recht evident aus den *verschiedenen Arten der Bewegung und Veränderungen*. Schon den Megarikern hatte Aristoteles mit Ironie die Frage gestellt, ob jemand etwa nur dann zu einer Tätigkeit tauglich und fähig sei, insofern er die Tätigkeit aktuell ausführe, oder nicht vielmehr deshalb, weil die Tätigkeit, auch wenn sie augenblicklich nicht da ist, dennoch in einer realen Anlage des Tätigen begründet ist, kraft derer er tätig sein kann. Im ersteren Falle würde sich das Absurdum ergeben, daß jemand, der augenblicklich zwar nicht sieht, weil er vielleicht schläft,

<sup>1</sup> X. Met. 9. Did. II. 594. 41.

<sup>2</sup> III. Phys. 1. Did. II. 273. 9.

<sup>3</sup> Hierzu vgl. III. Phys. c. 1. 2. und 3.

<sup>4</sup> Vgl. *Schneid*, Naturphilosophie. Paderborn 1890, p. 174 ff.

<sup>5</sup> III. Phys. 1. Did. II. 273. 46. X. Met. 9. Did. II. 594. 43; 595. 11.

<sup>6</sup> X. Met. 9. Did. II. 595. 41.

als ein Blinder zu taxieren wäre, trotzdem er die normale Sehkraft besitzt, und daß der gleiche Mensch, der am gleichen Tage zuweilen sehend ist und dann wieder nicht sehend, zugleich als Blinder und Nichtblinder zu betrachten wäre.<sup>1</sup> Das Unsinnige der letzteren Annahme springt in die Augen. Wer wagt es zu leugnen, daß Tätigkeiten, wie fühlen, denken, wollen, lernen, sprechen, spazieren, die keinem leblosen Wesen zukommen, dem Menschen aber zukommen, in ihrem Subjekte, bevor sie da sind und während sie da sind, ganz bestimmte reale Veranlagungen und Dispositionen voraussetzen, aus denen sie werden können. Das leugnen, hieße alles das, was wir Gefühlsvermögen, Denkvermögen, Wille, Sprachvermögen nennen, als nichts erklären. Setzt Dichten, Musizieren keine besondere Veranlagung voraus? Für alle diese Tätigkeiten werden sowohl passive als auch aktive Fähigkeiten vorausgesetzt. Wird ein Arzt zwischen der Disposition des Patienten, krank zu werden und wieder gesund zu werden, nicht etwa unterscheiden?<sup>2</sup> Setzt ein Bau — wir gebrauchen hier vielfach aristotelische Beispiele<sup>3</sup> — bezüglich des Ortes, wo er aufgeführt wird, bezüglich der Materialien, aus denen er entstehen soll, bezüglich der Werkzeuge, mit denen er aufgeführt werden soll, in dem Baumeister, der ihn aufführen soll, nicht zahllose bestimmte Dispositionen voraus, die wieder ganz verschieden sein müssen, je nach der Größe, Schönheit und Festigkeit desselben? Setzt Sterben im Sterbenden nicht eine innere reale Disposition zum Zerfalle voraus? Verhält sich die Pflanze zum Samen, aus dem sie geworden, gleich wie zum Eisen und Marmor, aus denen sie nicht werden konnte? Warum erzeugen Menschen wieder Menschen, Tiere wieder Tiere, Pflanzen Pflanzen und verschiedene Menschen und Tiere und Pflanzen wieder verschiedene und auf verschiedene Weise? Wegen den verschiedenen passiven und aktiven Veranlagungen. Das Gegenteil behaupten, hieße, wie bereits Aristoteles gesagt, die *Verschiedenheit* und *Vielheit* der Dinge leugnen. Die ganze *Erzeugungslehre*, die *Pathologie* mit der *Theorie der erblichen Belastung*, die Lehre über rationale *Ernährung* und gesundes *Wachstum* fußen in Wahrheit auf der Lehre des real möglichen Seins. Hat Farges nicht mit Recht angedeutet, daß auch die physikalischen und chemischen Kombinationen und ihre ganz verschiedenen Resultate von den verschiedenen

<sup>1</sup> VIII. Met. 3. Did. II. 565. 35. ff.

<sup>2</sup> X. Met. 9. 595. 6.

<sup>3</sup> Vgl. VIII. Met. c. 1 ; c. 3 ; c. 7. X. Met. c. 9.

Dispositionen der Elemente und Stoffe abhängen? <sup>1</sup> Allüberall, auf Schritt und Tritt, in der leblosen und belebten Natur, in der Seele, in den Künsten und Wissenschaften <sup>2</sup>, begegnet uns das Sein der Veranlagung nach, das dem Aktuellen gegenübersteht und doch für dasselbe vorausgesetzt wird. Es reicht soweit als die veränderliche Natur überhaupt, weil es die Voraussetzung jeder Veränderung, Vielheit und Verschiedenheit ist. Gewisse Veranlagungen hat uns die Natur mitgegeben, andere sind erworben durch Gewohnheit, wieder andere waren das Resultat des Erlernens. <sup>3</sup> Es ist merkwürdig, daß eine Wahrheit, ohne die wir nicht sein, leben, essen und trinken und arbeiten und schlafen könnten, wie jene vom potenziellen Sein, vielen so abstrus erscheint. Wer ihr aber ohne Voreingenommenheit und mit Denkerst näher tritt, dem wird sie *selbstverständlich* und wissenschaftlich unleugbar, insofern er überhaupt die reale Erkenntnismöglichkeit nicht in Frage stellt. Selbst dem Volksverständnis ist ihr Sinn durchaus nicht fremd. Man denke nur an gewisse Volkssprüche, wie etwa: « nicht aus jedem Holze läßt sich eine Pfeife schneiden. » Es ist hier nicht der Ort, auf jene bekannten dialektisch, scharfsinnigen Einwände, die der Eleate Zeno gegen die Möglichkeit der Bewegung vorgebracht, näher einzugehen. Aber interessant ist es dennoch, auch heute noch, daß sogar ein Ed. Zeller sie nicht anders zu lösen vermag <sup>4</sup> als mit der Unterscheidung von Actus und Potentia, die einstens Aristoteles angewandt und nachher der Kommentator Simplicius <sup>5</sup> und nach ihm die Scholastiker.

Damit dürfen wir wohl zum dritten Punkt, zur genaueren **Begriffsbestimmung** des potenziellen Seins übergehen.

Scheiden wir zuerst alles aus, was ihm bloß ähnlich erscheint und deshalb leicht mit ihm verwechselt wird und doch absolut nicht mit ihm identisch ist. Hieher gehört das *logisch — Mögliche*, das schon Aristoteles <sup>6</sup> und nach ihm Thomas <sup>7</sup> ein « aequivoce possibile », ein « mißdeutig Mögliches » genannt. Logisch oder innerlich möglich ist alles das, was keinen inneren Denkwiderspruch enthält, also als seiend

<sup>1</sup> Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance. p. 30.

<sup>2</sup> VIII. Met. 2. Did. II. 565. 1.

<sup>3</sup> VIII. Met. 5. Did. II. 567. 12.

<sup>4</sup> Vgl. Philosophie der Griechen (5. Aufl.), I. 1. pp. 600 und 603 <sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Simplicii Comment. de Phys. Auditu. l. VI. c. 9. pag. 360 ss. (Ed. Venet. 1566).

<sup>6</sup> VIII. Met. 1. II. 564. 16.

<sup>7</sup> Comment. in Met. 1. 9. lect. 1.

gedacht werden kann, während sein Gegenteil gar nicht denkbar ist und infolgedessen notwendig falsch sein muß. <sup>1</sup> Davon ist hier nicht die Rede. Das Mögliche, von dem wir reden, setzt zwar jene innere Denkmöglichkeit voraus, geht aber über sie hinaus, weil es etwas *außer der Denkmöglichkeit Seiendes*, real in den Dingen Existierendes setzt, wie Dr. Kaufmann so richtig gesagt. <sup>2</sup> Es ist etwas, was in einer *dinglichen Disposition oder Veranlagung*, dem Vermögen nach, *κατὰ δύναμιν*, schon existiert. Deshalb ist es eben real. Da nun auf Erden jede Tätigkeit und jedes Werden eine Veränderung des Tätigen und werdenden bedeutet, weil das, was geschieht oder wird, etwas Neues, etwas *Anderes* ist, als das, was bloß im Möglichkeitszustande war, konnte Aristoteles jedes reale Vermögen auf die Definition zurückführen: *es ist ein Prinzip der Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist*: « ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο ». <sup>3</sup>

Allein, eine weitere Ausscheidung ist noch notwendig. Jenes Prinzip der Veränderung ist entweder eine Veranlagung zum Handeln, zur Tätigkeit, und vielleicht sogar zum *vortrefflichen* Handeln. Dann wird sie *aktive* Potenz genannt. <sup>4</sup> Sie ist, wie Thomas sagt, ein « principium agendi in aliud ut aliud ». <sup>5</sup> Da für Aristoteles jede Tätigkeit und Veränderung im weiteren Sinn eine Bewegung ist, nennt er sie auch einfach: Prinzip der Bewegung oder der Veränderung in einem andern, sofern es ein anderes ist. <sup>6</sup> *Aktiv* wird sie gerade deshalb genannt, weil sie zur «Tätigkeit», «Actio» hingeeordnet ist. Schon sie, diese aktive Potenz, hat einen großen Spielraum. Sie ist zwar der göttlichen Tätigkeitsmacht nur ähnlich. Aus welchem Grund, werden wir später sagen. Aber in der kreatürlichen Sphäre umfaßt sie, in verschiedenem Sinne, alle Bewegungen und Tätigkeiten des anorganischen und organischen Reiches, der Pflanzen, Tiere und Menschen. Sie alle setzen im Tätigen eine bestimmte Veranlagung voraus. Das leugnen, hieße wieder die tatsächliche Existenz, Vielheit und Verschiedenheit in Frage stellen. Aber unvergleichlich weiter und gewaltiger ist das Gebiet der sog. *passiven* Potenz, das Prinzip des Leidens von seiten eines andern, die reale Anlage in einem Subjekte,

<sup>1</sup> VIII. Met. 1. II. 564. 16; IV. Met. 12. II. 525. 3 ff. Thomas, I. 25. 3; De Pot. 1. 3; 5. 3; 2. c. Gent. 37.

<sup>2</sup> Elemente der arist. Ontologie. Luzern 1917, p. 70.

<sup>3</sup> IV. Met. 12. II. 525. 17. und 21.

<sup>4</sup> IV. Met. 12. II. 524. 16 ff. VIII. Met. 1. II. 564. 28; c. 2. II. 565. 30.

<sup>5</sup> I. 25. 1; Pot. 1. 1.

<sup>6</sup> IV. Met. 12. II. 524. 9. Thomas in Met. 1. 9. lect. 1.

um bewegt zu werden, verändert zu werden. Dieses Vermögen umfaßt nicht allein das Reich aller kreatürlichen Tätigkeiten, sondern auch das gesamte kreatürliche Sein. Es ist die *reale Grundlage alles Werdens!* Mit ihr haben wir es hier immer zu tun.

Um ihre Tragweite richtig und tiefer zu erfassen, müssen wir dieses passive Vermögen gleichsam in den ganzen aristotelischen Werdeprozeß hineinstellen. Das können wir tun an der Hand eines tief-sinnigen Ausspruches des Stagiriten. Er sagt nämlich: « Alles Gewordene ist *etwas, aus etwas, von etwas* »: « ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἐκ τινός τι καὶ ὑπό τινος ». <sup>1</sup> Die drei Hauptmomente im Werdeprozeß werden hier angezeigt: das, was geworden — τι —, das *aktuelle* Sein; das, aus was das aktuelle Sein geworden — ἐκ τινος —, das *potenzielle* Sein; das, von dem das potenzielle Sein in ein aktuelles überführt wurde, die *Wirkursache* — ὑπό τινος —.

I. Das **potenzielle Sein**, ὄν ἐν δυνάμει. Es ist noch nicht *in sich* <sup>2</sup>, sonst wäre es bereits Akt; kann also noch *sein* und *nicht sein* <sup>3</sup>; ist also inbezug auf den Akt noch ein *Nichtsein*, μὴ ὄν <sup>4</sup>; und doch ist es nicht nichts, weil in einem *anderen* der Veranlagung nach <sup>5</sup>; dem realen Vermögen nach ist es bereits so, daß es ohne äußeres Hindernis werden kann <sup>6</sup>, und dieses Vermögen wird eben passive Potenz genannt.

Diese passive Potenz ist, im Gegensatz zur aktiven, ein Prinzip des *Bewegtwerdens, Verändertwerdens* und daher des *Leidens im leidensfähigen Subjekte von einem anderen, insofern es ein anderes ist*, « ἡ ἐν αὐτῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπὲρ ἄλλου ἢ ἡ ἄλλο ». <sup>7</sup> Durchaus übereinstimmend aber mit der ihm eigenen Kürze, nennt es Thomas ein « *principium patiendi ab alio* ». <sup>8</sup> Wir müssen einen Augenblick bei dieser tief-sinnigen Definition verweilen, um drei wichtige Momente zu unterstreichen, die in derselben enthalten sind.

I. « *Principium* », d. h. eine *Anlage, Veranlagung, eine Disposition* zu einer neuen Seinsweise. So ist im Marmor die Veranlagung zu einer Statue, die im Wasser sich nicht findet. Diese Veranlagung kann eine *ganz verschiedene* sein: zur Veränderung *überhaupt* oder speziell zu

<sup>1</sup> VIII. Met. 8. II. 570. II. Thomas in Met. 1. 9. lect. 4.

<sup>2</sup> I. Phys. 8. Did. II. 259. 15.

<sup>3</sup> VIII. Met. 8. II. 571. 16.

<sup>4</sup> I. Phys. 8. II. 259. 18.

<sup>5</sup> III. de Coelo. 2. II. 415. 4.

<sup>6</sup> VIII. Met. 7. II. 569. 1-10.

<sup>7</sup> VIII. Met. 1. II. 564. 23.

<sup>8</sup> I. 25. 1; Pot. I. 1.



einem *vollkommeneren* oder *verschlechterten* Seinszustand, denn auch das Verderben muß eine Disposition im Verderbenden haben, sonst wäre es nicht möglich<sup>1</sup>; die Veranlagung kann hingeordnet sein zu einer bloß akzidentellen Veränderung, einer *örtlichen* oder *quantitativen* oder *qualitativen*, oder aber zur Veränderung des Subjektes selbst, in welchem die Anlage ist, zu einer *substanziellen* Veränderung<sup>2</sup>, deren Substrat immer die *Materia prima* als passive Potenz aller körperlichen Veränderungen bildet.<sup>3</sup> Zwei Momente aber sind inbezug auf diese passive Potenz grundlegend: erstens, das Werden jeglichen Seins setzt voraus, daß es noch nicht ist, was es wird, mit andern Worten: es setzt die *Beraubung* des Aktes, der Form dessen voraus, was wird. Thomas nannte diese negative Seite des passiven Vermögens « *caentia formae in eo, quod est in potentia ad formam.* »<sup>4</sup> In diesem Sinne konnte Aristoteles sagen: was wird, wird aus der Beraubung, « *ἐκ τῆς στερήσεως* » dessen, was noch nicht in sich Sein hat.<sup>5</sup> Diese Beraubung kann natürlich so vielfach sein als das Sein, dessen Beraubung es ist.<sup>6</sup> Zweitens, obgleich das mögliche Sein noch nicht das ist, was es werden kann, so ist es doch in der passiven Potenz der Anlage nach, also inchoative, als *Anfang*, *Beginn* dessen, was werden kann, weshalb es von Aristoteles stetig « *ἀρχή* » und von Thomas « *principium* » genannt wird.<sup>7</sup>

2. « *Patiendi* ». Wer unter « *Leiden* » nur ein äußeres, vorübergehendes Bewegtwerden versteht, hat mit der aristotelischen Auffassung wenig zu tun. Leiden und passivsein hat bei Aristoteles einen viel weiteren und tieferen Sinn. Es bedeutet nicht bloß Tätigkeiten von einem andern empfangen können, sondern neue *Seinsweisen* und zwar, wie oben gesagt, *akzidentelle* und *substanzielle* und infolgedessen ist bei ihm ein jeglich *gewordenes* Sein, gleichviel ob Substanz oder Akzidens, ein *passives*, ein *bewegtes*, ein *motum*, das Sein und Tätigsein von einem andern empfängt und empfangen hat.<sup>8</sup> Nur so aufgefaßt, erhält jene aristotelische Formel des *Kausalprinzips*: alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt: *ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος*

<sup>1</sup> IV. Met. 12. II. 524. 30. ss. VIII. Met. 1. II. 564. 28.

<sup>2</sup> VIII. Met. 8. II. 571. 18.

<sup>3</sup> VIII. Met. 7. II. 569. 20. XIII. Met. 1. II. 630. 6.

<sup>4</sup> I. 66. 2.

<sup>5</sup> I. Phys. 9. II. 259. 18.

<sup>6</sup> VIII. Met. 1. II. 564. 44.

<sup>7</sup> Vgl. VIII. Met. c. 1. und IV. Met. c. 12.

<sup>8</sup> VIII. Met. 8. II. 571. 18.

ἀνάγκη κινεῖσθαι»<sup>1</sup>, ihren tiefen Sinn. Was aber Sein und Tätigkeit von einem anderen empfängt und empfangen hat, d. h. passiv ist, ist auch wieder in der Anlage — in potentia — es zu verlieren. Daher bedeutet «pati», leidensfähig sein, beim Stagiriten nicht bloß tauglich sein, eine Vollkommenheit zu empfangen, sondern auch eine besessene zu verlieren<sup>2</sup>, z. B. krank werden, sterben, untergehen. Das beleuchtet uns noch einen anderen wichtigen, viel mißkannten Punkt: das *intime Verhältnis der passiven und aktiven Potenz zueinander* in den gewordenen Dingen. Gewiß sind sie voneinander verschieden und unter einem Gesichtspunkte einander sogar entgegengesetzt. Aber nicht unter jedem Gesichtspunkte. Da jedes gewordene Aktivvermögen Sein und Handeln von einem anderen empfangen hat, weshalb es nicht immer in actu tätig ist, sondern zuweilen tätig ist, zuweilen nicht, setzt es notwendig auch Passivität voraus und bedarf zur Tätigkeit ebenfalls des Bewegtwerdens. Daher die scharfsinnige Bemerkung des Aristoteles: in gewissem Sinne ist dasselbe Vermögen passiv und aktiv zugleich.<sup>3</sup> Der tiefere Grund liegt darin, daß im gewordenen Dinge eo ipso, weil es geworden, d. h. passiv ist, Sein und Tätigsein nicht dasselbe sind. Es ist nicht selbst Tätigsein, sondern nur in potentia zum Tätigsein.<sup>4</sup> In diesem Sinne ist es durchaus wahr, daß in der gewordenen Welt die *passive Potenz auch das ganze Gebiet der aktiven Vermögen umfaßt* und dafür vorausgesetzt wird. Nur in Gott ist die aktive Potenz ohne Passivität, weil Sein und Tätigkeit in ihm dasselbe.

3. Bewegendes und Bewegtes sind entweder zwei verschiedene Subjekte, und dann ist es klar, daß das Bewegtwerden von einem andern kommt; oder sie sind beide im gleichen Subjekt, wie bei der Selbstbewegung, wo dasselbe Subjekt aktiv und passiv ist. Aber auch da kann der bewegende Teil des Subjektes nicht identisch sein mit dem Bewegten, weil letzterer als ens potentiale ein «Nichtsein», und der erstere als Bewegender ein Sein ist. Dasselbe kann aber nicht zugleich sein und nicht sein. Darum sagt Aristoteles ganz logisch: was bewegt wird, wird *von einem anderen*, «ὅπ' ἑτέρου», oder insofern es ein anderes ist, «ἢ ἑτέρον», bewegt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> VII. Phys. I. II. 333. 9. Thomas I. 2. 3. c. G. I. 13.

<sup>2</sup> IV. Met. 12. II. 524. 30. ss.

<sup>3</sup> «φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν». VIII. Met. I. II. 564. 31.

<sup>4</sup> Auch auf das deutet Aristoteles im berühmten c. 5 des 3. Buches de Anima hin.

<sup>5</sup> VIII. Met. I. II. 564. 23; Id. IV. Met. c. 12. Thomas in Met. I. 9 lect. 1; C. G. I. 13.

II. Die Verwirklichung des real möglichen Seins ist das **aktuelle** Sein, der *Akt*, weshalb es real *wirkliches Sein* genannt wird. Der Akt ist das gewordene *Wassein* —  $\tau\acute{\iota}$  —, zu dem das potenzielle Sein hingeordnet war als zu seiner *Vollkommenheit*.<sup>1</sup> Beide sind also *Correlativa*<sup>2</sup>, da das Potenzielle ein solches ist als Anlage zum Akt und der Akt seine Verwirklichung. Folglich ist der Akt analog verschieden je nach der Verschiedenheit der Potenz, die verwirklicht wird.<sup>3</sup> Wenn auch Aristoteles nicht immer unterscheidet zwischen den Benennungen « *ἐνέργεια* » und *ἐντελέχεια*, die er dem Akte gibt, so bezeichnet « *ἐνέργεια* » dennoch häufiger den *Tätigkeitsakt* und « *ἐντελέχεια* », den « *Seinsakt* », sei es die substanziale Form, « *ἐντελέχεια πρώτη* », oder die akzidentelle Form, « *ἐντελέχεια δεύτερα* », die beide als Seinsformen mehr einen bleibenden und vollendeteren Akt ausdrücken. Sehr wichtig wäre es hier, das *innere Verhältnis* der beiden Correlativa, des möglichen und wirklichen Seins genauer darzulegen. Wir müssen uns aber mit ein paar Federstrichen begnügen, ohne die fast zahllosen *Axiomata* zu erwähnen, die eine spätere Zeit aus dieser Lehre hergeleitet hat.

1. Potenzielles und aktuelles Sein sind *verschieden*, « *δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν* », <sup>4</sup>, da das eine nur die Anlage ist, was das andere aktuell ist.

2. Mehr noch. Potenz und Akt sind sogar in gewissem Sinne kontradiktorische *Gegensätze* —, insoweit sie einander als Sein und Nichtsein desselben gegenüberstehen.<sup>5</sup> Daraus ergab sich das aristotelische Axiom: *ein und dasselbe kann nie unter dem gleichen Gesichtspunkt in Akt und Potenz sein*. Das war ja der Grund, den Aristoteles anführte, warum alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt sein muß.<sup>6</sup>

3. Logisch ergab sich daraus das weitere Axiom: *dem potenziellen Sein kommt keine Tätigkeit zu*, « *τὸ δυνατόν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν* », <sup>7</sup> weil es noch nicht ist. *Tätig* ist immer nur ein *Aktuelles*. Daher der Satz der Scholastiker: « *Agens agit in quantum est in actu, patiens patitur in quantum est in potentia.* » <sup>8</sup>

<sup>1</sup> VIII. Met. 1. II. 564. 6. Thomas. Verit. 8. 4, ad 13.

<sup>2</sup> VIII. Met. 9. II. 572. Ib. c. 6. II. 568.

<sup>3</sup> VIII. Met. 6. II. 568. 12.

<sup>4</sup> VIII. Met. 3. II. 566. 12.

<sup>5</sup> I. Phys. 8. II. 259. 11.

<sup>6</sup> VIII. Met. 1. II. 564. 23; VII. Phys. 1. II. 333. 9. Thomas, Sent. 1. D. 8. q. 3. 1 ad 3.

<sup>7</sup> VIII. Met. 8. II. 571. 16.

<sup>8</sup> Thomas, I. 1. 3; II. C. G. 7.

4. Da potenzielles und aktuelles Sein zueinander sich verhalten wie Nichtsein und Sein, ist der Akt an sich auch immer *vollkommener* und *besser* als die Potenz und deshalb im Schlechten auch schlechter als sie.<sup>1</sup> Das hat Thomas viel einfacher und präziser ausgesprochen mit den Worten: «Actus semper superat potentiam in bono et in malo.»<sup>2</sup>

5. Viel wichtiger ist noch ein anderer Punkt. Nur die Lehre von Akt und Potenz ermöglicht eine *synthetische* Weltanschauung. Alle körperlichen Wesen, der Mensch nicht ausgenommen, sind zusammengesetzt aus einer Mehrzahl von Seinsprinzipien und Teilen. Zwischen mehreren *aktuell* existierenden Seins ist eine innere Einheit, eine *unio per se* unmöglich, da die einzelnen ihr eigenes, selbständiges Sein in der Vereinigung bewahren. Nicht so da, wo eine Vielheit von Teilen nur potenziell unter einem einzigen Akt verleihenden Prinzipie vorhanden sind. Ein jeglich Ding ist das, was es ist, durch seinen Akt. Ist dieser in einem Ding wesentlich nur einer, so ist das Ding selbst auch nur *eines*. Das hat Aristoteles im zweiten Buche de Anima c. 1. angedeutet und gesagt: Seele und Leib sind nur eines im Menschen, weil sie vereinigt sind wie Materia und Form, wie Potenz und Akt, und aus den dort angeführten Beispielen erhellt, daß er den allgemeineren Satz vertritt: Potenz und Akt in ein und demselben, konstituieren überhaupt immer ein *unum*, ein einheitliches Sein.<sup>3</sup> Thomas hat später diese wichtige Lehre viel klarer und tiefer begründet: «Plura non possunt fieri unum nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia.»<sup>4</sup> Auf diesen Satz hat er 1270 seine These von der *Einzigkeit der substanziellen Form* im Menschen gegen die Mehrzahl der substanziellen Formen der Platoniker aufgebaut, um die persönliche Einheit des Menschen zu verteidigen.

III. Was Aristoteles als Drittes für den Werdeprozeß verlangt, ist die **Wirkursache**, das, von dem — *ὑπό τινος* — das potenzielle Sein in den Akt überführt wird. Sie ist absolut notwendig für das Werden der Dinge; denn da das potenzielle Sein zum Aktuellen sich verhält wie Nichtsein zum Sein und ihm daher keine Tätigkeit zukommt, kann es sich selbst, weil es noch nicht seiend ist, nicht das Sein geben. Es muß, weil passiv seiend, von einem anderen bewegt

<sup>1</sup> VIII. Met. 9. II. 572. 1–14. III. De Anima. 5. Did. III. 468. 35.

<sup>2</sup> I–II. 71. 3; Pot. 7. 2. ad 9; in Met. 1. 9. lect. 11.

<sup>3</sup> II. de Anima. c. 1. III. 444. 45.

<sup>4</sup> I. C. G. 18.

werden. Das ist die Wirkursache. Und auch zwischen ihr und ihrem Objekte besteht wieder das Verhältnis von Akt und Potenz. Ihrer aktiven Einwirkung auf das potenzielle Sein hat Aristoteles ein ganzes Kapitel in der Physik gewidmet.<sup>1</sup> Er hat dabei ein neues Prinzip entwickelt, das auch anderwärts, z. B. für die Objektivität der Erkenntnis grundlegend ist: « *Die Tätigkeit des Tätigen ist zugleich im Leidenden* », « *Actio agentis est simul in patiente* ». Das will sagen: der Akt, in dem die Wirkursache das Potenzielle aktiv bewegt und der Akt, in welchem das Potenzielle bewegt wird, ist ein und derselbe, nur mit dem logischen Unterschiede, daß derselbe Akt von der Wirkursache *aktiv ausgeht* und vom potenziellen Sein *passiv aufgenommen wird*. Ganz so denkt Thomas über dieselbe Frage.<sup>2</sup>

Mit der Wirkursächlichkeit des Werdens hängt noch ein anderer wichtiger Grundsatz zusammen: *Der Akt ist schlechterdings früher als die Potenz*: « *πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστιν* »<sup>3</sup> oder, wie Thomas später mit der Scholastik sagt: « *Actus simpliciter prior est potentia.* »<sup>4</sup> Das ist, behauptet Aristoteles, unter einem dreifachen Gesichtspunkte wahr. Der Akt ist früher als die Potenz dem *Begriffe* nach, « *λόγῳ* », der *Zeit* nach, « *χρόνῳ* » und der *Natur* (Substanz) nach, « *οὐσίᾳ* ».

a) Dem *Begriffe* oder der Erkenntnis nach, denn inwiefern etwas potenziell ist, wird nur daraus erkannt, was es wirken oder werden kann, d. h. aus dem entsprechenden Akte; also wird das Potenzielle nur aus dem Akt erkannt.<sup>5</sup>

b) Der *Zeit* nach ist zwar das einzelne Individuum zuerst potenziell und dann aktuell, zuerst der Same und dann die Pflanze; aber in der Reihenfolge einer bestimmten Art, d. h. spezifisch ist der Akt immer vor der Potenz, weil das Werden eine Wirkursache voraussetzt, sodaß nichts aus dem Möglichen wirklich wird, ohne von einem bereits aktuell existierenden Sein, z. B. ein Mensch von einem Menschen.<sup>6</sup>

c) Sodann ist der Akt auch der *Natur* nach früher als das Potenzielle, weil die Wirkursache, in welcher die Natur des Werdenden ist, entitativ immer früher ist, als das, was von ihr wird. Weiter ist der Akt, zu dem die Potenz hingeeordnet wird, auch die *Finalursache*

<sup>1</sup> III. Phys. 3. II. 275-276.

<sup>2</sup> In Phys. 1. 3. lect. 4.

<sup>3</sup> VIII. Met. 8. II. 569. 38.

<sup>4</sup> I. 3. I.

<sup>5</sup> VIII. Met. 8. II. 569. 46-52.

<sup>6</sup> Ib. 570. 1-10. Thomas. I. 3. I.

des Werdens. Die Finalursache ist aber in ordine intentionis immer die erste Ursache und die Ursache aller anderen Ursachen.<sup>1</sup>

Daß diese Art Beweisführung zuletzt zur Existenz *Gottes*, zum Dasein eines Actus purus führen muß, sagt Aristoteles im gleichen Kapitel selbst.<sup>2</sup> Setzt das Potenzielle immer ein Aktuelles voraus, so muß es ein erstes Aktuelles geben, das jede Potenzialität ausschließt, also nur reiner Akt ist.

Damit tritt die Bedeutung der aristotelischen Lehre von Act und Potentia in ihrer ganzen gewaltigen Tragweite vor unsere Seele. Dieses ontologische Doppelprinzip umfaßt *alles Gewordene*, das Substantielle und Akzidentelle. Diese aus dem Werden und der Veränderung der Dinge begründete Lehre vom real möglichen und aktuellen Sein ermöglicht es dem scharfsinnigen Stagiriten, soweit menschliches Erkennen reicht, das *Sein* und seine *Beraubung*, das *Werden*, die *Vielheit* und *Mannigfaltigkeit der Dinge* und die *Einheit in der Vielheit* zu erklären und *Gott und das Gewordene* von einander zu unterscheiden. Thomas folgt ihm auf diesem Pfade und wir haben schon hier mit Absicht und mit Vorliebe die Übereinstimmung der beiden, wenn auch vorläufig nur so nebenbei, öfter betont. Es weist schon das Gesagte daraufhin, daß Thomas in der Auffassung dieses Grundproblems wirklich ein *Aristoteliker* gewesen ist. Vieles ist bei dem unvergleichlichen griechischen Denker noch dunkel oder nur oberflächlich berührt, was Thomas klären und vertiefen wird. Das wird das Weitere zeigen. Das dunkelste blieb für Aristoteles immer das Problem von der *Materia prima*, die ihm zwar das passive Prinzip alles körperlichen Werdens war und ihm auch zur Vorlage für die geistige Potenzialität wurde, die er aber selbst für *ungeworden* hielt. Von christlichen Gedanken geleitet, wird sie Thomas auch für *unerzeugt* halten, weil sie selbst das erste Substrat aller Erzeugungen ist, aber *nicht für ungeworden*, weil *erschaffen*. Welche enorme Tragweite das für die thomistische Weltanschauung haben mußte, das zu zeigen, muß einem späteren Artikel vorbehalten bleiben.

(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> VIII. Met. 8. II. 570. 27. ss.

<sup>2</sup> Ib. 571. II. Thomas. I. 2. 3.