

# Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele [Schluss]

Autor(en): **Rolfes, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **9 (1895)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761786>

## **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.

## DER BEWEIS DES ARISTOTELES FÜR DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE.

Von Dr. E. ROLFES.

(Schluß von Bd. IX, S. 200.)



Wir dürfen aber diejenige Fassung, die Thomas von Aquin dem aristotelischen Argument gibt, nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Bei der Bedeutung, die dieser große Geist auch noch heutzutage als Kommentator des Aristoteles behauptet, und bei der Wichtigkeit der Sache werden wir nicht umhin können, die abweichende Formulierung des Argumentes bei ihm einer wenn auch noch so kurzen Besprechung zu unterziehen. Im Kommentar, Lektion 7, gibt er den Beweisgrund in folgender Weise wieder: Wie der einzelne Sinn von der ganzen Gattung seines eigentümlichen Objekts entblößt sein muß, so der Verstand, als welcher alle sinnlichen und körperlichen Dinge erkennt, von aller körperlichen Natur. Das Auge darf, um alle Farben wahrnehmen zu können, keine bestimmte Farbe (gleichsam als spezifische Energie) von Natur aus in sich haben, und so darf der Verstand keine bestimmte körperliche Natur haben. Er muß also überhaupt vom Stofflichen und Körperlichen frei sein: *sicut visus caret quodam genere sensibilium, ita oportet quod intellectus careat tota natura sensibili*. Dieses Argument kehrt in der theologischen Summa, der reifsten Geistesfrucht des Aquinaten, in ähnlicher Form wieder (p. I. q. 75, a. 2): hätte das intellektuelle Princip die Natur irgend eines Körpers an sich, so könnte es nicht alle Körper erkennen; denn jeder Körper hat eine bestimmte Natur. Was aber irgend eine Mehrheit von Dingen erkennen kann, darf nichts von ihnen in seiner Natur beschlossen tragen. Suarez in seiner Psychologie (d. an. l. 1 c. 9. n. 23 sqq.) bestreitet die Beweiskraft dieses Argumentes in eingehender Erörterung. Er führt aus, wie aus der Fähigkeit, alle Körper zu erkennen, die Unkörperlichkeit des erkennenden Vermögens mit nichten folge. Im Gegenteil (n. 26) möge es wohl thatsächlich ein materielles Vermögen geben, das alle Körper und körperlichen Bestimmungen erkennt, sei es nun die sogenannte *vis cogitativa* im Menschen, oder sei es überhaupt der Centralsinn; denn dieses innere Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen schein in der That einen gewissen

Charakter der Allgemeinheit zu haben, vermöge dessen es alle mit sinnlichen Qualitäten bekleideten Körper erkenne. — Um unsere Meinung von der Sache in aller Bescheidenheit zu sagen, bemerken wir von vornherein, daß auf Suarez' Seite ein Mißverständnis obwalten möchte, welches aber in der nicht unverfänglichen Redeweise des doctor angelicus seine Erklärung und Entschuldigung finden würde. Das Mißverständnis ist dadurch veranlaßt, daß die Allgemeinheit, die dem erkennenden Verstande eigentümlich ist, in dem Beweisgrunde bei Thomas als jene selbige aufzutreten scheint, die in ihrer Art dem Sinne eignet. Der Gesichtssinn ist z. B. allgemeines Erkenntnisvermögen, insofern er alle Farben aufnehmen kann, während jede einzelne seiner Wahrnehmungen auch dem Erkenntnisbild nach den Charakter des Individuellen hat. Ganz anders ist die Erkenntnis oder der Begriff des Verstandes allgemein; jede einzelne intellektuelle Auffassung oder Vorstellung — abgesehen in gewisser Weise von dem Gedanken des eigenen Ich — trägt den Charakter der Allgemeinheit nach der Weise, wie wir sie oben in Erinnerung gebracht haben, und gerade dieses ist die Allgemeinheit, die auch bei Erkenntnis des Körperlichen die Immaterialität des Erkennenden auf unzweideutige Art zur Offenbarung bringt. Wir können diese letztere etwa als subjektive Allgemeinheit im Gegensatz zu der erstern als objektiven bezeichnen. Aber haben wir hiermit nun auch den Sinn getroffen, den das Argument nach Thomas intendiert? In einer Sache, wo der Irrtum so plump gewesen wäre, wird man von vornherein an der thatsächlichen Meinung des hl. Thomas nicht leicht zweifeln können, aber er spricht sich auch selbst im Kommentar so bestimmt aus, daß jeder Verdacht schwinden muß. Der Intellekt, sagt er, die Worte, die unmittelbar auf unsern Text folgen, kommentierend, der Intellekt hat darum keine bestimmte Natur, weil er nicht bloß eine Gattung des Sensibeln erkennt wie das Gesicht oder Gehör, oder alle sensibeln Qualitäten und Accidenzien, gemeinschaftliche wie eigentümliche, sondern universell die ganze sinnenfällige Wesenheit: *est cognoscitivus universaliter totius naturae sensibilis*. Wir fragen: was wäre dieser letztere Satz für ein Gegensatz zu dem unmittelbar vorausgehenden: *non est cognoscitivus tantum omnium qualitatum et accidentium sensibilium communium vel priorum*, wenn er nicht von der Allgemeinheit spräche, die den Verstandesbegriff charakterisiert? Der Begriff des Verstandes ist allgemein, *universalis*, weil er sich an allen Einzelwesen erfüllt, und er befaßt die Natur und Wesenheit des Dinges, *est*

cognoscitivus totius naturae, weil eben die Natur der Dinge von unserm Intellekt gar nicht, wie sie individuell für sich ist, sondern nur nach der Beschaffenheit, die sie mit der ganzen Art teilt, erkannt wird. Möchte nun hiernach das Argument bei St. Thomas sachlich zu Recht bestehen, so bleibt dabei bezüglich der Fassung, wie uns bedünkt, immerhin wahr, daß sie nicht einwandfrei ist, und dies darum, weil der Begriff „alles erkennen“ ein anderer, angewandt auf den Sinn, als angewandt auf den Verstand ist. Was endlich die Frage betrifft, ob diese Fassung nur eine andere Formulierung des aristotelischen Gedankens sei, so scheint dieselbe durchaus bejaht werden zu müssen, ausgenommen, daß Thomas von Aquin sich auf die Erkenntnis aller Körper stützt, während Aristoteles von dem Intelligiblen überhaupt, sei es Körperliches, sei es Geistiges, spricht: *πάντα νοεῖ*, d. h. *πάντα τὰ νοητά*, wovon unmittelbar vorher Rede war. Indessen macht das in Bezug auf die Sache keinen Unterschied, da die intellektuelle Erkenntnis des Geistigen und Körperlichen für den menschlichen Verstand dieselbe ist. Auch wenn der Verstand eine körperliche Natur durch den Begriff erfafst, denkt er, wenigstens einschließlic, Begriffe mit, in denen eben so das Geistige gedacht wird: Sein, Substanz, Leben. Nur daß er, wie uns Aristoteles noch in eben diesem Kapitel belehren wird, das einzelne Körperliche denkend, jene Begriffe durch eine eigene Thätigkeit auf das Körperliche bezieht, indem er sich zu ihm, dem im Sinne Geschauten, gleichsam hinbeugt.

Fahren wir nun in der Auslegung des Textes fort: „Der sogenannte Verstand der Seele also ist der Wirklichkeit nach keines von den Dingen, bevor er denkt.“ Dies ist eine Folgerung aus dem zuletzt Gesagten oder eigentlich dasselbe in anderer Form: der Verstand, weil er eben der Möglichkeit nach alles ist, ist der Wirklichkeit nach keines der realen Dinge. Der Satz steht hier eigens, um das folgende anzuknüpfen, wie wir sehen werden. Man kann aber gleichzeitig darin den Gegensatz finden gegen die alten Lösungen des Erkenntnisproblems, wonach die Seele, um alles zu erkennen, alles sein sollte, nach dem Axiom: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Die Seele aber ist so wenig alles, was sie erkennt, daß sie vielmehr nichts davon sein kann. Denn sie wäre sonst beständig in Thätigkeit, da ihr Objekt ihr immer innerlich gegenwärtig wäre. Nun aber ist sie bald Vermögen, bald Thätigkeit. Es fragt sich aber noch, was die Worte wollen: ich nenne aber Verstand der Seele das, womit etc. Zu den verschiedenen Deutungen, die diese

Worte erfahren haben, haben wir mit unserer Übersetzung schon Stellung genommen. Es heißt nämlich im Griechischen: λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται etc. Man kann nun entweder übersetzen: ich meine den Verstand, womit — oder: ich nenne Verstand, womit, wo dann das ᾧ passender neutral genommen wird. Die erstere Übersetzung hat Argyropylos: dico autem nunc eum, quo ratiocinatur anima (er scheint statt νοῦν gelesen zu haben νῦν). Die Mörbekianische Übersetzung hat doppeldeutig: dico intellectum quo. Dagegen übertragen die Übersetzungen von Kreuz und von v. Kirchmann gleich uns, und so erklären auch die Stelle Trendelenburg und Brentano Psychologie des Aristoteles 115. Wir haben nun bei einer früheren Gelegenheit<sup>1</sup> nach Thomas von Aquin die Übersetzung „ich meine“ zu Grunde gelegt und die Vermutung ausgesprochen, so möchten die Worte eine Verwahrung vor dem göttlichen Nus des Anaxagoras sein, der statt absoluter Potentialität absolute Aktualität ist. Allein diese Deutung kommt uns jetzt weniger annehmbar vor. Da Aristoteles nicht einfach sagt: der sogenannte Verstand, sondern vielmehr der sogenannte Verstand der Seele, womit die Deutung auf den göttlichen Nus oder seine Miteinbeziehung schon ausgeschlossen war, so müßte der erklärende Zusatz nach Thomas so gedeutet werden, daß Aristoteles mit demselben auf seine eigene Sprechweise aufmerksam mache, um einem Gedanken vorzubeugen, den er nicht einmal näher bezeichnet: der Verstand der Seele, wohlgemerkt, ich spreche vom Verstand der Seele. Wenn man nun diese Deutung etwas gewunden findet, so hat es wieder eine gewisse Schwierigkeit, zu sagen, vor welchem Verstand sich Aristoteles wirklich verwahrt. Darum legen wir die andere Übersetzung zu Grunde, so daß hier der Verstand als Seelenteil oder Seelenvermögen im Vorübergehen näher definiert ist: er ist das, womit die Seele erwägt, d. h. überlegt, und erachtet, d. h. annimmt oder dafürhält.

Mit den folgenden Worten: „deshalb ist es vernünftig“, beginnt der Beweis für die Subsistenz des Nus. Zuerst wird aus dem unmittelbar vorausgehenden Satz: „der Verstand ist von den seienden Dingen keines“, gefolgert, daß er nicht in dem Leibe subsistiert, daraus sodann, wo es heißt: „darum sprechen“, daß er das ausschließliche Subjekt der Begriffe ist, drittens hieraus wieder, daß er in strengerem Sinne leidenlos ist, als das sinnliche Vermögen, Text: „daß aber die Leidenlosigkeit“.

<sup>1</sup> In unserer Schrift: Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt S. 138.

Zuerst also heißt es, aus dem Gesagten sei auch ersichtlich, daß der Verstand nicht mit dem Leibe vermischt ist, d. h. nicht in ihm subsistiert.<sup>1</sup> Es subsistiert nämlich die vernünftige Seele zwar auch in dem Leibe, aber nicht als solche, d. h. insofern sie denkt, sondern per accidens, insofern sie mit den niederen Seelenteilen eine Seele ist. Es muß aber das denkende Vermögen als solches jedenfalls ein Subjekt, einen tragenden Grund haben. Denn ohne solchen kann es gar nicht sein. Die Möglichkeit, alles denkend zu werden, ist ein Accidens, Möglichkeit einer zufälligen Wirklichkeit, der Gedanken. Sie erheischt also eine Substanz, deren Accidens sie sei. Welches ist nun diese Substanz? An den Leib kann man vernünftigerweise nicht denken. Es würde nämlich so der Verstand entgegen dem letzten Ergebnis, wonach er an sich von den Dingen der Wirklichkeit keines ist, Subjekt einer bestimmten körperlichen Qualität, kalt oder warm: *ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρός ἢ θερμός*. Es wäre also nicht mehr wahr, daß er keines von den realen Dingen, *οὐθὲν τῶν ὄντων*, wäre. Aber wie steht es mit der Richtigkeit der Folgerung, daß der Verstand mit dem Leibe warm und kalt würde? Sollte z. B. die Tierseele, die vom Leibe getragen wird, wirklich mit ihm kalt oder warm werden? Ganz gewiß, wenn anders die Seele Wesensform des Leibes ist. Die ganze körperliche Substanz ist Trägerin der Wärme und der andern Qualitäten, und zur Substanz gehört die Form eben sowohl als die Materie. Nur der Ausdruck befremdet, denn die Qualitäten werden vom Ganzen ausgesagt. Aber eben darum, weil sie mit Recht von ihm ausgesagt werden, ist es wahr, daß die realen Teile entsprechend an ihnen teilnehmen. Die Form des Wassers z. B. ist mit dem Stoff Trägerin von Nässe und Kälte, und darum könnte der Verstand nicht mehr seine Stofflosigkeit und rein potentiale Natur gegenüber der Wirklichkeit behaupten, wenn er als solcher, d. h. insofern er denkt, Form des Leibes wäre und nicht vielmehr das leibliche Sein überragte. Wie sich aber aus der Vermischung mit dem Leibe ergäbe, daß er eine stoffliche Bestimmtheit hätte, so auch ebenmäßig, daß er ein Organ haben müßte, Text: „oder er hätte auch ein Organ wie das sensitive Vermögen.“ Er kann

<sup>1</sup> Es scheint besser, die Negation in *οὐδὲ μμιχθαι εἰλογον* auf *μμιχθαι* statt auf *εἰλογον* zu beziehen. Denn der Satz steht parallel dem *ἀγάκη (τὸν νοῦν) ἀμιγῆ εἶναι*. Wie hier direkt gesagt wird: er ist unvermischt, so im folgenden direkt: auch nicht mit dem Leibe vermischt, also: es ist vernünftig, daß er auch nicht vermischt, nicht: es ist auch nicht vernünftig, daß er vermischt sei.

nämlich nicht wohl so mit dem Leibe vermischt sein, daß er mit dem ganzen Leibe dächte. Ein bestimmter leiblicher Teil müßte das Organ des Denkens sein. Nun wäre das aber — Aristoteles sagt dies nicht, sondern läßt es uns hinzudenken — wieder unvereinbar mit dem Kanon: keins der wirklichen Dinge! Auch wenn bloß das Organ seine bestimmte körperliche Natur hat, ist die reine Potentialität des Denkvermögens nicht mehr da. Denn es macht keinen Unterschied für den erkennenden Akt, wenn auch zunächst nur das Organ, nicht das erkennende Vermögen, seine körperliche Bestimmtheit hat. Der Akt wird ja nicht von dem Vermögen allein getragen, sondern von dem aus ihm und dem körperlichen Organ Zusammengesetzten.<sup>1</sup> Darum wird z. B. das objektive Sehen ebenso behindert, wenn eine bestimmte Farbe den Augapfel erfüllt, wie wenn sie, gewissermaßen als spezifische Energie, in der Sehkraft läge. Wir sehen mithin, daß die Denkkraft weder im ganzen Leibe, noch in einem Teil desselben ihren Sitz haben könne; es muß demnach der Teil der Seele, dem sie eigen ist, ein vom Leibe unabhängiges Sein haben, er muß Geist sein.

In den folgenden Worten: „darum sprechen auch“, wird aus dem unmittelbar Gesagten gefolgert, daß die Erzeugnisse der intellektiven Seele, die Begriffe, ihr allein und nicht einem beseelten Organ angehören. Es ist das die große und bedeutende Folgerung, von der die Unsterblichkeit abhängt. Denn das war es, was Aristoteles gleich zu Eingang der Psychologie erklärte: gibt es eine eigene Thätigkeit oder Affektion der Seele, dann möchte die Seele wohl getrennt werden können. Aristoteles folgert also hier aus der bewiesenen Substantialität des Verstandes, vermöge deren er weder im Stoffe subsistiert, noch durch stoffliche Organe wirkt, daß die Begriffe oder intelligibeln Erkenntnisbilder ihm allein mit Ausschluß des Leibes angehören. Darum sprechen auch wohl, sagt er, die, so da sagen — gemeint sind die Platoniker — die Seele sei der Ort der Formen, *τόπος εἰδῶν*. Unter Formen sind die Erkenntnisbilder zu verstehen, eine Verfassung, wie wir vielleicht erinnern dürfen, oder Zuständlichkeit, wodurch das Erkennende zum lebendigen Bild und Ausdruck des Erkannten wird. Die Platoniker lehrten nun, daß auch die sinnlichen Erkenntnisbilder der Seele, der sinnlichen, allein angehörten. Sie hielten die tierische Seele in gleicher Weise wie die menschliche für eine subsistierende Form. Gegen diese Auffassung verwahrt sich Aristoteles: nicht die

<sup>1</sup> Man vergleiche den Kommentar von Thomas von Aquin Lektion 7.

ganze Seele ist der Ort der Formen, sondern die vernünftige allein. Aber die platonische Theorie irrte auch noch in einem andern. Ihr waren die Ideen nicht der Potenz nach in der Seele, wenigstens nicht so der Potenz nach, daß sie in der aktuellen Erkenntnis erst neu erzeugt würden, sondern der Wirklichkeit nach. Darum verwahrt sich Aristoteles auch gegen diese Auffassung. Wenn wir die Seele als Ort der Formen denken, dürfen wir nicht annehmen, daß dieselben ursprünglich in ihr ruhen, sie kommen erst hinein: nicht der Entelechie, sondern der Dynamis nach sind die Formen.

In den folgenden Worten: „daß aber die Leidenlosigkeit“, wird aus dem anorganischen Charakter des Denkvermögens die Erscheinung begreiflich gemacht, daß der Verstand nicht wie der Sinn von einem zu intensiven Objekt leidet. Oben nämlich hatte der Philosoph gesagt, der Verstand sei gleich dem Sinne leidenlos, in der Art nämlich, daß beide nicht im eigentlichen Sinne von den Objekten leiden. Aber auch zwischen der Leidenlosigkeit des Sinnes und des Verstandes besteht noch ein großer Unterschied. Der Sinn hat eine bestimmte Grenze seiner Fassungskraft. Auf einen sehr starken Schall oder ein sehr grelles Licht hin ist Ohr und Auge auf einen Moment leistungsunfähig, und wenn die Einwirkung zu intensiv wird, kann sie sogar den Sinn ganz zerstören. Der Verstand dagegen, wenn er etwas sehr Intelligibles, wie z. B. die Principien der Beweise, erkannt hat, versteht das Untergeordnete, wie die Schlußsätze, darum nicht schlechter, sondern selbst besser. Dies kommt daher, weil die sinnliche Kraft an das Organ gebunden ist und so, indem das Organ leidet, mitfolgender Weise leidet. Sie ist nicht ohne den Körper. Der Verstand dagegen ist getrennt, d. h. für sich, er subsistiert weder in einem Körper, noch wirkt er durch ein körperliches Organ. — Wir können fragen, ob diese Erwägung über die Leidenlosigkeit des Verstandes ein weiterer Beweis seiner Geistigkeit sein wolle oder sei. Wir müssen diese Frage verneinen. Es soll nur der Auffassung vorgebeugt werden, die sich durch die früher angerufene Analogie zwischen Verstand und Sinn nahelegen könnte, als ob der Verstand nur in der Weise wie der Sinn leidenlos wäre. Der Sinn ist nämlich leidenlos, insofern er von den Objekten nicht wie von Widerwärtigem leidet, aber nicht so, als ob die Objekte keine unmittelbare Einwirkung auf ihn ausübten. Das Licht wirkt direkt auf das sehende, der Schall auf das hörende Organ, und darum kann hier das Übermaß lähmend und zerstörend wirken. Dagegen wirkt kein Körperliches unmittelbar auf den Verstand, weil er



eben ohne körperliches Organ ist. Die Stelle der sinnlichen Qualitäten vertreten beim Verstande gewissermaßen die Phantasiebilder: „Für die Denkseele sind die Phantasmen gleich wie Sinnenbilder“ 3, 7, 431 a 14. Sehen wir hier ab von der Unähnlichkeit in dem Verhältnis, so sind die Phantasmen ein Produkt der Seele, das naturgemäß nie die Fassungskraft der Seele übersteigen kann, und darum würden sie selbst dann, wenn sie direkt auf den aufnehmenden Verstand einwirkten — sie thun es nicht, sondern der thätige Verstand —, nie einen schädigenden Einfluß ausüben können. Hieraus erhellt aber auch, daß die vorliegende Erwägung keinen Beweis der Geistigkeit enthält. Denn selbst wenn die Denkkraft nur Phantasie oder Vermögen der Einbildung und Vorstellung wäre, beanspruchte sie die höhere Leidenlosigkeit, wie ja erfahrungsmäßig die Phantasie durch sehr starke Einbildungen nicht leidet wie der Sinn durch zu intensive Objekte.

Wir haben nun den ganzen Abschnitt, der von Anfang des Kapitels bis hierher geht, erläutert und können jetzt auch die Folgerung ziehen, die den gemeinsamen Ertrag aus ihm und jenem früheren Abschnitt aus der Einleitung der Psychologie darstellt: die Voraussetzung der Unsterblichkeit hat sich uns bestätigt, das Auftreten reiner Seelenakte kann nicht länger bezweifelt werden. Der Denkakt muß einem ganz und gar stofflosen Subjekte gehören; denn er nimmt alles Seiende zum Inhalte, und das kann nur einer unstofflichen Kraft verliehen sein. Das Stoffliche kann nur Träger eben solcher Formen, ein stoffliches Erkennendes nur Träger stofflicher Bilder sein. Ein solches Bild ist aber immer der Abdruck und Ausdruck körperlich bestimmter Qualitäten, nie die umfassende Form für alles Seiende wie der allgemeine Begriff. Dieser schließt alle individuellen Bestimmungen aus und darum alles Seiende ein. Die sinnliche Vorstellung aber schließt die individuellen Bestimmungen ein und darum alles Verwandte in Gattung und Art, was die Bestimmungen anders hat, aus. Die individuellen Bestimmungen in dem Sinnenbild sind also gleichsam die Sperre, die das Gemeinsame nicht mit in die Erkenntnis einläßt. Sie sind der dunkle Zwischenkörper, der das Licht des intelligiblen Objekts hindert, in das Erkennende einzutreten.

Den großen Gedanken der Unsterblichkeit können wir also jetzt als wissenschaftlich verbürgt betrachten. Aber erwarten wir nicht, daß Aristoteles sich über dieses Ergebnis in vielen und hohen Worten ergeht! Dem Philosophen ist es genug, die verschlungenen Wege zu den lichten Höhen weittragender Ideen

zu weisen und zu führen, dort oben aber bleiben wir allein, um ohne Störung den Ausblick zu genießen. Aristoteles zieht an unserm Orte gar nicht einmal die früher angekündigte Konsequenz. Das überläßt er getrost uns selbst. Indessen bestimmt ihn zu seinem Schweigen auch noch ein anderes. Er will erst das Subjekt der Unsterblichkeit genau bestimmen, er will jenes Gebiet des Geistes, das der Ewigkeit gehört, seiner Vollständigkeit nach gegen das des Sinnes abgrenzen. Dies geschieht im folgenden Kapitel, wo er von der Ergänzung des aufnehmenden Verstandes in der thätigen Vernunftkraft redet und dann diese beiden Vermögen für unsterblich, den ganzen sinnlichen Teil der Seele aber für vergänglich erklärt. Weil aber die dort genannten Seelenkräfte eine verschiedene Deutung gefunden haben, so werden wir die richtige im folgenden feststellen müssen, um somit das eigentliche Subjekt und damit den wahren Sinn der Unsterblichkeit bei Aristoteles zu bestimmen.

Um unsere Leser in den obschwebenden Fragen nach Möglichkeit zu einer eigenen Überzeugung zu führen, empfiehlt es sich, zuerst den Text, der vor dem zuletzt erklärten und dem noch zu erklärenden Abschnitt in der Mitte steht, herzusetzen und in einer kurzen Umschreibung zu erklären. Wir fühlen uns hierzu um so mehr veranlaßt, als der betreffende schwierige Text oft in einer Weise mißdeutet wird, die leicht auch in die von uns zu lösenden Fragen Verwirrung bringen könnte. Es handelt sich zuerst um den Rest des vierten Kapitels, dann um das fünfte Kapitel, bis wo die Sätze stehen, deren Deutung im gegenwärtigen Abschnitt unserer Abhandlung die eigentliche Aufgabe ist.

Text bis Schluß des vierten Kapitels. „Wenn er (der Verstand) aber in der Weise jedes wird, wie man den wissend nennt, der wirklich weiß — dies aber trifft ein, wenn er aus sich thätig sein kann —, so ist er zwar ebenso auch dann gewissermaßen in der Potenz, jedoch nicht ebenso, wie bevor er lernte und fand; und dann vermag er auch sich selbst zu erkennen. — Da aber ein anderes die Gröfse und das Wesen der Gröfse und das Wasser und das Wesen des Wassers ist, und so bei vielem anderem, wenn auch nicht bei allem — denn bei einigen Dingen ist Wesen des Fleisches und Fleisch dasselbe —, so urteilt er (der Verstand) hierüber entweder durch ein anderes oder durch ein sich anders verhaltendes (Vermögen). Denn das Fleisch ist nicht ohne den Stoff, sondern wie das Hohnasige dieses in diesem. Mit Hilfe des wahrnehmenden Vermögens

demnach beurteilt er Warmes und Kaltes und sonst alles, wovon das Fleisch ein bestimmtes Verhältnis darstellt; durch ein anderes aber, das entweder ein eigenes für sich ist, oder sich verhält wie die gebogene Linie zu sich selbst, wenn sie ausgezogen wird, beurteilt er das Wesen des Fleisches. Wiederum (erkennt er) bei dem, was der Abstraktion angehört (bei dem Mathematischen oder Geometrischen), das Gerade wie das Hohlnasige. Denn es ist zugleich mit dem stetig Ausgedehnten. Das Wesen aber, wofern gerade sein und Gerades etwas anderes ist, erkennt er durch ein anderes. Denn unseretwegen sei die Zweiheit (Dyas) das Wesen. Er beurteilt dies folglich durch ein anderes oder sich anders Verhaltendes. Und folglich verhalten sich überhaupt, wie die Dinge vom Stoffe getrennt sind, entsprechend auch die (Erkenntnisbilder) im Verstande. — Man möchte aber eine Schwierigkeit darin finden, wie der Verstand, wofern er ein Einfaches, Leidenloses und mit keinem etwas gemein Habendes ist, wie Anaxagoras sagt, da noch denken könne, wenn das Denken eine Art Leiden ist. Denn nur sofern zwei etwas Gemeinsames haben, scheint eins thätig und eins leidend zu sein. Ferner hat es seine Schwierigkeit, wie er selbst intelligibel sein möge. Denn entweder hat auch alles anderen Verstand, wofern er nicht durch ein anderes intelligibel, überdies aber das Intelligible der Art nach eines ist, oder er muß etwas beigemischt haben, was dann ihn nicht anders als alles andere intelligibel macht. Indessen, bezüglich des Leidens auf Grund eines Gemeinsamen ist vorher dahin unterschieden worden, daß der Verstand der Potenz nach gewissermaßen die intelligiblen Dinge ist, dagegen der Wirklichkeit nach keines von ihnen, bevor er denkt. Es muß aber hiermit so zugehen, wie auf einer Tafel, die noch keine wirkliche Schrift enthält. Geradeso geht es beim Verstande zu. Er ist aber auch selbst intelligibel wie die intelligibeln Objekte. Denn bei dem, was ohne Stoff ist, ist Erkennendes und Erkanntes dasselbe. Denn die theoretische Wissenschaft und das so Gewußte ist dasselbe. Wir müssen aber nach dem Grunde sehen, aus dem das Intelligible nicht immer denkt. Es ist aber in dem, was mit Stoff behaftet ist, das einzelne Intelligible bloß der Möglichkeit nach. Demnach können diese Dinge keinen Verstand haben — denn der Verstand für solche Dinge ist ein Vermögen ohne Stoff —, wohl aber wird dem Verstand die Intelligibilität zukommen.“

Paraphrase. Die allgemeine Potenzialität, die vom aufnehmenden Verstande nachgewiesen wurde, erhält eine etwas andere

Gestalt, wenn der Verstand sich vor und nach in den Besitz der Begriffe gebracht und so seine naturgemäße Ausbildung erlangt hat. Er kann dann ohne Mühe das Einzelne denken und auch sich selbst. Denkend nämlich wird er zugleich denkbar, und denkend wird er durch die Objekte. — Es ist aber ein doppeltes Objekt des Verstandes zu unterscheiden, das Einzelding und die den Einzeldingen derselben Art gemeinsame Wesenheit. Um jenes zu erkennen, ist dem Verstand die Mitwirkung der Sinne in derart nötig, daß mit dem Gedanken die sinnliche Vorstellung der physikalischen Qualitäten oder in mathematicis der körperlichen Ausdehnung nebenhergeht. Bei der Erkenntnis der allgemeinen Natur aber geht der Verstand einfach auf sein formales Objekt, das Intelligible. Hier also ist er der geraden Linie gleich, während er dort eher einer umgebogenen ähnlich ist, indem er den allgemeinen Begriff auf das Einzelding bezieht. Es läßt sich also allgemein sagen, daß im Verhältnis, wie die Objekte von der Materie getrennt sind, also auch die Begriffe es sind. Wenn der Verstand das einzelne Körperliche denkt, so denkt er freilich materiell das Stoffliche mit, darum bleibt aber das Intelligible sein formales Objekt, und darum bleibt er auch selbst vom Stoffe frei, er ist Geist. — Wir haben aber noch einige Schwierigkeiten zu besprechen, deren andeutungsweise Lösung das folgende von dem thatsächlichen Zustandekommen der Begriffe durch den wirkenden Verstand vorbereiten wird. Erstens, wenn der Verstand geistig ist, wie kann er da von den körperlichen Objekten leiden? Sodann, wenn der Verstand selbst intelligibel ist, wie dies das Selbstbewußtsein voraussetzt, wie sollte nicht alles andere Intelligible auch Verstand haben? Alles Intelligible macht doch eine Art aus, wie im Bereich des Sinnlichen z. B. die Farben, wie sollte also im Menschen Intelligibles Intelligenz sein, außer dem Menschen dagegen nicht? Aber ist es nicht vielleicht in Bezug auf den ersten Einwand so, daß das Leiden von seiten des Objekts beim Verstande nur insofern Raum findet, als es unter dem Einfluß desselben in Thätigkeit tritt? Der Verstand ist einer leeren Tafel gleich, die der Schrift harret. Die Schrift aber ist nicht sowohl das Werk des toten Griffels als des verständigen Schreibers. Es läßt sich aber auch das andere, daß der Verstand selbst intelligibel ist, nicht anders als seine Objekte, gegen die erhobenen Einwände wohl halten: er ist intelligibel, und dennoch folgt das, was der Einwand will, mit nichten. Intelligibel ist er, weil er, irgend ein Objekt erkennend, sich erkennt. Er ist es ja selbst, der in der Erkenntnis gewissermaßen das Objekt

wird. Man kann hier den Satz anwenden, daß im Bereich des Stofflosen Erkanntes und Erkennendes dasselbe sind, wie das theoretische Wissen dasselbe ist mit dem theoretisch Gewußten. Im Bereich des Stofflosen aber befinden wir uns hier, weil wir ja das Objekt nehmen, wie es drinnen in der Erkenntnis enthalten ist, nicht wie es draußen in sich ist. Aber warum ist nun auch das andere wahr, daß die beabsichtigte Folgerung sich nicht ergibt, daß also nicht alles Intelligible auch selbst intelligent zu sein braucht? Darum ist es wahr, weil das Intelligible im Bereich des Stofflichen nur der Potenz nach intelligibel ist; es kann darum nie selbst Intelligenz werden. Denn hierzu wäre ein Stoffloses vonnöten, da ja der Begriff des Intelligibeln, wie nun sattsam feststeht, nur in der Macht eines Unstofflichen liegen kann. Es geht also beides wohl zusammen: das Intelligible der Außenwelt ist ohne Verstand, wohl aber hat der Verstand die Eigentümlichkeit, intelligibel zu sein.

Text des fünften Kapitels bis 430 a 22. „Wie aber in jeder Wesenheit je eines für die betreffende Gattung die Materie ist — das nämlich, was in Möglichkeit alles jenes ist —, und ein anderes das Verursachende und Wirkende, indem es alles wirklich macht, sowie etwa die Kunst sich zum Stoffe verhält, so ist es notwendig, daß sich auch in der Seele diese Unterschiede finden. Und es ist der eine ein derartiger Verstand, indem er alles wird, der andere, indem er alles macht, wie ein Habitus, nach Art z. B. des Lichtes; denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben in Möglichkeit zu wirklichen Farben. Auch dieser Verstand ist getrennt, ist leidenlos und unvermischt, da er seinem Wesen nach (in) Wirklichkeit ist. Denn immer ist das Thätige vornehmer als das Leidende und das wirkungskräftige Princip vornehmer als der Stoff.

[Das Wissen in Wirklichkeit aber ist dasselbe mit dem Dinge, das Wissen in Möglichkeit aber ist in dem Einzelnen der Zeit nach früher, allgemein gesprochen aber (auch) nicht der Zeit nach; aber es findet sich da (nicht) bald Denken, bald Nichtdenken.]“<sup>1</sup>

Paraphrase. Die allgemeine Regel, wonach zu jedem Übergang von dem bloßen Vermögen zu dessen Bethätigung ein

<sup>1</sup> Die eingeklammerte Stelle, zu Anfang des 7. Kapitels mit Ausnahme der Worte vom Denken und Nichtdenken wiederholt, möchte vielleicht nicht hierher gehören. Torstrik und Kampe, Erkenntnistheorie des Arist. 282, lassen das „nicht“ im letzten Satze aus. Wir ziehen die Stelle in die Paraphrase nicht mit ein, weil wir sie hier entbehren können.

Thätiges und ein Leidendes gehört, indem das eine den Übergang bewirkt, das andere ihn erfährt, muß sich auch an der Seele zur Geltung bringen. Wir haben bisher betrachtet, wie die denkfähige Seele unter der Einwirkung der intelligibeln Objekte zum wirklichen Gedanken oder Begriffe gelangt, aber es ist uns auch schon der Umstand nahegebracht worden, daß die Objekte allein die volle Erklärung für die Entstehung der Begriffe nicht enthalten können. Sie sind körperlich und nur potenziell intelligibel. Sie können also nicht direkt auf den aufnehmenden Verstand einwirken und noch weniger ihr geistiges Bild in ihm erzeugen. Es muß darum in der Seele selbst ein erzeugendes Vermögen geben, so daß die beiden Momente der Thätigkeit und des Leidens in der einen menschlichen Intelligenz sich verbunden vorfinden. Wir können demnach von einem zweifachen Verstande, d. h. von einem doppelten geistigen Vermögen in der Seele reden: Der eine wird alles, indem er sich erkennend zum lebendigen Bilde alles Erkannten gestaltet, der andere macht alles, indem er die Seele in jene Zuständlichkeit versetzt. Er ist wie ein Habitus, ἔξις, nach Art z. B. des Lichtes. Er hebt die Sinnbilder der Vorstellung in das Licht der Intelligenz empor, auf daß sie dem Auge des Geistes sichtbar werden mögen. Das Licht macht ja auch gewissermaßen die potenziellen Farben zu aktuellen; gewissermaßen sagen wir; denn wir haben uns früher, 2, 7, dahin ausgesprochen, daß die Farbe ein vom Lichte unabhängiges Sein habe, und daß die Wirkung des Lichtes sich darauf beschränke, das Medium durchsichtig zu machen und so den Farben den Weg zum Auge zu bahnen. Die sinnlichen Vorstellungsbilder aber sind an sich nicht derart, daß sie dem Geiste erscheinen könnten; es bedarf hier eines weitergehenden Einflusses des geistigen Lichtes, als dort des körperlichen. Aber doch liegt die Ähnlichkeit darin, daß jenes geistige Licht den Charakter eines alles gleichmäßig erleuchtenden Agens hat. Wie das Licht nur die einzelnen Farben sichtbar macht, so daß die Besonderheit von den Objekten herrührt, so erhebt auch der thätige Verstand die sinnlichen Vorstellungen der Dinge in das Licht der Intelligenz, die Besonderheit des Begriffes aber, wodurch er gerade der Begriff dieses Dinges ist, kommt von dem Dinge.<sup>1</sup> — Es ist aber auch

<sup>1</sup> Der thätige Verstand ist also in doppelter Weise auch gewissermaßen leidend, insofern er auf Anregung der Phantasmen in der Seele in Thätigkeit tritt, und insofern seine Thätigkeit unter dem maßgebenden Einfluß des Phantasmas bleibt.

dieser Verstand gleich dem aufnehmenden getrennt, leidenlos und unvermischt. Er ist ja seiner Natur nach thätiges Princip, und ein solches als solches ist immer vornehmer als das leidende. Wenn also der aufnehmende Verstand, wie gezeigt, die Vorzüge des Fürsichseins, Leiden- und Stofflosigkeit, behauptet, dann auch der thätige Verstand.

So weit unsere Paraphrase. Es stehen nun gleich die für uns entscheidenden Schlussworte des Kapitels! Wir wollen sie aber zunächst im Griechischen hersetzen und zu besserer Vergleichung die von uns an letzter Stelle paraphrasierte Periode voranstellen: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμικτός τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα. αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης . . . χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.* „Getrennt aber ist er blofs das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht, weil dieses zwar leidenlos, der leidende Verstand aber vergänglich ist und (jenes) ohne diesen nichts denkt.“

Der Sinn dieser Worte kann nach allem Vorausgegangenen, wenigstens was die entscheidenden Punkte betrifft, ganz und gar nicht zweifelhaft sein.

Getrennt aber, heifst es, ist er blofs das, was er ist, d. h. nachdem der Geist vom Körper abgetrennt worden, ist er blofs noch Verstand, nicht mehr Form des Leibes, und als solche Princip der sinnlichen und vegetativen Funktionen. *Χωρισθεὶς* heifst es, nach Erleidung der Trennung, nicht *χωριστός*. Es möchte *χωρισθεὶς* vielleicht einen beabsichtigten stilistischen Gegensatz zu dem *χωριστός* bilden, das im letzten vorausgegangenen Satz (wenn wir die Parenthese unberücksichtigt lassen) hervortrat in dem Satz: auch dieser Verstand ist getrennt. Es möchte in gleicher Weise *χωριστός* dort darum an der Spitze der Prädikate erscheinen, weil die spätere Gegenüberstellung schon im voraus beabsichtigt war; denn sonst hätte man eher erwarten sollen: auch dieser Verstand ist leidenlos, unvermischt und getrennt, indem diese Reihenfolge der Prädikate auch im vorigen Kapitel innegehalten wurde; und, um noch eine Vermutung zu äufsern, die uns Gelegenheit gibt, auf den entscheidenden Punkt zu kommen: die Hervorhebung des *χωριστός* mit Bezug auf das folgende *χωρισθεὶς* mag bestimmt sein, uns das Subjekt des *χωρισθεὶς*, den eigentlichen Träger der Unsterblichkeit, sicherer finden zu lassen.

Offenbar nämlich und ohne allen Widerspruch kann nur von demjenigen, wie von einem *χωρισθέν*, einem das abgetrennt worden, gesprochen werden, was ein *χωριστόν*, ein Trennbares, ist. Welches ist nun dieses Trennbare? Ist es der thätige Verstand? Gewifs! Denn von ihm wurde eben gesagt, dafs er *χωριστός* sei. Aber ist es der thätige Verstand allein? Gewifs nicht! Denn es wurde ja nicht von ihm allein die Trennbarkeit ausgesagt; es hiefs: auch er ist trennbar. Welches ist nun jener Gefährte der Trennbarkeit? Offenbar der aufnehmende Verstand. Denn von ihm war eben gesprochen worden als dem andern Gliede, das leidend dem thätigen gegenübersteht. Von ihm waren ferner die Prädikate leidenlos, unvermischt, getrennt im vorhergehenden Kapitel nachgewiesen worden. Von ihm endlich ist im Beweis für die Anwendbarkeit dieser Prädikate auf den thätigen Verstand die Trennbarkeit vorausgesetzt worden: weil der aufnehmende Verstand trennbar ist, so mufs auch der thätige, der als solcher höher steht, es sein. Es sind also beide trennbar, der *intellectus possibilis*, wie wir ihn nun mit der mittelalterlichen Schule nennen wollen, und der *intellectus agens*, und beide sind darum gemeint, wo es heifst: nachdem er aber getrennt worden, ist er blofs noch das, was er ist, blofs noch Verstand oder Geist. Und es ist ja auch klar, dafs beide zugleich das Geistige im Menschen bedeuten, jener Teil, welcher der Sitz der Gedanken ist, und jener andere Teil des Geistes, oder sagen wir besser, jene besondere Kraft des Geistes, die ihn in den Besitz der Gedanken bringt, indem sie in ewig geheimnisvoller Arbeit aus dem seelischen Widerschein der Außenwelt, den sinnlichen Vorstellungen, den intelligibeln Gehalt herauschält und ihn dem Geiste sozusagen vorhält oder eindrückt.

Es steht uns also jetzt das Subjekt der Unsterblichkeit fest: es ist die vernünftige Seele, sie ist unsterblich und in diesem Sinne auch ewig, d. h. insofern eine Ewigkeit vor ihr liegt, nicht hinter ihr. Freilich setzt Aristoteles beschränkend hinzu: nur sie ist unsterblich, nur das Geistige nämlich, das für sich ohne den Leib wirkte und darum ein *χωριστόν* ist, nicht die sinnlichen Vermögen, die nur Form, Bethätigung des Leibes sind und darum ohne den Leib nicht sein können.

Gehen wir zum Folgenden über! Wohin zielen die Worte: wir erinnern uns aber nicht? Gehen sie auf den jenseitigen Zustand oder auf den diesseitigen? Wir haben bei einer früheren Gelegenheit nach dem Vorgang vieler Ausleger und besonders von Thomas Aquinas im Kommentar zur Psychologie uns im ersteren Sinne entschieden. Eingehenderes Nachdenken läfst uns



bei der gegenwärtigen Ausarbeitung wahrscheinlicher vorkommen, daß die andere, ebenfalls von vielen Erklärern und besonders von Suarez, d. anima 1. 11. 22, vertretene die richtige ist; es soll bedeuten: wir behalten mitunter etwas nicht im Gedächtnis. Es wird also damit nicht eine Einschränkung der Unsterblichkeit gemacht, als ob keine Erinnerung im Jenseits fortlebte, sondern ein Einwurf gegen die soeben ausgesprochene Unsterblichkeit des Nus erörtert und behoben: Manche auch intellektuelle Erkenntnis verliert sich, wie kann da der Intellekt unvergänglich sein? Ein solcher Einwurf wider die Unsterblichkeit ist freilich an dieser Stelle etwas verspätet. Aber man beachte ein Zweifaches! Erstens. Hier ist erst förmlich die Unsterblichkeit ausgesprochen; bis jetzt war nicht einmal die Untrennbarkeit förmlich behauptet, es wurden nur die anerkannten Bedingungen der Unsterblichkeit und Trennbarkeit sichergestellt. Zweitens. Dieser Einwurf gibt Gelegenheit, auf indirekte Weise eine Schwierigkeit bemerklich zu machen, die nicht zwar formell der Fortdauer des Geistes selbst, wohl aber der seines geistigen Lebens entgegensteht. Es wird nämlich hier der Einwurf in einer Weise beantwortet, die wieder einen neuen Einwurf, diesmal gegen die Möglichkeit eines jenseitigen Denkens für uns, nahelegt: daß wir nicht alles, was wir gelernt haben, behalten, kommt daher, weil die Phantasie — setzen wir dies einstweilen dem Nus pathetikos gleich — ein körperliches und darum leidentliches und vergängliches Vermögen ist, ohne diese aber kommt keine intellektuelle Erkenntnis, sei sie eine erstmalige, oder sei sie eine erinnerungsweise, zustande, und daher die Erscheinung, daß, wenn schon der Intellekt selbst leidenlos ist, dennoch seine Begriffe und Einsichten sich nicht immer erhalten. Hiermit ist der erhobene Einwand gegen die Unvergänglichkeit des Geistes gelöst, aber, wie wir sagten, es ist damit indirekt ein Einwand gegen die Fortdauer des Denkens ausgesprochen, dessen Lösung hier nicht unternommen wird: wenn wir in diesem Leben ohne die Phantasie nicht denken können, wie denn im andern? Aristoteles geht auf diese Schwierigkeit nicht ein, sei es, weil die Erörterung hierüber nicht in die gegenwärtige Untersuchung gehört, sei es, weil die Antwort naturgemäfs schwer zu geben ist. Einen leisen Hinweis auf die Spuren, die zur richtigen Lösung führen, erblicken wir in den Worten: getrennt ist er blofs das, was er ist, nämlich reiner Geist, so daß zu vermuten ist, es werde auch die jenseitige Erkenntnisweise die der getrennten Substanzen, der himmlischen Sphärengelster, sein. Wenn man das *ὄ μνημονεύομεν* auf das jenseitige Leben bezieht,

würde Aristoteles mithin die irdischen Erinnerungen vom Jenseits ausschließen. Er würde auf dem Standpunkte der Mythologie stehen, wonach die abgeschiedenen Seelen aus dem Strome der Lethe trinken. Aber — und hierin mehr als in anderem scheint uns das Bedenkliche dieser Interpretation zu liegen, er würde dann gleichzeitig auch sagen, daß alles Denken im Jenseits aufhörte, weil es gleich der Erinnerung von der Phantasie mitbedingt ist. Man müßte dann freilich sagen, wie wir auch früher gethan haben,<sup>1</sup> Aristoteles wolle hiermit nur auf eine noch der Lösung harrende Schwierigkeit hinweisen. Aber hart wäre diese Auslegung ohne Zweifel — der Geist ist unsterblich, aber ohne Erinnerung und Phantasie, ohne die er nichts denken kann — und darum in dem Falle aufzugeben, wo eine andere annehmbare Auslegung sich findet. Eine solche scheint uns die jetzt von uns adoptierte zu sein. Denn da tritt die Schwierigkeit in ganz anderer Weise auf, indirekt nämlich: hienieden denken wir nichts ohne das sinnliche Vermögen: manche erworbene Kenntnis bleibt im Verstand nicht haften; denn alles und jedes Denken ist von der Sinnlichkeit abhängig, diese aber kann Verderbnis und Abbruch erfahren.

Wir legen also hier die Worte analog aus, wie die Parallelstelle aus der Einleitung der Psychologie: ist das Denken nicht ohne die Phantasie, so möchte es wohl ohne den Leib nicht möglich sein. Wie wir dort den Ausspruch auf die diesseitige Thätigkeit des Verstandes bezogen, so auch hier: ohne diesen leidenden Nus, d. h. die Phantasie, denkt der Geist nichts.

Aber nun haben wir noch den Beweis zu führen, daß der hier genannte Nus pathetikos nichts als die Phantasie ist, wenigstens daß er kein denkendes, sondern nur ein der sinnlichen Region angehöriges Vermögen sein kann. Wir wollen zuerst negativ verfahren, indem wir die Mißdeutungen, die dem Nus pathetikos von vielen Seiten und nicht am wenigsten in der Gegenwart zu teil geworden sind, kurz zurückweisen.

Es soll also der Nus pathetikos ein intellektives Vermögen sein, das dann im wesentlichen dem aufnehmenden Verstande, dem intellectus possibilis, gleich gesetzt wird. Sehen wir hier von den früheren Vertretern dieser Meinung ab, so begegnen uns heute als ihre Verfechter die Mehrzahl und, möchte man sagen, die Koryphäen unter den modernen Aristotelesforschern. Von Professor Eduard Zeller in Berlin haben wir schon früher gesprochen (S. 7 ff. der aristotelischen Auffassung). Wir haben

<sup>1</sup> Aristotelische Auffassung 168.

eben damals auch Akt genommen von dem Eingeständnisse Zellers, daß die Lehre des Aristoteles, in seinem Sinne verstanden, an innerm Widerspruch kranke S. 9. Trendelenburg versteht unter dem Nus pathetikos den Inbegriff der niederen zum Denken der Dinge erforderlichen Seelenvermögen bis zur Phantasie, die nach ihm übersinnlich ist, einschließlic und läßt diesen Nus pathetikos von dem thätigen Verstand zur Vollendung geführt werden, zum Aktus, sagt er nicht geradezu, Komm. Seite 405. Kampe in seiner umfangreichen und von Fleiß und großer Belesenheit zeugenden Erkenntnistheorie des Aristoteles gibt seine Auffassung schon in den Überschriften im Inhaltsverzeichnisse zu erkennen. Auf die eine Überschrift nämlich: der leidende Nus ist die wahrnehmende Seele, folgt, naheliegenden Mißverständnissen gründlich abhelfend, die andere: der leidende Nus ist wahrhaft und wirklich Nus, a) ein Vermögen zu denken, zu schliessen, zu reflektieren (überlegen), b) das Vermögen der Meinung. Aus einem Citat bei Kampe, S. 283, setzen wir auch her, wie Hegel sich den leidenden Nus zurechtgelegt hat: „nach Hegel, Encyklop. § 389. III. S. 46 f. ist der νοῦς παθητικός die Seele als natürliche Vorstufe des denkenden Geistes, näher als Substanz oder absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelnung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende identische Idealität derselben bleibt, — der Schlaf des Geistes.“

Dies wenige genüge zur Kenntlichmachung der gegnerischen Ansichten. Beständen dieselben zu Recht, so wäre ganz gewiß nicht bloß die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, sondern auch seine ganze Lehre von der intellektiven Seele ein unentwirrbarer Knäuel von Widersprüchen. Indessen so bedeutende Anwälte diese Meinung hat, sie ist nichtsdestoweniger nach dem Vorausgegangenen leicht zu widerlegen.

Denn 1. nie und nimmer kann der aufnehmende Verstand von Aristoteles schlechthin der leidende genannt werden. Das Charakteristische des aufnehmenden Verstandes ist ja gerade dies, daß er leidenlos, ἀπαθής, ist. Das war das erste, was Aristoteles im Anfang des vierten Kapitels von ihm sagte: „er muß also leidenlos sein, aber das Aufnehmende der Form.“ Dann hieß es wieder, seine Leidenlosigkeit sei nicht von der Art des wahrnehmenden Vermögens. Dann wieder: „wenn der Nus leidenlos ist, wie kann er da denken?“ Endlich im fünften Kapitel: „auch dieser Nus ist getrennt und leidenlos“, nämlich wie der aufnehmende Nus.

2. Er kann aber auch an dieser Stelle nicht beziehungsweise leidend genannt werden, insofern er nämlich im Verhältnis zum thätigen Nus als das Leidende, τὸ πάσχον (Z. 19), steht. Denn von dem aufnehmenden Verstande haben wir gesehen, daß er unsterblich und ewig ist gleich dem thätigen, also kann er nicht gemeint sein, wo es heißt: „der leidende Nus ist vergänglich.“

3. Er kann auch darum nicht von dem thätigen wie das Vergängliche vom Ewigen geschieden werden, weil er die begrifflich notwendige Voraussetzung des thätigen bildet, so daß ohne diese Voraussetzung auch der thätige Verstand nicht fort-dauern könnte. Er ist das eigentlich geistig erkennende Vermögen, der Sitz der Ideen, der Sitz des Selbstbewußtseins; denn er erkennt sich selbst, wie wir im vierten Kapitel belehrt wurden, und ist eben darum selbst intelligibel, aber ein Intelligibles, das vom Stoffe getrennt ist. Der thätige Nus dagegen ist nur ein Vermögen, das die intellektive Seele wegen der Verbindung mit dem Leibe nötig hat, um erkennen zu können; er ist wie ein Habitus, ein Gehabtes, das nicht denkbar ist ohne ein Habendes, und dieses ist der intellectus possibilis.

Endlich 4. kann der leidende Verstand auch deshalb nicht wohl der aufnehmende sein, weil es am Schluß des Kapitels heißt: „Ohne diesen denkt er nichts.“ Eine solche Versicherung klänge müßig, wenn der aufnehmende Verstand gemeint wäre, ungefähr wie: ohne das Auge kann das Licht nicht wahrgenommen werden.

Der aufnehmende Nus ist also ganz gewiß mit dem Nus pathetikos nicht gemeint, was aber nun wirklich? Weil die Antwort, nachdem jenes Negative feststeht, nicht mehr so wesentlich für uns ist, so geschehe sie in Kürze. Die Phantasie, wie schon gesagt, scheint gemeint, jedoch nicht einfach als das Vermögen der Aufbewahrung und Reproduktion der Sinnbilder, sondern als das Vermögen, die Phantasiebilder im Dienst des Denkens geordnet zu verknüpfen. Denn eben insofern es im Dienst des Denkens steht, scheint es Nus genannt zu werden. Wie im Traum ein Phantasiebild nach dem andern aus der Tiefe der Vergessenheit emporsteigt, so muß für die wissenschaftliche Erinnerung auf das Gebot des Willens ein Gleiches geschehen, weil auch sie an die Phantasie geknüpft ist. Aber dieses Gleiche will thatsächlich nicht immer geschehen, οὐ μνημονεύομεν, weil die Bilder der Phantasie sich verwischt haben. Es wird aber dieses Vermögen der leidende Nus genannt, weil die Phantasie ein sinnliches Vermögen ist. Die Leidenlosigkeit des sinnlichen

Vermögens ist ja lange nicht die, wie des intellektiven. Es ist nur insofern leidenlos, als es nicht wie von Widerwärtigem leidet, sondern wie von dem, was vervollkommnet, aber insofern leidet es, als der Stoff direkt auf es einwirkt.

Die abweichende Deutung, die auch der thätige Verstand erfahren hat, können wir mit wenigen Worten erledigen. Sie ist großenteils die bloße Folge der irrigen Auffassung des Nus pathetikos, vermöge deren man ihn mit dem aufnehmenden Verstande verwechselte. Wenn der aufnehmende, seiner selbst als Einzelwesens bewusste Verstand stirbt, während der thätige lebt, dann ist davon die logische Folge, daß der thätige ein von dem Einzelwesen unabhängiges und etwa auch ein früheres Sein hat; wenn die Individualität nur auf seiten des aufnehmenden Verstandes liegt, dann steht nichts im Wege, den thätigen als ein allgemeines und eines zu denken, sei es nun, daß man ihn mit den Arabern des Mittelalters als den von der obersten Gottheit verschiedenen und allen Menschen gemeinsamen intellectus separatus faßt, oder fasse man ihn mit den Neueren einfach als eine Erweisung und Erscheinung der Gottheit selbst. Wo aber diese Voraussetzungen fehlen, da hört auch die Folge auf, und demnach kann es uns durchaus genügen, bereits den Mißdeutungen des intellectus possibilis entgegengetreten zu sein. Nur im Vorübergehen geben wir die Notiz, daß auch Kampe, Erkenntnistheorie des Aristoteles S. 29, sich für die Abstraktheit und Allgemeinheit des aristotelischen Nus poietikos äußert, dabei aber sich selbst vor folgender Schwierigkeit sieht, die man nur zu vernehmen braucht, um die Prämissen, woraus sie entsprungen, zu verurteilen: „Es ist Grundsatz des Aristoteles, mehr oder minder irrthümliche Ansichten, wofern sie nur eine verbreitete Anerkennung oder angesehene Autoritäten für sich haben, nicht ohne weiteres aufzugeben, sondern, wenn irgend möglich, von irgend einer Seite zu halten: die platonische Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele ersetzt die Ewigkeit des Nus. So scheint denn auch an die Stelle der Pythagoreisch-Platonischen Seelenwanderung eine Wanderung des Nus zu treten. Ist irgend etwas Wahres an einer derartigen Wanderung, was könnte sich besser dazu eignen, als der in allen Menschen gleiche, für seine denkende Bethätigung zwar an einen menschlichen, aber nicht, wie die Seele, an einen bestimmten menschlichen Körper gebundene, sondern seiner Natur nach getrennte und trennbare Nus? Wenn man nur noch wüßte, was ihn veranlaßt, bei Gelegenheit einer Zeugung wieder „von aussen hereinzutreten“ (denn die Annahme einer unmittelbaren Intervention ist mit dem

aristotelischen Gotte durchaus nicht zu vereinigen), so würde man dieser Ansicht, soweit sie hier in Betracht kommt, Klarheit und Anschaulichkeit nicht absprechen können.“

Das Citat aus Kampe erinnert uns daran, daß der Begriff der Unsterblichkeit bei Aristoteles noch nach einer Seite hin einer Beleuchtung benötigt, damit dieselbe als wahrhafte und wirkliche Unsterblichkeit im Sinne der individuellen Fortdauer sich kundgebe. Die Hirngespinnste von einem einzigen unsterblichen Verstand, der in allen derselbe, oder von einem Verstand, der zwar der Zahl nach Mehrheit, der Seinsweise nach aber vor der Vereinigung mit dem menschlichen Gebilde unterschiedslose Allgemeinheit ist, diese Hirngespinnste, sagen wir, kann man immerhin als abgethan betrachten und doch eine Präexistenz der Seelen bei Aristoteles in der Weise, wie Plato bekanntlich lehrte, annehmen. Nach Plato sollen die einzelnen Seelen schon früher dagewesen sein. In der gegenwärtigen Vereinigung mit dem Leibe aber erinnert sich die Seele ihres früheren Lebens nur dunkel, indem sie das frühere Wissen unbewußt in sich trägt. Nach Aristoteles nun soll nach gegnerischer Meinung die Seele sich ganz und gar nicht ihres früheren Lebens erinnern und entsprechend nach dem Tode nicht des gegenwärtigen Lebens, und so würde diese Lehre die individuelle Fortdauer gewissermaßen aufheben. Was unserer Seele hier im Leben an Wissenschaft und Tugend zugewachsen wäre, folgte ihr nicht in die Ewigkeit nach. Es ist also hier die Thatsache von entscheidender Wichtigkeit, daß bei Aristoteles von einer Präexistenz der Seele keine Rede sein kann. Er lehrt ausdrücklich das Gegenteil. Im 3. Kapitel des 12. Buches dieser Metaphysik erklärt er, daß nie eine Form — und die Seele ist bekanntlich nach ihm Form — vor dem Stoffe existiere, daß sie aber wohl nach dem Untergang des Ganzen fortbestehen könne, wie dies beim menschlichen Geiste der Fall sei: „Die wirkende Ursache eines Dinges ist vor ihm entstanden, seine formale aber entsteht mit ihm zugleich. Denn wenn der Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit, und die Gestalt der ehernen Kugel zugleich mit der ehernen Kugel. Ob aber nach dem Untergang eines Dinges seine Form erhalten bleibe, muß untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, aber der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich, 1070 a 21 ff.“ Wir haben nicht nötig, uns über diese Stelle und die Einwürfe, die man aus anderen Stellen entnommen hat, weiter zu verbreiten, da dies schon sattsam bei einer früheren Gelegenheit, die aristotelische

Auffassung S. 148 ff. und 157 f., geschehen ist. Ebendamals haben wir auch hinsichtlich des Ursprungs der Seele die Gründe dargelegt, weshalb zu erachten sei, daß nach Aristoteles der geistige Teil der menschlichen Seele unmittelbar durch die göttliche Allmacht hervorgebracht werde. Wir brauchen jetzt nicht näher hierauf zurückzukommen. Nur müssen wir noch einen Scheingrund für die Präexistenz abfertigen, den man in dem *ὄ μνημονεύομεν* in dem eben von uns interpretierten fünften Kapitel aus der Psychologie zu finden glaubt. Man zeigt sich nämlich hier und da geneigt, diesen Ausdruck in folgender Weise zu erklären: Der Satz: dies allein ist unsterblich und ewig, soll bedeuten, daß der Nus ewig sein wird und ewig war, und der Zusatz dann: wir erinnern uns nicht, soll bedeuten: an dieses ewige Dasein vor dem Leibe erinnern wir uns, wie doch Plato behauptete, mit nichten, weil dieses zwar leidenlos ist etc. Indessen erwidern wir ganz kurz: 1. Daß bei der verschiedenen Deutung des *ὄ μν.* Gründe zu verlangen wären, weshalb gerade diese richtig sein soll. Solche aber werden nicht beigebracht. Ja, die Behauptung selbst tritt bei ihren Vertretern nicht als Behauptung auf, sondern als Vermutung, womit die ohnehin auffällige Gewagtheit der Interpretation stillschweigend zugestanden ist. 2. Nachdem aus der klaren Stelle der Metaphysik bewiesen ist, daß der Nus nicht vor dem Leibe existiert, ist es unstatthaft und ein Verstofs gegen die Grundregel der Hermeneutik, die gegenwärtige minder deutliche Stelle im gegenteiligen Sinne zu interpretieren.

Es erübrigt noch, über die Einschränkung, welche Aristoteles der Unsterblichkeit gibt, ein Wort zu sagen. Er läßt nur die intellektive Seele fortleben, die vegetative und sensitive aber nicht. Wir haben demnach zu sehen, in welchem Sinne er diese Teilung vornehme, und wie sie mit der von ihm gelehrtten Einheit der Seele in Einklang bleibe. Wir werden uns überzeugen, daß er im Grunde nur an die Aktualität des sensitiven und vegetativen Principis denkt, wenn er dessen Fortdauer verneint, daß dagegen für die Fortdauer der ganzen Seele als der tiefsten Wurzel aller seelischen Kräfte ohne Ausnahme bei ihm wohl Raum bleibt.

Daß nach Aristoteles nur der Geist nach dem Tode fortlebt, haben wir schon aus mehr als einer Stelle gesehen. Dieses allein, sagte er, im 5. Kapitel des 3. Buches der Psychologie, auf den Geist hindeutend, ist unsterblich und ewig, der leidende Nus aber vergänglich. Und in der Metaphysik lehrt er, daß

von allen Formen nur die Seele dasjenige, dessen Form sie ist, überdauert, indessen nicht die ganze Seele, sondern der Nus. Eine andere Stelle ist die im 2. Kapitel des 2. Buches der Psychologie, wo nach der Erklärung, daß die niederen Seelenteile von einander nicht getrennt werden können, diese Möglichkeit bezüglich des intellektiven Teils offen gelassen wird. Die Untrennbarkeit der niederen Teile von einander scheint unleugbare Thatsache. „Bezüglich des Nus aber und des Denkvermögens ist damit noch nichts entschieden, sondern es scheint eine andere Gattung von Seele zu sein, und dies allein kann getrennt werden, wie das Ewige vom Vergänglichen 413 b 24.“ Bemerkenswert ist auch eine Stelle im vorhergehenden Kapitel: „Daß nun die Seele vom Leibe nicht trennbar ist, oder gewisse Teile von ihr, wofern die Beschaffenheit der Seele eine Teilung erlaubt, kann nicht zweifelhaft sein. Denn sie (die Teile) sind (*μέρη ἔστιν*) von einigen (körperlichen) Teilen selbst die Aktualität. Dagegen steht dem bei einigen Teilen (der Seele) nichts im Wege, indem sie keine Aktualitäten von Körperlichem sind 413 a 4.“ Noch sei die Stelle aus der Schrift über die Zeugung der Tiere hergesetzt, wo in der Untersuchung vom Ursprunge der Seelen gesagt ist: „Von allen Principien, deren Thätigkeit eine körperliche ist, ist es offenbar, daß sie ohne Körper nicht bestehen können, so wenig man ohne Füße gehen kann . . . nur mit der Energie des Nus hat die körperliche Energie nichts gemein 2, 3. 736 b 22.“

In den beiden letzten Stellen finden wir auch den Grund angegeben, aus dem bloß der geistige Teil der Seele unsterblich, der vegetative und sensitive Teil dagegen sterblich ist: das Denken des Geistes ist eine unkörperliche und unorganische Thätigkeit und Wirklichkeit, nicht so die Aktualität des sensitiven und vegetativen Principis. Wo also die stoffliche Grundlage fehlt, da hört selbstverständlich auch die Erscheinung stofflicher Kräfte auf, wo aber die Thätigkeit nicht an den Stoff gebunden ist, da kann sie auch nach der Trennung von ihm fort dauern. Indessen noch bestimmter begründet sich der Ausschluß der niederen Seelenteile von der Fortdauer aus der aristotelischen Definition der Seele. Die Seele ist nach Aristoteles, 2, 1, Psych., die Form oder Wirklichkeit des Leibes. Wenn nun auch die geistige oder intellektive Seele nach der Trennung vom Leibe fortbestehen kann, weil sie noch ein reicheres und höheres Sein hat als das in der Form hervortretende, so folgt doch aus der aufgestellten Definition, daß sie nach dem Tode nicht mehr gleichzeitig wie bisher sensitive und intellek-



tive Seele sein kann; denn das hiesse die Aktualität eines vegetativ und sensitiv lebendigen Leibes sein. Insoweit also als die Seele bloß vegetatives und sensitives Princip ist, muß sie mit dem Tode aufhören. Um so weniger kann von einer Fortdauer der niederen Seelenteile Rede sein, da Aristoteles sie als Wirklichkeit des Leibes mit einem gewissen Nachdruck im Gegensatz zu der bloß möglichen Beseelung des Leibes bezeichnet. Die Seele als Seele ist vollendete fertige Wirklichkeit, *ἐντελέχεια*, des Leibes. „Wir müssen entscheiden, sagt er in der Einleitung der Psychologie, ob die Seele etwas Potenzielles, oder vielmehr eine Art Entelechie ist. Denn das macht keinen geringen Unterschied, 402 a 25.“ Wenn also Aristoteles auch an die Möglichkeit eines Wiederauflebens der niederen Seelenteile, wie es die Auferstehungslehre bedingt, geglaubt hätte, er würde dennoch eine eigentliche Fortdauer dieser Teile nach dem Tode verneint haben, weil er eben unter Seele nicht die reale Möglichkeit eines den Leib belebenden Princip, sondern die Wirklichkeit des leiblichen Lebens versteht.

Wir verstehen nun auch, wie die Lehre von der teilweisen Sterblichkeit und Unsterblichkeit der Seele mit ihrer Einheit vereinbar sei. Die Einheit der Seele steht bei Aristoteles unbedingt fest: sie folgt unmittelbar aus der Definition: erste Wirklichkeit des Leibes. Die Seele ist keine accidentale Form, die zu dem schon wirklichen Leibe hinzukäme, um ihm irgend eine Vollkommenheit zu geben, sondern sie ist substantiale Form, die dem Leibe zum ersten Mal Sein und Wirklichkeit gibt, freilich Sein und Wirklichkeit nach der Vollkommenheit dessen, was belebt ist. Da es nun nur eine erste Wirklichkeit geben kann, so kann es auch im Menschen nur eine Seele geben, und dies ist die vernünftige, die die Obliegenheiten der pflanzlichen und sinnlichen Seele mit versieht. Wenn darum, um dies im Vorübergehen zu bemerken, die intellektive Seele getrennt, *χωριστή*, heißt, so ist das nicht so zu nehmen, als ob sie, getrennt vom Leibe und den niederen Seelenteilen, neben denselben als eigene Substanz existierte, sondern es bedeutet nur, wie wir schon früher sagten, daß sie als denkende ein Sein und eine Thätigkeit hat, welche das leibliche Sein und Vermögen überragen. Die intellektive Seele hat nämlich eine Doppelstellung: dieselbe Substanz der intellektiven Seele ist einmal Form und Wirklichkeit des Leibes und sodann über den Stoff erhabener denkender und wollender Geist. Wenn nun trotzdem, um uns der aristotelischen Redeweise zu bedienen, Teile dieser einen und einzigen Seele vergehen sollen, während andere bleiben, so

begreift sich das nur, wenn man das Vergehende im Sinne der wirklichen Bethätigung der Teile oder Vermögen nimmt, so daß also bloß die Entelechie aufhört;<sup>1</sup> dagegen die Dynamis in ihrem tiefsten Grunde muß als bleibend gedacht werden. Denn die eine geistige Seelensubstanz kann ja unmöglich geteilt werden, und das Vermögen der Beseelung im Sinne der Vegetation und Sensation kommt der Seele nicht vom Leibe, sondern umgekehrt dem Leibe von ihr.

Es liegt also in der aristotelischen Lehre, daß die ganze menschliche Seele, insoweit es sich um die Substanz handelt, fortbesteht. Darum kann auch nicht behauptet werden, daß die Vermögen der Vegetation und Sensation nach Aristoteles ganz und gar und in jeder Beziehung aufhören, oder sagen wir, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, daß die aristotelischen Principien die Möglichkeit eines Wiederauflebens dieser Vermögen ausschließen. Ihrem tiefsten Grunde nach dauern sie fort. Denn das ist eben die unvergängliche und ewige Seelensubstanz. Aristoteles sagt im 1. Kapitel des 2. Buches ausdrücklich: „Die Sehkraft und das Vermögen des Organs, der Pupille, wird durch die Seele repräsentiert, der Leib aber steht als das Potenzielle da, 413 a 1,“ d. h. als das passiv Aufnehmende oder Empfangende. Wenn er nun auch vier Zeilen vorher sagt, nicht der Leib, der das Leben verloren habe, sei das potenziell Lebendige, dessen Wirklichkeit die Seele sei, sondern das, was die Seele entweder wirklich habe, oder sie nach Art des Samens und Keimens bekommen könne, so ist das offenbar nicht gegen eine wunderbare Wiederbelebung des Leibes gerichtet, sondern im Hinblick auf den gewöhnlichen Naturlauf zu dem Ende gesagt, um falschen Vorstellungen von der passiven Potenzialität des Leibes zu begegnen und die richtige ersichtlich zu machen.

Wir finden demnach in der Unsterblichkeitslehre des Aristoteles keinen wesentlichen Unterschied von dem Unsterblichkeitsglauben der gesamten Menschheit, und diese Übereinstimmung ist gewiß kein schwaches Zeugnis zu ihren Gunsten. Denn die Philosophie ist im Grunde nichts als die wissenschaftliche Ent-

<sup>1</sup> In diesem Sinne könnte man sogar von einem teilweisen Aufhören des Nus sprechen, nämlich vom Aufhören jener Bethätigung, wodurch er die ruhenden Phantasiebilder aufweckt und im Dienst des Denkens gegen einander hält. Man vergleiche den Ausspruch: der leidende Nus ist vergänglich! Wir bemerken das gegenüber denen, die durchaus die Bezeichnung Nus bei pathetikos im eigentlichen Sinne genommen wissen wollen und ironisch meinen, sonst müsse diese Bezeichnung von Aristoteles wohl nur „der Verwirrung wegen“ gewählt sein. Vgl. Kampe S. 287.

wicklung dessen, was das natürliche und angestammte Gemeingut aller menschlichen Erkenntnis ausmacht. Auch von dem aristotelischen Beweis der Unsterblichkeit läßt sich ähnliches sagen: er ist nur die wissenschaftliche Fassung und Anwendung der Thatsache, die jeder fühlt und jeder deutet, der Thatsache unseres Bewußtseins, wonach unsere Seele ein selbständiges, von der ganzen uns umgebenden Welt verschiedenes und in sich unteilbares Wesen ist. Diese Thatsache liefert dem Aristoteles den mittleren Begriff in seinem Syllogismus für die Unsterblichkeit: Auftreten einer getrennten, rein geistigen Thätigkeit in der Seele. Was anders empfinden wir, wenn wir uns im Bewußtsein als selbständige geistige Wesen erfahren, als diese reine unorganische Thätigkeit unserer Seele, und wer zöge nicht unter dem ungeschwächten Eindrucke dieser inneren Erfahrung dieselbe Konsequenz, die Aristoteles unter dem Titel der Trennbarkeit geltend machte: daß dieses mein höheres Selbst, wie es der ganzen Natur als ein Anderes und Freies gegenübersteht, so auch ihrer vernichtenden Macht unerreichbar ist!

Zum Schluß noch eine Bemerkung nicht sachlicher, sondern formeller Natur! Entspricht es der aristotelischen Auffassung besser, von einer Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes zu reden? Wir glauben, das erstere ist der Fall. Wir glauben aber auch, daß die eigene Redeweise unseres Philosophen für diese unsere Ansicht spricht. Redet er doch in der Metaphysik a. a. O. von einem Fortbestehen der Form nach dem Untergang des Leibes, und in der Einleitung der Psychologie hörten wir ihn sagen: wenn die Seele eine eigene Thätigkeit hat, dann ist sie trennbar. Wiederum sagt er 2, 2: Der Nus scheint eine andere Gattung von Seele zu sein, und dies allein mag getrennt werden. Will man aber die Beschränkung ersichtlich machen, welcher die Unsterblichkeit bei Aristoteles untersteht, so wäre wohl der Ausdruck entsprechend: Die Unsterblichkeit der Seele ihrem geistigen Teile nach.

