Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1920)

Artikel: Der wirkende Verstand nach Aristoteles und St. Thomas von Aquin
Autor: Kazubowski, Romuald M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762848

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

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

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

Download PDF: 11.07.2025

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

Die hier als Beispiele angeführten Wendepunkte, die wir dem geistreichen Urteile des belgischen Historikers Kurth entnehmen, lassen sich leicht vermehren, sie betreffen auch nur die europäische Geschichte. Der Ausblick auf das ganze Leben der Kirche, der auch die alttestamentliche Kirche einschließen muß, wird in der Betrachtung des hierarchischen Lebens unsere These bestätigen.

(Fortsetzung folgt)

DER WIRKENDE VERSTAND NACH ARISTOTELES UND ST. THOMAS VON AQUIN

Von P. ROMUALD M. KAZUBOWSKI O. P.

Die Frage von der Entstehung unserer geistigen Begriffe ist von grundlegender Bedeutung für alle Philosophie. Sie ist gleichbedeutend mit der Frage, ob unserem geistigen Erkennen etwas Wirkliches in der Außenwelt entspricht. Wer diese bejaht, sieht sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein zu erklären.

Zwei große Denker haben die richtige Lösung gegeben: der erste, Aristoteles, nur an einer Stelle in prägnanter Kürze (wie er es fast immer zu tun pflegt, wenn es sich darum handelt, einen monumentalen Eckstein seines Lehrgebäudes aufzurichten); der zweite, St. Thomas von Aquin, weit ausführlicher, aber an den verschiedensten Stellen seiner Werke. Die Schreibart des einen verlangt besondere Aufmerksamkeit des Lesers und ein genaues Abwägen fast jedes einzelnen Wortes; die des anderen ein umsichtiges Zusammentragen und Vergleichen der verschiedenen Aussprüche. Dem Stagiriten kommt das Verdienst zu, die Lösung der Frage zuerst gegeben zu haben; dem Aquinaten, sie wiedergefunden zu haben. Wenn auch der Text des Philosophen ihm vorlag, so fand er doch bei keinem der zahlreichen Erklärer eine Deutung, welche in allen Punkten den Sinn getroffen hätte. Nach so vielen irrigen, verwirrenden Auslegungen kam wohl das Auffinden der einzig richtigen Erklärung einer Neuentdeckung gleich.

Ist aber die Lehre des hl. Thomas wirklich ganz dem Sinne des Stagiriten entsprechend?

Wir wollen diese Frage nicht gleich beantworten. Sie soll uns bei der ganzen Entwicklung der Doktrin vorschweben und zugleich die Methode vorschreiben: Wir folgen dem Texte des Aristoteles und flechten in die Erklärung ein, was St. Thomas Entsprechendes lehrt. Oft allerdings muß eine bloße Stellenangabe genügen, die Übereinstimmung beider Denker festzustellen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Zusammenhang, in welchem Aristoteles auf den *νοῦς ποιητικός*, auf den wirkenden Verstand zu sprechen kommt.

Im 4. Kapitel des 3. Buches über die Seele hat er die Natur unseres geistigen Erkenntnisvermögens zu ermitteln gesucht, und zwar aus der Art seiner Tätigkeit; denn, sagt er, unser Verstand kann sich nicht unmittelbar selbst erkennen, weil er nicht zu der Klasse der *ἐντελεχείᾳ νοητά* gehört; ist er ja auch nur *δυνάμει νοοῦν*. Erst dadurch, daß er durch ein *ἐντελεχείᾳ νοητόν* informiert wird, wird er selbst, als Träger desselben, mittelbar erkennbar[1] (430*a* 2–9). Diese Informierung hat aber noch eine zweite Bedeutung für den menschlichen Verstand: sie befähigt ihn auch, anderes zu erkennen: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον* (430*a* 2–3).

Nach dieser Vorbereitung muß sich notwendig die Frage aufdrängen: Welches ist nun das *ἐντελεχείᾳ ὂν καὶ ὅμοιον* (417*b* 4), das dem Verstande diese Vollkommenheit gibt? Ein oberflächlicher Vergleich mit unserem sinnlichen Erkennen würde es nahe legen zu sagen, das äußere Objekt führe durch seine Einwirkung den Verstand aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit des Erkennens über. Allein die sinnlichen Objekte, mit deren Erkenntnis unsere Denktätigkeit ihren Anfang nimmt, sind selbst nur *δυνάμει νοητά*[2]; können mithin dem Verstande aus sich jene Vollkommenheit nicht geben; denn *πάντα πάσχει . . . ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος* (417 *a* 17–18).

Wo ist aber dieses *ποιητικὸν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν* zu suchen? Aristoteles antwortet auf diese Frage mit dem Anfang des 5. Kapitels.

[1] „Potest accipi simile in rebus sensibilibus. Nam id quod est in potentia tantum in eis, sc. materia prima, non habet aliquam actionem per essentiam suam, sed solum per forman ei adiunctam.“ S. Th. in 3 de anima l. 3 — *ὡς ὑποκειμένη τις δύναμις καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν.* Theophrast (Themist. 107, 35).

[2] Vgl. 430*a* 6–7. S. Th. I 85, 1 ad 3.

Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀ νάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. (430 a 10–14).

Diese Worte besagen ein Zweifaches: 1. Es gibt ein solches ποιητικὸν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν. 2. Dasselbe ist in der Seele selbst zu suchen.

Bezüglich des ersten Punktes kann nach dem Gesagten kaum mehr ein Zweifel bestehen. Es versteht sich von selbst, daß nur von solchen Dingen die Rede ist, bei denen ein Übergang aus der wesentlichen Möglichkeit in die Wirklichkeit stattfindet; so daß z. B. der Verstand der reinen Geister hier nicht in Frage kommt (I 54, 4).

Daß aber Aristoteles das Gesuchte in der Seele selbst finden will, ist zwar oft angezweifelt worden, allein entgegen den klaren Worten des Philosophen selbst. Mit Recht sagt Themistius von den Gegnern: τί δήποτε ἐν αὐτῇ ταύτῃ τῇ ῥήσει ταῦτα παρορῶσι· πρὸ εἰπὼν γὰρ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δὲ ὃ τὴν ὕλην κινεῖ καὶ τελειοῖ, ἀνάγκη φησὶ καὶ ἐν τῇ ψύχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. Ähnlich Philogonus: καὶ διὰ μὲν τοῦ εἰπεῖν ἐν τῇ ψυχῇ ἔδειξεν ὅτι ψυχικός ἐστιν. Auch viele neuere Aristoteliker, wie Trendelenburg, Brandis und Brentano ziehen diesen Schluß.

Wenn trotzdem so viele und bedeutende Erklärer von dieser Auffassung abweichen[1], so ist gewiß ein nicht zu verkennender Grund hierfür ihre Voreingenommenheit. Bei den Kommentatoren des Altertums und des Mittelalters liegen platonische Ideen diesem Urteil zugrunde. Mit einer gewissen Freude suchen diese Schriftsteller darzutun, daß zwischen Plato und Aristoteles in dem fraglichen Punkte kein besonderer Unterschied bestehe. Aber gerade dieses Resultat hätte sie stutzig machen müssen. Warum hat denn der Stagirite die „Ideen" des Plato so scharf bekämpft[2], wenn er hier in denselben Irrtum fällt! (cf. 2 C. G. 76.) Der hl. Thomas steht nicht an zu sagen: „Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum" (de amina 4 c). An einem Vergleiche, den Aristoteles selbst angestellt hat, macht uns Themistius den tiefgreifenden

[1] So bereits Alexander Aphrod. u. Marinus (Philop. 535,4 ff.), später besonders Averroes und Avirenna.

[2] Met. α 9, 990 a, 33 ff.

Unterschied zwischen den beiden Philosophen klar: *ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων (sc. νοῦς) εἷς, οἱ δὲ ἀλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς, τὸ δέ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μερίφεσθαι εἰς τὰς ὄψεις. διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν (sc. Ἀριστοτέλης), ἀλλὰ τὸ φῶς, Πλάτων δὲ τὸν ἥλιον*[1].

Einen zweiten Grund für den Irrtum so vieler Kommentatoren können wir in dem vorliegenden Texte selbst finden. Es läßt sich nämlich die Frage aufwerfen: Folgt denn überhaupt aus der aufgestellten Prämisse, daß der wirkende Verstand — denn so wollen wir der Kürze halber mit allen Erklären das gesuchte *ποιητικόν* nennen, obwohl Aristoteles selbst diesen Ausdruck nicht gebraucht — daß also der wirkende Verstand in der Seele ist?

Brentano[2] meint: Aristoteles fühlte, „nachdem das wirkende Prinzip unseres Denkens als etwas Geistiges erwiesen war, nicht mehr das Bedürfnis eines Beweises dafür, daß der *νοῦς ποιητικός* zur Seele des Menschen gehöre. Denn daß es keine fremde geistige Substanz sein könne, die, so oft wir neu zu denken beginnen, okkasionalistisch den sensibilen Teil bewege, das ist eine Ansicht, die seinem gesunden Sinne allzu ferne lag".

Darauf ist zu erwidern: Der gesunde Sinn des Philosophen und besonders auch der Umstand, daß zur damaligen Zeit noch niemand so viel Mangel an gesundem Sinne gezeigt hatte, das Gegenteil zu behaupten, mögen erklären, weshalb Aristoteles den Beweis nicht weiter ausgeführt hat. Wir stehen, wie der hl. Thomas, in anderen Verhältnissen und müssen ihm dankbar sein, daß er uns die ganze Kraft

---

[1] Rep. VI, p. 508. — Sophon. (125, 20—21): *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν δημιουργὸς νοῦς καὶ οὐσιοποιὸς τῷ ἡλίῳ, ὁ δὲ κατ' ἐνέργειαν ἀνθρώπινος καὶ ἡμέτερος τῷ φωτί.* Den gleichen Gedanken, wonach Gott als Quelle alles geistigen Lichtes der Sonne verglichen wird, die alles erleuchtet; der wirkende Verstand aber dem partizipierten Lichte der übrigen Körper, welche von der Sonne erleuchtet dieses Licht weitergeben, finden wir auch beim hl. Thomas häufig ausgesprochen (z. B. de spirit. creat. 10*c*). Durch diese Zurückführung der Kraft des wirkenden Verstandes auf eine Urquelle wird auch, wie Themistius (103, 36 ff.) und St. Thomas I, 79, 5 ad 3, bemerken, der Einwand der Gegner zurückgewiesen, man könne die Tatsache, daß die Menschen in vielen Dingen gleich denken, dieselben ersten Prinzipien erkennen, sich überhaupt untereinander zu verständigen vermögen, nicht erklären, wenn man nicht einen einzigen wirkenden Verstand annehme.

[2] Psychologie des Aristoteles (1867), p. 167.

und Tragweite des Beweises auseinandersetzt. Es verschlägt nun wenig, ob wir ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει mit dem Neueren[1] „in der ganzen Natur" übersetzen; oder ob wir es mit den griechischen Kommentatoren und mit dem Aquinaten in dem Sinne von „in jeder Natur", d. h. in jeder Spezies auffassen. In beiden Fällen gelangen wir zu dem Schlusse: Der wirkende Verstand ist ein Teil der menschlichen Seele. Denn „intelligere est nobilissimus effectus, qui est in istis inferioribus" (2 C. G. 76); demnach müssen wir auch hier den auf dem Wege der Induktion nachweisbaren Satz anwenden: „Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis" (ib.). Da beide Sätze von Aristoteles[2] anerkannt sind, so steht wohl nichts im Wege anzunehmen, daß sie stillschweigend bei der Schlußfolgerung vorausgesetzt werden. Wollen wir also der Lehre des Philosophen völlig gerecht werden, so müssen wir wenigstens zugeben, daß die Auffassung der älteren Erklärer sachlich mit der Ansicht des Stagiriten übereinstimmt: Handelndes und Leidendes liegen — wenigstens wo es sich um die Hervorbringung einer vollkommenen Wirkung handelt — in derselben Seinsordnung. Wo also ist der wirkende Verstand anders zu suchen als in der Seele selbst? Ist doch die vernünftige Seele gegen die Körperwelt, aber auch gegen die höhere Geisterwelt als ein besonderer Grund scharf abgegrenzt.

Es ist wohl zu verstehen, daß Männer, die unter dem Einfluß platonischer Ideen standen, für die Tragweite des Beweises kein Verständnis hatten; aber es ist ihnen dann kaum mehr zu helfen, weil auf diesen Beweis sich alle anderen stützen, so viele deren auch angeführt werden mögen (cf. 2, C. G. 76). (Wir werden später Gelegenheit haben, dies für einen Beweis näher darzulegen, da derselbe wegen des Widerspruches, den er erfahren hat, einer besonderen Erörterung bedarf.) Wir können und müssen demnach zugeben, daß unsere Widerlegung nicht die Kraft hat, die wir ihr bei der Bedeutung der Frage geben möchten. Sagt doch selbst St. Thomas: „Forte de (intellectu) agente hoc (sc. quod sit unus in omnibus) dicere aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim videtur incon-

[1] Trendelenburg, Psychol. p. 166; Bonitz, Ind. Arist., Brentano l. c., p. 166.

[2] Met. λ 7—1072b^{24} und ξ 7—1032a^{12} (S. Th. in 7 Met. l. 6).

veniens sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiantur omnes potentiae visivae animalium ad videndum. Quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparat ipsum lumini" (opusc. 9, (16): de unitate intellectus contra Averroistas)[1]. Wir müssen uns also damit zufriedengeben, die Sicherheit erlangt zu haben, welche die Materie zuläßt.

Haben wir so die Existenz eines aktiven Prinzipes in der Seele einmal festgestellt, so können wir mit Aristoteles dazu übergehen, seine Natur zu ermitteln. Den ersten Anhaltspunkt bietet hier der Existenzbeweis selbst; denn jeder Existenzbeweis setzt ja bereits einen mehr oder weniger bestimmten Begriff von der Natur des Dinges voraus. So ist also das Nächstliegende, was wir aussagen können, dies:

καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν[2] (430 *a*[14—15]).

Wie der aufnehmende Verstand alles wird, so ist der wirkende Verstand derjenige, der alles macht. Der aufnehmende Verstand wird alles, indem er durch die Spezies seiner Erkenntnisobjekte informiert wird; der wirkende Verstand macht alles, indem er diese selben Spezies hervorbringt; *ὡς δὲ τὸν δυνάμει νοῦν γίνεσθαι πάντα λέγοντες ... οὐ κατ' οὐσίαν πάντως λέγωμεν, ἀλλ' ὡς τὰ εἴδη αὐτῶν δεχόμενον γνωστικῶς, οὕτω τοι ἀκόνειν χρὴ καὶ τὸν ἐνεργείᾳ νοῦν πάντα ποιεῖν, οὐχ ὅτι παράγει πάντων τὴν οὐσίαν (τοῦτο γὰρ μόνου τοῦ δημιουργικοῦ), ἀλλ' ὅτι τὸν δυνάμει νοῦν ποιεῖ πάντων δεκτικόν. πάντα δὲ ποιεῖ νοητὰ οὐχ ἁπλῶς (εἰσὶ γάρ τινα καὶ καθ' αὐτὰ τῇ φύσει νοητὰ ἅπερ εἰσὶ καὶ νοῖ), ἀλλ' ὅσα μὴ φύσει ὄντα νοητά, τὰ ἔνυλα εἴδη* (Sophonias 125, 21 ff.). Im gleichen Sinne erklärt Philoponus (538, 4—6): *δεῖ τοίνυν εἰδέναι ὅτι πάντα λέγεται ποιεῖν ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς διὰ τὸ πάντων τοὺς τύπους καταγράφειν ἐν τῷ δυνάμει νῷ.* Diese Erklärung der beiden Kommentatoren ist zweifellos richtig. Nur ein Ausdruck muß beanständet werden. Sie nennen den wirkenden Verstand *ἐνεργείᾳ νοῦς.* In sich wäre gegen eine solche Bezeichnung nichts einzuwenden, denn Aristoteles selbst sagt, er sei *τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (oder *ἐνεργείᾳ*) (430 *a*[18]); nach

[1] Vgl. de anima 5 *c*.

[2] Brentano glaubt (p. 169) diesen Text durch besondere Interpunktion verständlicher zu machen; eine Notwendigkeit dafür liegt aber nicht vor.

allgemeinem Gebrauch bezeichnet aber *ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς* den aufnehmenden Verstand in Tätigkeit, und das ist eben der große Fehler, daß sie diesen mit dem wirkenden Verstande identifizieren[1]. Dieser Irrtum wird offenbar, wenn es gilt, den nun folgenden Zusatz des Stagiriten zu erklären: *ὡς ἕξις τις* (430*a*[15]).

Die griechischen Kommentatoren, mit denen wir bisher zusammengehen konnten, haben sich, soweit wir ihre Ansicht mit Sicherheit feststellen können, alle durch das Wörtchen *ἕξις* täuschen lassen. Sie sehen in dem wirkenden Verstande entweder die *ἐπιστήμη* (habitus scientiae), oder den *νοῦς* (habitus primorum principiorum). Für die erste Meinung entscheiden sich Themistius, dem Theophrast folgend; Sophonios, unter Berufung auf Jamblichus; Philoponus mit Plutarch[2]. Wer die zweite Ansicht vertreten habe, wissen wir nicht; wir können nur sagen, daß Themistius (102, 33ff.) gegen eine solche Auffassung kämpft: *οἱ μὲν γὰρ προτάσεις ὑπο λαμβάνοντες ἐκκεκώφηνται παντελῶς καὶ οὐδε ἐμβοῶντος ἀκούουσι τοῦ φιλοσόφου, ὅτι ὁ νοῦς οὗτος θεῖος καὶ ἀπαθὴς καὶ ταὐτὸν ἔχων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ οὗτος [μόνος ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος καὶ] χωριστός*[3].

Diese Widerlegung ist nicht gerade eine glückliche; denn abgesehen davon, daß die Worte, welche wir eingeklammert haben, sich bei Aristoteles gar nicht auf den wirkenden Verstand beziehen — es ist nicht recht ersichtlich, inwiefern das Angeführte auf die *ἐπιστήμη* besser paßt.

Wir fragen die Vertreter dieser Ansicht, was denn nun eigentlich gewonnen ist, wenn wir zu dem Ergebnis kommen, der *νοῦς ποιητικός* ist der habitus scientiae oder der habitus primorum principiorum. Zugegeben, ein solcher habitus könne den aufnehmenden Verstand aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit des Denkens überführen: wo bleibt aber dann der grundlegende Gedanke, daß unsere geistige Erkenntnis ihren Anfang von der sinnlichen Erkenntnis

---

[1] Sophon. 117, 1–4; 132, 27–28; Philop. 539, 33–35 usw.

[2] Themist. 99, 26–30. Sophon. 136, 6ff., 19–24. Philop. 535, 13–15. — Brentano (l. c. p. 216–224) bemüht sich nachzuweisen, daß Theophrast ganz dieselbe Anschauung habe wie er und wir sie bei Aristoteles finden. Dem steht die Behauptung des Themistius gegenüber (108, 34). Wer von beiden hat recht? Die uns erhaltenen Texte geben keine Handhabe zur Lösung dieser Frage.

[3] Vgl. Sophon. 136, 6ff.; S. Th. de anima 5; in 3 de anima l. 10.

nimmt? Wie überbrückt der Habitus die Kluft zwischen dem sinnlichen Phantasma und der geistigen Spezies?

Allerdings sagt Aristoteles, der wirkende Verstand sei *ὡς ἕξις τις;* was versteht er aber unter *ἕξις*? Die Gegner werden auf Met. *δ* 20 (1022*b* 4—14) verweisen, wo der Philosoph eine zweifache Bedeutung des Wortes angibt. Hiernach ist *ἕξις* zunächst *ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἡ κίνησις*, also das Prädikament „habitus" oder „habere" der Scholastiker. Dasselbe Wort bezeichnet dann aber auch eine *διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον* oder auch jedes *μόριον διαθέσεως τοιαύτης*. Man wird dann weiter schließen: Da eine *ἕξις* im ersten Sinne nicht in Frage kommt, haben wir nur mehr die Wahl zwischen den sechs Habitus des Verstandes, welche Aristoteles aufzählt: *τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς, ὑπόληψις* (Eth. Nic. *ζ* 3 — 1139*b* 16—17). Gegen diesen Beweis ist aber einzuwenden, daß Aristoteles den Gebrauch des Wortes *ἕξις* keineswegs auf die beiden angeführten Fälle beschränkt. St. Thomas macht in seinem Kommentar zu unserer Stelle darauf aufmerksam, daß *ἕξις* zuweilen bei dem Philosophen jede Form bezeichnet, insofern sie sich von der Privation oder Potenz unterscheidet[1]. Wir führen als Beleg hierfür nur eine Stelle an: *οὐσίαι δὲ τρεῖς ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι (ὅσα γὰρ ἐστιν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον). ἡ δὲ φύσις καὶ τόδε τι, εἰς ἥν. καὶ ἕξις τις. ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ' ἕκαστα* (Met. *λ* 3 — 1070*a* 9—13)[2]. Es wird wohl nichts im Wege stehen, hiernach eine Erklärung zu versuchen, zumal die Worte *ὡς ἕξις τις* in ihrer Unbestimmtheit vermuten lassen, daß hier von einer *ἕξις* im weiteren uneigentlichen Sinne die Rede ist. Die stete Gegenüberstellung vom aufnehmenden Verstande — die auch im folgenden widerkehrt — bestärkt uns nur in dieser Auffassung und führt uns zu dem Schlusse, daß der wirkende Verstand, wie der aufnehmende, als eine Seelenfähigkeit zu denken ist. Weiter müssen wir schließen, daß beide Fähigkeiten ebenso weit von einander verschieden sind als Handeln und Leiden bezüglich desselben Objektes verschieden sind[3].

---

[1] Cf. Brentano, l. c. p. 169, Note 157/8.

[2] Psych. *β* 5 — 417*b* 14—16.

[3] Daß aufnehmender und wirkender Verstand reell verschiedene Fähigkeiten sind, lehrt St. Thomas ausdrücklich (z. B. I 79, 10*c*.;

Es ist wahr, wir haben unsere Voraussetzung noch nicht genügend bewiesen, daß nämlich nicht von einer ἕξις im eigentlichen Sinne die Rede sein kann. Diesen Beweis bringen wir nun, indem wir dem Texte weiterfolgen und zeigen, daß Aristoteles dem wirkenden Verstande kein unmittelbares Einwirken auf den aufnehmenden Verstand zuerkennt[1]. Jeder Habitus aber ist in erster Linie eine Disposition des Subjektes in sich[2].

οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα (430*a* 15–17).

Mit diesen Worten soll offenbar die Wirksamkeit des *νοῦς ποιητικός* näher bestimmt werden. Damit aber der Vergleich mit dem Lichte nicht mißverstanden werde, gibt der Philosoph den Vergleichungspunkt an: denn auch das Licht führt in gewisser Weise die Farben aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit über. Diese Erklärung war notwendig. Denn nach Psych. *β* 7 (418*a* 26 ff.) ist das Licht streng genommen die *ἐνέργεια διαφανοῦς;* erst wenn das *διαφανὲς δυνάμει*, z. B. das Licht, durch die Erleuchtung zum *ἐντελεχείᾳ διαφανές* geworden ist, kann die Farbe, das eigentliche Objekt des Sehvermögens, das *διαφανές* bewegen und durch dieses mittelbar den Sinn[3]. Die Farbe selbst ist aus sich sichtbar[4]. Hiernach hätten wir ohne den erklärenden Zusatz den Vergleich dahin verstehen müssen, daß der wirkende Verstand die *ἐνέργεια* irgendeines Mediums sei, vielleicht auch das Medium selbst, welches, von dem Phantasma bewegt, seinerseits auf den aufnehmenden Verstand einwirke. Ja, es läge dann nahe, den *νοῦς δυνάμει* mit dem *διαφανές δυνάμει* gleichzustellen; wir kämen zum Schlusse, daß der wirkende Verstand doch ein Habitus des aufnehmenden wäre, ähnlich wie nach St. Thomas das lumen gloriae ein Habitus des aufnehmenden Verstandes ist (cf. I, 12, 5 ad 1). Selbst der Einwurf, in diesem

---

Comp. theol. c. 83, c. 88). Derselben Ansicht sind Albertus Magnus und Scotus. Suarez dagegen hält das Gegenteil für wahrscheinlicher, „quamvis nihil certum se offerat". (De anima l. 4, c. 8 u. 13); er gesteht aber ein: „Certe Aristoteles ac St. Thomas de his loquunter quasi de rebus distinctis" (n. 12).

[1] De anima 18 ad 11.

[2] I–II 49, 3.

[3] 419*a* 13–15; S. Th. I 79, 3 ad 2; 12, 5 ad 1; de an. 4 ad 4; in 2 de an. l. 14; in 3 de an. l. 10.

[4] 418*a* 29–30.

Falle bewege doch das sinnliche Phantasma den geistigen Verstand, würde wenig verschlagen. Wenn viele Scholastiker nicht ohne Grund annehmen, daß auch nach der Erklärung von Aristoteles dem Lichte ein Einwirken auf die Farben zugeschrieben werden müsse, wodurch letztere erst in Wirklichkeit sichtbar würden; warum sollten wir nicht ein entsprechendes Einwirken des wirkenden Verstandes auf die Phantasmata als dessen sekundäre Tätigkeit annehmen können?

Doch eines dürfen wir nicht übersehen: Der wirkende Verstand soll die *ἐνέργεια* des *νοῦς δυνάμει* sein; muß auch vor der Abstraktion der ersten geistigen Begriffe den aufnehmenden Verstand informieren. Warum erkennt dann der *νοῦς*, bereits ein *νοῦς ἐνεργείᾳ*, nicht wenigstens sich selbst, und zwar unmittelbar?

Wir sehen uns also genötigt, der Erklärung des hl. Thomas zu folgen. Nach ihm vergleicht Aristoteles die Tätigkeit des wirkenden Verstandes mit der des Lichtes. Wenn er sich dabei der Lichttheorie anderer Philosophen bedient, so macht er sie damit doch durchaus nicht zu seiner eigenen; er gebraucht sie nur dazu, den geistigen Vorgang verständlicher zu machen[1]. Darum auch die Einschränkung: *τρόπον γάρ τινα*. Demnach müssen wir aus dem Vergleiche schließen: Der wirkende Verstand macht unmittelbar das *νοητὸν δυνάμει*, welches in dem Phantasma zu finden ist, zu einem *νοητὸν ἐνεργείᾳ*. Wenn wir von dem allerdings bedeutungsvollen Wörtchen „unmittelbar" absehen, so finden wir diese Erklärung auch bei den griechischen Kommentatoren: *ἀλλὰ τέως ὅπως φωτὶ ἀπεικάζεται τὸ ποιητικὸν τῆς ψυχῆς ἑρμηνεύει, τῷ γὰρ τὰ χρώματα ἐνεργείᾳ μὲν ὄντα χρώματα, δυνάμει δὲ ὁρατὰ παρὸν καὶ ἐνεργείᾳ αὐτὰ ὁρατὰ ἀπεργάζεσθαι ὁμοιότητα ἐμφαίνει πρὸς τὸν ἐνεργείᾳ* (sc. *νοῦν*), *τὰ ἐν τῷ παθητικῷ νῷ* (= Phantasie S. 430 *a* 24—25) *δυνάμει γωστὰ ἀποτελοῦντα εἴδη, ἐνδεικνύμενος ἅμα καὶ ὅτι οὐδὲ ἐν τῷ παθητικῷ οὕτως ἦν δυνάμει ὡς πάντα ἀνύπαρκτα, ἀλλ' ὡς ὄντα μὲν, ἄγνωστα δὲ, καθάπερ καὶ τὰ τέως ἀφώτιστα χρώματα* (Simplicius 242, 39ff., vgl. Philop. 537, 29—31).

[1] Man vergleiche damit folgende zutreffende Bemerkung bei Bannez (Comm. c. I, 79, 3): „Notandum tamen est circa doctrinam huius dubii, quod Divus Thomas aliquando acceptat ut probabilem quamlibet harum opinionum, quando sc. magis illi favet ad explicandam doctrinam, quam tractat, ut ex suppositione illius opinionis melius explicet suam mentem."

Themistius hat wohl erkannt, daß der Vergleich, so aufgefaßt, seiner Theorie nicht günstig ist. Er weiß sich aber zu helfen: *καὶ ὥσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινόμενον τὴν μὲν ἐνεργείᾳ ὄψιν ἐποίησεν, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ ἐνεργείᾳ προαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργείᾳ νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτῷ κατεσκεύασεν* (98 ^{35} – 99 ^{2}). Wir haben bereits gesehen, daß ein unmittelbares Einwirken des wirkenden Verstandes auf den aufnehmenden nicht anzunehmen ist. Jetzt greifen wir aber auch die Voraussetzung des Themistius an, daß das Licht unmittelbar das Sehvermögen aktuiere wie ein Habitus seine Potenz. Zunächst sagt Aristoteles nichts davon weder bei der Darlegung seiner eigenen Anschauung noch hier, wo er sich auf den Standpunkt seiner Gegner stellt[1]. Will man aber trotzdem nach der zum Vergleich herangezogenen Lichttheorie eine Einwirkung des Lichtes auf das Sehvermögen annehmen, so könnte dies nur in der Weise verstanden werden, daß dies mittelbar geschehe: das Licht bewegt die Farbe, und diese wiederum das Sehvermögen. Eine entsprechende, also mittelbare Einwirkung des wirkenden Verstandes auf den Aufnehmenden werden auch wir annehmen müssen; allein diese hat Themistius weder gemeint noch ist sie hinreichend, den wirkenden Verstand als einen Habitus des aufnehmenden erscheinen zu lassen.

Die Tätigkeit des wirkenden Verstandes wird uns noch klarer, wenn wir auf einen anderen Vergleich zurückkommen, den wir an seiner Stelle unbeachtet ließen:

οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν (430 *a* $^{12-13}$).

Der wirkende Verstand verhält sich zum aufnehmenden, wie die Kunst zu ihrer Materie. Aus dem Zusammenhange läßt sich ein Vergleichungspunkt leicht entnehmen: In beiden Fällen handelt es sich um das Verhältnis des *ποιοῦν* zur *ὕλη* oder *δύναμις*. Eine zweite Ähnlichkeit gibt St. Thomas an: Differt hoc, quod invenitur in anima, ab eo, quod in-

[1] Der hl. Thomas spricht allerdings de ver. 9, 1 *c* auch von der Bedeutung des Lichtes für das Sehvermögen selbst. Wenn wir aber genauer zusehen, so meint er damit jenes Licht, das nach seinen physikalischen Anschauungen in die Zusammensetzung des Organs aufgenommen ist. Diesem inneren sinnlichen Lichte entspricht auf geistigem Gebiete jene Erkenntniskraft, welche dem aufnehmenden Verstande von Natur aus zukommt.

venitur in agentibus naturalibus, quia ibi unum est in potentia ad aliud secundum eundem modum, quo in altero invenitur in actu. Nam materia aëris est in potentia ad formam aquae eo modo, quo est in aqua. Et ideo corpora naturalia, quae communicabant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem: anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quae sunt in phantasmatibus per modum illum, quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut sc. sicut abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti. Propter quod Aristoteles dicit, quod sc. habet ad possibilem sicut ars ad materiam" (2 c. G. 77). Hiernach ist der Vergleich mit der Kunst zutreffend: 1. weil der Effekt nicht in derselben Seinsordnung liegt wie die entsprechende Form des Agens; 2. weil der wirkende Verstand das Phantasma befähigt, eine „species intelligibilis" im aufnehmenden Verstand hervorzubringen, und zwar so, daß er als die Hauptursache dieser Wirkung erscheint.

Wir wagen nun nicht die bestimmte Behauptung, Aristoteles habe dies mit dem Vergleich zum Ausdruck bringen wollen. Wohl aber können wir zeigen, daß einerseits der Philosoph Entsprechendes von der Kunst lehrt; daß anderseits diese Durchführung des Vergleiches zu einer befriedigenden Lösung des Problemes führt.

Worin ist der Unterschied zwischen dem Wirken der Kunst und der Natur zu suchen? Aristoteles antwortet auf diese Frage: *ἡ μὲν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ* (Met. λ 3 — 1070 *a* 7—8). Der Sinn dieser Worte ist vom hl. Thomas oben richtig angedeutet worden. Stets ist der Effekt in der Ursache bereits enthalten; bei dem Naturwirken nun liegen beide Formen in derselben Seinsordnung (*ἐν αὐτῷ*), bei dem Kunstwirken dagegen in verschiedener (*ἐν ἄλλῳ*)[1]. Deshalb konnte auch die Kunst definiert werden: *λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνεν τῆς ὕλης* (De part. anim. *a* 1 — 640 *a* 31—32). Ein zweiter Unterschied ist dieser: Bei dem Naturwirken besteht eine natürliche Hinordnung von Agens und Patiens

[1] Vgl. Met. ξ 7—1032 *a* 12—*b* 2; 9—1034 *a* 21 ff.; de gen. anim. β 1—735 *a* 3—4.

zu einander, nicht beim Kunstwirken. Infolgedessen ist das Naturwirken immer ein notwendiges, so daß stets, wo beide Prinzipien unter den erforderlichen Umständen zusammentreffen, die Wirkung notwendig hervorgebracht wird (Gen. anim. β 4—740*b* 20—24). Beim Kunstwirken dagegen, wo diese natürliche Hinordnung fehlt, ist das Hinzutreten eines freien Willensentschlusses erfordert. Ein dritter Unterschied endlich: Die Kunst kann nur akzidentelle, kontingente Formen hervorbringen; die Natur dagegen kann selbst substantielle Formen geben[1]. Die beiden letzten Punkte haben für den Vergleich keine Bedeutung; wir werden weiter unten (p. 209 und 211) sehen, daß hierin die Tätigkeit des wirkenden Verstandes sich ganz als ein Naturwirken darstellt.

Wenden wir also mit dem hl. Thomas unsere Aufmerksamkeit dem ersten Punkte zu. Wir sehen sogleich den Unterschied gegen die übrigen Naturagentien: Der wirkende Verstand teilt nicht seine eigene Form mit, ebenso wenig wie die Kunst. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß die Übereinstimmung keine vollständige ist. Die Kunst trägt selbst die Form des Effektes immateriell in sich, der wirkende Verstand dagegen hat aus sich keinerlei Beziehung zu der geistigen Spezies dieses oder jenes Objektes. Steht dies nicht im Gegensatze zu der Bemerkung unseres Philosophen: *τρόπον τινὰ πάντα γίνεται ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει, ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου, οἷον ἡ οἰκία* (i. e. *τὰ τέχνης*) (Met. ξ 9—1014*a* 21)? Wir dürfen die Mitwirkung des Phantasma nicht vergessen! Die geistige Spezies ist ihrer Geistigkeit nach auf den wirkenden Verstand, ihrem Inhalte nach jedoch auf das Phantasma zurückzuführen[2]. So betrachtet ist also das Phantasiebild eine Teilursache, die allerdings für sich allein keinen Effekt hervorbringen kann, sondern der vervollkommnenden, erhebenden Mitwirkung der geistigen Ursache bedarf. So kann Aristoteles[3] das Phantasma auch ein *ποιητικόν* unserer geistigen Erkenntnis nennen. Welcher Art dieses *ποιητικόν* sei, drückt der Aquinate[4] sehr scharf

[1] II–II, 96, 2 ad 3.
[2] De ver. 10, 6 ad 7; de anima 5 ad 6 et ad 9.
[3] Psych. β 5—417*b* 19.
[4] I, 84, 6, c. — I—II, 67, 2*c*: „In virtutibus intellectualibus (e. gr. sapientia) phantasmata sunt quasi materialia, species autem intelligibilis se habent sicut formales. — Cf. Gonzalez, Philosophie des hl. Thomas (1885) III, p. 114.

aus: „Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae", d. h. nach dem Sprachgebrauch des hl. Thomas, sie stellt in der ganzen Ursache das Element dar, welches durch eine zweite Teilursache vervollkommnet werden muß [1].

Damit sind wir bereits zum zweiten Punkte des Vergleiches gelangt. Der wirkende Verstand bewegt nicht unmittelbar den aufnehmenden; er vervollkommnet vielmehr das Phantasma so, daß dieses in seiner Kraft die geistige Spezies hervorbringen kann. Diese Ordnung unter den beiden Ursachen haben wir bereits oben aus dem Vergleiche mit dem Lichte abgeleitet. In dem Vergleiche mit der Kunst hat Aristoteles dem Phantasiebilde keinen Platz angewiesen; es dürfte aber nicht schwer sein, das Fehlende in seinem Geist zu ergänzen. Auch die Kunst wirkt nicht unmittelbar auf die Materie ein; auch sie nimmt eine andere Ursache zur Hilfe und bringt durch deren Vermittlung den Effekt hervor. Diese zweite Ursache ist das Werkzeug.

Es ist nun auffallend, wie häufig St. Thomas das Phantasma ein Werkzeug des wirkenden Verstandes nennt. Er hat dies jedenfalls nicht ohne Grund getan. Wir dürfen uns daher von einer näheren Betrachtung über das Wesen des Werkzeuges reiche Frucht versprechen.

---

[1] Cajetan (c. I 85, 1 ad 4) versteht die Worte des hl. Thomas anders. Nach ihm ist das Phantasma die Materie, auf welche der wirkende Verstand wirkt. Er nimmt nur eine „illuminatio obiectiva" an, durch welche der geistige Gehalt der sinnlichen Spezies gleichsam für den aufnehmenden Verstand sichtbar werde; dennoch soll hierbei dem Phantasma nichts Reelles gegeben werden. Die Widerlegung dieser Ansicht findet sich bei Bannez (c. I 79, 3) Johannes a S. Thoma (Phil. Natur. p. 3 q. 10 a. 2 difficult. 2), Hugon, Metaph. Psycho. tract. 2 q. 2 a. 6 u. 5). Bannez lehrt, das Phantasma sei zugleich Werkzeug des wirkenden Verstandes und seine Materie. Diese Unterscheidung ist aber überflüssig, denn jedes Werkzeug ist im uneigentlichen Sinne die Materie, auf welche die Hauptursache unmittelbar einwirkt: Actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum; cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum; actio vero instrument in moveri a principali agente et movere aliquid aliud! (de anima 2 *c*). Eigentümlicherweise hat Joh. a S. Thoma im ersten Teile seiner Philosophie (q. 26 a. 2), auf obige Autorität Cajetans gestützt, zugegeben, daß das Phantasma kein Werkzeug im eigentlichen Sinne sei. Es scheint jedoch, daß er diese Ansicht im dritten Teile stillschweigend aufgegeben hat.

Gehen wir von einem konkreten Beispiele aus: Ein Bildhauer meißelt eine Statue. Das Werkzeug, der Meißel, erhält hierbei eine örtliche Bewegung; er erhält sie von außen; sie geht von der Bewegungskraft des Künstlers durch dessen Hand und durch den Hammer. Die Bewegung des Künstlers läßt sich weiter zurückführen auf einen Befehl des Verstandes, der seinerseits wieder einen Willensakt voraussetzt. Solange wir also bei der rein örtlichen Bewegung des Meißels stehen bleiben, macht sich kein Einfluß der Kunst geltend; denn auch der Willensakt ist nicht etwa die Folge einer bestimmten Neigung, welche die Kunst dem Künstler gäbe[1]. Auch ein Ungeübter könnte dem Meißel rein örtliche Bewegung geben. Diese Bewegung des Werkzeuges bringt in der Materie, dem Marmor, einen bestimmten Effekt hervor: Vertiefungen, welche der Stärke des Schlages und der Härte und Schärfe des Meißels entsprechen. Bei all diesem ist also der Meißel noch nicht Werkzeug der Kunst. Dies wird er erst, wenn der Künstler kraft seiner Kunst, die er im Steine ausführen will, nun diesem Zwecke entsprechend seine Schläge führt. Jetzt entspricht auch die Bewegung des Werkzeuges dem beabsichtigten Kunsteffekte. Der Einfluß der Kunst macht sich ebenso in der Wirkung geltend; denn alle Erhebungen und Vertiefungen im Marmor zusammen werden — wenn anders Kunst, Werkzeug, Materie vollkommen sind — das Bild getreu wiedergeben, das der Künstler in seinem Geiste trug.

Nun verstehen wir, was Aristoteles sagen will mit dem Satze: *ἐν τοῖς κατὰ τέχνην γινομένοις τὰ ὄργανα κινεῖται. ἐν ἐκείνοις γάρ πως ἡ κίνησις τῆς τέχνης* (de gen. anim. *a* 22—730*b* 21—23). Er spricht von jenem Elemente der Bewegung, welches dem Werkzeuge nur dann zukommt, wenn es von der Kunst bewegt wird. Was die Kunst dem Werkzeug mitteilt, verbindet sich in ihm innig mit dem, was das Werkzeug aus sich selber hat. Beides zusammen bringt den ganzen Effekt hervor. Wie aber die Wirksamkeit, welche dem Werkzeug eigen ist, das Unvollkommene ist, dem die Kunst die notwendige Vervollkommnung hinzugefügt, ebenso lassen sich in dem Kunstwerke zwei Elemente unterscheiden mit entsprechenden Beziehungen zu einander. Das aber, was in dem Kunstwerke um seiner selbst willen intendiert

[1] I—II 57, 3*c* et ad 2.

wurde, das *εἶδος* oder *τέλος*, rührt von der Kunst allein her[1]. Deshalb wird auch das Kunstwerk als solches eigentlich nicht dem Werkzeug, sondern der Kunst zugeschrieben: *οὐ γὰρ ἱκανὸν ἔσται αὐτῷ τὸ τοσοῦτον εἰπεῖν, ὅτι ἐμπεσόντος τοῦ ὀργάνου τὸ μὲν κοῖλον ἐγένετο, τὸ δὲ ἐπίπεδον, ἀλλὰ διότι τὴν πληγὴν ἐποιήσατο τοιαύτην, καὶ τίνος ἕνεκα, ἐρεῖ τὴν αἰτίαν, ὅπως τοιόνδε ἢ τοιόνδε ποτὲ τὴν μορφὴν γένηται* (De part. anim. *α* 1—641*a* 10—14).

Die Ähnlichkeit des Phantasmas mit dem beschriebenen Werkzeug der Kunst ist offenbar. Die sinnliche Spezies erhält von dem wirkenden Verstande eine höhere Kraft, die es befähigt zum Hervorbringen der geistigen Spezies. Wie bereits oben gesagt wurde, muß der Inhalt dieser geistigen Form auf die Instrumentalursache, ihre Geistigkeit jedoch auf die Hauptursache, dem wirkenden Verstand zurückgeführt werden. Wenn Suarez[2] diese Unterscheidung nicht gelten lassen will, weil auch die Wiedergabe des äußeren Gegenstandes auf geistige Weise geschähe, so verrät er damit einen bedauerlichen Mangel an Verständnis für unsere Unterscheidung. Glaubt er etwa, wir ließen die geistige Seinsweise und den Inhalt des Begriffes friedlich nebeneinander ruhen wie zwei Kerne in einer Nußschale? Weil die Kerben im Steine auch bestehen können, ohne daß sie in ihrer Gesamtheit eine Kunstform darstellten, glaubten wir uns berechtigt, ein Zweifaches in dem Kunstwerk

[1] De gen. anim. *β* 1—734*b* 37—735*a* 4; *β* 4—740*b* 25—28; de part. anim. *α* 1—640*b* 22—25; ib. —639*b* 14—21.

[2] De anima l. 4, c. 2 u 9, — Suarez leugnet, daß die Phantasmata Werkzeuge des wirkenden Verstandes seien. Seine Gründe, die wir alle im Verlaufe unserer Untersuchung bereits gelöst haben oder noch lösen werden, sind folgende: Instrumentum inferioris ordinis non potest attingere effectum superioris ordinis. 2. Quid intellectus agens dat phantasmatibus? 3. Non potest intelligi maior unio, quam radicatio in eadem substantia animae. 4. Phantasma producit speciem intelligibilem, inquantum haec repraesentat modo spirituali, vel virtute propria, vel virtute intellectus agentis. Non primum; nec secundum (propter rationes 1—8). 5. Phantasma non habet effectum dispositionum ad effectum principalis agentis. Seine „Erklärung" ist: „Intellectus agens numquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur (n. 11). Praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo ex vi unionis, quam habent in eadam anima (n. 12). Fragen wir, wie dies möglich ist, so verweist Suarez uns auf jenen „mirus ordo et consonantia in operando", der zwischen den Fähigkeiten der Seele bestehe.

unterscheiden zu können, ganz entsprechend den beiden Ursachen. Ist es hier nicht ebenso? Kann nicht ein und dasselbe Objekt sowohl sinnlich als auch geistig wiedergegeben werden? Wenn es also geistig wiedergegeben wird, so können wir diese Bestimmung zu dem in sich Unbestimmten in das Verhältnis von Form und Materie bringen und für beide eine verschiedene Ursache angeben. In diesem Gedanken liegt auch, so glauben wir, die Lösung einer anderen Schwierigkeit, welche Johannes a S. Thoma[1] das Zugeständnis abzwang, das Phantasma sei kein Werkzeug im eigentlichen Sinne. Es handelt sich nämlich darum, anzugeben, inwiefern auch hier der Satz gewahrt bleibt: „Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis" (I 45, 5*c*). Hugon[2] sagt hierzu mit Recht: „Phantasma exercet actionem praeviam dipositivam, quia operatur repraesentative, et de se vim habet faciendi speciem sui similem."

Noch ist nicht jeder Zweifel gehoben: Das Werkzeug wird allerdings durch die Bewegung der Kunst erhoben, es bringt eine Wirkung hervor, die über seine eigene Fähigkeit hinausgeht. Kann aber diese Erhebung des Werkzeuges so weit gehen, daß die Wirkung einer höheren, wesentlich verschiedenen Seinsordnung angehört? Wenn nicht, dann ist all unser Bemühen umsonst gewesen. Wir müssen hier auf etwas bereits Gesagtes (p. 205) zurückkommen. Die Tätigkeit des wirkenden Verstandes ist kein Kunstwirken — wenn sie auch manche Ähnlichkeit damit aufweist — sie ist ein Naturwirken. Somit ist auch das Phantasma kein Werkzeug einer Kunst, sondern eine Naturkraft. Die Kunst kann mit ihrem Werkzeuge nur akzidentelle Formen in Zusammensetzung, Ordnung und Gestalt geben; die Natur dagegen gibt durch ihr Werkzeug selbst substantielle Formen. Ein von Aristoteles häufig hierfür erörtertes Beispiel ist die tierische Zeugung. Nach dem Stagiriten ist dabei das männliche Prinzip die Hauptursache, die durch den in sich leblosen, an Vollkommenheit weit hinter dem Effekt zurückstehenden männlichen Samen, eine neue tierische Form

[1] Vgl. p. 206, Note 1 (gegen Ende).
[2] Metaph. Psychol. tr. 1 q. 2 a. 6. n. 9.

erzeugt. Das weibliche Prinzip bietet dabei nur die Materie zur Aufnahme dieser neuen Form. *ὁμοίως δὲ καὶ ἡ φύσις ἡ ἐν τῷ ἄρρενι τῶν σπέρμα προϊεμένων χρῆται τῷ σπέρματι ὡς ὀργάνῳ καὶ ἔχοντι κίνησιν ἐνεργείᾳ* (de part. anim. *α* 22—730*b* 19—21). — *ἀλλ' ἡ κίνησις ἡ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος, ὅ ἐστι δύνάμει ἡ ἐξ οὗ γίνεται* (ib. *β* 1—734*b* 34—36).

Spekulativ gesprochen ist es also möglich, daß der wirkende Verstand durch das Phantasma als Werkzeug eine geistige Spezies im aufnehmenden Verstande hervorbringt. Daß dieser Möglichkeit aber auch eine Wirklichkeit entspricht, dafür haben wir hinreichend Gründe gesehen.

So ist denn nach der Anweisung des hl. Thomas der Text des Stagiriten erklärt oder ergänzt — wie man will. Das Ergebnis befriedigt unseren Geist, wenn auch unsere Phantasie unbefriedigt bleibt und bleiben muß.

Es erübrigt noch, einige Ausdrücke des Aquinaten wenn auch kurz, zu erörtern, da sonst leicht Zweifel über dessen Lehre zurückbleiben könnten.

St. Thomas spricht nicht nur von dem instrumentalen Wirken des Phantasiebildes und von seiner Erleuchtung durch den wirkenden Verstand, er läßt diesen auch den geistigen Begriff abstrahieren. Was er unter Abstraktion versteht, ist aus folgender Stelle ersichtlich: „Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione, intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem (sc. similitudo est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei: et per huius modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili ad modum, quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum“ (I 85, 1 ad 3). Hieraus geht genügend hervor, daß diese Abstraktion sachlich mit der Erleuchtung und der Tätigkeit durch das Werkzeug zusammenfällt[1]. Zwar macht der hl. Thomas einmal einen größeren Unterschied zwischen der Illuminatio und Abstractio (I 85, 1 ad 4), aber es ist leicht zu ersehen, daß er dort von einer anderen Illuminatio spricht, als wir es bisher im

[1] Vgl. Johannes a S. Thoma, Phil. Nat. III q. 10 a. 2; Suarez, de anima l. 4 c. 2 n. 14.

Anschluß an den Vergleich des Stagiriten getan haben. Dies ist offenkundig durch die beigefügte Erklärung: „Sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis reddunter habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur." Wir können diese Erleuchtung der Kürze halber als illuminatio radicalis bezeichnen. Sie erklärt uns, wie das Phantasma des Menschen geeignet ist, ein Werkzeug des wirkenden Verstandes zu werden, denn: „Necesse est, quod talis sit dispositio instrumenti, ut competat principali agenti" (4 C. G. 73). Wir sehen aber auch hier wieder die Übereinstimmung mit dem Werkzeuge der Kunst, von dem derselbe Lehrer sagt: „Instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dum fiunt, et dum ad actum applicantur"[1] (Suppl. 29, 5 ad 1).

Bei der Bildung der geistigen Spezies ist also der wirkende Verstand nur auf eine Weise tätig; müssen wir dann vielleicht annehmen, daß er zu den weiteren Stadien unseres Denkprozesses auf andere Weise mithilft? Grund zu diesem Zweifel ist vorhanden. Der hl. Thomas führt die Erkenntnis der ersten Prinzipien[2], das Urteil, das Schließen, die Wissenschaft[3] auf die Tätigkeit des wirkenden Verstandes zurück; er nennt die geistigen Spezies, selbst unsere ersten Prinzipien Werkzeuge des wirkenden Verstandes[4]; endlich soll der wirkende Verstand die Hinwendung des aufnehmenden Verstandes zu den Phantasmata bewirken. Tatsächlich hat Cajetan[5], wohl auf diese Stellen hin, mehrere Tätigkeiten angenommen; aber mit Unrecht. Wenn wir erwägen, daß die geistige Spezies dem aufnehmenden Verstand notwendig zu seiner Denktätigkeit ist, so verstehen wir es, wie auch jene eine und einzige Tätigkeit des wirkenden Verstandes als hierzu notwendig und (indirekt) mitwirkend bezeichnet werden kann. Die Spezies ist gleichsam der Same[6] (instrumentum separatum!), den der wirkende Verstand in

[1] Diese letzte Stelle beweist auch, daß Silvester Ferrariensis (2 C. G. 77) von der Lehre des hl. Thomas abweicht, wenn er die illuminatio radicalis mit Ausschluß der illuminatio formalis für genügend erachtet. Über die Unhaltbarkeit dieser Ansicht in sich siehe: Hugon, a. a. O. u. 4.

[2] I 79, 5 ad 3; de spir. creat. 10 ad 9; de ver. 16, 1 ad 3.

[3] De ver. 10, 6 c.

[4] De ver. 9, 1 ad 2.

[5] C. III 9, 4 ad dubium secundum.

[6] De ver. 11, 1 ad 5. Cf. etiam c. Cf. Rolfes, Phil. Jahrb.

den aufnehmenden hineinsenkt; aus diesen Samen entwickelt sich dann der ganze Baum des Wissens mit seiner weiten Verzweigung, zusammengehalten und geeint in dem Grundstocke der ersten Prinzipien. Mag bei dieser Entwicklung auch der aufnehmende Verstand aus eigener Kraft mitwirken — hier hinkt der Vergleich also — so bedürfte er doch der Ergänzung von seiten des wirkenden. Was endlich die Hinwendung unseres geistigen Erkenntnisvermögens zu dem sinnlichen Phantasma angeht, so ist auch sie erklärt durch den Ursprung der geistigen Spezies von der sinnlichen, also durch die Tätigkeit des wirkenden Verstandes. (II II 173, 3 *c*).

Die Wirkung, den Tätigkeitsbereich dieser Seelenfähigkeit haben wir nun weit genug verfolgt, werfen wir jetzt mit Aristoteles noch einmal einen Blick auf die Ursache selbst:

καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια[1]. *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης* (430 *a* 17—19).

Warum und in welchem Sinne ist der wirkende Verstand *χωριστός*, *ἀπαθής* und *ἀμιγής*? Auf die erste Frage gibt uns Aristoteles die Antwort: *ἀεὶ γὰρ* . . . Diese Begründung hat natürlich nur die Geltung, wo beide Prinzipien handelnd und leidend mit Rücksicht auf dieselbe Tätigkeit sind, und auch dann nur, insofern sie handelnd und leidend sind[2]. Diese Antwort gibt uns zugleich einen Wink, wo wir die Lösung der zweiten Frage zu suchen haben. Wir werden uns über die entsprechenden Prädikate des aufnehmenden Verstandes klar werden müssen[3].

χωριστός hat Aristoteles den *νοῦς δυνάμει* genannt, weil er nicht an ein körperliches Organ gebunden ist. Es geht dies deutlich hervor aus der Gegenüberstellung des *χωριστός* mit dem *οὐκ ἄνευ σώματος* des sinnlichen Erkenntnisvermögens (Psych. *γ* 4—429 *b*[5]).

---

[1] Die Codices haben *ἐνεργείᾳ*; der Sinn bleibt aber unverändert (Brentano, p. 161).

[2] I 79, 2 ad 3.

[3] Brentano (p. 175) und Hertling (Materie und Form, p. 173) übersetzen den Anfang unserer Stelle: „Auch dieser *νοῦς* ist getrennt." Sie wollen so den Parallelismus mit dem aufnehmenden Verstande bereits in diesem Ausdrucke angedeutet finden. Diese Übersetzung ist jedoch sprachlich unmöglich. (Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II, 2, p. 571, Note 2.)

Wo Aristoteles den aufnehmenden Verstand ἀπαθής nennt (429 *b* 23, 29), verweist er zur Erklärung auf eine frühere Stelle (417 *b* 2–5). Dort hat er ein doppeltes πάσχειν unterschieden: das eine ist φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, das andere σωτερία μᾶλλον τοῦ δύναμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν[1]. Da die erste Art des Leidens, das Leiden im eigentlichen Sinne, vom sinnlichen und geistigen Erkenntnisprozesse ausgeschlossen ist, können sowohl Sinn wie Geist in gewisser Weise ἀπαθής genannt werden. Aristoteles geht aber noch weiter und zeigt (429 *a* 29–*b* 5), daß auch zwischen der ἀπάθεια des Sinnes und des Verstandes ein Unterschied ist, so daß das Prädikat ἀπαθής dem νοῦς mit noch größerem Rechte zukommt. Da aber der aufnehmende Verstand — um uns des Ausdruckes der Scholastiker zu bedienen — eine potentia imperfecta in actu primo et essentiali ist und der Vervollkommnung zur perfectio in actu primo bedarf, so können wir doch ein gewisses, wenn auch uneigentliches Leiden ihn zuschreiben.

Das dritte Prädikat, ἀμιγής, hat Aristoteles dem νοῦς δυνάμει in zweifachem Sinne zuerkannt. Einmal bedeutet es, daß diese Fähigkeit keine Erkenntnisform von Natur aus in sich trägt, sondern für alle Formen gleich aufnahmefähig ist (429 *a* 18), ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον (430 *a* 1). Dann aber gebraucht der Philosoph ἀμιγής auch als gleichbedeutend mit χώριστος, ohne Materie (429 *a* 24). Beide Auffassungen sind nicht unabhängig von einander; vielmehr können wir die Immaterialität des aufnehmenden Verstandes aus seiner völligen Unbestimmtheit erschließen.

Wir sehen also, daß auch der wirkende Verstand als eine Fähigkeit der Seele anzusehen ist, die in entsprechender Weise unabhängig von einem körperlichen Organ, leidensunfähig und zu keinem Erkenntnisobjekte von Natur aus bestimmt ist. Er ist eine Seelenfähigkeit; denn zu dem bereits oben (p. 195) Gesagten kommt nun noch hinzu, daß die vorliegenden Prädikate nur dann einen rechten Sinn haben, wenn wir den wirkenden Verstand als eine Fähigkeit ansehen.

Es bleiben nun noch die Worte τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια zu erklären. St. Thomas[2] faßt sie als ein viertes, den

[1] Vgl. St. Thomas I, 79, 2 *c*.
[2] 2 C. G. 76; Comment. c. 3 de anima l. 10.

übrigen drei gleichgestelltes Prädikat auf; Brentano[1] dagegen versteht sie nur als eine Erklärung oder nähere Bestimmung des ἀμιγής. Der letzteren Auffassung glauben wir den Vorzug geben zu sollen. Diese Abweichung von der Autorität des Aquinaten dürfte nicht schwer ins Gewicht fallen, wenn man bedenkt, daß sachlich kein großer Unterschied vorhanden ist; daß ferner St. Thomas ἀμιγής, ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια gelesen hat, so daß es für ihn unmöglich war, die letzten Worten zu ἀμιγής zu ziehen. Da aber der korrigierte Text eine andere Wortstellung aufweist, verstehen wir den Philosophen mit Brentano also: Beide Fähigkeiten des Verstandes kommen darin überein, daß sie indifferent für jegliches Erkenntnisobjekt sind (ἀμιγής); sie unterscheiden sich aber dennoch, weil die aufnehmende Fähigkeit in der Möglichkeit ist, d. h. alle Objekte aufnehmen kann; die wirkende dagegen in Wirklichkeit ist, d. h. alle diese Objekte erkennbar macht. Von welcher Wirklichkeit spricht aber Aristoteles hier? Er unterscheidet ja (Psych., 35—417 a^{21} ff.) zwei Möglichkeiten, denen auch zwei Wirklichkeiten entsprechen: der actus primus und secundus der Scholastiker. Will er sagen: Der wirkende Verstand ist in sich vollkommen, so daß er aus sich selbst in Tätigkeit übergehen kann, oder aber: Er ist seine Tätigkeit selbst? Es liegt nahe — wegen der Gegenüberstellung mit dem aufnehmenden Verstande — ersteres anzunehmen. Will man aber dennoch das Zweite gelten lassen, so muß man mit St. Thomas erklären: „Cum dicitur, quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio, non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cum sit in actu eius substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsa actio. Quod non est de intellectu possibili, quia non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu" (I, 54, 1 ad 1). Der aufnehmende Verstand bedarf also einer vorhergehenden Vervollkommnung von außen, ehe er aus sich in Tätigkeit übergehen kann (Psych. γ 4—428 b^{7}). Sein erstes Verhältnis zu seinem Objekte ist demnach das des Leidenden zum Handelnden, ähnlich wie es bei den sinnlichen Wahrnehmungsvermögen ist; er ist mit diesen als δύναμις παθητική[2] zu bezeichnen. Der wirkende Verstand hingegen be-

[1] p. 177 ff.

[2] Metaph. δ 15—1021 a^{15}. — S. Thomas I, 79, 2; de ver. 16. 1 ad 13.

darf — wie auch die vegetativen Kräfte des Menschen — dieser Vervollkommnung durch das Objekt nicht; er ist eine δύναμις ποιητική (I 79, 3 ad 1). Ist nun eine solche δύναμις ποιητική immer in Tätigkeit? Der hl. Thomas hat oben bezüglich des wirkenden Verstandes geantwortet: „Ja, soviel an ihm liegt." Dieselbe Antwort gilt auch für unsere vegetativen Kräfte: Soviel an ihnen liegt; denn sie können nur dann tätig sein, wenn sie unter den geeigneten Umständen mit ihrem Objekte in Berührung kommen. Dann aber handeln sie auch notwendig und unabhängig vom freien Willen; ihr Wirken ist ein Naturwirken. Wie sollte auch sonst der wirkende Verstand jemals in Tätigkeit übergehen, da jedem freien Willensakte die geistige Erkenntnis und dieser wiederum die Bildung der Spezies vorausgehen muß?.

Im Anschlusse an die Erwägung müssen wir auf eine Schwierigkeit eingehen, deren Behandlung wir bereits oben in Aussicht gestellt haben.

Brentano spricht am Ende seines Buches „Die Psychologie des Aristoteles[1]" hohe Anerkennung für die Lehre des hl. Thomas aus; glaubt aber dennoch einige Ausstellungen machen zu müssen. Er schreibt: „Indes finden wir bei ihm einige Aussprüche, die allerdings einen gewissen Mangel an Klarheit über die Natur des wirkenden Verstandes verraten möchten. Hierher gehört namentlich eine Stelle, worin er, um zu beweisen, daß der wirkende Verstand eine Kraft unserer Seele sei, sich auf die Erfahrung beruft. Die Selbstbeobachtung, meint er, lasse erkennen, daß wir es seien, die die Begriffe von den Einzeldingen abstrahieren[2]. Hier hat er offenbar die Tätigkeit des wirkenden Verstandes für eine selbstbewußte Wirksamkeit gehalten, während sie doch, wie wir gesehen haben, so wenig mit Bewußtsein und Freiheit stattfindet als die vegetativen Funktionen des Lebens." Mit diesen Worten hat Brentano eine große Schwierigkeit berührt. Cajetan, Bannez, Johannes a S. Thoma[3] scheinen

[1] P. 226/7.

[2] Brentano zitiert in einer Note: I 79, 4c: 2 C. G. 76; de anima 5c; wir können noch hinzufügen: de spir. creat. 10c.

[3] Caj. c. I 79, 4; Johannes a S. Thoma, Phil. Nat. p. 3. q. 10 a. 1. Bannez (c. I 79, 3) versucht sogar zu beweisen, daß der wirkende Verstand frei handle; aber seine Voraussetzung ist falsch: die Ordnung der Phantasmata geschehe durch den wirkenden Verstand.

sich ihrer nicht bewußt geworden zu sein; sie bringen den Beweis des hl. Thomas ohne jede weitere Erklärung.

Wir müssen zunächst zugeben, daß Brentanos Aufstellung bezüglich der Wirksamkeit des wirkenden Verstandes durchaus richtig ist. Wir haben auch bereits gesehen, daß der Aquinate dieselbe Lehre vorgetragen hat; denn seine Worte substantiam intellectus agentis „statim, quantum est in se, concomitatur ... actio" lassen keine andere Deutung zu. Auch ist nicht verständlich, wie wir ein Bewußtsein davon haben sollen, daß wir es sind, die abstrahieren.

Sollen wir also zugeben, daß der hl. Thomas sich in einen Widerspruch verwickelt hat? Wäre es nicht gerade der große Aquinate, so würden wir dies nicht für ausgeschlossen halten, zumal wir einen Grund für diesen Fehler angeben könnten. Der Gedanke, daß uns die Selbstbeobachtung bezeuge, wir könnten abstrahieren, wenn wir wollen, findet sich nämlich schon bei früheren Autoren ausgesprochen. Themistius schreibt: *διὸ καὶ ἐφ' ἡμῖν νοεῖν ὅταν βουλώμεθα* (99, 13); *διὸ* d. h. weil der wirkende Verstand ein Teil unserer Seele ist. Selbst Averroes[1] sagt ausdrücklich, daß wir die Spezies abstrahieren können, wann wir wollen. Endlich meint der selige Albertus Magnus[2]: Intellectus agens „habet similitudinem habitus in hoc, quod per ipsum agit anima, quando vult, et non indiget aliquo ad hoc extrinseco perficiente vel operante". Wir können jedoch nicht annehmen, daß der hl. Thomas blindlings der Autorität dieser Männer — deren Schriften er kennt und zitiert — gefolgt ist. Wir glauben vielmehr, daß die ganze Schwierigkeit schwindet, wenn wir eine der in Frage kommenden Stellen, 2 C. G. 76, aufschlagen und den Gedankengang des Beweises genauer untersuchen. Die übrigen Stellen werden durch die Ergänzung, welche sie dort finden, von selbst verständlich werden. Bei sorgfältiger Abwägung der Worte finden wir nun zunächst, daß der hl. Thomas gar nicht sagt, der wirkende Verstand handle frei; er betont nur, daß wir nach eigenem Ermessen die Abstraktion fortsetzen oder unterbrechen können. Zur eigenmächtigen Unterbrechung genügt es aber, wenn einerseits das Schaffen oder Zerstören der notwendigen Bedingungen in unserer freien Wahl steht, anderseits der wir-

[1] In 3 anima, digressio super. t. 18.

[2] In 3 de anima, tract. 2. c. 18. text. 18. Die Übereinstimmung dieser Stelle mit Simplic. 242, 15 ist auffallend.

kende Verstand stets gegenwärtig ist und, „so viel an ihm liegt", stets tätig ist[1]. Es ist dabei gleichgültig, ob er ein Teil unserer Seele sei oder nicht. So können wir ja auch das grüne Holz trocknen, wenn wir wollen — vorausgesetzt natürlich, daß die Sonne immer scheint. Tatsächlich können wir nun unsere Phantasmata durch den freien Willen so ordnen, daß sie für die Abstraktion geeignet werden[2]. Dies lehrt St. Thomas[3] ausdrücklich; und Brentano[4] selbst spricht von dem Einflusse des Willens auf die Ordnung der Phantasiebilder[5].

Was ist nun aber aus dem Beweise geworden? Schließt er überhaupt noch? Hier glauben wir mit Silvester Ferrariensis sagen zu müssen, daß die Bemerkungen, welche sich in unserem Kapitel an den 6. Beweis anschließen, nicht nur für diesen gelten, sondern auch als notwendige Ergänzung zu unserem Beweise, der als fünfter unmittelbar vorhergeht, anzusehen sind. Wir können dann das Ganze kurz folgendermaßen zusammenfassen: Wir sind entweder beim Abstrahieren der geistigen Begriffe gar nicht tätig oder nur insoferne wir die notwendige Disposition schaffen oder aber auch das Abstrahieren selbst geschieht durch eine Fähigkeit unserer Seele. Die erste Möglichkeit muß ausgeschlossen bleiben wegen des Zeugnisses unserer Selbstbeobachtung. Averroes glaubt nun durch Annahme der zweiten Möglichkeit diesem Zeugnisse genügend gerecht zu werden. Dies mag zugegeben sein; aber nun steht er im offenbaren Widerspruche mit einem Satze des Aristoteles. Dieser lehrt nämlich (Met. φ 7), daß die niederen Ursachen (wir fügen hinzu: wenigstens die vollkommenen, zu denen die menschliche Seele sicher zu

---

[1] Man könnte einwenden, St. Thomas lehre: „Causa quandoque intelligendi et quandoque non, non est ex parte eius (sc. intellectus agentis), sed ex parte intellectus possibilis" (vgl. I 79, 4 ad 2). Es ist zu antworten, daß an diesen beiden Stellen nicht von der Speziesbildung, sondern von der consideratio (intelligere in actu secundo) die Rede ist.

[2] Das gilt natürlich nur bei den späteren Abstraktionen.

[3] I, 84, 7*c*.

[4] p. 162—163.

[5] Aristoteles führt also sehr zutreffend unsere Freiheit zu denken, auf die Gegenwart der Phantasmata in uns zurück: *ταῦτα* (sc. *τὰ ποιητικὰ*) *δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψύχῃ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται* (Psych. *β* 4—417*b*[24]). Die *ποιητικά*, von denen er spricht, sind die Objekte, welche durch die Phantasmata „in gewisser Weise" in unserer Seele sind.

rechnen ist) ihre Effekte nicht dadurch hervorbringen, daß sie nur die Disposition schaffen für die abschließende Tätigkeit der höheren Agentien; daß sie vielmehr ein Formalprinzip in sich tragen, kraft dessen sie ihre Effekte unmittelbar selbst hervorbringen. So bleibt nur noch die dritte Möglichkeit: der wirkende Verstand muß eine Fähigkeit unserer Seele sein.

An den übrigen Stellen, welche noch in Frage kommen, hat St. Thomas die zweite Möglichkeit überhaupt nicht erwähnt; dort ist es für ihn eine stillschweigende Voraussetzung: die Abstraktion muß der Seele entweder ganz zugeschrieben werden oder gar nicht. Es bedarf wohl kaum noch des Hinweises, daß der Beweis aus der Erfahrung durch diese notwendige Voraussetzung gänzlich abhängig wird von jenem Beweise, den wir zu Anfang im Anschluß an den aristotelischen Text ausgeführt haben.

Wir glauben damit hinreichend gezeigt zu haben, daß unsere Erklärung der Worte *τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* mit den von Brentano beanständeten Stellen beim hl. Thomas in bestem Einklange steht.

Noch eine Frage bezüglich des *τιμιώτερον* wäre kurz zu beachten. Aristoteles sagt, das aktive Prinzip sei stets vollkommener als das passive; läßt sich dies bei allen drei angeführten Prädikaten des wirkenden Verstandes aufzeigen? Von vornherein müssen wir die Frage bejahen; denn diese Prädikate sind aus der Tätigkeit beider Fähigkeiten erschlossen worden; kommen also beiden zu, insofern sie handelnd und leidend sind. Eine Nachprüfung im einzelnen wird das bestätigen. Bezüglich des *ἀμιγής* haben wir soeben genügend gesehen, daß das *ποιοῦν* vollkommener ist als das entsprechende *πάσχον*. Ebenso dürfte keine Schwierigkeit vorhanden sein, was die *ἀπάθεια* angeht; denn es ist klar, daß dem wirkenden Verstande auch das Leiden im uneigentlichen Sinne abgesprochen werden muß. Das letzte Prädikat *χωριστός* scheint aber auf den ersten Blick keine Gradunterschiede zuzulassen. Dennoch sprechen Themistius und St. Thomas[1] dieses Prädikat in einem höheren Grade dem wirkenden Verstande zu; natürlich nicht in dem Sinne, als ob der *νοῦς ποιητικός* völlig getrennt vom Menschen existiere, sondern wie der hl. Thomas selbst erklärt: „secundum quod

[1] Themistius 106, 7—9; S. Thom., de anima 5 ad 10.

magis a similitudine materiae recedit". Wir sahen bereits oben, daß der Aquinate jede Möglichkeit als eine „similitudo materiae" bezeichnet. Dementsprechend versteht er das χωριστός sc. τῆς ὕλης des Aristoteles nicht nur als getrennt vom Körperlichen, sondern auch als mehr oder weniger entfernt von der reinen Möglichkeit. Mit anderen Worten gesagt, der Begriff der Immaterialität ist ein positiver, der wohl Gradunterschiede zuläßt.

Hiermit haben wir den Text des Aristoteles, soweit er über den wirkenden Verstand handelt, erklärt. Zwar haben alle unsere Gegner auch den zweiten Teil des Kapitels als von diesem Verstande handelnd angesehen — und dies war nicht zum geringsten Teile der Grund ihrer irrigen Erklärungen —; doch dünkt uns die Auslegung des hl. Thomas[1] so einleuchtend und selbstverständlich, daß wir ein näheres Eingehen auf die Worte des Philosophen für überflüssig halten. Ist doch auch bereits aus dem ersten Teile des Kapitels heraus die Ansicht der Gegner als unhaltbar nachgewiesen worden.

Nun, da wir am Ende unserer Untersuchung stehen, stellen wir noch einmal die Frage: Hat St. Thomas wirklich den Gedanken des Aristoteles richtig erfaßt? Brentano, trotz seiner Bewunderung für den genialen Geist des Aquinaten, zögert noch etwas, die Frage zu bejahen: „Ja, ich weiß nicht, ob ich nicht sagen soll, daß er die ganze Lehre des Aristoteles richtig erfaßt hat[2]." Er gibt seine Gründe für dieses Zögern an. Einen derselben — es ist der einzige, welcher unmittelbar unsere Frage berührt — haben wir auf seine Stichhältigkeit untersucht und als nichtig befunden. Ob es nicht mit den übrigen Bedenken ebenso sein wird? Auf jeden Fall, innerhalb der engen Grenzen unserer Untersuchung herrscht völlige Harmonie zwischen den Ansichten beider Denker.

---

[1] In 3 de anima l. 10; 2 C. G. 77; de spirit. creat. 10 ad 3; de anima 5 ad 1.

[2] p. 226.