

# Franz Brentanos *Psychologie des Aristoteles*. Einführung

David Torrijos-Castrillejo

Dass vier von zehn Bänden von Franz Brentanos *Sämtlichen Veröffentlichten Schriften* Aristoteles zum Gegenstand haben, unterstreicht die zentrale Rolle, die die aristotelische Forschung in seiner philosophischen Arbeit einnimmt. Seine Beschäftigung mit dem griechischen Philosophen war besonders am Beginn seiner akademischen Laufbahn wichtig, die mit der Veröffentlichung seines zweiten Buches, eben *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ* (Brentano 1867; fortan *PsA*), zusammenfällt. Dieses Werk ist sehr bedeutend, da schon der Titel sein einflussreichstes Buch, die *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Brentano 1874/2008; fortan *PeS<sup>1</sup>*), ankündigt. Wie Binder (2019, 181 f.) schreibt, sei *PsA* „ein überaus interessantes Werk, das Brentano an einem entscheidenden Punkt seiner philosophischen Entwicklung zeigt.“ In der Tat ist *PsA* nicht nur unter dem Gesichtspunkt von Brentanos aristotelischen Studien wichtig, sondern auch als Vorwegnahme seiner eigenen philosophischen Untersuchungen in jenem Bereich, den er „Psychologie“ nennt. Der in *PsA* angenommene, aristotelische Kontext hilft die ontologischen Ansichten zu erklären, die er in seiner eigenen Psychologie vertreten wird (Mariani 2020). Darüber hinaus versteht Brentano seine *PsA* nicht als ein bloß philosophiehistorisches Werk, da seiner Meinung nach ein angemessenes Studium der Geschichte der Philosophie nicht von der Tätigkeit eigenständigen systematischen Philosophierens losgelöst werden könne. Daher bekräftigt er, dass nur ein Philosoph ein guter Interpret des Aristoteles sein könne:

Nicht jeder Philologe wird es unternehmen, einen Euklid oder Archimedes zu exponieren, sondern nur der, welcher auch Mathematiker ist. Und nicht jeder Historiker wird sich mit Glück an eine Geschichtsschreibung der Chemie und Physik wagen, außer ein solcher, der zugleich Naturforscher ist. So wird denn auch zur Erforschung der Geschichte der Philosophie ein Philosoph zu verlangen sein. (Brentano 1986, 10)

---

1 Für dieses Werk sowie für *PsA* und die anderen Werke, die in der Reihe *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften* erschienen sind, gebe ich nach der Seitenzahl der Erstausgabe die Seitenzahl der Neuauflage an.

Brentano ist also der Ansicht, dass es unmöglich ist, Aristoteles vollständig zu verstehen, wenn man nicht, wie er selbst, auch aktiv philosophiert. Dies deutet darauf hin, dass er das Studium des Werks des griechischen Philosophen als Teil seiner persönlichen philosophischen Entwicklung konzipiert. Brentano versteht sich als ein Lehrling, der sich zunächst von seinem Lehrer Aristoteles an der Hand nehmen lässt und auch später seine eigenen Entdeckungen mit den Ansichten seines Lehrers vergleicht und kontrastiert, wie Rolf George (1978, 250) betont. Im Laufe der Zeit betrachtete er aber Aristoteles immer weniger als unumstößliche Autorität, während er sein eigenes Denken verfeinerte und weiterentwickelte, wodurch es immer mehr an Bedeutung gewann (Hedwig 2012, 121).

In *PsA* finden wir also sowohl einen jungen Erforscher des aristotelischen Denkens als auch einen angehenden Philosophen, der nach seinem persönlichen Weg sucht. Deshalb ist *PsA* nicht nur für jene von Interesse, die über Aristoteles oder über den Aristotelismus im neunzehnten Jahrhundert forschen, sondern zugleich auch „ein wesentlicher Hintergrund für systematische Ansätze zu jeder umfassenden Betrachtung des Leib-Seele-Problems und der gesamten Ökonomie der funktionalen Fähigkeiten des Geistes“ (Jacquette 2018, 159).

## 1. *PsA* in der philosophischen Entwicklung Brentanos

### 1.1. *Die Entstehung von PsA*

*PsA* ist Brentanos Habilitationsschrift und seine zweite Publikation. Die erste war seine ebenfalls Aristoteles gewidmete Dissertation: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Brentano 1862; fortan *MBS*). Für *PsA* wählte Brentano ein weiteres wichtiges Thema aus dem Denken des großen griechischen Philosophen, den Dante „maestro di color che sanno“ (*Inferno*, 4, 131) nannte, „den Meister derer, die da wissen“, wie Brentano selbst übersetzt (*PsA*, 5).<sup>2</sup>

---

2 Brentano stellt seinem Werk auch einige Verse des großen italienischen Dichters als Motto voran. Durch sie scheint er seine Erfahrung als Lehrling des Aristoteles zum Ausdruck bringen zu wollen: „Wenn meines Worts anfänglicher Geschmack / Auch lästig ist, so wird es doch verdaut / Dem Hörer Lebensnahrung hinterlassen.“ (*Paradies*, 17, 130–132) Auch wenn Aristoteles anfangs schwer zugänglich sein mag, wird man, wenn man sich nicht entmutigen lässt und sich bemüht, ihn zu verstehen, Erfolg haben, wie Brentano selbst erklärt: „Sinnlos

Es ist nicht leicht zu verstehen, warum er sich bei dieser Gelegenheit mit der Psychologie des Aristoteles und hier insbesondere mit dem *νοῦς ποιητικός*, also dem wirkenden Verstand, beschäftigt hat. Zwar hörte er während seines Studiums Vorlesungen zur Psychologie (Baumgartner-Baumgartner-Hedwig 2017, 22, 32, 38, 51, 70) und kannte daher auch die Kontroversen um den wirkenden und den möglichen Verstand,<sup>3</sup> wir können aber trotzdem daraus nichts Sicheres über die Wahl seines Themas schließen.

Gewidmet ist *PsA* dem 1866 verstorbenen Joseph Merkel, der nach dem frühen Tod von Brentanos Vater Christian für ihn und seine Geschwister „eine Art Vaterersatz“<sup>4</sup> gewesen war. Merkel hatte Brentano in die klassischen Sprachen eingeführt und übernahm 1862 auch die Formalitäten bei der Einreichung seiner Dissertation „in absentia“. Nach seiner philosophischen Promotion und einem kurzen Aufenthalt bei den Dominikanern in Graz im Sommer 1862 studierte Brentano Theologie in München und Würzburg und wurde 1864 zum Priester geweiht. Obwohl er während seines Theologiestudiums weiter an Aristoteles hätte arbeiten können (Baumgartner-Baumgartner-Hedwig 2017, 122), verfasste er seine Habilitationsschrift in seinen ersten Jahren als Priester. Zu diesem Zweck erteilte ihm der Bischof eine Seelsorge-Dispens (ebd., 130). Wir wissen nicht viel über seine Anstrengung während dieser Zeit. In einem Brief an seine Schwester Claudine schreibt er:

Ich bin jetzt auf einem anderen Gebiete tätig, indem eine philosophische Abhandlung, mit der ich mich in Würzburg habilitieren will, fast alle meine Zeit in Anspruch nimmt. Es hat das Leben, wie ich es jetzt führe, seine leichte und seine gefährliche Seite, denn einerseits ist es gewiß ein großer Vorteil und Schutz, so still und allein zu schalten und walten. Man ist ruhiger, gesammelter [...]. Aber es ist schwer, [...] wenn einem überall und selbst über die Kirchenschwelle, die Gedanken folgen, die man nicht so leicht wie die Bücher und Papiere beim Weggehen in das Schreibpult packen und zuschließen kann. (Baumgartner-Baumgartner-Hedwig 2017, 130)

---

und verworren beim ersten Anhören, werden seine Aussprüche oft nur dem langen und ernsten Nachdenken verständlich, aber das Licht des Gedankens, wenn es endlich aus dem dunkeln Worte hervorleuchtet, ist dann für alle Mühe reicher Lohn.“ (*PsA*, v/5)

- 3 Vgl. FrSchr 50, 102.015–7 (Lectio 53, bei Trendelenburg); FrSchr 43, 101.627–30 (bei Clemens). Für diese beiden Hinweise bedanke ich mich bei K. Hedwig.
- 4 Baumgartner-Baumgartner-Hedwig (2017, 24). Vgl. ebd. 98, 102, Tomasi (2009, 14–18) und Köhler (1984).

Im Herbst 1865 reichte Brentano seine Arbeit ein, erhielt aber von der Fakultät erst ein Jahr später eine Antwort. Der Grund für die Verzögerung dürfte vor allem Brentanos Status als Priester gewesen sein, welcher in der Würzburger philosophischen Fakultät nicht gerne gesehen wurde (ebd., 131). Am 14. Juli 1866 fand die Disputation der Habilitationsthesen statt und anschließend daran hielt er seine Probevorlesung über Schelling (Freudenberger 1969, 135 f.). Nach dem Zeugnis von Carl Stumpf sagte der Dekan Franz Hoffmann über Brentanos Habilitationsschrift, „sie nehme unter allen im Laufe eines halben Jahrhunderts an hiesiger philosophischer Fakultät eingereichten Arbeiten den ersten Rang ein“ (Stumpf 1919, 89).

Die Veröffentlichung von *PsA* verzögerte sich bis 1867, so dass das Buch erst erschien, als Brentano bereits in Würzburg lehrte. In diesem Jahr begann er auch seine Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, in welchen er die Lehren des Aristoteles in deutlicher Abhängigkeit von *MBS* und *PsA* darstellte (Ms. H 45c, 25573–713). Möglicherweise hatte er damals noch die Gelegenheit, einige Änderungen am Text von *PsA* vorzunehmen. Diese Frage wäre vielleicht durch eine Untersuchung der im Franz Brentano-Archiv in Graz aufbewahrten Handschrift der *PsA* zu klären. Die Reinschrift des Haupttextes wurde von Brentanos Mutter hergestellt, während die umfangreichen Fußnoten mit den griechischen Zitaten aus Aristoteles seine eigene Hand zeigen. Wie sich an den eingefügten Fußnoten ablesen lässt, hat er die erste Fassung weiterbearbeitet.<sup>5</sup>

Es ist besonders interessant, dass im Manuskript ursprünglich der Titel „Die Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ und das Ganze der Aristotelischen Psychologie“ vorgesehen war, der dann aber abgeändert wurde. Dies zeigt deutlich, dass Brentano eine Studie über das fünfte Kapitel des dritten Buches von Aristoteles’ *De anima* plante. Er nahm sich dann jedoch eine weitaus ehrgeizigere Aufgabe vor, nämlich eine Darlegung der gesamten aristotelischen Psychologie. Aus diesem Grund wurde der zunächst als Hauptthema hervorgehobene νοῦς ποιητικὸς in den Hintergrund gedrängt, damit der Titel den Inhalt des Buches besser zum Ausdruck bringt und darüber hinaus mehr Interesse bei der potenziellen Leserschaft erweckt. Es handelt sich nämlich nicht nur um eine Analyse einer komplizierten Passage von Aristoteles’ *De anima*, sondern auch um den Versuch einer umfassenden Darstellung des Lebens im biologischen Sinne im Allgemeinen und des menschlichen Lebens im Besonderen. Dass jedoch

5 Diese Fußnoten sind in der Erstausgabe jeweils durch ein hinzugefügtes „a“ gekennzeichnet, also z. B. Fn. 7a. In der vorliegenden Neuausgabe handelt es sich um die Fußnoten 97 Fn. 8, 117 Fn. 64, 127 Fn. 101, 163 Fn. 81, 169 Fn. 98, 211 Fn. 218, 216 Fn. 238, 217 Fn. 245, 233 Fn. 294 und 254 Fn. 354.

Brentanos eigentliche Zielsetzung enger gefasst bleibt, lässt sich daran ablesen, dass sich der erste Abschnitt des Werkes, der einen historischen Rückblick über den Forschungsstand geben soll, nur auf die traditionellen Interpretationen von *De anima* III, 5 beschränkt. Der vierte Teil des zweiten Abschnitts ist außerdem besonders umfangreich, da er dem Intellekt gewidmet ist: „By far the most important part of *The Psychology of Aristotle* is the discussion of the nature of the intellect, and of thought (*PsA*, 74–161/[132–260]). More than forty years after writing this he claimed that no detail of it had been refuted, or even improved.“ (George-Koehn 2004, 27) Zu diesen Unstimmigkeiten in der Aufteilung des Inhalts kommt noch ein fast zwanzigseitiger Anhang über das Wirken des aristotelischen Gottes hinzu, ein Thema, das man in einer psychologischen Abhandlung nicht unbedingt erwartet.

## 1.2. *PsA und Brentanos Psychologie*

*PsA* zieht die Aufmerksamkeit derjenigen auf sich, die sich für Brentanos *PeS* von 1874 interessieren, da es das erste Werk ist, das sich auch mit seiner eigenen Konzeption der Psychologie beschäftigt. Seine Psychologie erhebt dabei den Anspruch, eine philosophische Studie über die Natur des Menschen zu sein, die zugleich auch „empirisch“ zu sein hat, da sie sich sowohl auf äußere als auch auf innere Erfahrungen stützt. Das paradigmatische Beispiel für diese Methode sieht er in Aristoteles selbst. Der Horizont seiner Philosophie ist also aristotelisch, da seine Art der wissenschaftlichen Analyse derjenigen des Stagiriten entsprechen will. Deshalb konfrontiert er beim Schreiben der *PeS* „seine *Psychologie des Aristoteles* mit den Methoden der Psychologie, insbesondere mit denen der ‚Erfahrung‘, die ihr zugrunde liegen, und mit Untersuchungen über die Erfahrung sozusagen ‚von innen her‘, der bewussten ‚psychischen Phänomene‘“ (Baumgartner 2013, 237–238).

Zu den Themen Brentanos, die im weiteren philosophischen Publikum das größte Interesse an ihm weckten, gehört zweifellos die Einführung des Begriffs der Intentionalität in die moderne philosophische Fachsprache. Jedenfalls darf man nicht vergessen, dass die Bedeutung dieses Begriffs bei Brentano einerseits und in der Phänomenologie sowie der analytischen Philosophie andererseits verschieden ist. In der Tat finden wir in *PsA* eine Vorwegnahme jener Idee, die später in einer berühmten Stelle der *PeS* formuliert wurde: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben.“ (*PeS*, 115/106) Brentano hatte Aristoteles schon in *MBS* Ideen zugeschrieben, die diese Unterscheidung zwischen psychischen und physischen

Phänomenen antizipieren,<sup>6</sup> aber in *PsA* finden wir eine Formulierung, die der später in *PeS* artikulierten schon sehr nahe kommt:

Wir gebrauchen den Ausdruck „objectiv“ hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der in neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit (mit dem scholastischen objective) zu verbinden pflegten, und der eine sehr kurze und präzise Bezeichnung der Aristotelischen Lehre ermöglicht. Materiell, als physische Beschaffenheit, ist die Kälte in dem Kalten; als Object, d.h. als Empfundenes, ist sie in dem Kältefühlenden. (*PsA*, 80/96 Fn. 6)

Wir gebrauchen es [das Wort „objectiv“], weil dadurch grössere Kürze des Ausdruckes möglich wird, in der auch bei den Scholastikern üblichen Weise dann, wenn Jemand etwas als Object, d. h. als Erkanntes in sich aufnimmt. Wer z. B. Wärme empfindet, hat sie objectiv, wer warm ist, hat sie physisch oder materiell in sich. (*PsA*, 120/140 Fn. 23)

Aristoteles habe selbst zwischen dem Wesen der Dinge, wie sie außerhalb des Geistes existieren, und dem Wesen der Dinge als gedachter Dinge unterschieden. Dieses neue „objektive“ Wesen, das das Ding im Denken annimmt, wird sowohl in *PsA* wie auch später in *PeS* in enger Verbindung mit den „scholastischen“ Kommentatoren des Aristoteles präzisiert. Bei dieser Bezugnahme auf die Scholastik ist vor allem an die Pariser Modistenschule, den spätscholastischen Konzeptualismus, aber auch an Francisco Suárez zu denken (Hedwig 1992). Dennoch ist die Ontologie der Dinge als erkannter durchaus problematisch, denn Brentano selbst wird später in *PeS* die von Aristoteles in *De anima* vertretene Deutung der Dinge als Ursachen der Wahrnehmungen aufgeben (*PeS*, 172/150). Hamid Taieb ist dennoch der Ansicht, dass Brentano in *PsA* die Intentionalität und die kausale Einwirkung des Objekts auf das Subjekt noch in enger Beziehung zueinander sieht (Taieb 2018, 46). Erst später wird er deutlich zwischen Kausalität und Intentionalität unterscheiden, wobei er sich dabei nicht mehr auf *De anima*, sondern auf *Metaphysik* Δ, 15, 1021a29 berufen wird (Brentano 1889, 51/2011, 62 Fn. 19).

Es können noch weitere Punkte in *PsA* angeführt werden, in denen Brentano Lehren aus seinen späteren Werken vorwegnimmt. Vor allem die Erklärung des gemeinsamen Sinnes (*κοινόν αἰσθητήριον*) bei Aristoteles liefert wichtige

---

6 „... sogar das Nichtseiende ist, weil es ein Nichtseiendes ist, in dieser Weise ‚ein Nichtseiendes seiend‘, also ein ὄν ὡς ἀληθές, und überhaupt wird jedes Gedankending, d. h. Alles, insofern es objectiv in unserem Geiste existierend Subject einer wahren, affirmativen Behauptung werden, dazu gehören.“ (MBS, 37/42)

Elemente für Brentanos spätere Überlegungen zum inneren Bewusstsein. Brentano nennt den gemeinsamen Sinn „Sinn der Sensation“ (*PsA*, 85/102) und betont damit seinen reflexiven Charakter. Aristoteles selbst versteht diesen Sinn als denjenigen, der es uns erlaubt, in einem einzigen Akt den sinnlichen Inhalt und den Akt des äußeren sinnlichen Erkennens zu erfassen. Diese Lehre wird von Brentano aufgegriffen: Wir sind uns nicht nur der Farbe, sondern auch des Sehens bewusst, aber es „ist auch offenbar, dass das Sehende höchstens per accidens gesehen wird, und dass, wenn wir dennoch wahrnehmen, dass wir sehen, dies durch die Thätigkeit eines anderen Sinnes geschehen muss“ (*PsA*, 86/103). Dieser Sinn der Sensation wird in *PeS* in das „innere Bewusstsein“ verlagert:

Es kommt vor, daran kann wohl Niemand zweifeln, dass wir uns eines Phänomens, während es in uns besteht, bewusst sind, z. B. dass wir, während wir die Vorstellung eines Tones haben, uns bewusst sind, dass wir sie haben. [...], so ist klar, dass wir sagen müssen, wir hätten in einem solchen Falle mehrere Vorstellungen, und diese seien von verschiedener Art; so zwar, dass eine von ihnen den Inhalt der anderen bilde, während sie selbst ein physisches Phänomen zum Inhalt habe. Ist dies richtig, so muss das physische Phänomen in gewisser Weise zu dem Inhalte beider Vorstellungen gehören, zu dem der einen als ausschliesslicher, zu dem der anderen, so zu sagen, als eingeschlossener Gegenstand. Es scheint darum, wie auch Aristoteles schon bemerkt hat, sich herauszustellen, dass das physische Phänomen zweimal vorgestellt werden müsse. (*PeS*, 166/144 f.)

In der Fußnote auf dieser Seite von *PeS* zitiert Brentano *De anima* III, 2, 425b12, jenen Text, mit dem er seine Darstellung des Sinnes der Sensation in *PsA* beginnt. Interessanterweise betreute Brentano zwischen der Veröffentlichung von *PsA* und *PeS* die Doktorarbeit von Hermann Schell, in der ein Abschnitt der Untersuchung von *De anima* III, 2 gewidmet ist (Schell 1873, 83–112). Dort finden wir ein Verständnis des inneren Bewusstseins, das auf *PeS* vorausweist. In *PeS* distanziert Brentano sich sogleich von Aristoteles, um zum Ausdruck zu bringen, dass das innere Bewusstsein nicht zu einem anderen, höheren Bewusstseinsakt gehört, der sich vom Akt der Wahrnehmung des physischen Phänomens selbst unterscheidet, sondern eine untrennbare Dimension desselben psychischen Phänomens. Dennoch geht Brentano von der Unterscheidung zwischen dem primären Inhalt des Bewusstseins (dem physischen Phänomen, z. B. dem Klang) und dem sekundären Inhalt (dem psychischen Phänomen selbst, z. B. dem Hören) aus. Diese Unterscheidung wird er sein ganzes Leben lang weiter entwickeln und auch nach *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (Brentano 1911a/2008) beibehalten.

Die Bedeutung dieser Überlegungen in *PsA* für die Entwicklung von Brentanos Denken ist daher bemerkenswert. Mit der Verlagerung des Sinnes der Sensation in ein inneres Bewusstsein wird er seiner Psychologie eine eher kartesische als aristotelische Ausrichtung geben (Volpi 1992, 133–134). Aus diesem Grund behauptet Dale Jacquette, dass die Idee der inneren Wahrnehmung rückblickend betrachtet eine der wichtigsten Entwicklungen von *PsA* ist:

It is this faculty of thought, more than the active intellect, that Brentano depends on and heavily exploits. He does so not only in *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, but throughout his philosophical career, culminating most notably in the later lectures on Deskriptive Psychologie, during his last year as Ordinarius. (Jacquette 2018, 168)

Ferner verteidigt Brentano in *PsA* nachdrücklich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als eine Lehre des Aristoteles (*PsA*, 117–121/136–139 Fn. 21, 128–130/148–151 Fn. 45 u. 205/231). Was die Interpretation von Aristoteles betrifft, so wird diese Frage in einer Polemik mit Eduard Zeller ausführlich diskutiert werden, wie wir noch sehen werden. Ansonsten darf man nicht vergessen, dass er in seinem Plan für *PeS* vorgesehen hatte, das (niemals geschriebene) sechste Buch dem „Fortbestand des psychischen Lebens nach dem Zerfalle des Leibes“ zu widmen (*PeS*, 1/3; Rollinger 2012, 289–298; Binder 2019, 166 f., 359–363). In seinem eigenen Denken distanzierte sich Brentano von der Seelenauffassung des Aristoteles, insbesondere von dessen „semimaterialistischer“ Ansicht der Seele als Form des Leibes (Nachlass Brentano, LS 3, 29049; Gabriel 2017). Dennoch bleibt eine gewisse Kontinuität mit der These von der Unsterblichkeit der Seele bestehen, die in *PsA* Aristoteles zugeschrieben wird, insbesondere im Hinblick auf den engen Zusammenhang zwischen dem geistigen Charakter der Seele und der Notwendigkeit, dass ihr Ursprung in der schöpferischen Tätigkeit Gottes liegt (Brentano 1929a, 432–435).

In *Aristoteles und seine Weltanschauung*, seinem letzten publizierten Werk zu Aristoteles, fühlt Brentano sich schließlich verpflichtet, sein früheres indeterministisches Verständnis von Freiheit in *PsA* zu korrigieren (Brentano 1911c, 144 Fn. 5/2018, 108 Fn. 80; Kraus in Brentano 1929b, 180 Fn. 23). Am Ende seines Lebens vertritt er die Auffassung, dass Aristoteles eine deterministische Vorstellung des Universums hatte, was ihn aber nicht daran hinderte, von der menschlichen Freiheit zu sprechen. Nichtsdestoweniger ist die Stelle von *PsA* (154–156/177 f.) nicht einfach indeterministisch zu lesen, denn Brentano spekuliert dort, dass der Kern der Willensfreiheit nach Aristoteles in der intellektuellen Erkenntnis des Begriffs des Guten liege. Infolgedessen würden



unsere Handlungen aus bestimmten Ursachen (nämlich aus unseren geistigen Vorstellungen) entstehen, aber ohne „innere Nothwendigkeit“ (*PsA*, 154/177), weshalb er in dieser Jugendschrift sie als nicht determiniert betrachtet.

Ein letzter wichtiger Aspekt, der in *Aristoteles und seine Weltanschauung* weiterentwickelt wird, ist die Vorstellung der Gottheit als eines vorsorgenden Wesens. In diesem späteren Werk vertritt Brentano offen die Auffassung, dass der aristotelische Gott mit seiner Vorsehung die Welt regiert, um das höchste Gut zu erreichen.<sup>7</sup> Somit verbindet er die Theologie des Stagiriten mit dem Optimismus der leibnizschen Theodizee. Schon in *PsA* hatte Brentano Aristoteles die Idee eines Vorsorgegottes zugeschrieben, der alles zu einem guten Zweck hinlenkt (*PsA*, 191, 203, 233, 244 f./215 f., 229, 260, 271 f.).

### 1.3. *PsA* und Thomas von Aquin

Unter den Autoren, die Brentano im ersten Abschnitt von *PsA* behandelt, nimmt Thomas von Aquin eine prominente Rolle ein. Brentano zufolge stimmt Thomas' Interpretation des Aristoteles erstaunlich gut mit der seines engsten Schülers Theophrast überein. Diese erstaunliche Einstimmigkeit sei Thomas' „congenialem Geist“ (*PsA*, 24/35) zu verdanken, der ihn, wie Brentano in einem Brief von 1863 an Christoph Bernhard Schlüter schrieb, in der gesamten Zeit zwischen dem Tod des griechischen Philosophen und dem Mittelalter zum einzigen würdigen Nachfolger des Aristoteles werden lässt (vgl. Nettesheim 1962, 295; Brentano 1908/2019; Hedwig 2012).

Brentano erklärt sich, wenig überraschend, Thomas näher als irgendeinem der anderen – auch der modernen – Interpreten: „Fragen wir aber, welcher von den früheren Erklärungsversuchen am Meisten der Wahrheit nahe gekommen, so ist es unläugbar, daß wir dem heiligen Thomas von Aquin diese Ehre zuerkennen müssen.“ (*PsA*, 226/253) Einige Jahre später erklärte Brentano, dass er in *MBS* sowie in *PsA* das Verständnis der aristotelischen Lehre fördern wollte, indem er „auf die scharfsinnigen Commentare des Thomas von Aquino aufmerksam“ machte und zeigte, „wie man in ihnen manche Lehre richtiger als bei späteren Erklärern dargestellt“ findet (Brentano 1882, 3). Jedenfalls war Brentanos Betonung von Thomas in der Aristoteles-Forschung jener Zeit einzigartig, was dazu führte, dass die *PsA* schlicht als „thomistisch“ angesehen wurde.<sup>8</sup> Rolf George lehnte diese Einordnung aber ab:

7 Vgl. Brentano 1911c, 84 f., 114–119, 148, 151 / 2018, 65 f., 87–90, 110 f., 113.

8 „Dass ein des Griechischen unkundiger Scholastiker uns Aristoteles verstehen lehren solle, schien den Meisten allzu paradox, als dass sie es der Mühe werth

... it is patent, surely, that Brentano did not write this book with St. Thomas' commentary at his elbow, and that the line of argument as well as many substantive points are entirely independent of St. Thomas' teaching. My conjecture is that the book's reputation derives from the fact that Brentano consulted Thomas and other Medievals as all, which was then not *de rigueur* among historians of ancient philosophy and though contrary to the Historical Method. (George 1977, x)

Tatsächlich finden sich nur wenige Zitate von Thomas in *PsA*, ja seine Kommentare erscheinen dort als einer unter mehreren Interpretationsversuchen. Dennoch haben Elisabeth und Wilhelm Baumgartner sowie Klaus Hedwig (2017, 131) darauf hingewiesen, dass Brentano sich in *PsA* „merkwürdig verdeckt (wie auch in *MBS*) auf die mittelalterlichen Exegesen, hier vor allem auf Thomas von Aquin“, stützt. In der Einleitung zur Neuauflage von *MBS* im Rahmen von Brentanos *Sämtlichen Veröffentlichten Schriften* haben Antonelli und Sauer (2014) gezeigt, wie dieser stillschweigend den Kommentar von Thomas zur Lektüre von Aristoteles nutzt. Dies gilt – und hier in weniger verdeckter Weise – auch für *PsA*, wobei jedoch nicht vergessen werden sollte, dass Brentano, wie wir später sehen werden, in diesem Werk auch schwere Vorwürfe gegen Thomas erhebt.

Wir sollten bedenken, dass Brentano schon während der Ausarbeitung seiner nicht fertiggestellten ersten Dissertation über Suárez viele Texte von Thomas gründlich studiert hat und sich außerdem nicht nur mit den *Disputationes Metaphysicae* des spanischen Philosophen, sondern auch mit dessen Kommentar zu *De anima* auseinandergesetzt hat (vgl. vor allem Nachlass Brentano, FrSchr 7). Darüber hinaus finden wir unter Brentanos Notizen aus seiner Studienzeit eine Abhandlung mit dem Titel „Des hl. Thomas von Aquin. Eine Untersuchung über die Seele in 21 Artikeln“ (ebd., FrSchr 12), in der er hauptsächlich den Kommentar von Thomas zu *De anima* zitiert und eine Vielzahl von weiteren Themen behandelt. Besonders erwähnenswert ist ein Beitrag über Thomas' *Summa contra Gentiles.*, II, 45–90 (ebd., FrSchr 3): Thomas diskutiert in diesen Kapiteln die Natur der menschlichen Seele, ihre

---

gefunden hätten, seine Kommentare auch nur einmal in die Hand zu nehmen. Viele schöpften vielmehr aus meinen Worten den Verdacht, den meine damalige Stellung zur katholischen Kirche nahe legte, dass ich selbst, die Meinung des ‚Fürsten der Theologen‘ überschätzend, nur mit befangenem Blicke die Schriften des Aristoteles betrachte, thomistische Lehren hineininterpretiere, ja vielleicht gar weniger darauf aus gehe, Aristoteles zu erklären, als dem Doctor Angelicus einen neuen Titel des Ruhms zu sichern.“ (Brentano 1882, 3)

Vereinigung mit dem Körper, ihre Unsterblichkeit und die Beschaffenheit des wirkenden Verstandes. Brentano verweist in diesem Text<sup>9</sup> auf parallele Stellen der *Summa Theologiae*, außerdem auf Thomas' Kommentar zu *De anima* und sogar auf den aristotelischen Text selbst.

Er stellte außerdem eine Reihe von Texten unter dem Titel „Zur Frage über die Methode bei einer Darstellung der Psychologie“ (ebd., FrSchr 13) zusammen. Das Proömium des Kommentars zu *De anima* des Dominikaners Dominicus de Flandria (1550) steht dort an erster Stelle. Der Hauptgedanke dieser Passage ist dem Anfang des I. Buches von *De anima* entnommen, der im Folgenden zitiert wird: Zuerst muss man die Natur und die Substanz der Seele untersuchen und dann ihre Akzidentien (vgl. *De an.* I, 1, 402a7 f.). Darauf folgen einige Zeilen aus den ersten Seiten des Thomas-Kommentares des I. Buches und dann ein Fragment des Anfanges seines Kommentars zum II. Buch, in dem Thomas auf die erwähnten ersten Seiten seines Kommentares des I. Buches zurückgreift; danach übernimmt Brentano mehrere Zeilen aus der genannten Einleitung. Am Ende fügt er noch einige weitere Sätze von Dominicus de Flandria hinzu. Diese Seiten dokumentieren natürlich nur das frühe Studium des Thomas-Kommentars durch Brentano, das sich dann später auch in *PsA* fortsetzt. Jedenfalls kann festgehalten werden, dass *PsA* vor allem die systematischen Werke von Thomas berücksichtigt.

Wenn wir uns also *PsA* genauer ansehen, lassen sich deutliche Hinweise darauf erkennen, dass Brentanos Lektüre des Aristoteles Thomas zahlreiche Anregungen verdankt. Zweifellos schreibt Brentano Aristoteles mehrere umstrittene Lehren zu, die sich mit Thomas' Interpretation decken: Dass Gott allwissend und Schöpfer der Welt ist (*PsA*, 190–193/214–217 u. Beilage), dass die menschliche Seele von Gott geschaffen ist (*PsA*, 198–204/223–229) und dass sie unsterblich ist (*PsA*, 128–130/148–151). Dass das, was Thomas von Aquin in der Philosophie des Stagiriten als Gott interpretiert, für Aristoteles auch der göttliche Schöpfer ist, wurde aber selbst unter den Thomas-Forschern bezweifelt (Gilson 1979, 155; Pegis 1980, 101–104). Obwohl Thomas in einigen Passagen anders zu denken scheint, beharrt er schließlich auf dieser Sichtweise (Dewan 1994). Genauso geht Thomas' Lehre vom Ursprung der menschlichen Seele durch einen Schöpfungsakt Gottes zwar auf die aristotelische Philosophie zurück, entspricht aber vor allem seinem persönlichen Verständnis von Philosophie und der biblischen Offenbarung (*S. c. G.*, II, 87; *S. Th.*, I, q. 90, a. 2). Auch die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit der Seele findet

---

9 Alfred Kastil, der als erster den Nachlass Brentanos systematisch geordnet hat, hat dieses Manuskript unter dem Titel „Erste philosophische Versuche“ abgelegt.

Thomas schon bei Aristoteles vertreten. Dennoch wird dieses Thema in seinem Kommentar zu *De anima* eher vernachlässigt. Dort zitiert Thomas lediglich die Worte des Aristoteles über die Inkorrumpibilität des Verstandes und interpretiert sie so, dass sie sich auf den „intellektiven Teil“ der Seele beziehen: „Nur dieser Teil der Seele (d. h. der intellektive) ist unverderblich“ (*Sententia de an.*, III, lect. 10, § 742, Ed. Leon., 223, 231 f.; vgl. *De anima* III, 5, 430a23). An dieser Stelle behauptet Thomas entschieden, dass der wirkende Verstand mit der Seele als etwas ihr Eigenes verbunden sei und daher – hierbei unterscheidet er sich von anderen Interpreten – der wirkende Verstand für jeden Menschen individuell sei. Folglich wäre eine solche Seele unsterblich. Dennoch müssen wir uns anderen Werken, insbesondere der *Summa contra Gentiles* (II, 59–62; vgl. *Q. disp. de an.*, a. 5; *S. Th.*, I, q. 79, a. 5) zuwenden, wo dieses Thema in der Polemik mit Alexander von Aphrodisias und den arabischen Kommentatoren ausführlicher diskutiert wird. Letztendlich kann man sagen, dass Thomas die Unsterblichkeit der Seele in seinen systematischen Werken behandelt, sie in seinem Kommentar zu Aristoteles aber nur sehr kurz streift.

Sehen wir uns nun bestimmte Stellen in *PsA an*, bei denen Thomas' Interpretation möglicherweise eine Rolle spielt. So deutet Brentano den *νοῦς παθητικός*, ein Ausdruck, der nur in *De anima* III, 5, 430a24 vorkommt, als Hinweis auf die Phantasie (*PsA*, 208/234), wie auch Thomas in seinem Kommentar zur *Metaphysik* (VII, lect. 10, § 1494), obwohl er bei anderen Gelegenheiten, Averroës folgend, ihn mit der *vis cogitativa* oder mit dem sinnlichen Begehren identifiziert (*S. c. G.*, II, 60; *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, ad 2); in seinem Kommentar zu *De anima* ist er vager und spricht nur vom „sinnlichen Teil der Seele“ (*Sententia de an.*, III, lect. 10, § 745, Ed. Leon., 223, 238). Brentano führt jedoch andere Argumente an als Thomas, um seine These zu stützen.

Die vielleicht interessanteste auf Thomas gestützte Passage ist diejenige, in der Brentano den „physischen“ oder „materiellen“ Besitz mit dem „objektiven“ Besitz einer Form vergleicht. Dort interpretiert er Aristoteles' Idee, „dass der Sinn die sensibelen Formen ohne Materie aufnehme“ (*PsA*, 80 f./196; *De anima* II, 12, 424a18). Hören wir zunächst, wie Thomas diesen Abschnitt kommentiert:

[Aristoteles] sagt zunächst, dass folgendes anzunehmen ist: es gehört allgemein zu jedem Sinn, die Spezies ohne Materie zu empfangen, so wie Wachs das Zeichen des Ringes ohne Eisen oder Gold empfängt [...]. Die Form wird im Leidenden ohne Materie empfangen, insofern der Leidende gemäß seiner Form und nicht gemäß seiner Materie dem Wirkenden assimiliert wird. Auf diese Weise empfängt der Sinn die Form ohne Materie, denn die Form besitzt eine Seinsweise im Sinn und eine andere im

sinnlichen Ding, denn im sinnlichen Ding besitzt sie ein natürliches Sein und im Sinn ein intentionales oder geistiges Sein.<sup>10</sup>

Wie wir sehen, verwendet Thomas an dieser Stelle jenen Begriff, den Brentano später in seiner *PeS* berühmt machen sollte. Da Thomas den Ausdruck *esse intentionale* nicht sehr oft benutzt, ist dieser Text besonders wichtig. Brentanos Ausführungen folgen jedoch nicht uneingeschränkt Thomas, sondern erläutern *De anima* auf seine eigene Weise.

Im Prinzip würde man erwarten, in Brentanos eher „theologischen“ Lesart des Aristoteles Spuren der Abhängigkeit von Thomas zu finden. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn er dem Aquinaten in seiner Interpretation von *De anima* III, 6, 430b24–26 folgt. Dort sagt Aristoteles: „[Der Verstand, der die Gegenteile] kennt, muss der Möglichkeit nach beide sein und sie müssen in ihm sein. Wenn es eine Ursache gibt, die kein Gegenteil hat, kennt diese Ursache sich selbst, und ist in Wirklichkeit und getrennt.“ (Übersetzung T.-C.)<sup>11</sup> Diese Passage liest Thomas als Hinweis auf die göttliche Intelligenz:

Unser Verstand, der ein Gegenteil durch das andere kennt, muss in Potenz erkennend sein und die Spezies des einen Gegenteils muss sich in ihm finden, durch die er das andere kennt, so dass z. B. manchmal die Spezies des Weißen in ihm ist und zu anderen Zeiten die Spezies des Schwarzen, so dass er durch das eine das andere erkennen kann. Gäbe es nun einen bestimmten Verstand, der nicht einen der Gegenteile haben würde, um das andere zu erkennen, dann wäre es für einen solchen Verstand notwendig, sich selbst in erster Linie zu erkennen und durch sich selbst andere Dinge zu erkennen. Außerdem müsste ein solcher Verstand immer in Akt sein und auch dem Wesen nach von der Materie völlig getrennt sein, wie es im zwölften Buch der *Metaphysik* über den Verstand Gottes dargelegt worden ist.<sup>12</sup>

10 „Dicit ergo primo quod hoc oportet accipere universaliter et communiter omni sensui inesse, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro. [...] et ideo forma recipitur in paciente sine materia in quantum paciens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam; et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili: nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale siue spirituale.“ (*Sententia de an.*, II, lect. 24 §§ 551.553, Ed. Leon., 168 f., 13–16.49–54)

11 δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ. εἰ δὲ τιμὴ μὴ ἔστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν. Lesart nach *PsA*, 183 Fn. 205/207 Fn. 207.

12 „Oportet autem quod intellectus noster, qui sic cognoscit unum contrariorum per

Wie wir sehen, ist dieser Verstand, der in erster Linie sich selbst und erst danach andere Dinge erkennt, der göttliche Verstand. In ihm gibt es kein Gegenteil, sondern er weiß alles durch das Wissen, das er von sich selbst besitzt. Brentano interpretiert die Passage in *P&A* in ähnlicher Weise:

[...] unter den Principien findet sich eines, welches, obwohl es erkennend und sogar allwissend ist [...], dennoch in keiner Weise an der Möglichkeit Theil hat, und welches daher auch erkennt, ohne das Erkannte oder sein Gegenteil in sich aufgenommen zu haben. Dieses Princip ist der göttliche *νοῦς*; er ist im Gegensatze zu allem anderen, was erkennt, reine Wirklichkeit, ein einziger ewiger Erkenntnissact. (*P&A*, 183 Fn. 205/207 Fn. 207)

Brentano lässt die Gelegenheit nicht ungenutzt, sich auf den göttlichen Verstand zu beziehen. Vielleicht hat er den Thomas-Kommentar vor Augen, um diese Stelle so zu interpretieren. Trotzdem ist diese Auslegung keine Besonderheit von Thomas, denn schon Philoponus hatte darin einen Hinweis auf den göttlichen Verstand gesehen.<sup>13</sup>

Trotz des möglichen Einflusses der wenigen „theologischen“ Passagen seines Kommentares zu *De anima* auf Brentano ist Thomas' Interpretation an vielen Stellen viel „weltlicher“ als die von Brentano. So widmet Brentano etwa mehrere Seiten dem Kommentar zu *De anima* III, 5, 430a21, einer Stelle, die er als Hinweis auf den göttlichen Verstand versteht. So lautet Brentanos Übersetzung: „Allgemein gesprochen aber ist auch der Zeit nach das Wissen in Möglichkeit nicht das frühere; doch jenes Wissen, das allem Wissen in Möglichkeit vorhergeht, ist nicht ein solches, das bald denkt, bald nicht denkt“ (*P&A*, 182/206). Thomas jedoch findet dort keinen Hinweis auf den göttlichen Verstand (*Sententia de an.*, III, lect. 10, §§ 740–741, Ed. Leon., p. 221, v. 173 – p. 223, v. 220). Gewiss hatte er etwas früher gezeigt, dass es falsch wäre zu denken, dass der wirkende Verstand im Akt alle Spezies besitzt (§ 738) und sein Abstraktionsvermögen eine aktive Fähigkeit ist, die „an den getrennten

---

alterum, sit in *potencia cognoscens* et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscit, ita quod quandoque sit *in ipso* species albi et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. Si autem est aliquis intellectus cui *non inest* unum contrariorum ad cognitionem alterius, tunc oportet quod talis intellectus cognoscat *se ipsum* primo et per se cognoscat alia, et quod sit semper in *actu*, et quod sit penitus *separabile* a materia et secundum esse, ut ostensum est de intellectu Dei in XI Metaphysice“ (*Sententia de an.*, III, lect. 11, § 759, Ed. Leon., p. 227, vv. 201–213).

13 In seinem Kommentar zu *De anima* lehnt Trendelenburg diese Interpretation ab (Trendelenburg 1833, 506).

Substanzen teilhat“ (§ 739).<sup>14</sup> Brentano beharrt jedoch auf der Abhängigkeit jedes geistigen Aktes vom göttlichen Verstand. Er beruft sich auf das sogenannte „Gesetz der Synonymie“, welches besagt, dass ein Akt des Denkens aus einem anderen Akt des Denkens hervorgehen muss.<sup>15</sup> Der Ursprung dieses Denkaktes muss „das erste Princip alles Seienden“ sein (*PsA*, 188/212). So weit wollte Thomas in seinem Kommentar zu *De anima* nicht gehen, obwohl diese Idee, die Brentano Aristoteles zuschreibt, mit Thomas' eigener Philosophie durchaus übereinstimmt. Im Einklang mit der vorangegangenen Tradition legt er aber dar, dass „jede geschaffene Wahrheit sich von der ungeschaffenen Wahrheit exemplarisch ableitet und ihre Wahrheit von ihr erhält.“<sup>16</sup> In seiner *Summa* verteidigt Thomas in ganz ähnlicher Weise die Auffassung, dass für jeden menschlichen intellektiven Akt ein göttliches Eingreifen notwendig ist, um die Kraft unserer Intelligenz zu aktivieren (*S. Th.*, I–II, q. 109, a. 1).

Brentano war sich sehr wohl dessen bewusst, dass Thomas diese Seite von *De anima* nicht in einem theologischen Sinne interpretiert hatte und vergisst nicht, ihm dies vorzuwerfen: „[...] wenn ihm [sc. Thomas] auch die schöne und tiefsinnige Stelle, wo Aristoteles, um unser Denken ganz erklärlich zu machen, auf das Denken der Gottheit hinüber weist, durch eine falsche Deutung verloren geht, so ist doch die Lehre selbst ihm nicht entgangen“ (*PsA*, 228/255). Dementsprechend stellt er fest, dass Thomas diese Lehre in seine eigene Philosophie integrierte und auch die Stelle aus der *Eudemischen Ethik* (VIII, 2, 1248a25–29) kannte, die Brentanos These bestätigt.<sup>17</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Brentano zwar in einigen Passagen Thomas folgt, aber keineswegs durchgehend. Andererseits verhält er sich bei

---

14 Cf. *Sententia de an.*, III, Ed. Leon., 221, 141–145. „Huiusmodi autem uirtus actiua est quedam participatio luminis intellectualis a substanciis separatis.“ (Ebd., Ed. Leon., 221, 162–164)

15 Dieses „Gesetz der Synonymie“ wird fortan eine wichtige Rolle in Brentanos Verständnis von Aristoteles spielen, wenngleich er es auch modifizieren wird (vgl. Brentano 1911c/2018, 62–66/50–53; Brentano 1986, 333–351).

16 „[...] omnis veritas creata derivatur a veritate increata exemplariter, et ab ea suam veritatem habet.“ (*De veritate*, q. 1, a. 4, s.c. 2)

17 Brentano erwähnt *S. Th.*, I, q. 79, a. 4, wo Thomas aber *Eth. Eud.*, VIII, 2 nicht zitiert. Andererseits finden wir die Stelle bei zahlreichen anderen Gelegenheiten, z. B. *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3; I–II, q. 9, a. 4, co. usw. Wir sollten bedenken, dass Brentano die *Eudemische Ethik* nicht für ein authentisches aristotelisches Werk hält. Sie soll von einem Schüler namens Eudemos verfasst worden sein (vgl. *PsA*, 5/13 u. 224/250 f.). Damals wurde diese These durchaus akzeptiert und vor allem von Spengel (1864) vertreten.

einigen Gelegenheiten „thomistischer“ als Thomas, indem er an bestimmten Stellen des Aristoteles thomistische Thesen erkennt, die Thomas selbst nicht im aristotelischen Text fand. Thomas' Haltung in seinen Kommentaren zu Aristoteles ist eine unter Gelehrten viel diskutierte und umstrittene Frage (Torrell 2008, 345–350). Obwohl er im Allgemeinen bestrebt ist, die Aufgabe des Kommentators ohne Beimengung seiner eigenen Philosophie zu erfüllen, bringt er doch gelegentlich auch persönliche Beobachtungen ein. Im Vergleich zu Thomas erweist Brentano sich jedenfalls als ein sehr viel spekulativerer Interpret.

Schließlich sehen wir, wie Brentano sich von Thomas distanziert und ihn sogar offen kritisiert. Am Ende des Buches, nachdem er erklärt hat, dass er zweifellos mehr mit ihm übereinstimmt als mit irgendeinem anderen Interpreten, legt er dar, dass Thomas darin Unrecht gehabt hatte, den wirkenden Verstand vom Willen abhängig zu machen und vor allem ihm Bewusstsein zu verleihen (*PsA*, 226–229/253–255). Nach Brentanos Auffassung ist der wirkende Verstand die Ursache der Gedanken, aber er selbst denkt nicht.

Brentanos gründliche Beschäftigung mit der thomistischen Philosophie wird ihn über seine Jugendjahre hinaus sein ganzes Leben lang begleiten, was sich bereits in *PeS* deutlich zeigt. Thomas wird dort zwar mehrfach zitiert, aber in einer langen Fußnote, die sich über mehrere Seiten hinzieht, widmet er ihm auch eine ausführliche Kritik. Darin zeigt er sich sehr unzufrieden mit Thomas' Verständnis des *sensus communis* und des inneren Bewusstseins (*PeS*, 164–166/143–145). Alles in allem kann kein Zweifel daran bestehen, dass Brentanos Position, obwohl er von Thomas stark beeinflusst war, nicht einfach als „thomistisch“ bezeichnet werden kann.

Neben den antiken und mittelalterlichen Interpretationen befasst Brentano sich in *PsA* auch eingehend mit zeitgenössischen Autoren. Besonders interessant ist seine Rezeption des von seinem geschätzten Lehrer Trendelenburg verfassten Kommentars zu *De anima*, den Brentano als „verdienstvoll“ (*PsA*, 29/41) bezeichnet.<sup>18</sup> Darüberhinaus befasst er sich auch mit den Ansichten von Brandis, Ravaisson, Rénan und Zeller. Der Vergleich von Zeller mit Averroës (*PsA*, 35/47 f.) ist dabei besonders beachtenswert, wenn wir bedenken, dass *PsA* der Ausgangspunkt für eine jahrzehntelange Diskussion mit Zeller war. Brentano, der sich während der wenigen im Grazer Dominikanerkloster als Novize verbrachten Monate den Namen „Angelicus sancti Thomae“ gegeben hatte (Baumgartner-Baumgartner-Hedwig 2017, 103), identifizierte

---

18 Zum Verhältnis von Trendelenburgs aristotelischer Psychologie und der von Brentano vgl. Fugali (2009).



sich gewissermaßen mit Thomas, d. h. er sah sich als legitimen Erben der bei Aristoteles beginnenden Abstammungslinie (Torrijos-Castrillejo 2017, 31 f.), und wie Thomas Averroës bekämpfte, machte er es sich zur Aufgabe, Zeller als „neuen Averroës“ in die Schranken zu weisen.<sup>19</sup> Dieser sei hauptverantwortlich dafür, dass die aristotelische Lehre vom wirkenden Verstand als unverständlich angesehen würde: „[...] darum erscheint auch gerade nach seiner Darstellung dieser Theil der Aristotelischen Psychologie am meisten als ein Knäuel verworrener Vorstellungen und als eine Anhäufung sich widersprechender Aussagen.“ (*PsA*, 36/49) Es erübrigt sich auf die Aggressivität der akademischen Sprache des 19. Jahrhunderts einzugehen. Wir werden später auf diese kritisch an Zeller gerichteten Worte zurückkommen.

#### 1.4. *Die Struktur von PsA*

Wenden wir uns nun *PsA* selbst zu, um einen Überblick über das gesamte Werk zu erhalten. Wie schon gesagt, bietet Brentano in *PsA* eine Synthese der gesamten Psychologie des Aristoteles, aber das Hauptziel, das er sich ursprünglich gesetzt hatte, war das Verständnis von *De anima*, III, 5 und insbesondere der aristotelischen Theorie des *νοῦς ποιητικός*, des sogenannten wirkenden Verstandes. Rein formal besteht *PsA* aus zwei Abschnitten und einer „Beilage“. Der erste Abschnitt ist der Interpretation des wirkenden Verstandes bei antiken, mittelalterlichen und zeitgenössischen Kommentatoren gewidmet, der zweite Abschnitt behandelt die diesbezüglichen Texte des Aristoteles selbst, während die Beilage sich mit dem Wirken des aristotelischen Gottes in der Welt befasst.

Der zweite Abschnitt stellt die eigentliche Untersuchung dar, welche ihrerseits in vier Teile gegliedert ist. Der erste Teil befasst sich mit den allgemeinen Eigenschaften der Seele und ihren Vermögen. Der zweite Teil ist der vegetativen Seele gewidmet. Der dritte Teil untersucht die sinnliche Seele und ihre verschiedenen Fähigkeiten: die äußere und innere sinnliche Erkenntnis, das sinnliche Begehren und das motorische Vermögen. Der vierte Teil schließlich beschäftigt sich mit dem wirkenden und dem möglichen Verstand sowie mit dem Willen als geistig begehrender Kraft. Hier bietet uns Brentano seine eigene Interpretation des wirkenden Verstandes an, wonach dieser ein unbewusst wirkendes geistiges Vermögen des einzelnen Menschen sei, das die Gedanken

---

19 Brentano ist natürlich bekannt, dass nach Thomas Averroës „nicht sowohl ein Peripatetiker als ein Verderber der peripatetischen Philosophie zu nennen“ ist (*PsA*, 24/35).

hervorbringe.<sup>20</sup> Es handle sich dabei nicht um eine abgetrennte Substanz, wie mehrere Interpreten – u. a. Themistius, Thomas, Trendelenburg und Brandis – behauptet hatten. Jeder Mensch besitze eine geistige und unsterbliche Dimension, deren Erkenntnisvermögen eine doppelte Fähigkeit aufweist, nämlich den möglichen und den wirkenden Verstand:

In Brentano's interpretation, Aristotle distinguishes two capacities or attributes of the mental part, namely *active* and *receptive* intellect. Unlike other scholars he does not think of this pair as two distinct *substances*, but as two functions of one and the same entity: intellect *as active*, and intellect *as receiving forms*. (George-Koehn 2004, 28)

Da das Immaterielle nicht aus dem generativen Vermögen hervorgehen kann, weil dieses lediglich einen physischen und materiellen Charakter hat, hält Brentano es für notwendig, dass jede einzelne menschliche Seele direkt von Gott geschaffen wird. Er ist jedoch nicht der Meinung, dass dies lediglich seine Schlussfolgerung aus der aristotelischen Argumentation sei, sondern er ist überzeugt, dass Aristoteles tatsächlich die individuelle göttliche Schöpfung jeder menschlichen Seele lehrt:

Ja, Aristoteles schreibt seinem Gotte nicht blos die *Vereinigung* beider [sc. Körper und Seele] zu, er lässt ihn, wie wir gesehen haben, auch beiden das *Dasein* geben, indem er lehrt, der geistige Theil werde in jenem Augenblicke, in welchem der Fötus in seiner natürlichen Entwicklung die letzte Disposition zur Aufnahme einer menschlichen Seele erreiche, von der Gottheit in der Art immateriell hervorgebracht, dass er ein Theil derselben Substanz werde, von welcher der leibliche Mensch einen anderen Bestandteil bilde. (*PsA*, 203/228 f.)

Auf diese Weise wird Gott zum Garanten der Verbindung zwischen Körper und Seele und zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnistätigkeit. Ohne ihn wäre es unmöglich, die materielle und physische sinnliche Wahrnehmung mit den Gedanken des immateriellen Geistes zufriedenstellend zu koordinieren.

Dies erklärt, warum Brentano sich veranlasst sah, einen Anhang über das göttliche Wirken hinzuzufügen. Dass Aristoteles' unbewegter Bewegter allwissend

---

20 Dass der wirkende Verstand unbewusst ist, ist bemerkenswert, vor allem angesichts Brentanos energischer Ablehnung des Unbewussten in *PeS* (133–151/119–134, 178–180/155 f.). Dennoch wird er sein Leben lang den rein unbewussten und instrumentellen Charakter des aristotelischen wirkenden Verstandes verteidigen (Brentano 1986, 140; Brentano 1911c, 132/2018, 99).

und schöpferisch ist, ist eine notwendige Bedingung für die Kohärenz seines Denkens als Ganzem. Gott ist der Schöpfer der intellektiven Seele, weil ihre geistige Natur eine angemessene Ursache verlangt und diese nur Gott sein kann. Wenn Brentano später neben anderen Beweisen für die Existenz Gottes auch einen psychologischen formuliert, wird er sich auf die Geistigkeit der Seele beziehen, die nur durch einen göttlichen Schöpfungsakt entstehen kann (Brentano 1929a, 417–435).

## 2. Die Rezeption von *PsA*

### 2.1. *Die Rezeption von PsA in Brentanos engerem Umkreis*

Die früheste Rezeption der *PsA* fand im privaten Bereich statt. Von besonderem Interesse ist der Brief, den Trendelenburg am 18. August 1867 an Brentano schrieb, um ihm den Empfang des ihm gewidmeten Exemplars zu bestätigen (Russo 2022, 64 f. Fn. 10). Es sei daran erinnert, dass schon *MBS* eine Widmung an den berühmten Lehrer enthielt, bei welchem er ein Semester lang in Berlin studiert hatte. Brentanos eigenem Bericht zufolge nahm Trendelenburg *MBS* „so wohlwollend“ auf, „dass er eigens nach Aschaffenburg fuhr, um den Verfasser persönlich kennen zu lernen“ (Nachlass Brentano, Varia 4a, 90.189). Sicher ist, dass Trendelenburg 1865 in Aschaffenburg war, wo er Brentano aber nicht antraf (Baumgartner-Baumgartner-Hedwig 2017, 59). Ob der Grund für seine Reise ein Besuch bei seinem Schüler war, ist nicht ganz klar. Auf jeden Fall schätzte Brentano die positive Beurteilung von *MBS* durch den anerkannten Gelehrten sehr. Er erwähnt mehrfach, wie seine Schrift Trendelenburg den Wert der Lektüre von Thomas als Aristoteles-Interpret entdecken ließ (Brentano 1882, 4; Brentano 1911b, 2 Fn. 1/2023, 9 Fn. 2). Als Trendelenburg *PsA* erhielt, bedauerte er, das Buch noch nicht mit der gebührenden Aufmerksamkeit studiert zu haben. Insbesondere würde er sich gern mit Brentanos Kommentar zu *De anima* III, 4 und seiner Interpretation von *De anima* III, 5, 430a17 auseinandersetzen. An dieser Stelle sagt Aristoteles: „Auch [*καί*] dieser Verstand [d. h. der *νοῦς ποιητικός*] ist frei vom Körper und leidenslos und unvermischt“ (Brentanos Übersetzung, *PsA* 175/198): Hier unterstreicht Trendelenburg das Wort „auch“, da *καί* ebenso mit „und“ übersetzt werden kann und damit zwischen dem *νοῦς ποιητικός* und dem *νοῦς δυνάμει* ein Gegensatz behauptet wird (*PsA*, 175, Fn. 180/199 Fn. 182). Auch glaubt er, Brentanos Verständnis des *νοῦς ποιητικός* als eine Fähigkeit, die „nicht denken, sondern nur denken mache“ nicht ganz nachvollziehen zu können (Russo

2022, 65 Fn. 10). Er äußert aber Freude darüber, dass eine junge Generation mit neuem Schwung die Bühne der Aristoteles-Interpretation betritt und schließt: „Um so mehr freue ich mich, mit der Beilage [„Über das Wirken des aristotelischen Gottes“] übereinstimmen zu können“ (ebd.). Trendelenburgs Worte sind besonders bemerkenswert, da er einen Kommentar zu *De anima* verfasst hatte, der von Brentano ausführlich verwendet worden war.<sup>21</sup>

Eine weitere ermutigende Reaktion kam aus seiner eigenen Familie, nämlich von seinem Vetter Georg von Hertling, der Brentano zu dieser Zeit außerordentlich schätzte und eine ausführliche Rezension der *PsA* verfasste, die in der Zeitschrift *Der Katholik* anonym erschien (Hertling 1867; vgl. Freudenberger 1969, 136 Fn. 6).<sup>22</sup> Dort vertritt Hertling die Ansicht (sie kommt der damaligen Brentanos sehr nahe), dass sich die zeitgenössischen Philosophen trotz des „historischen Sinns“, der für ihre Zeit charakteristisch sei, das Denken der Vergangenheit nicht auf adäquate Weise aneigneten (vgl. Hertling 1867, 70). Er fügt, Trendelenburg zitierend, hinzu, dass sie offensichtlich glauben, sie könnten „auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Princip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen“ (Trendelenburg 1862, ix). Des weiteren zieht Hertling einen Vergleich zwischen Philosophie und Kunst heran und legt dar, dass jeder gute Künstler von den großen Errungenschaften der Vergangenheit lernen müsse. Er führt als Beispiele die Parthenonskulpturen, Michelangelo und Bernini an und kommt zu folgendem Schluss:

Auch die philosophische Forschung kann nichts von jenen Perioden lernen, wo sich die Speculation in oberflächlichem Dogmatisiren mühsam hinschleppt, oder wo sie mit kühnen Gewaltstreich die ganze Welt des Intelligibilen auf einmal zu erobern glaubt, sondern nur da, wo in ernster methodischer Forschung Punkt für Punkt errungen und in tiefgehender Begründung festgestellt wird, wo nicht der harmonische Ausbau des Systems oder der rhythmische Taktschlag einer vorgeblichen Methode, sondern die einfache, ungeschminkte Wahrheit das erstrebte Ideal ist. (Hertling 1867, 70 f.)

---

21 In Brentanos wissenschaftlicher Bibliothek befinden sich mehrere Werke Trendelenburgs, nicht jedoch sein Aristoteles-Kommentar.

22 Trotz des Zerwürfnisses, das es später zwischen ihnen gab, bezeichnet Hertling *PsA* in seiner Autobiographie als ein „unzweifelhaft bedeutende[s]“ Werk (Hertling 1919, 162). Anlass für dieses Zerwürfnis war vermutlich Brentanos Absicht, sich als Nachfolger Stumpfs für eine Professur in München zu bewerben, was Hertling verhinderte (vgl. Binder 2019, 129).

Dieser Vergleich ist deshalb interessant, weil er eine Analogie zwischen Philosophie und bildender Kunst sieht sowie einen Bezug zu den Perioden von Dekadenz und Blüte herstellt, Begriffe, die auch bei Brentano eine wichtige Rolle spielen. Wenige Monate nach der Vorlage seiner Habilitationsschrift begann Brentano, an der Universität Würzburg Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie zu halten. Wie Kraus (1919, 89 f.) berichtet, habe Brentano in ihnen erstmals seine Ideen zu den vier Phasen der Philosophiegeschichte öffentlich dargelegt,<sup>23</sup> obwohl sie bereits auf eine Krise im Sommer 1860 zurückgehen (Gilson 1939, 2). Tatsächlich finden sich diese Ideen in seinen Manuskripten aus 1867:

Hierin zeigt sich die Geschichte der Philosophie mehr der Geschichte der *schönen Künste* [...] ähnlich. *Auch fuer sie* gibt es wiederholt Zeiten der *Blueth* und zwischen ihnen Zeiten des *gaenzlichen Verfalles* und der voeligen Geschmacklosigkeit. (Nachlass Brentano, H45a, 25261, mit Bleistift unterstrichen, hier kursiv)

Wie wir sehen, ist der Vergleich von Philosophie und schönen Künsten und die Erwähnung der Zeit der Dekadenz sowohl Hertlings als auch Brentanos Argumentationen gemeinsam.<sup>24</sup>

Hertlings Rezension bietet eine detaillierte Beschreibung des Inhalts von Brentanos Buch und weist dabei besonders auf dessen Betonung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele hin (Hertling 1867, 83). Was den wirkenden Verstand betrifft, gelinge es Brentano „ein klares, wohldurchdachtes und mit den Forderungen des Ganzen im engsten Zusammenhange stehendes System zu entwickeln, wo andere nur eine Häufung von Widersprüchen und sinnloses Gerede erblicken wollten“ (ebd., 88). Auch den Anhang über das Wirken Gottes in der Welt bewertet Hertling sehr positiv, da er helfe, viele Missverständnisse zu diesem Thema auszuräumen (ebd. 89–90). Überhaupt sieht er in Brentanos Annäherung an Aristoteles eine Meisterschaft, die offenbart, „wie

23 Im zur gleichen Zeit publizierten Beitrag zu Möhlers Kirchengeschichte wendet Brentano seine Vier-Phasen-Lehre auf die Philosophie des Mittelalters an (Brentano 1867).

24 Auch in seinem bekannten Vortrag über „Die vier Phasen der Philosophie“ kehren diese Formulierungen wieder: „Während andere Wissenschaften, so lange sie überhaupt betrieben werden, einen stetigen Fortschritt aufweisen, der nur einmal durch eine Zeit des Stillstandes unterbrochen wird, zeigt die Philosophie, wie die schöne Kunst, neben den Zeiten aufsteigender Entwicklung Zeiten der Decadence, die oft nicht minder reich, ja reicher an epochemachenden Erscheinungen sind als die Zeiten gesunder Fruchtbarkeit.“ (Brentano 1895, 9/2019, 205)

tief [er] in den Geist des Stagiriten eingedrungen sei“ (ebd. 90). Hertling äußert sich auch über Brentanos Stil:

Die Sprache ist freilich kurz und bündig, aber auch klar und verständlich; nirgends muß man erst mit Mühe in den Sinn der Worte einzudringen versuchen, um dann den dahinter verborgenen Gedanken zu prüfen, wie dieß bei philosophischen Büchern so häufig der Fall ist. (Ebd. 91)

Eine solche Art, sich auszudrücken, entspricht Brentanos philosophischem Projekt und der Richtung, die er seiner Karriere geben wollte. Hertling sieht dies klar genug, um einen Vergleich mit Schelling zu wagen: Schelling hatte fünfzig Jahre zuvor seine Identitätsphilosophie aus der Kraft seiner jugendlichen Phantasie geschöpft.<sup>25</sup> In reiferen Jahren musste er jedoch das Scheitern seines Systems eingestehen. Dieser Vergleich veranlasst Hertling zu einer Anspielung auf Clemens und Bettina Brentano, beide bedeutende romantische Dichter und Geschwister von Brentanos Vater Christian:

In der vorliegenden Schrift bringt uns der Sprosse einer Familie, die gleichfalls bisher nur durch das Uebermaß von Phantasie und genialischer Kraft einiger ihrer Glieder berühmt war, die Frücht ernster, besonnener, nüchternen Forschung. Darum wird denn aber auch, so Gott will, der Erfolg seines Ringes und Strebens ein ganz anderer sein. (Ebd.)

Einige Jahre später veröffentlicht Hertling ein Buch über Materie und Form im Denken des Aristoteles (Hertling 1871), in welchem er mehrfach auf *PsA* Bezug nimmt. In der Einleitung beruft er sich auf Brentanos „scharfsinnige und inhaltreiche Abhandlung“ (Hertling 1871, 2) als maßgebliches Werk, um das Missverständnis einer Spaltung des Menschen durch Abtrennung des wirkenden Verstandes vom Lebewesen endgültig auszuschließen. Auf den folgenden Seiten legt er dann anhand von Brentanos Werk dar, was er unter einer korrekten Sicht von Aristoteles' Anthropologie versteht.

## 2.2. Die kritische Rezeption von *PsA*

Neben diesen beiden positiven Rezeptionen durch Brentano wohlgesonnene Personen gab es natürlich auch andere, kritischere Besprechungen. So wird *PsA* in Eugen Eberhards Monographie *Die aristotelische Definition der Seele und ihr Werth für die Gegenwart* (Eberhard 1868) in einem kurzen Nachtrag mehrfach

---

25 Schelling war jener Autor, mit dem Brentano sich in seiner Probevorlesung von 1866 kritisch befasste (Baumgartner-Baumgartner-Hedwig 2017, 135).

erwähnt (*PsA* war erst nach der Fertigstellung von Eberhards Arbeit erschienen), wo Brentanos Identifikation des *νοῦς παθητικός* mit der Phantasie in Frage gestellt wird.

Die schärfste Kritik an *PsA* fand sich jedoch in Friedrich Ferdinand Kamps Abhandlung *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* (Kampe 1870), auf die Brentano (Brentano 1871–1872) in einer äußerst umfangreichen polemischen Rezension antwortete. Kampe zitiert *PsA* mehrfach. Seine kritische Haltung gegenüber Brentano ist nicht überraschend, da er eine ganz andere Interpretation des griechischen Philosophen anbietet. Einer der kritikwürdigen Aspekte von *PsA* ist für Kampe Brentanos Ansicht „von bewußtlosen Einflüssen der geistigen Kraft auf den Leib“ (Kampe 1870, 34 Fn. 4). Kampe zufolge beruft sich Brentano auf eine von Aristoteles selbst nie erwähnte Harmonie von sinnlichem und geistigem Teil der Seele. In einer längeren Fußnote beschreibt er Brentanos Darstellung der Erleuchtung des wirkenden Verstandes in den Bildern der Phantasie (ebd., 286–288 Fn. 4), um diesen Gedanken später in einer weiteren ausführlichen Fußnote in Frage zu stellen (ebd., 305 f. Fn. 7). Kampe meint, dass Brentano über die Ansicht des Aristoteles hinausgegangen sei, als er in *PsA* fordert, dass der Verstand die Bedingung allen Erkennens sei. Darüber hinaus sei es missbräuchlich, sich auf die Gottheit zu berufen, um die Einheit des sinnlichen und des geistigen Teils der menschlichen Seele zu gewährleisten:

Dieser Recurs an eine wunderthätige Macht ist der verzweifelte Verzicht auf das wissenschaftliche Verständniß, und das unmittelbare Eingeständniß, daß der ursprüngliche Zweck jener „neuen activen Kraft“, durch welche die Einwirkung des sensitiven auf den intellectiven Theil vermittelt werden sollte, oder mit andern Worten, daß der Zweck derjenigen Rolle, welche dem *νοῦς ποιητικός* zugeschoben worden war, völlig verfehlt worden ist. (Ebd., 306 Fn. 7)

Kampe vergisst am Ende seiner Fußnote nicht, Brentanos Nähe zu Thomas von Aquin zu erwähnen und ironisiert die Kritik, die er an einigen Stellen von *PsA* an dem katholischen Theologen übt. Später wird Brentano bedauern, dass seine Wertschätzung für Thomas als Ausdruck einer parteilichen Einstellung verstanden wurde (Brentano 1882, 3). In seiner Rezension von Kamps Abhandlung weist Brentano seinerseits auf viele interpretatorische „Fehler“ hin, unter anderem auf das dort vertretene materielle Verständnis des geistigen Teils der menschlichen Seele und des Verstandes. Auch sonst hält er nicht viel von Kamps Kritik an *PsA*:

Sein Streben geht dahin, meine Auffassung lächerlich zu machen, und hierin sieht er dann die Widerlegung. Ganz Unrecht kann ich ihm in so weit noch nicht geben. Mag man diese Weise der Polemik eine weniger würdige nennen, eine unkräftige Weise der Bekämpfung ist sie nicht. Wenn wirklich Aristoteles, falls er gelehrt hätte, was ich ihn lehren ließ, Thörichtes und Lächerliches behauptet haben würde, dann – ich verlange keinen andern Beweis – hat er nicht so gelehrt, und ich nehme meine frühere Darstellung zurück. [...] Hat der Verfasser wirklich die Vorsicht, die hiernach geboten war, geübt? – Ich bedauere, daß er es nicht gethan hat, sondern daß sein Bericht über meine Darstellung und ihre Begründung voll von Ungenauigkeiten und Entstellungen ist. (Brentano 1872, 104)

Bevor er seine Rezension schrieb, bezeichnete Brentano Kampe als „Zellerianer“ (Russo 2022, 82 Fn. 73), was leicht verständlich ist, da die bedeutendste kritische Rezeption der *PsA* von jenem zeitgenössischen Autor stammte, dem Brentano am negativsten gegenüberstand: Eduard Zeller (vgl. Tănăsescu 2023, XL–LVI). Nach Ansicht von Münch (vgl. Münch 1995–1996, 128–131) findet sich in *PsA* eine Darstellung der aristotelischen Psychologie, die sich grundlegend von der Zellers unterscheidet. Zum einen ist Brentano der Meinung, dass er die Konsistenz der aristotelischen Texte aufzeigen kann, wo Zeller nur Absurditäten und Widersprüche findet. Das andere Element von Zellers Interpretation, von der Brentano abweicht, ist seine Konzeption der aristotelischen Gottheit. Nach Zeller (1862, 279–281) wisse der aristotelische Gott nichts von den Dingen der Welt und bewege den Himmel nur als eine finale Ursache, ohne kausal wirksam einzugreifen. Die Gottheit ist der Zweck aller Dinge, die die Veränderungen in der Welt hervorbringt, um die archetypische göttliche Vollkommenheit zu erreichen. Brentano vertritt dagegen die Ansicht, dass Gott nicht nur allwissend und die letzte wirkende Ursache für die Veränderungen im Universum sei, sondern darüber hinaus dessen Schöpfer im biblischen Sinne.

Im Jahr 1862 veröffentlichte Zeller die zweite Auflage des Aristoteles gewidmeten Bandes seiner *Philosophie der Griechen*. Brentano hatte diese Arbeit bereits in *MBS* berücksichtigt, aber erst in *PsA* kommentiert er dieses Werk in sehr harten Worten:

Zeller, der ebenfalls den *νοῦς ποιητικός* als einen universellen Geist als das absolute Denken der Gottheit fasst [...], kommt zu einer Ansicht, nach der wir unserem Philosophen eine noch weit wunderlichere Theorie zutrauen müssten, welche dieselben Absurditäten enthalten haben würde, die im Mittelalter den Averroës berühmt gemacht haben. (*PsA*, 35/47)



Brentanos Auffassung von Zeller als dem neuen Averroës hilft uns, die Absicht seiner Kritik zu verstehen. Die beiden großen umstrittenen Fragen, die der sogenannte Averroismus im Mittelalter aufgeworfen hatte, scheinen den beiden von Brentano verteidigten Hauptpunkten seiner Interpretation von Aristoteles zu entsprechen: die individuelle Unsterblichkeit der menschlichen Seele und die Vorsehung Gottes.<sup>26</sup> Averroës' Interpretation des wirkenden Verstandes drohe die individuelle Unsterblichkeit der Seele abzuleugnen und seine Auffassung des aristotelischen Gottes reduziere sein Eingreifen in die Welt auf eine bloß allgemeine Vorsehung. Jedenfalls nimmt Brentano die Position von Averroës so ernst, dass er ihrer Darstellung in *PsA* mehrere Seiten widmet. Doch sein eigentlicher Gegner ist Zeller.

Zeller blieb gegenüber Brentanos Kritik nicht gleichgültig und publizierte in der dritten Auflage seiner *Philosophie der Griechen* (Zeller 1879) eine ausführliche Erwiderung. Er bespricht dort nicht nur *MBS*, sondern nimmt auch in vielen Anmerkungen eine umfassende Überprüfung von *PsA* vor. Er akzeptiert einige von Brentano vorgeschlagene Lesarten des griechischen Textes von *De anima*, bemängelt aber mehrfach seine Thesen.<sup>27</sup> Es handelt sich um eine sehr breite und respektvolle Kritik, die auf eine sorgfältige Lektüre von *PsA* hinweist und auf die von Brentano gezeigte Leidenschaft verzichtet. Was in *PsA* Zellers Widerspruch am meisten herausfordert, sind Brentanos im Anhang formulierte Thesen über den aristotelischen Gott. Beispielsweise hatte Brentano denjenigen, die behaupten, dass Gott nur die Zweckursache der Bewegung in der Welt sei, vorgeworfen, dass sie der Materie eine Art von wirkender Kausalität unterstellen (*PsA*, 240/267). Dies scheint Zeller eine so klärungsbedürftige Kritik zu sein, dass er ihr eine ausführliche Anmerkung widmet (Zeller 1879, 375–377 Fn. 3). Nachdem er darin zwei diesbezügliche Äußerungen Brentanos wörtlich zitiert hat, ruft er aus: „Aber wer in aller Welt hat denn das eine oder das andere behauptet?“ Obwohl Brentano in dieser

---

26 Der Averroismus war das Thema von Ernest Rénans berühmter Doktorarbeit (Rénan 1852), ein Werk, das Brentano in *PsA* mehrfach zitiert. 1863, also nur wenige Jahre vor *PsA*, war Rénans Biographie über Jesus von Nazareth veröffentlicht worden und hatte in der katholischen Welt einen großen Skandal ausgelöst. In Anbetracht der Umgebung, in der er zu dieser Zeit lebte, war es für Brentano schwierig, einem solchen Aufruhr gegenüber gleichgültig zu bleiben.

27 Brentano selbst erkannte die Aufmerksamkeit, die Zeller seinen Büchern gewidmet hatte, sehr wohl an: „Häufiger und eingehender als fast irgend eine andere neuere Schrift über Aristoteles werden sie [Brentanos Abhandlungen über Aristoteles], sowohl was die Auffassung der Lehre, als die Emendation des Textes anlangt, von ihm berücksichtigt.“ (Brentano 1882, 4)

Passage von *PsA* Zeller nicht explizit erwähnt hatte, fühlt dieser sich offenbar angesprochen und legt seine eigene Position ausführlich dar.

Brentanos Auseinandersetzung mit Zeller endete bekanntlich nicht damit, sondern zog sich über Jahrzehnte hin (Tănăsescu 2023, XLIX–LI). 1882 veröffentlichte er seinen *Creatianismus des Aristoteles* (Brentano 1882), dem im selben Jahr ein Artikel von Zeller folgte: *Aristoteles Lehre von der Ewigkeit des menschlichen Geistes* (Zeller 1882). Brentano antwortete darauf nur wenige Tage später in seinem *Offenen Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller* (Brentano 1883), auf den dieser schließlich nur noch mit einer kurzen Bemerkung reagierte (Zeller 1883). In seinem letzten Lebensjahrzehnt kehrte Brentano Jahre nach Zellers Tod 1908 wieder zu dieser Debatte zurück, wie seine 1911 erschienenen Bücher *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* und *Aristoteles und seine Weltanschauung* zeigen.<sup>28</sup> Brentano verwirft nun ausdrücklich den Terminus „Schöpfung“, den er in *PsA* verwendet hatte, um sich auf den „Ursprung“ der Seele zu beziehen.<sup>29</sup> Statt dieser Bezeichnung, die er von seinen frühen theologischen Studien übernommen hatte (siehe z. B. im Nachlass FrSchr 45), zieht er es nun vor, von einer Mitwirkung Gottes bei der Erzeugung der Seele zu sprechen, welche ihren geistigen Teil hervorbringt.

Die Einschätzung Zellers, die Brentano sein Leben lang beibehalten wird, ist eher negativ. In kurz nach 1883 verfassten Notizen bringt er zum Ausdruck, dass es Zeller, obwohl er die philologischen Mittel beherrsche, an philosophischem Talent mangle, wenn es um die Geschichte der Philosophie geht (Brentano 1986, 11–13). Aus diesem Grund seien seine Ergebnisse denen von Thomas von Aquin oder Trendelenburg weit unterlegen. Nach Brentano muss man wie diese Autoren mit Aristoteles philosophieren und sich, um ihn zu verstehen, vom Geiste des Philosophen gewissermaßen durchdringen lassen.

### 2.3. Die neueste Rezeption von *PsA*

Auch heute hat *PsA* immer noch eine gewisse Aktualität in der Aristotelesrezeption, da sie bei der Untersuchung von *De anima* und insbesondere bei der Diskussion der Erkenntnisproblematik Berücksichtigung findet. Die Debatte zwischen Burnyeat (1992) und Nussbaum-Putnam (1992) in einer der

28 Auch im Nachlass Brentanos finden sich mehrere Manuskripte, in denen er seine Angriffe auf Zeller fortsetzt. Sie wurden 1986 von Rolf George in *Über Aristoteles* veröffentlicht (Brentano 1986, 7–20, 223–229, 244, 464–469).

29 Vgl. Brentano 1911b, 141 Fn.1/2023, 120 Fn. 113; Brentano 1911c, 137 Fn. 1/2018, 102 f. Fn. 72.

bedeutendsten Aufsatzsammlungen über *De anima*, die in den letzten dreißig Jahren erschienen sind, hat viel zu Brentanos Bedeutung in der neueren Aristotelesforschung beigetragen. Diese Artikel untersuchen die berühmte „Brentano’s Thesis“, wie Quine (2007, 201 f.) sie nennt,<sup>30</sup> als eine der klassischen Interpretationen von *De anima* neben denen von Johannes Philoponus und Thomas von Aquin. Burnyeat wandte sich gegen Brentanos Interpretation von Aristoteles und wurde deswegen von Nussbaum, Putnam und anderen angegriffen (Frede 2003, 91–94). Burnyeat stützt sich vor allem auf einen Artikel von Sorabji (1979, 51–53), in dem dieser Brentanos Darstellung der intentionalen Präsenz des Erkannten im Erkennenden kritisiert hatte. Interessanterweise kam Sorabji selbst in einer späteren Veröffentlichung auf diese Frage zurück (Sorabji 1991) und nahm sogar einen Dialog mit Burnyeat auf (Sorabji 2001).

Sorabji ist der Ansicht, dass Brentano die Erkenntnislehre des Aristoteles nicht korrekt interpretiere. Stattdessen schlägt er vor, die Erkenntnis als eine physiologische Veränderung zu verstehen. Burnyeat ist dagegen der Meinung, dass Brentano Aristoteles sehr wohl angemessen interpretiere, dass uns aber die moderne Wissenschaft daran hindere, eine solche Erkenntnistheorie zu akzeptieren. Albertazzi (2006, 61 u. 79–82) griff diese Debatte auf und vertrat die Auffassung, dass Sorabjis Position der von Brentano näher stehe als die von Burnyeats. Taieb meint, dass Brentano in *PsA* die Intentionalität noch als eine gewisse Form der Kausalität deutet (was mit Burnyeats Interpretation des Aristoteles in Einklang steht), sie später aber nicht mehr als Kausalbeziehung auffasst (vgl. Taieb 2018, 46 f.).

Im Gegensatz zu Burnyeat und Sorabji verstehen Putnam und Nussbaum „Brentano’s Thesis“ so, dass Intentionalität das „primäre Phänomen“ sei und diese den Geist in Kontakt mit der Außenwelt bringen könne, ohne dass deswegen die Existenz einer physiologischen Veränderung gelehrt werden müsste (Nussbaum-Putnam 1992, 49). Diese Debatte in der neueren Aristoteles-Forschung hat dazu geführt, dass etwa auch Christopher Shields in seinem jüngsten Kommentar (2016) Brentanos Position eine gewisse Bedeutung zubilligt.

Ein Aspekt von *PsA*, der vor allem im Zuge der Diskussion mit Zeller in den Mittelpunkt gerückt wurde, ist Brentanos Verständnis vom Wirken des

---

30 Im Dialog mit Chisholm berücksichtigte Quine Brentanos Position zur Intentionalität in Bezug auf die „propositional attitudes“, aber er selbst folgte einem anderen Weg (Simpson 1977). Chisholm war für das breite Interesse an Brentano während des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von Amerika verantwortlich, obwohl sein Verständnis von Brentanos Intentionalitätsbegriff nicht unproblematisch ist (vgl. Albertazzi 2006, 323 f.; Crane 2017, 47 f.; Jacquette 2017, 362).

aristotelischen Gottes auf die Welt. In den letzten Jahrzehnten fand eine ähnliche Kontroverse unter den Aristoteles-Forschern statt, die *PA* und insbesondere ihre Beilage wieder aktuell gemacht hat. Sarah Broadie (1993) und Enrico Berti (1997) vertraten die Auffassung, dass die „traditionelle Interpretation“ über die Wirkung des ersten unbewegten Bewegers auf die Welt nicht unproblematisch sei. Diese „traditionelle Interpretation“ kommt der Position von Zeller nahe, die im 20. Jahrhundert vor allem durch die Autorität von David Ross verbreitet wurde. Demnach wäre der erste unbewegte Beweger nicht eine echte kausal wirkende Ursache für die Bewegung des Himmels, sondern nur seine Zweckursache, weil er nur „wie das Geliebte“ bewegt (Aristoteles, *Metaphysik*  $\Lambda$ , 7, 1072b3; Ross 1923, 181). Im ausdrücklichen Widerspruch zu Brentano ist Ross darüber hinaus der Meinung (ebd., 183), dass der aristotelische Gott nicht allwissend sei. Die Vertreter einer neuen Interpretation des Wirkens des unbewegten Bewegers behaupten hingegen, dass dieser eher als eine wirkende Ursache betrachtet werden sollte. Insbesondere Berti (1997, 70) beruft sich hierbei auf Brentano, obwohl er dessen kreatianistische Interpretation des Ursprungs des menschlichen Geistes für falsch hält.

Es stimmt zwar, dass Brentano oft sehr spekulative Interpretationen anbietet, aber einige seiner Argumente sollten dennoch ernsthaft in Betracht gezogen werden, so auch seine Ansicht über den ersten unbewegten Beweger. So hat George (1978, 255–263) darauf bestanden, dass einige von Brentanos Beweisen auf beachtenswerten textlichen Details beruhten. Obzwar er Zellers Beschränkung auf philologische und historische Methoden heftig kritisierte, dürfen wir ihn selbst nicht der Vernachlässigung solcher Methoden anklagen, wie manchmal leichtfertig behauptet wird. Ganz im Gegenteil liefert Brentano für die Textkritik sehr wichtige Beiträge. Der beste Beweis für seine gründliche Beherrschung des griechischen Textes und den Wert seiner Bemerkungen auch auf philologischem Gebiet ist in den kritischen Ausgaben und Kommentaren zu *De anima* zu finden, die nach *PA* veröffentlicht worden sind. In mindestens sechs von ihnen finden wir Hinweise auf die von Brentano vorgeschlagenen Textvarianten (Wallace 1882; Biehl 1896; Rodier 1900; Hicks 1907; Siwek 1965; Movia 1979).

George (1978, 256; 1989; 2004, 33 f.) gibt ein Beispiel für Brentanos textkritisches Verfahren: *Metaphysik*  $\Lambda$ , 4, 1070b34 f. Diese Stelle wird von Brentano in *PA*, 190 Fn. 222/214 Fn. 225 erwähnt: ἔτι παρὰ ταῦτα ὡς τὸ πρῶτον πάντων κινῶν πάντα. In seiner Ausgabe der *Metaphysik* hielt Bonitz es für notwendig, den Text zu ändern und schrieb τὸ ὡς πρῶτον statt ὡς τὸ πρῶτον. In seinem Kommentar zu dieser Passage begründet er dies folgendermaßen: „Aristoteles fügt zu den bereits angeführten Ursachen die bewegende Ursache hinzu und unterscheidet sie, als erste und allen gemeinsam, von jeder

der bewegenden Ursachen eines jeden Dings.“ (Bonitz 1849, Bd. 2, 483) Mit anderen Worten, Aristoteles erwähne in diesen Zeilen nicht nur die einzelnen wirkenden Ursachen, sondern auch die allen gemeinsame wirkende Ursache, den ersten unbewegten Beweger. Brentano hingegen ist der Ansicht, dass der Sinn dieser Stelle erschlossen werden könne, ohne den in den Handschriften erhaltenen Text zu verändern: „[...] hiezu kommt noch die Weise, in welcher das, was unter allen das erste bewegende Princip ist, Alles ist“ (*PsA*, 190/214). Dagegen übersetzt Bonitz diesen Satz wie folgt: „[...] Außerdem besteht das daneben, was als Erstes alles bewegt“ (Bonitz 1890, 252). Wie George betont, hätten alle späteren Interpreten, auch der einflussreiche Ross, Bonitz' Korrektur akzeptiert.<sup>31</sup> Brentanos Lesart stützt sich hingegen auf die von Aristoteles in *De anima* formulierte Fähigkeit des Verstandes, „alle Dinge zu sein“ (431b21). Brentano interpretiert die Tätigkeit des unbewegten Bewegers in erster Linie als eine noetische, d. h. sie beruht darauf, dass er ein intelligentes, mit *νοῦς* ausgestattetes Wesen ist. Er sei fähig, „alle Dinge zu sein“, insofern er sie sich kognitiv aneignet. Aus diesem Grund hat Anaxagoras für Brentano eine besondere Bedeutung (vgl. *PsA*, 192–194/216–219, 235 f./262 f.), da dessen Philosophie als der Versuch gesehen werden könne, eine geistige und erkennende Substanz als erstes Prinzip des Kosmos einzusetzen. Anaxagoras' *νοῦς* sei eine Antizipation des unbewegten Bewegers bei Aristoteles, wie man im Kapitel über „Die Gottheit des Aristoteles und der anaxagoreische *Νοῦς*“ in *Aristoteles und seine Weltanschauung* lesen kann (vgl. Brentano 1911c, 94–97/72–74). Für den vorsokratischen Philosophen (DK 59B12) erkennt der *νοῦς* tatsächlich alle Dinge, da er von ihnen genauso abgetrennt ist wie der aristotelische Gott vom Kosmos.<sup>32</sup>

Auch wenn Brentanos Interpretationen nicht immer durch den aristotelischen Text gedeckt sein mögen, müssen wir doch berücksichtigen, dass die Spekulation in den philosophiegeschichtlichen Studien jener Zeit eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Vergleicht man *PsA* mit anderen Studien zu Aristoteles aus dieser Zeit, so muss man anerkennen, dass sein quellenkritisches Niveau das seiner Zeitgenossen meist weit übertrifft. Die akribische Analyse des griechischen Textes hat *PsA* auch die Anerkennung der Gelehrten des 20. Jahrhunderts eingebracht. Wir sehen also, dass wir es mit einem Buch zu tun haben, das nicht nur die Anfänge des einflussreichen und originellen Denkens

---

31 Auch in der jüngsten Ausgabe von Candel (2019, Bd. 2, 117) wird die Textänderung von Bonitz wieder übernommen.

32 Um die Bedeutung dieser Bezugnahme auf Anaxagoras völlig würdigen zu können, sollte man nicht vergessen, dass die Dissertation von Brentanos Münsteraner Lehrer Franz Jakob Clemens (1839) Anaxagoras zum Thema hatte.

Brentanos widerspiegelt, sondern dass *PsA* auch das Werk eines philosophierenden Philosophiehistorikers ist, welches trotz seiner Beschränkungen Beiträge von großem bleibenden Wert enthält.\*

### Literaturverzeichnis

- Albertazzi, Liliana (2006): *Immanent Realism: An Introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer.
- Antonelli, Mauro / Sauer, Werner (2014): „Einleitung.“ In: F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Franz Brentano Sämtliche Veröffentlichte Schriften*, Bd. 4. Hg. v. W. Sauer. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, xi–xci.
- Baumgartner, Wilhelm (2013): „Franz Brentano’s Mereology.“ In: D. Fisette u. G. Fréchette (Hg.), *Themes from Brentano*. Amsterdam: Rodopi, 227–245.
- Baumgartner, Elisabeth / Baumgartner, Wilhelm / Hedwig, Klaus (2017): „Franz Brentano. Die Studienjahre.“ *Brentano Studien*, Bd. 15, 17–142.
- Berti, Enrico (1997): „Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6–7.“ *Méthexis*, Bd. 10, 59–75.
- Biehl, Wilhelm (1896): *Aristotelis De anima libri III*. Lipsiae: Teubner.
- Binder, Thomas (2019): *Franz Brentano und sein philosophischer Nachlass*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Bonitz, Hermann (1849): *Aristotelis Metaphysica*. Bonnae: Marcus.
- Bonitz, Hermann (1890): *Aristoteles Metaphysik*. Berlin: Georg Reimer.
- Brentano, Franz (1862/2014): *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Herder: Freiburg im Breisgau. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 4. Hg. v. W. Sauer. Berlin / Boston: Walter de Gruyter. (MBS)
- Brentano, Franz (1867): „Geschichte der kirchlichen Wissenschaften.“ In: J. A. Möhler. *Kirchengeschichte*. Hg. v. P. B. Gams. Bd. II. Regensburg: G. J. Manz, 526–584.
- Brentano, Franz (1867/2024): *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*. Mainz: Franz Kirchheim. Neuauflage in: *Franz*

---

\* Bedanken möchte ich mich bei Klaus Hedwig†, Mauro Antonelli und Thomas Binder für ihre Vorschläge und Unterstützung und bei Theresa Rautenberg für ihre Hilfe bei Rechtschreibung und Grammatik.

- Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 5. Hg. v. M. Antonelli u. Th. Binder. Berlin / Boston: Walter de Gruyter. (PsA)
- Brentano, Franz (1871–1872): „Rezension zu F. Kampe: *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*.“ *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 59, 219–238; Bd. 60, 81–127.
- Brentano, Franz (1874/2008): *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 1. Hg. v. Th. Binder u. A. Chrudzimski. Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick: Ontos, 1–289. (PeS)
- Brentano, Franz (1882): *Über den Creatianismus des Aristoteles*. Wien: C. Gerold's Sohn.
- Brentano, Franz (1883): *Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Brentano, Franz (1889/2011): *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Duncker & Humblot. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 3. Hg. v. Th. Binder u. A. Chrudzimski. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 19–98.
- Brentano, Franz (1895/2019): *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart: Cotta. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 9. Hg. v. Th. Binder u. A. Chrudzimski. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 199–225.
- Brentano, Franz (1908/2019): „Thomas von Aquin.“ *Neue Freie Presse*, 18.4.1908, 1–5. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 9. Hg. v. Th. Binder u. A. Chrudzimski. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 235–248.
- Brentano, Franz (1911a/2008): *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Leipzig: Duncker & Humblot. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 1. Hg. v. Th. Binder u. A. Chrudzimski. Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick: Ontos, 291–426.
- Brentano, Franz (1911b/2023): *Aristoteles Lehre vom Ursprung menschlichen Geistes*. Leipzig: Veit & Comp. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche Veröffentlichte Schriften*, Bd. 6. Hg. v. M. Antonelli u. Th. Binder. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Brentano, Franz (1911c/2018): *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig: Quelle & Meyer. Neuauflage in: *Franz Brentano Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Bd. 7. Hg. v. Th. Binder u. A. Chrudzimski. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Brentano, Franz (1929a): *Vom Dasein Gottes*. Hg. v. A. Kastil. Hamburg: Felix Meiner.

- Brentano, Franz (1929b): *Über die Zukunft der Philosophie nebst den Vorträgen über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet, über Schellings System sowie den 25 Habilitationsthesen*. Hg. v. O. Kraus. Hamburg: Felix Meiner.
- Brentano, Franz (1986): „Zur Methode aristotelischer Studien, und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt.“ In: F. Brentano, *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*. Hg. v. R. George. Hamburg: Meiner, 7–20.
- Broadie, Sarah (1993): „Que fait le premier moteur d’Aristote? (Sur la théologie du livre *Lambda* de la ‘Métaphysique’).“ *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, Bd. 183, 375–411.
- Burnyeat, Myles F. (1992): „Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft.“ In: M. C. Nussbaum u. A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle’s De anima*. Oxford: Oxford UP, 15–26.
- Candel, Miguel (2018–2019): *Aristòtil: Metafísica*. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Clemens, Franz Jakob (1839): *De Philosophia Anaxagorae Clazomenii*. Phil. Diss., Universitate Litteraria Berolinensi.
- Crane, Tim (2017): „Brentano on Intentionality.“ In: U. Kriegel (Hg.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York / London: Routledge, 41–48.
- Dewan, Lawrence (1994): „Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians.“ *Laval théologique et philosophique*, Bd. 50, 363–387.
- Diels, Hermann / Kranz, Walther (1951–1975): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann. (DK)
- Eberhard, Eugen (1868): *Die Aristotelische Definition der Seele und ihr Werth für die Gegenwart*. Berlin: W. Adolf & Co.
- Flandria, Dominicus de (1550): *Quæstiones super tres libros De anima Aristotelis et Sancti Thomæ expositionem*. Venetiis: H. Scotus.
- Frede, Dorothea (2003): „Aristoteles über Leib und Seele.“ In: Th. Buchheim, H. Flashar u. R. A. H. King (Hg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?* Hamburg: Felix Meiner, 85–109.
- Freundenberger, Theobald (1969): *Die Universität Würzburg und das erste vaticanische Konzil: Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Bd. 1. Neustadt a. d. Aisch: Degener & Co.
- Fugali, Edoardo (2009): „Toward the Rebirth of Aristotelian Psychology: Trendelenburg and Brentano.“ In: S. Heinämaa u. M. Reuter (Hg.), *Psychology and Philosophy: Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*. Dordrecht: Springer, 179–202.



- Gabriel, Susan K. (2017): „Brentano on the Soul.“ In: U. Kriegel (Hg.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York / London: Routledge, 144–149.
- George, Rolf (1977): „Editor’s Preface.“ In: F. Brentano, *The Psychology of Aristotle: In Particular His Doctrine of the Active Intellect: With an Appendix Concerning the Activity of Aristotle’s God*. Hg. v. R. George. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, ix–xii.
- George, Rolf (1978): „Brentano’s Relation to Aristotle.“ *Grazer philosophische Studien*, Bd. 5, 249–266.
- George, Rolf (1989): „An Argument for Divine Omniscience in Aristotle.“ *Apeiron*, Bd. 22, 61–74.
- George, Rolf / Koehn, Glen (2004): „Brentano’s Relation to Aristotle.“ In: D. Jacqueline (Hg.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge UP, 20–44.
- Gilson, Étienne (1939): „Franz Brentano’s Interpretation of Mediaeval History.“ *Mediaeval Studies*, Bd. 1, 1–10.
- Gilson, Étienne (1979): *Le Thomisme: Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin.
- Hedwig, Klaus (1992): „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano.“ In: J. Follon u. J. Mcevoy (Hg.), *Finalité et intentionnalité: Doctrine thomiste et perspectives modernes*. Louvain-la-Neuve / Paris / Leuven: Institut supérieur de philosophie / Vrin / Peeters, 211–235.
- Hedwig, Klaus (2012): „‘Eine gewisse Kongenialität’. Brentanos Rückgriff auf Thomas von Aquin in seiner Dissertation.“ In: I. Tănăsescu (Hg.), *Franz Brentano’s Metaphysics and Psychology*. Bucharest: Zeta, 95–131.
- Hertling, Georg von (1867): „Rezension: Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*.“ *Der Katholik*, Bd. 47, 67–91.
- Hertling, Georg von (1871): *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*. Bonn: E. Weber.
- Hertling, Georg von (1919): *Erinnerungen aus meinem Leben*, Bd. 1. München: J. Kösel.
- Hicks, Robert D. (1907): *Aristotle De Anima*. Cambridge: Cambridge UP.
- Jacquette, Dale (2017): „Chisholm and Brentano.“ In: U. Kriegel (Hg.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York / London: Routledge, 358–363.
- Jacquette, Dale (2018): „Brentano on Aristotle’s Psychology of the Active Intellect.“ In: G. Hartung, C. G. King u. Ch. Rapp (Hg.), *Aristotelian Studies in 19<sup>th</sup> Century Philosophy*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 149–178.

- Kampe, Friedrich Ferdinand (1870): *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*. Leipzig: Fues.
- Köhler, Karl (1984): „Joseph Merkel, engster Freund der Brentanos.“ In: B. Schad (Hg.), *Die Aschaffener Brentanos: Beiträge zur Geschichte der Familie aus unbekanntem Nachlass-Material*. Aschaffenburg: Geschichts- und Kunstverein Aschaffenburg e.V., 90–102.
- Kraus, Oskar (1919): *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*. München: C. H. Beck.
- Mariani, Emanuele (2020): „The Analogies of the Soul: Brentano, Aristotle and the Project of a Scientific Psychology.“ In: D. Fisette, G. Fréchette u. H. Janoušek (Hg.), *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years: From History of Philosophy to Reism*. Cham: Springer, 205–220.
- Movia, Giancarlo (1979): Aristotele, *L'anima*. Napoli: Loffredo.
- Münch, Dieter (1995–1996): „Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift über die Psychologie des Aristoteles als Antwort auf Zeller.“ *Brentano Studien*, Bd. 6, 125–144.
- Nettesheim, Josefine (1962): „Christoph Bernhard Schlüter und Franz Brentano. Zwei unbekannte Briefe Brentanos.“ *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 16, 294–296.
- Nussbaum, Martha C. / Putnam, Hilary (1992): „Changing Aristotle's Mind.“ In: M. C. Nussbaum u. A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford UP, 27–56.
- Pegis, Anton C. (1980): *Saint Thomas and the Greeks*. Milwaukee: Marquette UP.
- Quine, Willard V. O. (2007): *Word & Object*. Cambridge: MIT.
- Rénan, Ernest (1852): *Averroès et l'Averroïsme*. Paris: Durand.
- Rodier, Georges (1900): *Traité de l'âme d'Aristote*. Paris: Leroux.
- Rollinger, (2012): „Brentano's *Psychology from an Empirical Standpoint*: Its Background and Conception.“ In: I. Tănăsescu (ed.), *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*. Bucharest: Zeta, 261–309.
- Ross, William D. (1928): *Aristotle*. London: Methuen & Co.
- Russo, Antonio (2022): *La rivoluzione intellettuale di Franz Brentano. "Al servizio del maggior bene collettivo"*. Milano: Unicopli.
- Schell, Herman (1873): *Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Philosophie*. Freiburg im Breisgau: F. J. Scheuble.
- Shields, Christopher (2016): *Aristotle De Anima*. Oxford: Clarendon.
- Simpson, Thomas M. (1977): „Brentano y Quine: modalidades psicológicas de re e indeterminación de la traducción.“ *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Bd. 9, 23–34.

- Siwek, Paulus (1965): *Aristotelis tractatus de anima graece et latine*. Roma: De-sclée.
- Sorabji, Richard (1979): „Body and Soul in Aristotle.“ In: J. Barnes, M. Scho-field u. R. Sorabji (Hg.), *Psychology & Aesthetics, Articles on Aristotle*, vol. 4. London: Duckworth, 42–64.
- Sorabji, Richard (1991): „From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality.“ *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 9 suppl., 227–259.
- Sorabji, Richard (2001): „Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat.“ In: D. Perler (Hg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 49–61.
- Spengel, Leonhard (1864): „Aristotelische Studien: Nikomachische Ethik.“ *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, Bd. 1, 172–219.
- Stumpf, Carl (1919): „Erinnerungen an Franz Brentano.“ In: O. Kraus (Hg.), *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*. München: C. H. Beck, 87–149.
- Taieb, Hamid (2018): *Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition*. Cham: Springer.
- Tănăsescu, Ion (2023): „Brentano und Zeller. Ihre Auffassungen von der Ge-schichte der Philosophie und dem aristotelischen Νοῦς Ποιητικός.“ In: F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Franz Brentano Sämtliche Veröffentlichte Schriften*, Bd. 6. Hg. v. M. Antonelli u. Th. Binder. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, XI–LXII.
- Tomasi, Pietro (2009): *Una nuova lettura dell’Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*. Trento: Uni Service.
- Torrell, Jean-Pierre (2008): *Initiation à Saint Thomas d’Aquin: Sa personne et son œuvre*. Fribourg / Paris: Academic Press / Cerf.
- Torrijos-Castrillejo, David (2017): „Propuestas de Franz Brentano para una correcta interpretación de Aristóteles.“ *Pensamiento*, Bd. 73, 21–44.
- Trendelenburg, Friedrich Adolph (1833): *Aristotelis de anima libri tres*. Jena: Walz.
- Trendelenburg, Friedrich Adolph (1862): *Logische Untersuchungen*. Leipzig: S. Hirzel.
- Volpi, Franco (1992): „War Franz Brentano ein Aristoteliker?“ In: K. Feilchen-feldt u. L. Zagari (Hg.), *Die Brentano: Eine europäische Familie*. Tübingen: Walter de Gruyter, 127–145.
- Wallace, Edwin (1882): *Aristotle’s Psychology*. Cambridge: Cambridge UP.
- Zeller, Eduard (1862): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Ent-wicklung*. 2. Theil, 2. Abtheilung: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Tübingen: Fues.

- Zeller, Eduard (1879): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2. Theil, 2. Abtheilung: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Tübingen: Fues.
- Zeller, Eduard (1882): „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes.“ *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 1, 1033–1055.
- Zeller, Eduard (1883): „Franz Brentano, Ueber den Creatianismus des Aristoteles. Ders., Offener Brief an Herrn Prof. Dr. E. Zeller.“ *Deutsche Literaturzeitung*, Bd. 4, 228–230.