

Der Keller zu Skepsis

von

E. Essen.

Ueber das Schicksal der Aristotelischen Schriften wird uns von Strabo im dreizehnten Buche Folgendes berichtet:

Aus der Stadt Skepsis gingen hervor die Sokratiker Erastus und Koriskus und der Sohn des Koriskus, Neleus, der ein Zuhörer des Aristoteles und des Theophrastus gewesen ist, und von dem Theophrast auch dessen Bibliothek erbte, in der sich auch die Bibliothek des Aristoteles befand. Denn Aristoteles übergab die seinige dem Theophrast, seinem Nachfolger. Er war unseres Wissens der erste, welcher eine Bibliothek zusammenbrachte und gab damit den ägyptischen Königen das Beispiel. Theophrastus vermachte seine Bibliothek dem Neleus. Dieser brachte sie nach Skepsis und vererbte sie an seine Nachkommen, vollkommen ungebildete Leute. Diese hielten sie verschlossen und bekümmerten sich nicht um ihre Erhaltung. Da sie aber den Eifer gesehen hatten, mit welchem sich die Attalischen Könige, denen damals Skepsis unterworfen war, bemühten, zu Pergamum eine Bibliothek zusammen zu bringen, hielten sie die Bücher in einem unterirdischen Keller verborgen. Nachdem sie dort lange Zeit gelegen und von Moder und Motten zerfressen waren, verkauften die Nachkommen endlich die Schriften des Aristoteles und des Theophrast um hohen Preis an einen gewissen Apellikon aus Teos. Dieser Apellikon aber war mehr ein Bücherliebhaber, als ein Kenner der Philosophie. Dieser suchte nun die entstandenen Lücken auszufüllen, und fertigte neue Urschriften der Aristotelischen Bücher an. Da er aber dabei ohne Geschick verfuhr, waren die von ihm herausgegebenen Bücher voll von Fehlern. Die früheren Peripatetiker, welche nach dem Theophrast lebten, mussten sich aus Mangel an Büchern, da sie nur wenige, und vorzugsweise nur esoterische Schriften besaßen, anstatt einer gehörig wissenschaftlichen Behandlung damit begnügen, über Gemeinplätze sich rednerisch zu ergehen. Den Späteren wurde es von der Zeit ab, wo die Bücher herausgegeben wurden, leichter zu philosophiren und den Aristoteles nachzuahmen, obwohl sie wegen der vielen Fehler gezwungen waren, das Meiste nur der Wahrscheinlichkeit nach auszusprechen. Viel hat aber auch Rom dazu beigetragen. Denn gleich nach dem Tode des Apellikon ward Athen vom Sulla erobert, der die Bibliothek desselben an sich nahm und sie nach Rom schaffen liess. Dort erhielt der Aristoteliker Tyrannio von dem Bibliothekar die Erlaubniß, die Aristotelischen Werke zu gebrauchen. Einige Buchhändler aber bedienten sich unwissender Abschreiber und versäumten, die Abschriften gehörig zu vergleichen.

Ganz übereinstimmend damit sagt Plutarch in seiner Lebensbeschreibung des Sulla:

Darauf segelte er mit allen Schiffen von Ephesus ab und landete am dritten Tage im Pyraeus. Hier ward er in die Mysterien eingeweiht und eignete sich die Bibliothek des Apellikon aus Teos zu, in welcher die meisten Schriften des Aristoteles und des Theophrast aufbewahrt wurden, die damals noch wenig verbreitet waren. Nach Rom gebracht, soll der grösste Theil derselben von dem Grammatiker Tyrannio bearbeitet und sodann von dem Rhodier Andronikus herausgegeben sein, und dies soll der Ursprung der heute verbreiteten Texte sein. Von den älteren Peripatetikern ist offenbar, dass sie an und für sich voll Geist und Gelehrsamkeit gewesen sind, von den Schriften des Aristoteles selber und des Theophrast aber nur wenige kennen gelernt haben, weil sie vom Neleus aus Skepsis an ungebildete und niedere Leute gekommen waren.

Dass diese Nachrichten einerseits an sich zu weit gehen, andererseits zu übertriebenen Auffassungen geführt haben, ist wohl nicht zu leugnen. Denn wenn sich auch nicht in Abrede stellen lässt, dass eine ziemliche Anzahl Aristotelischer Schriften kein wohlgeordnetes Ganzes bilden, so haben doch in unendlich vielen Fällen leichtfertig erhobene Bedenken vor einer schärferen Auffassung weichen müssen, und es wird Jedem, der sich längere Zeit mit Aristoteles beschäftigt, mehr und mehr klar werden, dass es mit den von fremder Hand gemachten Zusätzen nicht gar viel auf sich hat. Wo sich solche annehmen lassen, betreffen sie meist ganz äusserliche Dinge: vermittelnde Uebergänge, Hinweisungen auf andere Stellen derselben Schrift oder auf andere Werke, oder auch wohl erläuternde Bemerkungen. Um ein Beispiel zu geben, führe ich den Anfang des Buches *M* der Metaphysik an: *Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστίν [ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν] περὶ τῆς ὕλης ὑστερον δὲ περὶ τῆς καὶ ἐρέσεται.*

Hier sind nach meiner Ueberzeugung die eingeklammerten Worte von fremder Hand eingeschoben, da Aristoteles im Buche *H* der Metaphysik die *οὐσία αἰσθητή* ziemlich weitläufig behandelt hat und eine Verweisung auf andere Schriften vollkommen überflüssig war. Da man sich somit fast überall den kurzen gedankenvollen Sätzen des Aristoteles selber gegenüber steht, die vielzusehr das Gepräge der Eigenart tragen, um sie als ein von fremder Hand gemachtes Surrogat erscheinen zu lassen, da ferner bei tieferem Eindringen ein wunderbar treffender Gedanke sich ergab, wo zunächst nur Widersinn sich zeigte, und oft ganz kleine Aenderungen genügten, um alle Schwierigkeiten zu beseitigen: so musste das Vertrauen wachsen, auch die noch übrigen Schwierigkeiten beseitigen zu können. Aber indem man die Erfolge im Einzelnen überschätzte, den Zusammenhang des Ganzen zu wenig berücksichtigte, ging man so weit, den Ueberlieferungen aus dem Alterthum jeden thatsächlichen Grund abzuspochen.

Quod de singulari quodam fato librorum Aristotelicorum accepimus, ita est exploratum a viris doctissimis, ut non debuerit nuper temere conquisitis rationibus restitui.

Diese Worte eines grossen Aristotelikers hätten mich zurückscheuchen müssen, an eine verlorene Sache Zeit und Mühe zu setzen. Dennoch habe ich mir vorgesetzt, nach meinen Kräften die folgenden Punkte wahrscheinlich zu machen:

- 1) Die Schriften des Aristoteles sind nach seinem Tode wirklich in die Hände sorgloser und unwissender Menschen gekommen.
- 2) Der Schade, den die Manuscripte erlitten, bestand hauptsächlich darin, dass die einzelnen Blätter sich von einander lösten und in Verwirrung kamen.

- 3) Die Bemühungen eines ersten Ordners waren darauf gerichtet, die verlorene Ordnung wiederherzustellen. Er vergriff sich dabei oft und liess sich von äusserlichen Merkmalen und Kennzeichen des Zusammenhangs leiten.
- 4) Ein zweiter Herausgeber suchte dann aus dem mit vielen gewaltsamen Sprüngen behafteten Werke ein Werk wie aus einem Gusse zu liefern. Er verdient unsere grösste Anerkennung für seine Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, die ihn abhielten, Eigenes hinzuzufügen. Er begnügte sich, durch kleine Aenderungen, besonders durch Umstellung von Worten und Sätzchen, die mannigfachen Discontinuitäten auszuglätten oder vielmehr zu verschmieren und zu vertuschen.

Der Nachweis dieser durchaus mit der Ueberlieferung übereinstimmenden, oder ihr doch in keinem Punkte widersprechenden Sätze wird sich einzig und allein aus der Beschaffenheit der uns überlieferten Schriften des Aristoteles führen lassen. Ein grosser Theil derselben zeigt, wie ich behaupte und zu beweisen gedenke, eine überaus sonderbare Zusammenreihung zusammenhangsloser Bruchstücke, die mit fast verschwindenden Ausnahmen eine vollkommen gesetzmässige Länge von 450 Buchstaben oder eines genauen Vielfachen dieser Anzahl enthalten. Wird diese Wahrnehmung in einer grossen Anzahl von Fällen auch auf feineren Zügen beruhen, so drängt sie sich doch in einer ziemlich beträchtlichen Zahl anderer Fälle mit einer so zwingenden Augenscheinlichkeit auf, dass man die Ueberlieferung hinsichtlich des Schicksals der Aristotelischen Schriften nicht so ohne Weiteres für ein albernes Märchen zu erklären berechtigt sein dürfte.

Uebrigens ist diese meine Behauptung von einer Störung der Ordnung in den Aristotelischen Schriften keineswegs ohne Vorgang, wengleich diejenigen Aufstellungen, die sich auf die Anordnung grösserer Theile beziehen, für die vorliegende Untersuchung ohne Werth sind. Vom funfzehnten Kapitel der Poetik aber zum Beispiel nimmt Spengel an, dass das Blatt, auf welchem dasselbe enthalten war, aus seiner ursprünglichen, zwischen K. 18 und 19 befindlichen Ordnung verrückt sei und durch irgend einen Zufall seine gegenwärtige Stellung erhalten habe. Dies ist dasselbe, was ich von einer grossen Zahl anderer Stellen behaupten werde, und gewiss wird schon jeder, der die Poetik mit einiger Aufmerksamkeit liest, bereitwillig zugestehen, dass mit der Verstellung des funfzehnten Kapitels lange nicht alle ihre Schäden geheilt sind.

Zum ersten Angriff der vorgesezten Aufgabe eignet sich aber vorzugsweise das zweite Buch der Schrift über die Seele, weil die einzelnen versprengten Theile fast ganz unversehrt und meist auch ohne Verwischung der Fugen neben einander liegen. Ich werde daher dieses Buch zuerst zum Gegenstande meiner Betrachtung machen.

I. Vorläufiger Begriff der Seele.

(Tr. 37,11 — 40,12).

Zum Beginne unserer Betrachtung bemerken wir, dass das Beseelte vom Unbeseelten sich durch das Leben unterscheide. Da aber Leben in mannigfachem Sinne gesagt wird, so sei bemerkt, dass wir etwas lebend nennen, sobald auch nur eine der nachfolgenden Bestimmungen an ihm vorhanden ist: Vernunft, Sinneswahrnehmung, örtliche Bewegung und Ruhe, ferner auf Nahrung beruhende Bewegung, nämlich Wachsthum und Abnahme. Deshalb scheinen auch die Pflanzen zu leben; denn offenbar ist in ihnen ein Vermögen und ein Princip, dem-

zufolge sie Wachstum und Abnahme erhalten und zwar nach entgegengesetzten Richtungen. Keineswegs nämlich findet das Wachsen bloss nach oben und nicht etwa zugleich auch nach unten statt, sondern in gleicher Weise nach beiden Richtungen, ja vielmehr nach allen Richtungen, und dabei leben und ernähren sie sich ohne Unterlass, so lange sie Nahrung einnehmen können. Dabei kann diese ernährende Thätigkeit von den übrigen Lebensthätigkeiten getrennt auftreten, während wenigstens in den sterblichen Wesen alle übrigen Lebensthätigkeiten an diese gebunden sind. Den Beweis liefern die Pflanzen, denen kein anderes Seelenvermögen zukommt. Das Leben nun im weitesten Sinne kommt dem Lebenden durch dieses Princip zu: das thierische Leben beginnt mit dem Vorhandensein der Empfindung. Denn auch dann, wenn etwas sich nicht bewegt und den Ort verändert, nennen wir es ein thierisches Wesen, und nicht etwa schlechthin ein lebendiges Wesen, sobald es Empfindung hat. Als erster Anfang der Sinnesempfindung ist das Gefühl anzusehen, und gleichwie das Ernährungsvermögen getrennt bestehen kann vom Gefühl und der Sinnesempfindung überhaupt, ebenso ist es mit dem Gefühl gegenüber den anderen Sinneswahrnehmungen der Fall. Ernährungsvermögen nennen wir also denjenigen Theil der Seele, dessen auch die Pflanzen Theil haben, während alle Thiere wenigstens das Gefühl besitzen. Weshalb dieses beides der Fall sei, lassen wir für jetzt bei Seite und bemerken nur soviel, dass die Seele das Prinzip der oben aufgeführten Lebensthätigkeiten sei und dass dieselbe das Ernährungsvermögen, die Sinnesempfindung, das Denken und die Bewegung zu ihren Attributen hat. Ob aber jedes hiervon Seele oder Theil der Seele, und wenn es Theil ist, ob es dann bloss dem Begriffe nach trennbar ist, oder auch dem Orte nach, ist in Bezug auf einiges nicht schwer zu sehen, bei anderem aber hat es Schwierigkeit. Denn ebenso wie einige von den Pflanzen, auch wenn sie zerschnitten und getrennt werden, dennoch fortleben, wonach es den Anschein gewinnt, dass in jeder Pflanze der Wirklichkeit nur eine Seele vorhanden sei, dem Vermögen nach aber mehrere: so sehen wir es hinsichtlich der anderen Theile der Seele an den Insekten bei der Zerschneidung derselben. Denn jeder Theil hat Empfindung und Ortsbewegung und mit der Empfindung zugleich Vorstellen und Begehren. Denn wo Empfindung ist, da ist auch Schmerz und Wohlgefühl, und wo diese sind, auch nothwendig Streben. Bei der Vernunft und dem theoretischen Vermögen ist nichts der Art sichtbar, und es scheint dies vielmehr eine andere Art der Seele zu sein, und zwar ist diese die einzige, die abgetrennt bestehen kann, als das Ewige von dem Vergänglichen. Von den übrigen Theilen der Seele ist einleuchtend, dass sie nicht getrennt bestehen können, wie einige sagen: dass sie aber dem Begriffe nach verschieden sind, fällt in die Augen. Denn der Begriff des Empfindungsvermögens ist ein anderer, als der des Meinungsvermögens, insofern ja auch die Thätigkeit des Empfindens und Meinens verschieden ist. Ebenso verhält es sich mit jedem, was vorhin von uns angeführt ist. (Dabei ist aber bei einigen unter den lebendigen Wesen alles vorhanden, bei manchen nur einiges, wieder bei anderen nur eines. Dies macht den Unterschied innerhalb der Sphäre des Lebendigen aus. Weshalb dies der Fall ist, wird später erörtert werden. Aehnlich verhält es sich mit der Sinnesempfindung; denn manche besitzen sie alle, andere nur einige, und wieder andere nur die eine nothwendigste, das Gefühl.)

II. Uebergang zur tieferen Begriffsbestimmung der Seele.

(36,24 — 37,11.)

So ist denn nun ein Abriss vorgezeichnet, was die Seele sei. Da aber aus dem weniger Denkgemässen, das dabei aber den Vorzug grösserer Augenfälligkeit besitzt, das Denkgemässe und begrifflich in höherem Grade Erkennbare hervorgeht; so müssen wir diesen neuen Weg der Untersuchung über die Seele betreten. Denn nicht allein dieses, dass eine gegebene Sache dieses oder jenes sei, muss die aufgestellte Definition kundgeben, sondern es muss, wenn auch die meisten sich mit jener Art begnügen, zugleich die Ursache zu Tage kommen. Meistentheils sind die Definitionen nichts Anderes als gleichsam Schlussätze ohne Angabe des betreffenden Mittelbegriffs. So z. B. wird auf die Frage: Was heisst Quadriren? wohl geantwortet: Verwandlung eines gegebenen ungleichseitigen Rechtecks in ein gleichseitiges. Dies aber ist ein blosser Schlussatz. Erst, wer angeben kann, dass das Quadriren auf das Auffinden der mittleren Proportionale hinausläuft, hat den schlagenden Punkt der Sache und den inneren Grund derselben getroffen.

III. Die eigentliche Definition der Seele.

(33,10 — 35,15.)

Demnach wollen wir wiederum von vorne beginnen und zu bestimmen versuchen, was die Seele sei und welches ihr allgemeinsten Begriff sein möchte. Wir sagen also, dass eine Gattung des Seienden die Wesenheit sei, und zwar ist dieselbe einmal Materie, der an und für sich keine Bestimmtheit als sich auf sich selbst beziehendes Dieses zukommt, zweitens die Form, vermöge deren irgend ein Sein als so und so bestimmter Gegenstand benannt wird, und drittens das aus Form und Materie bestehende Gesamtwesen. Es ist aber die Materie mögliches oder potenzielles Sein, die Form das sich bethätigende Sein oder Actualität. Innerhalb der Actualität aber giebt es wiederum zwei Stufen, die sich wie Wissenschaft zum wirklichen und gegenwärtigen wissenschaftlichen Betrachten verhalten. Wesenheiten nun scheinen vornehmlich die Körper zu sein, und zwar unter diesen am meisten die natürlichen; denn diese bilden die Grundlage und Voraussetzung für die übrigen. Von den natürlichen Körpern haben einige Leben, die andern nicht. Leben aber nenne ich die Ernährung vermöge seiner selbst und dadurch gegebenes Wachstum und Abnehmen. Demnach wäre jeder natürliche Körper, der des Lebens theilhaftig ist, eine Wesenheit, und zwar näher ein aus Materie und Form zusammengesetztes Gesamtwesen. Da nun aber der Körper zugleich so und so beschaffen ist, nämlich der Art, dass er Leben an sich hat, so ist wohl der Körper nicht Seele. Denn der Körper gehört nicht zu demjenigen, was an einem Andern als seiner Grundlage und seinem Träger haftet, sondern ist vielmehr selbst eine solche Grundlage, und zwar in Gestalt der Materie. Es ist also nothwendig, dass die Seele die Wesenheit des natürlichen, dem Vormögen nach das Leben an sich habenden Körpers als dessen Formbestimmtheit sei. Diese Wesenheit ist aber Actualität, Actualität also eines so bestimmten Körpers. Die Actualität wird in doppeltem Sinne gesagt, einmal wie Wissenschaft und sodann wie wissenschaftliches Betrachten. Die Seele aber ist Actualität in der Weise der Wissenschaft; denn während die Seele nicht aufhört, Seele zu sein, findet sich in ihr der Unterschied des Schlafens und Wachens, und zwar entspricht das Wachen der Stufe des wissenschaftlichen Betrachtens, der Schlaf dem ruhenden Besitze der Wissenschaft, ohne dass diese als Thätigkeit sich ge-

genwärtig erweist. Als die frühere Stufe ist dabei in Rücksicht auf das Werden an dem einzelnen bestimmten Subjekte die erstgenannte, die Stufe der Wissenschaft, anzusehen. Somit wäre also die Seele die erste oder unmittelbare Actualität des natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben besitzt (d. h. dasjenige, wodurch dieser in erster und unmittelbarer Weise, in der Weise des ruhenden Vorhandenseins, als wirklich lebendig gesetzt ist). Dem Vermögen nach lebendig ist aber der mit Organen versehene Körper, und Organe sind z. B. auch die Theile der Pflanzen, die jedoch von durchaus einfacher Beschaffenheit sind, als da sind das Blatt, welches die Bedeckung der Fruchthülle ist, wie wiederum die Fruchthülle die Bedeckung der Frucht ist, weiter die Wurzeln, die dem Munde der Thiere entsprechen, insofern beide die Nahrung einnehmen. Handelt es sich also darum, allgemein über die Seele überhaupt zu reden, so wäre sie als die erste und unmittelbare Actualität des natürlichen organischen Körpers zu bestimmen. —

Bemerkung. Wollte Jemand eine wissenschaftliche Akustik schreiben, so würde er etwa folgenden Gang nehmen:

- 1) Unter den menschlichen Sinnen ist einer der vornehmsten das Gehör. Die äussere Ursache des Hörens nennen wir Schall.
- 2) Aber die voranstehende Erklärung kann nur den Zweck einer vorläufigen Orientirung haben. Die wissenschaftliche Behandlung verlangt, dass wir feststellen, wie der Schall an und für sich zu Stande kommt, oder mit andern Worten, dass wir in den Grund der Sache selber eindringen.
- 3) Demnach sagen wir nunmehr, dass der Schall in wellenförmigen Schwingungen der Luft bestehe.

Aristoteles würde die erste dieser Definitionen eine bloss das *ὅτι* aussprechende Definition, ein *συμπέρασμα* nennen, womit er überhaupt die an der äusseren Erscheinung haftende Kennzeichnung der Sache bezeichnet. Beispiele dafür sind bei ihm: Quadriren heisst ein ungleichseitiges Rechteck in ein gleichseitiges verwandeln. Donner ist ein Geräusch in den Wolken.

Die zweite Art würde er *ἀρχὴ ἀποδείξεως* nennen, wie sie an der Spitze jeder wissenschaftlichen Ableitung stehen muss. Sie giebt den für die Entwicklung der einzelnen, an dem betrachteten Objekte hervortretenden Erscheinungen erforderlichen Mittelbegriff, und erhält, nachdem sie zunächst unvermittelt hingestellt ist, oder auf inductivem Wege aus einzelnen Erscheinungen gewonnen ist, ihre eigentliche Bewährung und Bestätigung um so mehr und mehr, je vollständiger sich daraus die Totalität der am Objekte haftenden Bestimmungen ableiten lässt. De anim. Tr. 4,2: *καθ' ὅσους τῶν ὁρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν, δῆλον ὅτι κενῶς εἴρηται.* Mehrfach wendet Aristoteles für diese Art der Definition das uns aus dem Obigen bekannte Beispiel an: Quadriren heisst Auffinden der mittleren Proportionale. Met. Br. 44,12: *ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ εἶδέναι ἕνασιν, καὶ ὧν ἀποδείξεις εἰσὶ, τὸτ' οἰόμεθα ὑπάρχειν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστὶ, οἷον τί ἐστὶ τὸ τετραγωνίζειν, ὅτι μέσης εὐρείας, περὶ δὲ τὰς γενέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ περὶ πᾶσαν μεταβολήν, ὅταν εἰδῶμεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως.*

Die dritte Art der Definition, wie sie im weiteren Verlaufe der wissenschaftlichen Entwicklung zu Tage tritt, ist diejenige, welche nicht bloss den Mittelbegriff zu möglichen Schlüssen und Beweisen giebt, sondern vollständig die Elemente zu einem Schlusse in sich enthält und

sich eigentlich nur in der Fassung und dem Wortlaute nach von einem wirklichen Schlusse unterscheidet: Donner ist Geräusch in den Wolken durch erlöschendes Feuer.

Obersatz: Erlöschendes Feuer macht Geräusch.

Untersatz: In den Wolken erlischt zu Zeiten Feuer.

Schlusssatz: Also entsteht in den Wolken das uns bekannte Geräusch, welches wir Donner nennen.

Aristoteles zählt diese drei Arten der Definition auf Anal. post. 75b31: ἔστιν ὁρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως ἢ ἀπόδειξις θέσει διαφέρονσα ἢ συμπέρασμα τι ἀποδείξεως.

Mit dem so eben durchgeführten Beispiele stimmt derjenige Weg überein, den ich in der versuchten Uebertragung eingeschlagen habe:

- 1) Seele ist die Ursache der uns bekannten Lebenserscheinungen.
- 2) Aber diese Definition kann bloss den Zweck haben, an das zunächst Bekannte und Augenfällige anzuknüpfen. Die wahre Definition muss den Grund der Sache enthalten.
- 3) Demnach sagen wir, indem wir wiederum von vorne beginnen, dass die Seele die erste Entelechie des natürlichen organischen Körpers sei.

Bekanntlich findet sich im überlieferten Texte die umgekehrte Anordnung. Er giebt die mit 3) bezeichnete Definition an erster Stelle, und es müsste also ihr nachzurühmen sein, dass sie sich an das Augenfällige halte. Auf den mit 2) bezeichneten Uebergangsabschnitt folgt dann die von mir unter 1) vorangestellte Definition, und von ihr müsste also gelten, dass sie den Grund der Sache darlege, was einen ganz anderen Sinn hat, als dass sie die *causa cognoscendi* enthalte. Dagegen erheben sich aber starke Bedenken:

- a) Es widerstrebt jeder natürlichen Auffassung, wenn Aristoteles im Uebergangsabschnitte in Bezug auf die vorhin mit 3) bezeichnete Definition sagen sollte 37,1: ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίγνεται τὸ σαφές καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον.
- b) Es ist unglaublich, dass Aristoteles, wenn die Definition 1) die letzte Stelle mit Recht einnehme, an die nachfolgende Definition eine Anforderung gestellt hätte, wie sie im Uebergangsabschnitt ausgesprochen ist 37,3: οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὀριστικὸν λόγον δηλοῦν ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐννέουσαν. Es kann dies um so weniger geschehen sein, weil diese αἰτία kurz darauf als αἰτία τοῦ πράγματος näher festgestellt wird, keineswegs also *causa cognoscendi* sein kann.

Trendelenburg sagt über die unter 3) gegebene Definition: *Haec definitio adeo Aristoteli est propria et cum universa ejus philosophiae ratione conjuncta, ut per se vix intelligatur. In δυνάμει καὶ ἐντελεχείαις discrimine est sita. In explicandis his notionibus ex ipso philosophiae recessu depromptis latinae linguae in philosophicis et laxa remissio et laeva inopia in angustias quasdam nos rediget.*

Waitz bemerkt zu Anal. post. 76b17 über die Bedeutung von φανερόν: φανερόν dicitur, quod oculis cernitur, ὄλον quod menti lustranti manifestum est.

Wie kann Aristoteles den Ausdruck φανερός benutzen, wenn er dabei jene so überaus schwierigen Begriffe im Sinne hat? Ein Erklärer beantwortet diese Frage auf eine überaus sinnreiche Weise:

Ein durchgreifender Unterschied in der Aristotelischen Philosophie ist der zwischen dem an sich und von Natur Bekannten und dem für uns Bekannten. Das für uns Bekannte ist das der Empfindung näher Liegende. Das von Natur oder an sich und dem Begriffe nach

Bekanntere ist das von der Empfindung Entferntere und das Allgemeine. So ist denn nun hier auf eine ähnliche, aber entgegengesetzte Art die allgemeine Begriffsbestimmung, wie sie im vorigen Kapitel aufgestellt ist, nur eine allgemeine Beschreibung derselben, die zwar mehr in die Augen fallend, aber in Bezug auf das vollkommene Verständniss noch unklar und ungenau ist.

Was heisst eine ähnliche aber entgegengesetzte Art? Was heisst eine allgemeine Beschreibung, die mehr in die Sinne fallend ist?

Aristoteles kündigt im Uebergangsabschnitt 2) die Absicht an, vom *ὄτι* zum *διότι*, von der Ercheinung zum Wesen der Sache fortzuschreiben. Erfüllt er diese Absicht, wenn er die mit 1) bezeichnete Definition folgen lässt? Er giebt uns selber die bündigsten Aufschlüsse über den Unterschied des *ὄτι* und des *διότι* in der zweiten Analytik 78 a 22: τὸ ὄτι διαφέρει καὶ τὸ διότι ἐπίστασθαι, πρῶτον μὲν ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστήμῃ, καὶ ἐν ταύτῃ διχῶς, ἓνα μὲν τρόπον ἐὰν μὴ δι' ἀμέσων γίνηται ὁ συλλογισμὸς (οὐ γὰρ λαμβάνεται τὸ πρῶτον αἴτιον, ἢ δὲ τοῦ διότι ἐπιστήμη κατὰ τὸ πρῶτον αἴτιον), ἄλλον δὲ εἰ δι' ἀμέσων μὲν, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ αἰτίου ἀλλὰ τῶν ἀντιστροφόντων διὰ τοῦ γνωριμωτέρου, κωλύει γὰρ οὐδὲν τῶν ἀντικατηγρομένων γνωριμώτερον εἶναι ἐνὸς τε τὸ μὴ αἴτιον, ὡστ' ἔσται διὰ τούτου ἢ ἀπόδειξις, οἷον ὅτι ἔγγυς οἱ πλάνητες διὰ τὸ μὴ στήβειν· ἔστω ἐφ' ᾧ Γ πλάνητες, ἐφ' ᾧ Β τὸ μὴ στήβειν, ἐφ' ᾧ Α τὸ ἔγγυς εἶναι· ἀληθὲς δὲ τὸ Β κατὰ τοῦ Γ εἶπεῖν, οἱ γὰρ πλάνητες οὐ στήβουσιν· ἀλλὰ καὶ τὸ Α κατὰ τοῦ Β, τὸ γὰρ μὴ στήβον ἔγγυς ἐστὶ, τούτο δ' εἰληφθῶ δι' ἐπαγωγῆς ἢ δι' αἰσθήσεως· ἀνάγκη οὖν τὸ Α τῷ Γ ὑπάρχειν, ὡστ' ἀποδέδεικται ὅτι οἱ πλάνητες ἔγγυς εἰσιν· οὗτος οὖν ὁ συλλογισμὸς οὐ τοῦ διότι ἀλλὰ τοῦ ὄτι ἐστίν, οὐ γὰρ διὰ τὸ μὴ στήβειν οἱ πλάνητες ἔγγυς εἰσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔγγυς εἶναι οὐ στήβουσιν· ἐγγυρεῖ δὲ καὶ διὰ θατέρου θατέρον δευχθῆναι, καὶ ἔσται τοῦ διότι ἢ ἀπόδειξις· οἷον ἔστω τὸ Γ πλάνητες, ἐφ' ᾧ Β τὸ ἔγγυς εἶναι, τὸ Α τὸ μὴ στήβειν· καὶ ἔσται τοῦ διότι ὁ συλλογισμὸς· εἰληπται γὰρ τὸ πρῶτον αἴτιον. — Das Wissen dass und warum etwas sei, unterscheidet sich zuerst schon in derselben Wissenschaft und zwar erstens, wenn der Schluss nicht mittelst solcher Schlusselemente zu Stande kommt, die einer weiteren Vermittelung nicht mehr fähig sind. Denn in diesem Falle wird nicht der erste und eigentliche Grund genommen, während doch die Wissenschaft auf den ersten Grund hinausgeht. Zweitens aber wird auch dann ein blosses Wissen, dass die Sache sei, hervorgehen, wenn die zu Grunde gelegten Schlusselemente zwar unvermittelbar sind, dabei aber statt aus der Ursache umgekehrt aus der bekannteren Wirkung auf die Ursache zurückgeschlossen wird, wie dies in dem Falle geschehen kann, dass beide in einfacher Umkehrung von einander aussagen lassen. Denn nichts hindert daran, dass in diesem Falle die Wirkung das zuvor Bekannte sei. Von dieser Art ist z. B. der Beweis, dass die Planeten nahe seien, weil sie nicht funkeln. Es sei C Planeten, B Nichtfunkeln, A Nahesein. Es lässt sich hier B mit Wahrheit von C aussagen; denn die Planeten funkeln bekanntlich nicht. Aber auch A ist von B gültig; denn alles, was nicht funkelt, ist nahe. Also muss auch A von C gelten, sodass hiermit bewiesen worden ist, dass die Planeten nahe sind. Dieser Schluss nun giebt nicht, warum das Erschlossene ist, sondern bloss, dass es ist. Denn nicht desshalb sind die Sterne nahe, weil sie nicht funkeln, sondern umgekehrt, weil sie nahe sind, darum funkeln sie nicht. Man kann aber auch umgekehrt verfahren, und dann liegt ein Schluss des Warum vor. Denn setze ich C als Planeten, B als Nahesein, A als Nichtfunkeln, und schliesse nun, dass A dem C zukommen muss, weil B dem C und A dem B zukommt; so ist diess ein Schluss des Warum. —

Zum Verständniss dieser Stelle sei bemerkt, dass Aristoteles durch die Bezeichnung *ἄμεσα* einen Mittelbegriff und einen Oberbegriff andeutet von einer solchen gegenseitigen Beziehung, dass sich zwischen beide kein neuer Mittelbegriff einschieben lässt. Das *ἄμεσον* kann aber ein absolutes oder ein relatives sein, und zwar greift der letztere Fall Platz, wenn es

keinen weiteren Mittelbegriff derselben Unterordnungsreihe giebt, der sich zwischen den gegebenen Mittelbegriff und den Oberbegriff einschalten liesse, während an und für sich allerdings noch eine weitere Vermittelung und zwar durch die *ἀρχὴ ἀποδείξεως*, die Definition des Oberbegriffs, das absolute *ἄμεισον*, denkbar ist. Mit dem Worte Unterordnungsreihe will ich aber eine Reihe von Begriffen bezeichnen, von denen jeder folgende zum vorhergehenden sich als Gattung zu der in ihr enthaltenen Art verhält, eine Beziehung, für die Aristoteles auch das Wort *σύστοιχα* gebraucht. Vergleiche Waitz zu Anal. post. 76 b 6: *Dicuntur σύστοιχα, quae eodem genere continentur, sive eundem in hoc genere ordinem tenent, sive alterum alteri subjectum est.* Eine solche Unterordnungsreihe ist z. B.: Rechteck. Parallelogramm. Viereck. geradlinige Figur. Für den Oberbegriff Figur mit Aussenwinkeln, die vier Rechte betragen, ist nun weder Parallelogramm noch Viereck ein *ἄμεισον*, weil nicht bloss das Viereck, sondern auch das Fünfeck u. s. w. Aussenwinkel gleich vier Rechten haben; wohl aber ist die geradlinige Figur ein relatives *ἄμεισον*, weil sich nunmehr kein noch allgemeinerer Mittelbegriff auffinden lässt, welcher die geradlinige Figur unter sich befasste und dabei die Eigenschaft besässe, Aussenwinkel gleich vier Rechten zu haben. Dies relative *ἄμεισον* wird von Aristoteles vorzugsweise oder ausschliesslich als *ἄμεισον* benannt und an andern Orten auch als *πρωτον καθόλου* bezeichnet Anal. post. 74 a 5. Dass der geradlinigen Figur aber die erwähnte Eigenschaft zukomme. Aussenwinkel gleich vier Rechten zu haben, ist durch den Begriff des rechten Winkels darzuthun, und dieser ist dann die *ἀρχὴ ἀποδείξεως*, das absolute *ἄμεισον*. Vergleiche erste Analytik, erstes Buch K. 35: οὐ δεῖ δὲ τοὺς ὄρους αἰετὶ ζῆτειν ὀνόματι ἐκτίθεσθαι, πολλάκις γὰρ ἔσονται λόγοι οἷς οὐ κέεται ὄνομα· διὸ χαλεπὸν ἀνάγειν τοὺς τοιοῦτους συλλογισμοὺς· ἐνίοτε δὲ καὶ ἀπακῶσθαι συμβήσεται διὰ τὴν τοιαύτην ζήτησιν, ὅσον ὅτι τῶν ἄμεισων ἐστὶ συλλογισμὸς· ἔστω δὴ τὸ Α δύο ὀρθὰ, τὸ ἐφ' ᾧ Β τρίγωνον. ἐφ' ᾧ δὲ τὸ Γ ἰσοσκελές· τῷ μὲν οὖν Γ ὑπάρχει τὸ Α διὰ τὸ Β τῷ δὲ Β οὐκ ἐστὶ δι' ἄλλο· καὶ αὐτὸ γὰρ τὸ τρίγωνον ἔχει δύο ὀρθὰς, ὥστ' οὐκ ἔσται μέσον τοῦ Α Β ἀποδεικτοῦ ὄντος ὡς τὸδε τι· φανερόν γάρ ὅτι τὸ μέσον οὐχ ὅστις αἰετὶ ληπτέον, ἀλλ' ἐνίοτε λόγον, ὅπερ συμβαίνει κατὰ τοῦ λεχθέντος. — Man darf aber nicht immer danach trachten, die einzelnen Schlusselemente als durch ein einzelnes Wort bezeichnet herauszusetzen, weil sich dieselben nur mittelst einer Wortverknüpfung ausdrücken lassen, da für sie kein einzelnes Wort in Gebrauch ist. In diesem Falle liegt eine Schwierigkeit vor für die Zurückführung solcher Schlüsse. Oft aber ist man überhaupt auf falschem Wege, wenn man diese Zurückführung vornehmen will, weil sie der Natur der Sache nach nicht ausführbar ist, wie z. B. wenn der Schluss ein Prädikat erschliessen soll von einem Subjecte, dem es unmittelbar zukommt. Es bedeute A zwei Rechte, B Dreieck, C Gleichschenkelndreieck. Dem C kommt nun A durch B zu, dem B aber kommt A nicht mehr durch ein anderes zu. Denn das Dreieck hat zwei Rechte als solches und an und für sich, sodass jetzt nicht mehr, wenn sich wiederum die Proposition AB auch beweisen lässt, ein mittelst dieser bestimmten Bezeichnung gegebener Mittelbegriff sich dafür auffinden lassen wird. Demnach ist klar, dass man den Mittelbegriff nicht immer in dieser Weise nehmen darf, sondern es wird zuweilen die nothwendig in einer Wortverbindung bestehende Definition Mittelbegriff sein, was auch bei dem zuletzt genannten Falle eintreten muss. — Der ganze Zusammenhang zeigt, dass die Worte *ὡς τὸδε τι* dahin gehören, wohin ich sie gestellt habe, und nicht etwa hinter *ληπτέον*. Eine nachdrückliche Bestätigung der vorgetragenen Ansichten findet sich im zweiten Buche der zweiten Analytik K. 17: ἔστι δὲ τὸ μέσον λόγος τοῦ πρώτου ἄκρου, διὸ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι δι' ὀρισμοῦ γίνονται· ὅσον τὸ φυλλορροεῖν ἅμα ἀκολουθεῖ τῇ ἀμπέλω καὶ ὑπερέχει, καὶ συκῇ, καὶ ὑπερέχει· ἀλλ' οὐ πάντων ἀλλ' ἴσον· εἰ δὴ λάβοις τὸ πρῶτον μέσον, λόγος τοῦ φυλλορροεῖν ἐστίν· ἔστι γὰρ πρῶτον μὲν ἐπὶ θάτερα μέσον, ὅτι τοιαυτὰ ἅπαντα εἶτα τοῦτου μέσον, ὅτι ὅπως πηγνύεται ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον· τί δ' ἐστὶ τὸ φυλλορροεῖν; τὸ πηγνύσθαι τὸν ὄπὸν ἐν τῇ συνάψει

τοῦ σπέρματος. Vorher hiess es 98 b 5: Ἴστω γὰρ τὸ φυλλορροεῖν ἐφ' οὗ Α, τὸ δὲ πλατύφυλλον ἐφ' οὗ Β, ἄμπελος ἐφ' οὗ Γ· εἰ δὴ τῷ Β ὑπάρχει τὸ Α (πᾶν γὰρ πλατύφυλλον φυλλορροεῖ), τῷ δὲ Γ ὑπάρχει τὸ Β (πᾶσα γὰρ ἄμπελος πλατύφυλλος), τῷ Γ ὑπάρχει τὸ Α καὶ πᾶσα ἄμπελος φυλλορροεῖ, αἴτιον δὲ τὸ Β τὸ μέσον. Der Weinstock lässt die Blätter fallen, weil er breitblättrig ist. Die Gattung der breitblättrigen Pflanzen ist diejenige, welcher das Abfallen in ihrer ganzen Ausdehnung zukommt und über welche diese Eigenschaft andererseits nicht hinausgeht. Die Breitblättrigkeit ist also das *πρῶτον καθόλου* oder das relative *αἴτιον*. Das absolute *αἴτιον*, die *ἀρχή* oder der letzte Grund ist das Austrocknen des Saftes, und dies ist zugleich die Definition des Blätterfallens. — Das Blätterabwerfen kommt der Feige und dem Weinstock zu, geht aber über beide hinaus: aber nicht über alles geht diese Eigenschaft hinaus, sondern es giebt eine Sphäre, der diese Eigenschaft gerade adäquat ist. Nimmt man nun den ersten Mittelbegriff, so ist dies der Begriff des Blätterabwerfens. Denn zuerst giebt es einen Mittelbegriff, der insofern gegen das Uebrige ein erster ist, dass alles, wovon sich der Oberbegriff aussagen lässt, von dieser Art (nämlich breitblättrig ist). Nimmt man nun hiervon wiederum den Mittelbegriff, etwa das Austrocknen des Saftes, so ist dies die Definition des Blätterabwerfens. Was ist also das Abfallen der Blätter? Das Austrocknen des Pflanzensaftes in den Blattstielen. —

In beiden Fällen, sowohl durch das absolute *αἴτιον* wie durch das relative, wird das *διότι* erkannt, wenn nur das *πρότερον τῆ φύσει* die Stelle des Mittelbegriffs einnimmt. Der Schluss durch die *ἀρχή*, das absolute *αἴτιον*, ist vorzugsweise der reinen Wissenschaft eigenthümlich, während die angewandte Wissenschaft z. B. die mathematische Optik ihre Beweise durch das relative *αἴτιον*, das *πρῶτον καθόλου*, führen wird, indem sie die letzte Vermittlung der Mathematik überlässt und z. B. die Wahrheit, dass die Aussenwinkel eines jeden Polygons vier Rechte betragen, aus derselben entlehnt. Sie ist daher auch nur der beschreibenden Optik gegenüber eine Wissenschaft des *διότι*, während sie selbst der Mathematik gegenüber zur Wissenschaft des *ὅτι* herabsinkt. Anal. post. p. 79.

Hiernach weiss also derjenige, welcher aus dem Begriff des rechten Winkels den Beweis führen kann, dass die Aussenwinkel vier Rechte betragen, unbedingt das *διότι*. Auch derjenige, welcher schliesst, dass das Parallelogramm ein Vieleck sei und deshalb Aussenwinkel gleich vier Rechten habe, hat einen Schluss des *διότι* geliefert; wer aber argumentiren wollte, dass das Parallelogramm als Viereck Aussenwinkel gleich vier Rechten habe, hat nicht nach dem *διότι* geschlossen, weil der Schluss nicht *ἐξ αἰτίων* geschehen ist. Nicht deshalb, weil das Parallelogramm ein Viereck, sondern weil es und insofern es ein Polygon ist, kommt ihm die genannte Eigenschaft zu. Die Wissenschaft des *διότι* geht auf das *πρῶτον αἴτιον*; niemals dagegen kann das *διότι* durch das *μη αἴτιον*, d. h. durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu Tage kommen: **Nicht deshalb sind die Planeten nahe, weil sie nicht funkeln, sondern umgekehrt, weil sie nahe sind, funkeln sie nicht.**

Machen wir nun von dem Voranstehenden, das wenigstens in seinen Hauptzügen allgemein anerkannt ist, eine Anwendung auf die mit 1) bezeichnete Definition der Seele. Der Gedankengang derselben ist offenbar der folgende:

Wir beobachten an manchen Wesen Erscheinungen, die wir Lebenserscheinungen nennen.

Von diesen Erscheinungen wird es ein Prinzip und eine Ursache geben, und diese nennen wir Seele.

Was geschieht hier Anderes, als dass vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* auf das *πρότερον τῆ φύσει*, von der Wirkung auf die Ursache, von der Erscheinung auf das Wesen geschlossen

wird? Mittelst einer solchen Schlussweise erfährt man aber nach Aristoteles immer nur das *ὄτι*, niemals das *διότι*. In dem Uebergangsabschnitte 2) verspricht er aber ausdrücklich, er wolle die *αἰτία τοῦ πράγματος* ermitteln. Folglich müsste er seinen eigenen Prinzipien untreu geworden sein, er müsste selbst nicht wissen, was er thäte, wenn diejenige Definition wirklich die zweite wäre, die bisher dafür gegolten hat.

Die von mir vorgetragene Ansicht über das gegenseitige Verhältniss der beiden Definitionen ist keineswegs neu. Schon Kühn entwickelt dieselbe in seiner Schrift über die Aristotelische Lehre von der Definition vollständig mit den nachfolgenden Worten: *Animae definitionem duplici modo reperit, primum a summis ortologicis notionibus proficiscens, ergo ab iis quae φασὶ πρότερα sunt, deinde contraria ratione ab iis quae experientia cognoscimus (τὰ ἡμῖν πρότερα)*. Mit andern Worten: Aristoteles giebt in der ersten Definition das *διότι*, in der zweiten das *ὄτι*. Er selber sagt aber ausdrücklich, dass er das Gegentheil thue. Folglich muss er ein Stümper im Denken sein, wenn er selbst nicht weiss, was er thut. Diese Stümperhaftigkeit wird ihm dann von Kühn noch besonders attestirt: *Aristoteles operam dat, ne definitio animae quam proponit, formam υπερέρουτος habeat. Sed quod deinde addit non causa efficiens est sed inductio, ergo causa cognoscendi*.

Was sagt dieses *Sed* anders, als dass Aristoteles etwas gewollt, aber nicht zu Stande gebracht habe?

IV. Die Seele die Ursache des lebendigen Leibes.

(Tr. 45,1 — 46,5)

Es ist aber die Seele Ursache und Prinzip des lebendigen Körpers. Dies wird aber in mehrfachem Sinne gesagt, und gleicher Weise ist denn auch die Seele nach drei verschiedenen Arten, wie wir sie früher näher besprochen, Ursache des Körpers. Sie ist einmal bewegende Ursache, ferner Endzweck und drittens die Wesenheit des Beseelten. Dass sie Ursache als Wesenheit ist, leuchtet ein. Denn Wesenheit ist für ein jegliches die Ursache dafür, dass es eben dasjenige ist, was es ist. Für das Lebendige besteht das Sein als solches in dem Leben. Die Ursache des Lebens ist aber die Seele. Dazu kommt, dass die Actualität der Begriff selber ist. Ferner ist offenbar, dass die Seele auch Ursache als Endzweck ist. Denn die Vernunft schafft einem Zwecke gemäss, und auf dieselbe Weise auch die Natur: und dieses ist in ihr das Endziel. Ein solcher Naturzweck nun ist auch die Seele. Denn alle von der Natur gebildeten Körper sind Werkzeuge der Seele, sowohl die thierischen Körper wie die Körper der Pflanzen, in der Art, dass sie der Seele wegen da sind. Es hat aber Zweck eine doppelte Bedeutung, einmal der Zweck, dessen eine Sache ist und zweitens der Zweck, für den eine Sache ist. Endlich ist aber die Seele auch bewegende Ursache in Rücksicht auf die örtliche Bewegung, welche jedoch nicht allem Lebendigen zukommt. Aber auch die Zustandsänderung sowie das Wachsthum hat seine Grundlage in der Seele. Denn die Sinnesempfindung scheint eine Zustandsänderung zu sein, und nichts ist einer sinnlichen Wahrnehmung fähig, was nicht eine Seele hat. Ebenso verhält es sich mit Wachsthum und Abnahme: denn nichts nimmt natürlich ab und zu, was nicht genährt wird. Es nährt sich aber nichts, was nicht des Lebens theilhaftig ist. —

Dass die Seele, insofern sie Wesenheit ist, auch zugleich bewegende Ursache und Endzweck sei, liegt durchaus in der Consequenz der Aristotelischen Lehre. Wichtiger für uns ist der Umstand, dass sich das voranstehende Stück, welches offenbar der allgemeinen Unter-

suchung über das Wesen der Seele angehört, bisher an falscher Stelle, nämlich als ein Theil der besondern Untersuchung über die ernährende Seele, vorfindet. Höchst wahrscheinlich gaben die letzten Worte desselben für den ersten Ordner der Aristotelischen Schriften den Anlass, ihm diesen Platz anzuweisen, während es doch weit über den zur Sprache kommenden Punkt, die Nahrung, hinübergreift. Dass die gegenwärtige Ordnung eine unleidliche sei, wird sich vielleicht an der betreffenden Stelle aus Gründen des Zusammenhangs noch deutlicher herausstellen.

V. Einheit von Leib und Seele.

(35,15 — 36,24.)

Demnach darf man auch nicht fragen, warum Leib und Seele eins seien, ebensowenig, wie man fragen darf, ob das Wachs und die ihm eingeprägte Figur eins seien oder überhaupt die Materie und dasjenige, dessen Materie sie ist. Denn indem das Eins und das Sein in mehrfachem Sinne gesagt wird, ist die Actualität die vornehmste Weise der Einheit. Somit ist nun allgemein gesagt, was die Seele sei, nämlich die den Begriff in sich schliessende Wesenheit, und zwar das, was für den so und so beschaffenen Körper sein eigentliches und ihm eigenthümliches Sein ausmacht. Gesetzt es wäre eins der bekannten Werkzeuge, etwa die Axt, ein natürlicher Leib, so wird dieses, was das Sein der Axt als solcher ausmacht, ihre Wesenheit und gleichsam ihre Seele sein. Denn sobald sie diese ihre Wesenheit verlöre, würde sie nicht mehr eine Axt der Wahrheit nach sein, sondern dem blossen Namen nach. Dies ist nun aber die Axt, und nicht eines solchen Körpers eigenthümliches Wesen und Begriff ist die Seele, sondern dieses natürlichen Leibes, der das Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich selber hat. Man muss das Gesagte auch an den Theilen betrachten. Wäre das Auge ein Thier, so würde die Sehkraft die Seele desselben sein; denn dies ist eben die begriffliche Wesenheit des Auges. Der Augapfel ist die Materie für die Sehkraft, und wenn diese abhanden gekommen ist, so ist es nur dem Namen nach noch ein Auge, wie ein aus Stein gemeisseltes oder ein gemaltes. Man muss aber das vom Theil Gesagte auf den ganzen lebendigen Körper übertragen; denn wie sich Theil zum Theil, so verhält sich die gesammte Empfindung zum ganzen der Empfindung fähigen Leibe, insofern er eben ein solcher ist. Es ist aber nicht dasjenige, was das Leben verloren hat, dem Vermögen nach lebendig, sondern dasjenige, was Leben besitzt. Der Same und die Frucht sind dem Vermögen nach ein solcher Körper. Wie nun das zur Anwendung gebrachte Schneiden der Axt und das im Auge gegenwärtig empfundene Sehen dieses bestimmten Gegenstandes, auf diese Weise ist das Wachen Actualität, wie aber das Sehen als Sehkraft und als Vermögen des betreffenden Organs, so ist die Seele Actualität, und wie sich Auge, Augapfel und Sehkraft zu einander verhalten, so verhält sich Thier, Leib, Seele. Dass die Seele nun nicht trennbar ist vom Leibe, ist offenbar, und ebensowenig Theile derselben, wofern sie eben theilbar ist. Bei einigen Theilen aber kann dies wohl der Fall sein, weil sie eben nicht Actualität eines bestimmten Körpers sind; denn einige Theile sind die Actualität ihrer selbst. Dazu ist aber noch unklar, ob die Seele so die Actualität des Leibes sei, wie der Schiffer des Schiffes. —

Der Satz *ἐνίων γὰρ ἢ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν* gehört augenscheinlich hinter *διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελέχειαν*, nicht vor *οὐ μὴν ἀλλ' ἐνία γε οὐθὲν κωλύει* 36,21. Der Zusammenhang ist nämlich offenbar der folgende:

Die Entelechie und dasjenige, dessen Entelechie sie ist, sind an und für sich eins, und es ist thöricht, nach dem Grunde ihrer Einheit zu fragen. Met. 174,27: *καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ*

ἐν πῶς ἐστίν, ὥστε αἴτιον οὐδὲν ἄλλο πλὴν εἶ τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐντελέχειαν. Die Seele ist eins mit dem Leibe; denn wie es in der Metaphysik heisst 174,1: τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκατέρωθι. Dasselbe gilt von den einzelnen Theilen der Seele.

Einige Theile sind aber dennoch wohl trennbar (offenbar ist der νοῦς gemeint), weil sie nicht Entelechie von etwas, sondern Entelechie schlechthin, Entelechie ihrer selbst sind.

Es erinnert dies an Met. 175,1: ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἀπλῶς ὅπερ ὄν τι Vergleiche 174,8.

Dass die letzte Frage unseres Abschnitts ohne Beantwortung bleibt, und dass plötzlich auf eine ganz neue Bahn übergelenkt wird, wie es mittelst des von mir unter II. gegebenen Uebergangsabschnittes geschieht, dürfte ein neuer Beweis dafür sein, dass wir es in dem überlieferten Texte der uns beschäftigenden Schrift mit Diskontinuitäten zu thun haben. Der Scharfsinn der Ausleger hat zwar keinen Augenblick gezögert, die Antwort zu ergänzen; aber es wäre doch eine merkwürdige Art, wenn Aristoteles schwierige Fragen aufwerfen wollte, ohne sie zu lösen, oder andererseits so leichte, dass sich ihre ausdrückliche Beantwortung nicht lohnte. Die Zusammenhangslosigkeit der ganzen Stelle legt aber auch den Verdacht nahe, dass sie ursprünglich gar nicht so gelautet habe, wie sie gegenwärtig lautet. Vielleicht hat es geheissen: ἐτι δ' ἀσπλον εἰ ἐντελέχεια τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οὕτως ὡς πλωτῆρος πλοῖον. — Dazu ist noch unklar, ob nicht vielmehr umgekehrt der Körper die Entelechie der Seele sei, ähnlich wie das Fahrzeug die Entelechie des Schiffers ist. — Nachdem Aristoteles die Seele mit der Schneidigkeit der Axt und mit der Sehkraft des Auges verglichen hat, müsste doch ein ziemlicher Grad von Beschränktheit dazu gehören, wenn es Jemanden noch nicht klar sein sollte, ob die Seele so in den Körper einsteigen und aus demselben heraussteigen könnte, wie der Schiffer aus dem Fahrzeug. Andererseits konnte das Befremdende, was die Frage in der von mir vermutheten Fassung gehabt haben müsste, wenn nicht das Nachfolgende sogleich die nöthigen Erläuterungen brachte, einen Verbesserer des Textes wohl dazu führen, der Stelle die gegenwärtige Gestalt zu geben. Ich verbinde aber die vorliegende Frage mit einem Satze, der sich 40,9 augenscheinlich an vollständig unpassender Stelle findet, und indem ich diesen Satz vor die Worte ἐπεὶ δὲ ὃ ζῶμεν 40,1 stelle und mit 36,23 verknüpfe, erhalte ich folgende überaus treffende und im höchsten Grade überraschende Zusammenstellung:

(36,23) ἐτι δ' ἀσπλον εἰ ἐντελέχεια τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οὕτως ὡς πλωτῆρος πλοῖον. (40,9) δοκεῖ γάρ ἐν τῷ πάσχατι καὶ διατεθεμένῳ ἢ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια. (40,1) ἐπεὶ δὲ ὃ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα διχῶς λέγεται κτλ.

Gehörten diese Sätze wirklich ursprünglich in der aufgestellten Ordnung zusammen, so wurde sowohl der Satz 36,23 als der Satz 40,1 nach Zerreiſsung der natürlichen Ordnung vollkommen unverständlich, da jeder den andern bedingt. Dies konnte den Grund abgeben einerseits für die Abänderung, andererseits für die Versetzung an eine Stelle, wo doch eine Art von Verknüpfung denkbar schien, wenigstens beim ersten flüchtigen Anblick. Welche Ungeheuerlichkeit aber der Satz 40,9 an der Stelle, wo er sich bisher befunden hat, ausmacht, bedarf für jeden, der sich mit Aristoteles beschäftigt hat, keiner weiteren Auseinandersetzung.

VI. Ob nicht vielmehr der Leib die Actualität der Seele sei.

(40,2)

(Man ergänze also: Es bleibt noch unklar, ob nicht der Leib die Actualität der Seele sei, in der Weise, wie das Fahrzeug die Actualität des Schiffers ist).

Denn es scheint in dem Leidenden und der Einwirkung Unterworfenen die Voraussetzung

für die Bethätigung des Thätigen vorhanden zu sein. Das aber, womit wir leben [und wahrnehmen] wird doppelt gesagt, gleichwie auch das, womit wir wissen. Wir meinen damit im letztern Falle einmal die Seele, das andere Mal die Wissenschaft; denn mit jedem von diesen beiden kann man sagen, etwas zu wissen. Ebenso ist auch das, womit wir gesund sind, ein Doppeltes, einmal die Gesundheit und zweitens irgend ein Theil des Körper oder auch der ganze Körper. Hiervon ist nun die Gesundheit und die Wissenschaft Gestaltung und Form und gleichsam die Bethätigung des Trägers, an dem sie haften, also bezüglich des der Wissenschaft oder der Gesundheit Fähigen. [Denn es scheint in dem Leidenden und der Einwirkung Unterworfenen die Voraussetzung für die Bethätigung des Wirkenden gegeben zu sein.] Die Seele aber ist dasjenige, womit wir im ersten Sinne leben, empfinden und denken, wonach sie also Form und Begriff sein würde, nicht aber Materie und zu Grunde liegender Träger der Form. Es hat nämlich das Wort Wesenheit einen dreifachen Sinn, Form, Materie, Gesamtwesen, und zwar ist die Materie Vermögsamkeit, die Form actuelles und erfülltes Sein. Weil aber im vorliegenden Falle das aus Form und Materie bestehende Gesamtwesen gerade als Beseeltes bestimmt ist, so ist nicht der Leib die Actualität der Seele, sondern umgekehrt die Seele ist die Actualität eines gewissen Körpers. Demnach haben auch Diejenigen Recht, denen die Seele weder ohne Körper noch ein Körperliches zu sein scheint; denn ein Körper ist sie nicht, wohl aber etwas, das eines Körpers ist. Und deshalb hat sie ihr Bestehen an einem Körper und zwar an einem Körper, der so und so beschaffen ist, und nicht wie die Früheren sie einem Körper einfügten, ohne dabei zu bestimmen, in welchen und was für einen, während es doch vor Augen liegt, dass nicht das Erste und Beste jedes Beliebige annehmen kann. So nun wird dem Begriffe gemäss verfahren; denn die Actualität hat die Natur, an demjenigen, was dem Vermögen nach als dafür bestimmt gegeben ist, und in der zugehörigen Materie hervorzutreten. Dass es nun eine gewisse Actualität und eine begriffliche Existenz eines solchen gebe, das die Vermögsamkeit, ein so und so Bestimmtes zu sein, in sich hat, ist hiermit offenbar. —

Dass die Worte 49.9 (*δοκεί γάρ ἐν τῷ πάσχοντι καὶ τῷ διατεθειμένῳ ἢ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια*) auf keine Weise an denjenigen Platz gehören, wo sie sich der Ueberlieferung gemäss befinden, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Andererseits kann nicht wohl angenommen werden, dass dieselben von fremder Hand hinzugefügt seien, weil die nachfolgenden Worte 40.17 (*οὐ τὸ σῶμα ἔστιν ἐντελέχεια ψυχῆς*) entschieden darauf zurückweisen:

Ist auf Seele und Leib schlechthin das Verhältniss des Leidenden und Thätigen anzuwenden, so ist der Leib die Entelechie der Seele, weil das Leidende die nothwendige Voraussetzung für die Bethätigung des Wirkenden bildet.

Dem aber steht entgegen, dass Seele und Leib sich als Form und Materie verhalten. Die Seele als Form wirkt nicht ein Anderes, ein von ihr getrenntes und ihr gegenüberstehendes Ziel, in dem Körper, sondern das Ziel ist sie selbst, und diesem Ziele dient der Körper.

Somit ist also die Seele die Actualität des Körpers und nicht umgekehrt.

Wie sollte Aristoteles dazu kommen, den Gedanken, ob wohl umgekehrt der Körper die Entelechie der Seele sei, am Ende einer diesen Gedanken widerlegenden Gedankenreihe zurückzuweisen, wenn derselbe nicht vor dem Beginn dieser Reihe auf irgend eine Weise angedeutet wäre. Vergleiche Met. Br. 187. b: „Da aber bei Einigen der Gebrauch selber das Letzte ist, wie z. B. das letzte Ziel der Sehkraft das Sehen ist, und kein anderes Werk ausser dem Sehen selber dadurch zu Stande kommen soll, während bei Anderen ein solches vorhanden ist, wie

z. B. in der Baukunst, wo ausser der Thätigkeit des Baumeisters das Haus als Product hervorgeht: so ist doch im ersteren Falle keinesweges deshalb, weil kein äusseres Product hervorgeht, in geringerem Grade ein Ziel vorhanden für die Vermögensamkeit, noch kann man im zweiten Falle sagen, dass dasselbe aus dem angeführten Grunde in höherem Masse vorhanden sei. Da, wo nun ein Anderes als Produkt neben dem Gebrauche hervorgeht, beruht die Bethätigung in demjenigen, was hervorgebracht wird, wie z. B. die Bethätigung als Baumeister an dem in Arbeit befindlichen Gebäude zu Tage tritt; denn die Bauthätigkeit beruht in demjenigen, was gebaut wird und entsteht und ist zugleich mit dem Hause. Ebenso zeigt sich die Bethätigung als Weber an dem Gewebe, in dessen Anfertigung er begriffen ist. Wo aber neben der Ausübung und dem Gebrauche des Vermögens kein äusseres Werk hervorgeht, da ist die Bethätigung in dem thätigen Gegenstande selber, wie z. B. die Bethätigung des Sehens in dem Sehenden, das wissenschaftliche Betrachten in dem Betrachtenden, das Leben in der Seele seinen Sitz hat. Deshalb auch die Glückseligkeit; denn ein so und so bestimmtes Leben ist die Glückseligkeit. Deshalb ist auch offenbar, dass die Wesenheit und Form Bethätigung ist.“ Wir haben also in der Metaphysik als zusammengehörige und in nothwendiger Wechselbeziehung stehende Sätze:

a) 187,13. ὅσων μὲν οὖν ἕτερον τί ἐστι παρά τῆν χρῆσιν, τούτων μὲν ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν, ὅσων δὲ μή ἐστιν ἄλλο τι ἔργον παρά τῆν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια.

b) 187,22. ὥστε φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστι.

Eine ganz ähnliche Verknüpfung findet sich in der Schrift über die Seele:

a) 40,9. δοκεῖ γάρ ἐν τῷ πάσχοντι καὶ τῷ διατεθεμένῳ ἡ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια.

b) 40,10. ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾗ ζῶμεν πρότις, ὥστε λόγος ἀν εἴη καὶ εἶδος. . . . τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια.

Wir sind daher bis zu einem gewissen Grade berechtigt, die hier sich findende Verknüpfung durch die ähnliche in der Metaphysik als beglaubigt anzusehen. Uebrigens dürften für das Verständniss noch die beiden folgenden Stellen der Metaphysik von Erheblichkeit sein: 186,19 τέλος δὲ ἡ ἐνέργεια und 187,3 τὸ γὰρ ἔργον τέλος ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον.

VII. Vertheilung der Seelenkräfte an die verschiedenen lebenden Wesen.

(Tr. 41,7.)

Von den genannten Seelenvermögen kommen, wie wir sagten, einigen lebenden Wesen alle zu, andern nur einige, und wiederum andern nur ein einziges. Seelenvermögen nennen wir das Ernährungsvermögen, das Erstrebungsvermögen, das Empfindungsvermögen, die Ortsbewegung und das Denkvermögen. Die Pflanzen nun besitzen blos das Ernährungsvermögen. Andere Wesen haben auch das Empfindungsvermögen, und wo Empfindung ist, da ist auch Erstrebungsvermögen; denn Erstreben ist sowohl die Begierde als auch die Leidenschaft und das Wollen. Nun aber haben die Thiere alle eine Empfindung, nämlich das durch Berührung zu erregende Gefühl, und wo Empfindung ist, da ist auch Lust und Unlust, Angenehmes und Unangenehmes. Wo aber dies vorhanden ist, ist auch Begierde; denn diese ist das Streben zum Angenehmen hin. Auch besitzen sie somit das Empfinden der Nahrung; denn der Berührungssinn ist die Wahrnehmung der Nahrung. Alle Thiere nähren sich von Trocknem und Nassem, von dem Warmen und Kalten, und die Empfindung hiervon steht dem Berührungssinn zu. Was sonst noch sinnlich wahrnehmbar ist, dient der Ernährung nur beziehungsweise, da offenbar Schall, Farbe und Geruch nichts zur Nahrung beitragen. Die Schmachthaltigkeit aber ist etwas durch Berührung Wahrnehmbares. Hunger und Durst sind Begierde, jener nach

Trocknem und Warmem, dieser nach Feuchtem und Kaltem. Die Schmachhaftigkeit ist hier von gleichsam die Würze. Hierüber ist jedoch weiter unten deutlicher zu reden. Für jetzt sei also nur bemerkt, dass den Thieren, die den Berührungssinn oder das Gefühl besitzen, auch Begierde zukommt; ob aber auch Vorstellung, wird später untersucht werden. Einigen kommt ausserdem noch Ortsbewegung zu, andern das Denken und der Geist, wie dem Menschen oder wenn es noch Höheres der Art giebt. —

Hinter dem Worte *τιμιώτερον* 42, 8 scheinen die einzelnen Sätze in nicht ganz logischer Weise auf einander zu folgen:

a) δῆλον οὖν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον εἰς ἂν εἴη λόγος ψυχῆς τε καὶ σχήματος· οὔτε γὰρ ἐκεῖ σχῆμα παρὰ τὸ τρίγωνόν ἐστι καὶ τὰ ἐφεξῆς, οὔτε ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένας· γένοιτο δ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων λόγος κοινός, ὅς ἐφαρμόσει μὲν πᾶσιν, ἴδιος δ' οὐδενός ἐσται σχήματος· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ταῖς εἰρημέναις ψυχαῖς.

b) διὰ γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐφ' ἑτέρων, ὅς οὐδενός ἐσται τῶν ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος, ἀφέντας τὸν τοιοῦτον.

c) παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχῆν· αἰεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ τῶν ἐμφύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ τὸ τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρηπτικόν.

d) ὥστε καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἐκάστου ψυχῆ, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου.

e) διὰ τίνα δ' αἰτίαν τῷ ἐφεξῆς οὕτως ἔχουσι, σκοπεῖτόν· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρηπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἐστί κτλ.

Gegen diese Aufeinanderfolge erheben sich folgende Bedenken:

1) Die Worte *παρὰ τὰς εἰρημένας ψυχῆς* in a) haben keine angemessene Zurückbeziehung und werden deshalb unverständlich. Es ist bisher keineswegs von verschiedenen Seelen (Pflanzenseele, Thierseele, Menschenseele) die Rede gewesen, sondern es hat sich um die Art gehandelt, wie die verschiedenen Seelenkräfte an die verschiedenartigen Wesen vertheilt sind. Erst wenn d) vor a) träte, würde der Deutlichkeit vollkommen Genüge geleistet sein. Es würde alsdann vorausgehen:

τίς ἐκάστου ψυχῆ, οἷον τίς φυτοῦ, τίς ἀνθρώπου καὶ τίς θηρίου.

Und in Bezug hierauf könnte es in angemessener Weise heissen: *παρὰ τὰς εἰρημέναις ψυχῆς*.

2) Der mit *διὸ* beginnende Absatz b) wird keinesweges durch a) begründet, sondern hat seine Stütze in demjenigen, was diesem Satze vorangeht. Weil den verschiedenen Wesen verschiedene Seelenkräfte zukommen, darum ist es unsinnig, sich mit dem allgemeinen auf alle Wesen passenden Begriffe der Seele zu begnügen. Trendelenburg sagt über diesen Satz: *Quae sequuntur Aristotelico more adeo in abruptam quandam brevitatem contracta sunt, ut in illo διὸ, quod ex antecedentibus colligit, ex universo sententiarum nexu rationes cogitatione sint supplendae.*

3) Die Sätze c) und e) gehören auf das genaueste zusammen. Der Satz d) stört nicht nur das Verständniss dieses Zusammenhangs, sondern er wird selber in der Verknüpfung mit dem unmittelbar Vorangehenden vollkommen unverständlich, weil er augenscheinlich die natürliche Folgerung aus b) in sich schliesst

Demnach möchte man versucht sein, folgendermassen anzuordnen:

διὸ γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐφ' ἑτέρων, ὅς οὐδενός ἐσται τῶν ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος, ἀφέντας τὸν τοιοῦτον· ὥστε καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἐκάστου ψυχῆ, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου· δῆλον οὖν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον εἰς ἂν εἴη λόγος ψυχῆς τε καὶ σχήματος· οὔτε γὰρ ἐκεῖ σχῆμα παρὰ τὸ τρίγωνόν ἐστι καὶ τὰ ἐφεξῆς οὔτ' ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένας· γένοιτο δ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων λόγος, ὅς ἐφαρμόσει μὲν πᾶσιν, ἴδιος δ' οὐδενός ἐσται σχήματος· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ταῖς εἰρημέναις ψυχαῖς· παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχῆν· αἰεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ τῶν ἐμφύχων, οἷον ἐν τῷ τετραγώνῳ τὸ τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρηπτικόν· διὰ τίνα δ' αἰτίαν τῷ ἐφεξῆς οὕτως ἔχουσι, σκοπεῖτόν· ἄνευ γὰρ τοῦ θρηπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἐστί κτλ.

Erwägt man, dass im Vorangehenden die Rede davon war, wie die Seelenvermögen an die verschiedenen lebenden Wesen vertheilt sind, so erscheint zunächst vollkommen begründet der Gedanke:

— Demnach ist es lächerlich, hier und in andern Fällen den allgemeinen Begriff zu suchen, der keinem von dem Seienden eigenthümlich angehört noch sich auf die besondere untheilbare Art bezieht, indem man dabei den so beschaffenen Begriff bei Seite setzt. —

Die hieraus sich unmittelbar ergebende practische Consequenz ist dann:

— Und demnach müsste man denn im Einzelnen untersuchen, also wie die Pflanzenseele, die Menschenseele oder die Thierseele beschaffen sei. —

Das Vorangehende wird dann durch ein Beispiel aus der Mathematik erläutert: — Es ist nun offenbar, dass der Begriff der Seele auf dieselbe Art ein einheitlicher sein wird, wie der Begriff der Figur. Denn auch dort giebt es neben dem Dreieck und den weiteren besondern Figuren keine für sich bestehende allgemeine Figur, und ebensowenig eine Seele neben den genannten Seelen. Allerdings kann man auch dort einen allgemeinen Begriff der Figur aufstellen, der zwar auf alle passt, aber doch keiner eigenthümlich angehört, und eben so auch bei den genannten Seelen. —

Die Reihenfolge aber, in welcher die einzelnen Seelen zu betrachten sind, ist keine willkürliche, weil die Stufenfolge der beseelten Wesen eine bestimmte ist, dergestalt, dass jede höhere Stufe die frühere in sich beschliesst:

— Dabei aber verhält es sich ähnlich wie mit den Figuren auch hinsichtlich der Seele; denn immer ist in dem Nachfolgenden das Frühere dem Vermögen nach enthalten, wie bei den Figuren so bei den beseelten Wesen; wie z. B. dort im Viereck das Dreieck dem Vermögen nach enthalten ist, so im Sinnesvermögen das Ernährungsvermögen. Weshalb aber diese Stufenfolge sich so verhält, ist in Betrachtung zu ziehen. Ohne das Ernährungsvermögen ist das Sinnesvermögen nicht, wohl aber tritt das erstere von dem letzteren gesondert auf in den Pflanzen. Wiederum findet sich keine der andern Sinneswahrnehmungen ohne den Berührungssinn, das Gefühl, wohl aber dies letztere ohne die andern. Denn viele von den Thieren haben weder Gesicht noch Gehör noch Geruchssinn. Und von den der Sinnesempfindung fähigen Wesen haben einige das Vermögen, sich räumlich zu bewegen, andere nicht. Zuletzt aber haben die wenigsten Schlussvermögen und Denkvermögen. Denn alle diejenigen vergänglichen Wesen, denen Schlussvermögen zukommt, haben auch alles Uebrige, während solche, die auch alles Uebrige besitzen, nicht alle Schlussvermögen haben; einige sogar haben nicht einmal Vorstellung, indess andere nur mit dieser begabt leben. Mit dem erkennenden Geiste aber hat es eine andere Bewandniss. Dass nun die ins Besondere gehende Begriffsbestimmung eines jeden von den genannten Vermögen auch den eigensten, als untheilbare Artbestimmtheit verwirklichten Begriff der Seele giebt, ist aus dem Vorangehenden offenbar. —

Wie es scheint, liegt dem Ganzen der Gedanke zu Grunde, dass der wahrhafte, eine wirkliche Existenz habende Begriff der untheilbaren Art ist. Da nun aber die Pflanzenseele, die Thierseele und die Menschenseele sich von einander durch die ihnen zugeheilten Seelenvermögen unterscheiden, so wird es zur Gewinnung dieses besondern Begriffes auf die Stufenfolge dieser Seelenvermögen ankommen. *Vergleiche de part. anim. 1,4: ἡ μὲν γὰρ οὐσία τὸ τῆς εἰδὸς ἄτομον, κράτιστον εἴ τις δύναται περὶ τῶν καθ' ἕνα καὶ ἀτόμων τῆς εἰδὸς θεωρεῖν χωρὶς, ὡς περὶ ἀνθρώπου οὕτω καὶ περὶ ὄρνιθος. ἡ δὲ συμβήσεται πολλάκις περὶ τοῦ αὐτοῦ πάθους λέγειν διὰ τὸ κοινῇ πλείοσιν ὑπάρχειν, ταύτη ἐστὶν ὑπάτοπον καὶ μακρὸν τὸ περὶ ἑκάστου λέγειν χωρὶς.* Bei der Behandlung der Seele findet dieser

Widerstreit nicht statt. Denn bei der Betrachtung der ernährenden Seele ist im Konkreten von der Pflanzenseele die Rede, dabei aber auch *δυνάμει* von dem ernährenden Theile der Menschenseele.

VIII. Das Ernährungsvermögen.

(43,16.)

Will man aber ein jedes von dem Genannten in Betrachtung ziehen, so muss man feststellen, was ein jegliches ist, sodann aber über das damit Zusammenhängende und so weiter über das Andere nachforschen. Will man nun aber sagen, was ein jegliches sei, etwa das Denkvermögen, oder das Sinnesvermögen oder das Ernährungsvermögen; so muss man zuvor sagen, was Denken, Empfinden sei; denn die Bethätigung und Ausübung ist dem Begriffe nach früher als das Vermögen dazu. Wenn nun aber dies der Fall ist, und wiederum noch vor diesen die von ihnen vorausgesetzten und ihnen gegenüberstehenden Objecte zu betrachten sind, so müssten wir also aus dem nämlichen Grunde diese Objecte der Thätigkeit zuerst bestimmen, also die Nahrung, das sinnlich Wahrnehmbare, das Denkbare. Demnach werden wir zuerst über die Nahrung [und über Zeugung] reden. Denn die ernährende Seele kommt auch allen übrigen Wesen zu, deren Function die Zeugung ist [und die Nahrung zu geniessen]. Denn die recht eigentlich natürliche Verrichtung der lebenden Wesen, soweit sie nicht von selbst entstehen oder missgeschaffen, sondern vollkommen sind, ist, ein Derartiges hervorzubringen, wie sie selbst sind, die Pflanze eine Pflanze, das Thier ein Thier, damit sie des Göttlichen theilhaftig seien, soweit sie dazu im Stande sind. Denn nach diesem strebt alles hin, und dieses Zieles halber thut es alles, was es der Natur gemäss thut. Da es nun aber als sterblich an dem Göttlichen und dem Unvergänglichen durch Fortdauer als Einzelwesen nicht Theil haben kann, so hat es daran soweit Antheil, als es dazu im Stande ist, das eine mehr, das andere weniger, und somit hat es seine Fortdauer nicht als Einzelnes, wohl aber in seiner Gattung. —

Im überlieferten Texte steht 44,5: *ὥστε πρότιον περὶ τροφῆς καὶ γεννήσεως λεπτιόν*. Das Wort *γεννήσεως* ist aber unlogisch und daher zu streichen.

Die Aristotelischen Vordersätze sind:

1) Zum Verständniss dessen, was das Vermögen sei, ist nöthig zu wissen, worin die Bethätigung dieses Vermögens bestehe.

2) Zum Verständniss der Thätigkeit ist erforderlich, dass man zuvor das Object dieser Thätigkeit betrachte.

Aus diesen Vordersätzen folgt nicht, dass zuerst die *γέννησις* zu betrachten sei, sondern es passt nur *τροφή*. Jene ist eine *ἐνέργεια*, diese ein *ἀντικείμενον*. Ebenso sind die Worte *τροφῆν χρῆσασθαι* 44,9 äusserst matt und demgemäss verdächtig. Der Grund für diese Einschübel wird sich vielleicht später ergeben. Uebrigens liegt ein doppelter Gedanke vor:

1) Wir haben *τροφή* eher zu behandeln, als *τρέφειν*, weil das *ἀντικείμενον* der *ἐνέργεια* vorangehen muss.

2) Wir haben *τροφή*, *τρέφειν* und *θρεπτικόν* eher zu behandeln als *αἰσθητόν*, *αἰσθάνεσθαι* und *αἰσθητικόν* u. s. w., weil die Function der ernährenden Seele die natürlichste ist.

Als diese Function wird nun aber angegeben *τὸ γεννῆσαι* oder *ποιῆσαι οἶον αὐτό*, und offenbar ist hiermit ein Sprung geschehen, welcher der Ausgleichung und Ebnung bedarf. Um nun diese Ueberführung von *τροφή* zu *γεννῆσαι* zu erhalten, haben wir zuerst das Stück 45,1

bis 46,5 zu überspringen, welches von uns schon früher unter IV. dem allgemeinen Theile einverleibt worden ist. Aber noch ein zweites Stück bis 47,6 ist zunächst bei Seite zu schieben, das sich auf Widerlegung falscher Ansichten über die Ernährung einlässt, wozu hier noch nicht der Ort ist. Das gesuchte Ende des anzuknüpfenden Fadens lautet: 47,7. ἐπεὶ δ' ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ, περὶ τροφῆς ἀναγκαῖον διωρισθαι πρῶτον· ἀφορίζονται γὰρ πρὸς τὰς ἄλλας δυνάμεις τῷ ἔργῳ τούτῳ.

Diese Sätze enthalten aber in ihrer vorstehenden Anordnung sehr erheblichen Unsinn:

1) Es heisst in der Metaphysik 187,3: τὸ γὰρ ἔργον τέλος· ἢ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον· διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς ἐντελέγειαν. Ein solches ἔργον kann aber τροφή nicht sein, wie es doch nach dem gegebenen Zusammenhange der Fall sein müsste. Die τροφή wird 44,4 ausdrücklich als ἀντιζέμενον nebst αἰσθητόν und νοητόν genannt und als solches der ἐνέργεια und somit auch dem ἔργον gegenübergestellt. Hält man diese Bestimmungen nicht fest, so zerfährt alles in Unklarheit und Unbestimmtheit.

2) Als ἔργον der ernährenden Seele wird von Aristoteles 49,2 das γεννῆσαι οἶον αὐτό genannt: ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἶον αὐτό, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἶον αὐτό. Dazu heisst es in der Metaphysik 187,3: τὸ γὰρ ἔργον τέλος. Vergl. de anim. 44,8.

Ergänzen wir also noch einmal: Ueber Nahrung ist zuerst zu reden. Die ernährende Seele ist nämlich die allgemeinste, deren Function (ἔργον) die Zeugung ist. Denn die natürlichste Function des Lebenden ist, sich fortzupflanzen. Der in diesen Worten vorhandene Sprung nun findet seine Erklärung in der uns vorliegenden Stelle, wenn wir ihr folgende, auch an sich schon gerechtfertigte Gestalt geben:

ἐπεὶ δ' ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ (ἀφορίζονται γὰρ πρὸς τὰς ἄλλας δυνάμεις τῷ ἔργῳ τούτῳ) περὶ τροφῆς ἀναγκαῖον διωρισθαι πρῶτον.

Die Worte τῷ ἔργῳ τούτῳ erhalten durch die Verknüpfung mit 45,1 ihre vollständig verständliche Beziehung: es ist nämlich dieses ἔργον nichts Anderes als τὸ ποιῆσαι οἶον αὐτό. Andererseits ist erklärlich, dass nach geschehener Zerreiſsung einmal zur Ausgleichung des bevorstehenden Sprunges die oben erwähnten, sonst nicht sehr glücklichen Einschiebsel entstanden und zweitens die behauptete Umstellung des nunmehr beziehungslosen Satzes vorgenommen wurde. Wir haben somit jetzt weiter:

Da aber das ernährende und das zeugende Vermögen ein und dasselbe ist (sie werden nämlich gegen die übrigen Seelenvermögen durch die eben genannte Function abgegrenzt): so wird es nöthig sein, zuerst über die Nahrung zu reden. Es scheint Nahrung zu sein das Entgegengesetzte durch das Entgegengesetzte, aber nicht jedes durch jedes, sondern Entgegengesetztes, das aus dem Anderen nicht blos Entstehen, sondern auch Zunahme hat. Denn vieles entsteht aus dem Andern, aber nicht als Quantitatives, wie z. B. das Gesunde aus dem Kranken. Es scheint aber auch nicht alles, bei welchem jene Bestimmung zutrifft, auf gleiche Weise gegenseitig Nahrung für einander zu sein; denn Wasser ist z. B. zwar Nahrung für das Feuer, nicht aber umgekehrt nährt Feuer auch das Wasser, wie es denn den Anschein hat, als ob unter den einfachen Körpern das Wasser vorzugsweise die Rolle der Nahrung, das Feuer aber die des Genährten spiele. Es ist aber die Sache nicht ohne Bedenken; denn einige meinen, es werde Gleiches durch Gleiches genährt, gleichwie es sich ja auch vermehre, während andere, wie gesagt, das Gegentheil annehmen, indem Gleiches durch Gleiches keine Einwirkung erfahren könne, die Nahrung aber sich verändere und verdaut werde. Die Verwandlung nun findet allemal in das Entgegengesetzte statt oder in das, was die Mitte zwischen zwei Entgegen-

gesetzten hält. Dabei leidet der Nährstoff von dem Genährten, nicht aber dieser von dem Nährstoff, gleichwie der Baumeister nichts von seinem Baustoff leidet, sondern umgekehrt dieser von jenem. Der Baumeister wandelt sich nur insofern, als er aus der Unthätigkeit zur Thätigkeit übergeht. Man könnte aber zur Entscheidung dieser Frage bemerken, dass es darauf ankomme, ob unter Nahrung das Hinzutretende in seiner schliesslichen und letzten oder in seiner ersten und unmittelbaren Gestalt zu verstehen sei. Ist beides Nahrung, und zwar eines die verdaute, das Andere die unverdaute Nahrung, so lässt sich das Eine wie das Andere von der Nahrung sagen. Denn insofern sie verdaut ist, wird Gleiches durch Gleiches genährt, insofern sie unverdaut ist, Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes. Und somit fällt denn in die Augen, dass von den beiden oben angeführten entgegengesetzten Ansichten jede in ihrer Weise berechtigt, in anderer Weise auch falsch ist. Da aber nichts genährt wird, was nicht lebendig ist, so würde das Beseelte als solches das eigentlich Genährte sein, und es ist daher etwas als Nahrung nur in dieser begrifflichen und keineswegs bloss nebenläufigen Beziehung zum Lebendigen zu denken. Es ist aber ein Unterschied, Nahrung zu sein oder blosser Mehrungsstoff zu sein. Fasst man das Lebendige bloss als Quantum auf, so ist damit der blosser Mehrungsstoff gesetzt; insofern aber das Lebendige ein in sich selbst beschlossenes Dieses und Wesenheit im höchsten Sinne ist, ist für dasselbe Nährstoff oder Nahrung. Dieser haftet als solcher die Wirkung an, die Wesenheit zu erhalten und die Entstehung, nicht etwa des Genährten selber, sondern die Entstehung eines eben so Gearteten, wie das Genährte ist, zu ermöglichen. Denn die Wesenheit ist schon als vorhanden gegeben, und nichts erzeugt sich selber, sondern es erhält sich und besteht, so lange es sich nährt. Somit wäre denn das in Rede stehende Vermögen ein Prinzip, um dasjenige, dem es inne wohnt, zu erhalten, insofern es ein so beschaffenes ist; die Nahrung aber gewährt diesem Vermögen das Mittel, zur Bethätigung zu kommen. Daher kann nichts ohne Nahrung bestehen. Es ist hier aber ein Dreifaches vorhanden: erstens das Genährte, zweitens das, womit genährt wird, und drittens das Nährende. Das Nährende nun ist die primitive Seele, das Genährte der Leib, dem diese Seele innewohnt, das womit genährt wird, die Nahrung. Da es aber billig ist, alles von dem Ziele zu benennen, das Ziel aber hier ist, ein Wesen seiner Art zu zeugen, so wäre die erste Seele zu bezeichnen als diejenige, vermöge deren etwas fähig ist, ein Derartiges zu zeugen, wie es selber ist. —

Die Folge der Sätze von 48,17 ist nach der Ueberlieferung:

- a) σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν.
- b) καὶ μέχρι τούτου ἐστὶν ἕως ἂν καὶ κρέφηται.
- c) καὶ γενέσεως ποιητικὸν οὐ τοῦ τρεφομένου ἀλλ' οἷον τὸ τρεφόμενον.
- d) ἤδη γὰρ ἐστὶν αὐτὴ ἡ οὐσία, γεννᾷ δ' οὐδὲν αὐτὸ ἑαυτῆς, ἀλλὰ σώζει.

Als Subject ist in den Sätzen a) und c) dem Zusammenhange gemäss nicht *ἔμψυχον*, sondern das unmittelbar voranstehende *τροφή* zu ergänzen. Es soll der Unterschied zwischen *τροφή* und *αἰζητικόν* deutlich gemacht werden. Nahrung ist etwas nur, insofern es für das Lebendige da ist, und als Nahrung erhält es das Lebendige und ermöglicht die Fortpflanzung. Fasst man *ἔμψυχον* als Subject, so geht die ganze Spitze der Darstellung verloren. Wäre es wirklich Subject, so könnte es auch unmöglich lauten: καὶ γενέσεως ποιητικὸν οὐ τοῦ τρεφομένου ἀλλ' οἷον τὸ τρεφόμενον: Man müsste vielmehr erwarten: τὸ ἔμψυχόν ἐστι ποιητικὸν οὐχ ἑαυτοῦ ἀλλ' οἷον αὐτό. In b) dagegen ist entschieden τὸ ἔμψυχον Subject und da dieses Subject eben so entschieden für d) das richtige ist, so bleibt nichts übrig, als b) hinter d) zu stellen. Allerdings entsteht dadurch der scheinbare Widerspruch, dass wir einmal haben: ἡ τροφή σώζει τὴν οὐσίαν τοῦ ἐμψύχου,

und daneben τὸ ἐμφυχὸν σώζει ἑαυτό. Beides ist aber offenbar richtig: ἡ μὲν γὰρ τροφή σώζει ὡς συν-
αίτιον, τὸ δὲ ἐμφυχὸν ἑαυτὸ ὡς αἴτιον ἀπλῶς.

Ausserdem dürfte 48,21 zu lesen sein: ἡ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς δύναμις ἀρχὴ ἐστὶν οἷα σώζειν τὸ ἔχον
αὐτήν, statt des bisherigen: ἡ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δύναμις ἐστὶν. Denn

1) Die Wendung *δύναμις τῆς ψυχῆς* ist eine vielfach wiederkehrende und geläufige: dagegen hat *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς* etwas Fremdes und dabei auch Ungehöriges.

2) Nach Aristotelischen Begriffen dürfte wohl *ἀρχὴ* das *πρότερον κατὰ τὸν λόγον* sein, es scheint daher angemessen, dass *δύναμις* durch *ἀρχὴ* erklärt werde und nicht umgekehrt. Met. Br. 104,6: *Δύναμις λέγεται ἢ ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς.*

Jetzt würde die früher bei Seite gesetzte Widerlegung unrichtiger Ansichten über die Ernährung 46,5—47,6 ihre passende Stelle finden:

Empedokles hat dies aber nicht richtig dargestellt, indem er vorbringt, das Wachstum ergebe sich für die Pflanzen nach unten hin wegen ihrer Einwurzelung, weil die Erde naturgemäss nach unten strebe, nach oben aber durch das Feuer aus einem ähnlichen Grunde. Aber schon das Oben und Unten nimmt er nicht richtig; denn nicht für alles ist oben und unten ein und dasselbe; es entsprechen vielmehr die Wurzeln dem Munde der Thiere, wofern man die Organe in ihrer Gleichheit und Verschiedenheit nach ihren Functionen beurtheilen will. Ueberdies aber, was ist denn das Zusammenhaltende, wenn Feuer und Erde nach entgegengesetzten Richtungen streben? Es müsste ja eine Zerreissung stattfinden, wenn eben kein Halt da wäre. Ist aber ein solcher vorhanden, so ist es die Seele, als Ursache des Wachstums und der Ernährung. Es scheint aber einigen einfach die Natur des Feuers die Ursache der Nahrung und des Wachstums zu sein. Denn da es einzig unter den Körpern und Elementen sich als das genährte und vermehrte zeigt, so kann man geneigt werden, dasselbe auch in den Pflanzen und Thieren als das Wirkende anzusehen. Doch ist es nur etwa Mitursache, keinesweges schlechthin Ursache, sondern diese ist vielmehr die Seele. Denn die Vermehrung des Feuers geht ins Unbegrenzte, so lange nur Brennstoff vorhanden ist; was aber von Natur erschaffen und gebildet ist, hat ein Ziel und ein Ebenmass und Verhältniss seiner Grösse und Vergrösserung. Dieses aber gehört der Seele an und nicht dem Feuer und liegt mehr im Begriffe als in der Materie. —

Aristoteles hatte versprochen, von der *τροφή* zu reden, einmal weil das *ἀντικείμενον* der *δύναμις* und der *ἐνέργεια* vorangehen müsse, und sodann, weil die ernährende Thätigkeit der Seele die ursprüngliche sei. Plötzlich bricht er ab und geht auf Untersuchungen über, die ebenso den *νοῦς*, das *αἰσθητικόν* und das *κινητικόν*, wie das *θρηπτικόν*, betreffen. Gelegentlich kommt er auf das letztere zurück, und benutzt nunmehr die weitere Gelegenheit, verschiedene falsche Ansichten zu widerlegen, wobei er aber weit über das bestimmt ausgesprochene Ziel, über *τροφή* zu sprechen, hinausgeht. Jetzt macht er eine kühne Wendung mit der Bemerkung, dass Ernährungsvermögen und Zeugungsvermögen dasselbe seien, und desshalb sei es absolut nothwendig, von der Nahrung zu sprechen. Sollte der grosse Philosoph wirklich so irrlichteriren? Ich bin überzeugt, dass die gelehrten Vertheidiger der Integrität der Aristotelischen Schriften, wenn sie anders es für werth hielten, mir zu antworten, um Gegengründe nicht verlegen sein würden: Aristoteles liebt die Sprünge, oder er hat diesen Theil weniger sorgfältig bearbeitet, oder das Ganze sieht wie Excerpte eines seiner Schüler aus u. s. w. Erdreiste sich keiner, vom Keller zu Skepsis zu reden oder gar vom Tyrannio! *A viris doctissimis explosa sunt.*

Die im vorstehenden Abschnitte gemachte Bemerkung, dass Feuer die Mitursache der Ernährung sei, erhält nun die nöthige Erläuterung 49,4:

Das, womit genährt wird, ist aber zwiefach, gleichwie das, womit man steuert, und zwar ist es im letzteren Falle einmal die Hand und sodann das Steuer, dieses bewegend und bewegt, jene nur bewegend. Jede Nahrung muss aber verdaut werden können, und dasjenige, was die Verdauung bewirkt, ist die Wärme. Daher ist auch Wärme in jedem belebten Wesen. Somit ist denn nun in* allgemeinen Umrissen über Nahrung geredet; das Genauere muss der einschlagenden besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. —

Wir beziehen das Vorstehende also zurück auf den 47,1 stehenden Satz: τὸ πῦρ συναίτιον μὲν πῶς ἐστὶν τῆς τροφῆς, οὐ μὲν ἀπλῶς γε αἰτίον, ἀλλὰ μᾶλλον ἢ ψυχῆ. Es dürfte diese Hypothese wohl keinesweges eine gewagte sein; denn wie der Text gegeben war, hatte das Gleichniss von der Hand und dem Steuer kein rechtes Original. Gegenwärtig aber entspricht die Seele dem Steuermann, das Feuer der Hand, die übrige feuchte und trockene Nahrung dem Steuer. Dass aber τὸ θειρόν 49,7 dem Sinne und Begriffe nach auf πῦρ zurückweisen könne, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen. Dies ist ein neuer, positiver Grund für die aufgestellte Anordnung.

IX. Allgemeines über Sinneswahrnehmung.

(49,11.)

Zuvor sei bemerkt, dass ich ein Stück dieses Abschnitts, nämlich von 50,19 bis 52,18, ganz herauswerfe und in denjenigen Abschnitt verweise, welcher über das Denken handelt. Ich verbinde also unmittelbar die Worte λέγομεν περὶ αὐτῶν 50,19 mit ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων 52,18. Zunächst werde ich das Ganze in seinem Zusammenhange wiederzugeben versuchen:

Nachdem nun dieses auseinandergesetzt ist, wollen wir allgemein über die gesammte Sinneswahrnehmung reden. Die Sinneswahrnehmung besteht in einem Bewegtwerden und Erleiden; denn es scheint eine Zustandsänderung zu sein. Es sagen aber einige, es könne nur Gleiches von Gleichem leiden. Inwiefern aber dies möglich und unmöglich sei, haben wir in den allgemeinen Auseinandersetzungen über Thun und Leiden gezeigt. Es liegt aber auch darin eine Schwierigkeit, warum von den Sinneswahrnehmungen selber nicht wiederum eine Sinneswahrnehmung zu Stande kommt, und weshalb eine solche nicht ohne die äusseren Dinge geschehen kann, da doch innen Feuer, Erde und die anderen Elemente sich befinden, auf welche, sei es an sich, sei es hinsichtlich der ihnen beikommenden Bestimmungen, die Sinneswahrnehmung gerichtet ist. Es ist aber klar, dass der Sinn nicht in Bethätigung, sondern bloss dem Vermögen nach ist, gleichwie das Brennbare nicht von selber brennt ohne das Entzündende. Denn alsdann würde es sich selbst verbrennen und keines in Bethätigung seienden Feuers bedürfen. Da wir aber das sinnliche Wahrnehmen in doppeltem Sinne sagen (wir sagen auch von dem, was das Vermögen zu hören oder zu sehen hat, es höre oder sehe, obschon es im Augenblicke vielleicht schläft, wie wir es in anderem Sinne von einem solchen sagen, der in Bethätigung begriffen ist): so folgt, dass auch die Wahrnehmung in diesem doppelten Sinne gesagt werde, einmal dem Vermögen nach und sodann der Bethätigung nach. Zuerst wollen wir nun bemerken, dass diese Bethätigung nichts Anderes ist, als was wir vorhin Leiden und Bewegtwerden nannten; denn allerdings ist auch die Bewegung eine gewisse Weise bethätigten

Seins, wengleich als unvollendet. Alles aber wird bewegt von dem Wirksamen und in voller Bethätigung Seienden. Daher leidet es in gewisser Weise von dem Gleichen, in gewisser Weise aber auch von dem Ungleichen, wie wir gesagt haben: es leidet als Ungleiches, nach dem Erleiden ist es gleich. Wir müssen aber auch innerhalb der Sphäre der Vermögsamkeit und Actualität einen Unterschied machen: denn gemeinlich gebrauchen wir sie in einfachem Sinne. 50.19—52.18. Jedoch wird sich, um über diese zu reden, wohl noch ein zweiter geeigneter Ort finden. Für jetzt sei nur dies bemerkt, dass in der That der Begriff des Vermögens zu einer Sache kein unterschiedsloser ist, sondern dass es einen andern Sinn hat, wenn wir von einem Knaben sagen, er könne General sein, und von einem solchen, der dazu das gehörige Alter und die nöthige Vorbildung hat. Die Vermögsamkeit des Sinnes ist nun von vorne herein dieser letztern Stufe entsprechend, (dergestalt, dass das betreffende Organ nicht mehr eine Entwicklung durchzumachen hat, bevor es zum vollen Gebrauche tüchtig ist.) Da aber dieser Unterschied, wenn er sich auch als vorhanden herausgestellt hat, doch ohne eine passende Bezeichnung dafür ist, so müssen wir als vorzugsweise bezeichnende Ausdrücke für das Unterscheidende des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens das Leiden und Affizirtwerden gebrauchen. Das nun, was das Wahrnehmbare der Actualität nach ist, ist der Sinn dem Vermögen nach. Er leidet, indem er ungleich ist, durch die Einwirkung assimilirt er sich dem Einwirkenden und wird ihm in seiner Beschaffenheit gleich. —

Man betrachte die beiden folgenden Absätze:

a) 50.17. διαρετόν δὲ καὶ περὶ δυνάμειος καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἀπλῶς λέγομεν περὶ αὐτῶν.

b) 52.18. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων διασαφῆσαι καιρὸς γίνουσι' ἂν καὶ εἰσαυθίς· νῦν δὲ διορίσθω τοσοῦτον, ὅτι οὐχ ἀπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ὡσπερ ἂν εἶπαμεν τὸν παῖδα δύνασθαι στρατηγεῖν, τοῦ δὲ ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα, οὕτως ἔχει τὸ αισθητικόν.

Man muss zugestehen, dass diese beiden Absätze in ihrer Verknüpfung sich vollkommen genügen, dass nichts zwischen ihnen zu vermissen ist. Der zweite leistet vollkommen, was in dem andern gefordert wird. Wir müssen einen Unterschied aufstellen innerhalb der Sphäre der *δύναμις*, heisst es im ersten Satze. Der zweite Satz giebt diesen Unterschied wirklich, und zwar werden unterschieden:

1) der Knabe, welcher General sein kann,

2) der reife Mann, der es auch, aber in einem anderen Sinne sein kann.

Die erstere Stufe würden wir als die entferntere, die andere als die unmittelbare Vermögsamkeit bezeichnen können. Jene bedarf zuvor einer bestimmten Entwicklung oder überhaupt der Erfüllung zwischenliegender Vorbedingungen, ehe sie zur Actualität übergehen kann; diese bedarf nur des im Begriff der Thätigkeit liegenden Objects, um zur That zu werden, wofern nur kein äusseres Hinderniss sich entgegenstellt. Die *δύναμις* des Sinnes ist aber eine unmittelbare, sie entspricht der *δύναμις* des reifen Mannes zur Feldherrnschaft. Dies sagen die Worte: οὕτως (scil. ὡς ὁ ἐν ἡλικίᾳ ὢν δύναται στρατηγεῖν) ἔχει τὸ αισθητικόν. Auf dieser Stufe steht der Sinn unmittelbar nach seinem Hervorgehen; wir haben nicht nöthig, sehen und hören zu lernen in der Weise, wie wir etwa das Philosophiren lernen müssen. Man halte jetzt an diese beiden Sätze die folgenden Gedanken:

Es kann nämlich etwas zunächst in der Weise wissensbegabt sein, wie wir wohl den Menschen überhaupt wissensbegabt nennen, weil der Mensch im Allgemeinen zu den wissensbegabten und die Wissenschaft besitzenden Wesen gehört. Es kann dies aber auch zweitens in der Weise sein, wie wir es durch Vorsetzung des Wortes schon andeuten, indem wir einen Menschen schon wissensbegabt nennen, wenn er etwa die Grammatik inne hat. Diese

beiden sind nun nicht auf dieselbe Art wissensbegabt und nicht auf gleicher Stufe der Vermögsamkeit: sondern der eine ist es seiner Gattung nach und weil dazu die erforderliche materielle Grundlage gegeben ist, der andere, weil es bloss von seinem Willen abhängt, zur thätigen wissenschaftlichen Betrachtung überzugehen, wofern nur kein äusseres Hinderniss vorhanden ist. Derjenige aber, welcher dieses bestimmte *A* zum Gegenstande gegenwärtiger Betrachtung hat, ist einzig und allein im strengen Sinne des Wortes der Actualität nach wissend. Die beiden Erstgenannten sind nur dem Vermögen nach wissend, aber der eine erst dann, wenn er durch Unterricht eine Umwandlung erfahren haben wird, und oft wird es der Fall sein, dass er sich zuvor aus ganz entgegengesetzter Behabung emporarbeiten muss, während der andere nur nöthig hat, aus dem ruhenden Wissen der Grammatik, welches auch zwar eine Art der Bethätigung ist, die sich aber zur oben bezeichneten letzten und eigentlichen Actualität wiederum wie Vermögsamkeit zur Actualität überhaupt verhält, zu dieser andern und letzten Weise der Actualität überzugehen. Auch das Leiden hat eine verschiedene Bedeutung. Die eine Art des Leidens ist eine gewisse Vernichtung durch das Entgegengesetzte, die andere die Erhaltung dessen, was der Anlage nach da ist, durch das Actuelle und ihm Gemässe. Denn betrachtend entsteht das die Wissenschaft Besitzende, und dies ist eigentlich kein Anderswerden (denn es ist ein Zusichselbstkommen und eine Selbstbethätigung), oder es ist dies doch eine andere Art des Anderswerdens. Daher ist es auch nicht angemessen, von dem Denkenden zu sagen, es ändere sich, indem es denkt, wie man es auch vom Baumeister nicht sagen kann, wenn er baut. Dasjenige nun, was den Anstoss giebt, aus der Vermögsamkeit des Ueberlegens und Denkens zur Actualität überzugehen, kann man eigentlich nicht Unterweisung nennen, sondern hier muss eine andere Benennung Platz greifen; und ebenso kann man von demjenigen, was von jener ersten Stufe der Vermögsamkeit aus die Wissenschaft durch Lehre von dem sie der Actualität nach Besitzenden empfängt, nicht sagen, es leide, wie oben bemerkt worden ist, oder es muss zwei verschiedene Arten, eine Aenderung zu erfahren, geben, und zwar die eine das Uebertreten in den Zustand der Beraubung und Verneinung, die andere die dauernde Aneignung des in der Natur Angelegten. Was nun den Sinn anbelangt, so geschieht seine ursprüngliche Umwandlung durch den Erzeuger, und sobald er erzeugt ist, befindet er sich auf derselben Stufe der Vermögsamkeit, wie derjenige, welcher schon wissensbegabt genannt wird, und die ihm zukommende Bethätigung ist derjenigen entsprechend, die dem in gegenwärtiger wissenschaftlicher Betrachtung Beschäftigten zukommt; der Unterschied ist aber der, dass der Anlass zur Bethätigung, das Sichtbare und Hörbare, ausser ihm liegt, und ebenso alles Uebrige, was wir mit den Sinnen wahrnehmen. Der Grund davon ist, dass sich die Sinneswahrnehmung auf das Einzelne bezieht, die Wissenschaft auf das Allgemeine, und dies ist gewissermassen in der Seele selbst. Desshalb steht das Denken in der eignen Gewalt, sobald man eben nur will; die sinnliche Wahrnehmung dagegen steht nicht in der eignen Gewalt, es muss das Wahrnehmbare äusserlich gegeben sein. Aehnlich verhalten sich aber wiederum innerhalb der Sphäre des Wissens die sich auf das sinnlich Wahrnehmbare beziehenden Erfahrungswissenschaften, weil das sinnlich Wahrnehmbare [zu dem Einzelnen und] zu dem aussen Befindlichen gehört. —

Ich lese 50,19: *ἔστι γὰρ οὕτως ἐπιστήμῳ τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην, ἔστι δ' ὡς λέγομεν ἤδη ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν.* Bisher lauten die letzten Worte: *ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα.* Diese geringfügige Aenderung wirft ein neues und beinahe wunderbares Licht auf die ganze, man kann es wohl mit Recht sagen, bisher unverständ-

lich gebliebene Stelle: Durch Entgegensetzung von *ἐπιστήμων* und *ἤδη ἐπιστήμων* sind Typen zweier Stufen gegeben, die sich kaum durch noch schärfer bezeichnende ersetzen lassen dürften. Dies Kind ist schon vernünftig deutet durch das hinzugefügte Schon auf in die Augen springende Art an, dass die Vernünftigkeit einen erhablicheren Sinn habe, als wenn ich sage, dass der Mensch an sich und seiner Gattung nach ein vernunftbegabtes Wesen sei; es wird damit auf eine schon vorausgegangene und zu Tage tretende Entwicklung hingewiesen.

Ferner hat man 51,5 wohl zu lesen: ἡ δὲ ἤδη θεωρῶν ἐντελέχεια ὡν ἐπιστάμενος statt des bisherigen: ἡ δὲ ἤδη θεωρῶν ἐντελέχεια ὡν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τῶδε τὸ Α. Ich stütze mich auf Met. Br. 289,2: ἡ γὰρ ἐπιστήμη ὡσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι διττόν, ὡν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ· ἡ μὲν δυνάμει ὡς ὅλη καθόλου οὕσα καὶ ἀριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀριστοῦ ἐστίν, ἡ δ' ἐνεργεία ὁρισμένη καὶ τῶδε τι οὕσα τοῦ ὁρισμένου καὶ τοῦδε πως· ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρώμα ἔρᾳ, ὅτι τῶδε τὸ χρώμα ἢ ἔρᾳ χρώμα ἐστὶ καὶ ὁ θεωρεῖ ὁ γραμματικὸς τῶδε τὸ ἄλφα ἄλφα. Man wird sich erinnern, dass es eine erste oder unmittelbare Entelechie giebt und eine Entelechie im vollen Sinne des Wortes. Jene heisst bei Aristoteles *πρώτη ἐντελέχεια*, diese ist die *κυρίως λεγόμενη ἐντελέχεια*. Sie verhalten sich wie Schlaf zum Wachen, *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν*. Dieser Gegenstand tritt durch die geänderte Lesart in treffender Weise hervor: „Im absoluten Sinne ist nur der ein wirklich Wissender, der dieses bestimmte A in gegenwärtige Betrachtung zieht.“

Weiter vermuthete ich 51,6: ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρότεροι κατὰ δυνάμιν ἐπιστάμενοι, ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλὰς εἰς ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν γραμματικὴν ἐνεργεῖν δ' οὕτως ὡς δυνάμει ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον. Dafür heisst es bisher zu Anfang: κατὰ δυνάμιν ἐπιστήμονες, und zu Ende: ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δ' εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον. Die Worte οὕτως ὡς δυνάμει ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν finden sich erst einige Zeilen weiter 51,14 an einem Orte, für welchen sie mir wenigstens vollkommen ungehörig erscheinen. Was die erste Aenderung betrifft, so lesen wir *de anim.* 89,7: ἕταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνεργεῖν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ). ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως καὶ πρὶν μαθεῖν καὶ εἰρεῖν. Offenbar ist der *ἐπιστήμων κατὰ τὸ γένος* ein und derselbe mit dem *ἐπιστήμων πρὶν εἰρεῖν ἢ μαθεῖν*; der *ἤδη ἐπιστήμων* ist derselbe, wie der *κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμων*. Dieser letztere ist nun zwar auch noch *κατὰ δυνάμιν*, nämlich *ἐπιστάμενος*; keineswegs aber kann er *κατὰ δυνάμιν ἐπιστήμων* sein, weil er eben *κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμων* ist. Dem *ἐπιστήμων*, dem mit Wissenschaft Begabten, haftet an sich ein *κατὰ δυνάμιν* an, selbst dann, wenn er *κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμων* ist. Er ist *κατ' ἐνεργεῖαν* dem Ungebildeten gegenüber, aber *κατὰ δυνάμιν* gegenüber dem *ἤδη θεωρῶν*. Was nun die zweite Aenderung anbelangt, so kann doch dem *μὴ ἐνεργεῖν* sicherlich nur *ἐνεργεῖν*, keineswegs aber *ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον* entgegengestellt werden. Fürs zweite befindet sich οὕτως ὡς δυνάμει κτλ unmöglich an seinem rechten Platze. Der Sinn meiner Aenderung ergiebt sich aus dem schon Gesagten. Es sind nämlich im Ganzen vier Stufen zu unterscheiden:

- 1) reine *δυνάμει* oder bestimmungslose Materie;
- 2) unentwickelte Anlage (*ἐπιστήμων πρὶν μαθεῖν*);
- 3) entwickelte Anlage (*ἤδη ἐπιστήμων*);
- 4) wirksame Bethätigung (*ἤδη θεωρῶν τῶδε τὸ Α*).

Die letzte Stufe ist die *κυρίως λεγόμενη ἐντελέχεια*, die zweite und dritte Stufe, die aber häufig auch, wie bei der Sinneswahrnehmung, in eine einzige zusammenfallen, sind Unterstufen der *πρώτη ἐντελέχεια*, von welcher Art die Seele selbst ist. Die *πρώτη ἐντελέχεια* ist nichts Anderes, als die in der an und für sich bestimmungslosen Materie verwirklichte Form, insofern dadurch zunächst nur der Grund und die Anlage für eine Kraftthätigkeit gegeben ist. Sowie

die Unterstufen der *πρώτη ἐντελέχεια* im Verhältniss von *δύναμις* zur *ἐνέργεια* zu einander stehen: ebenso verhält sich wiederum die gesammte *πρώτη ἐντελέχεια* zur *κρυῖως λεγομένη ἐντελέχεια*, wie *δύναμις* zur *ἐντελέχεια*. Demnach wäre *ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν* καὶ soviel wie *ἐκ τῆς ἐνεργείας, ἢ οὕτως ἔχει πρὸς τὴν ἐσχάτην καὶ κρυῖως λεγομένην ἐντελέχειαν ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν, εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον*. „Derjenige, den wir schon wissensbegabt nennen, hat bloss aus derjenigen Energie, die gegenüber der höchsten Form nur wiederum Vermögenssamkeit ist, zu dieser andern und höchsten Form überzugehen.“ Der bessernde Herausgeber der Aristotelischen Schriften liess sich wohl irre führen durch 35,1: *ἡ ἐντελέχεια λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν*, worauf denn die erste Stufe näher als *ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν* bezeichnet wird. Nach dem Vorangehenden kann in diesem scheinbaren Widerspruch nicht mehr etwas Anstössiges liegen. Die Worte *τὴν αἰσθησὶν* vor *τὴν γραμματικῆν* 51,9 sind wohl ebenfalls der bessernden Hand zuzuschreiben; offenbar passen sie nicht streng zu dem unmittelbar Voranstehenden und sollten wohl die Verbindung im Ganzen einigermaßen herstellen.

Eine sehr merkwürdige Verderbung des Textes findet sich 52,4: *τοῦ δ' αἰσθητικοῦ ἢ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννώντος, ὅταν δὲ γεννηθῆ, ἔχει ἤδη ὡσπερ ἐπιστήμην καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν*. „Die erste Umwandlung des Sinnes (der Uebergang von der reinen *δύναμις* zur *πρώτη ἐντελέχεια*) rührt vom Erzeuger her, und nach der Erzeugung besitzt man, wie die Wissenschaft, so auch das Empfinden: und das thätige Empfinden wird dann in dem Sinne gesagt, wie das wissenschaftliche Betrachten.“ Trendelenburg bemerkt: *Suo more Aristoteles sententias contraxit*. Es sollen also eigentlich zwei Gedanken in dem Satze stecken, den man jedoch eher versucht sein möchte, für einen einfachen Unsinn zu halten. Ich vermute: *ἔχει ὡσπερ ἤδη ἐπιστήμων τὸ αἰσθάνεσθαι*. „Sobald der Sinn erzeugt ist, verhält er sich gleich so, wie derjenige, der als schon wissensreich bezeichnet wird.“ Es giebt für den Sinn innerhalb der *πρώτη ἐντελέχεια* nicht zwei Stufen, die des unentwickelten und des entwickelten Vermögens, sondern der Sinn vermag gleich nach seiner Erzeugung aus dem ruhenden Zustande des Habens in volle Thätigkeit überzugehen.

Endlich heisst es 52,15: *ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει κ' ἂν ταῖς ἐπιστήμασι ταῖς τῶν αἰσθητῶν καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι τὰ αἰσθητὰ [τῶν κατ' ἕκαστα καὶ] τῶν ἔξωθεν*. Es muss aber dem Zusammenhange gemäss lauten: *ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει κ' ἂν ταῖς ἐπιστήμασι ἢ τῶν αἰσθητῶν καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν ἔξωθεν*. Der als Vermögen vorhandene Sinn verhält sich sogleich wie der *ἤδη ἐπιστήμων* d. h. als Fähigkeit, unmittelbar zur letzten Stufe der Bethätigung (*τὸ θεωρεῖν*) überzugehen. Der Unterschied ist aber der, dass der Sinn, um dazu übergehen zu können, da er sich auf das Einzelne bezieht, ein äusseres Object voraussetzt, während die Wissenschaft, da sie sich auf das Allgemeine bezieht und dieses in ihr selber gegeben ist, dieser äusseren Anregung nicht bedarf. Nach dem alten Texte heisst es nun weiter: Aehnlich verhält sich dies in den Erfahrungswissenschaften. Das könnte doch nur heissen, dass es auch innerhalb dieser einen ähnlichen Gegensatz gebe, wie den des sinnlichen Wahrnehmens und des wissenschaftlichen Betrachtens. Das Wahre ist, dass sich innerhalb der Wissenschaft die Erfahrungswissenschaft zur reinen Wissenschaft verhält, wie das sinnliche Wahrnehmen zum wissenschaftlichen Erkennen überhaupt. Wir würden also *ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει* als gleichbedeutend zu nehmen haben mit *ὁμοίως δὲ τῷ αἰσθάνεσθαι*. Die Worte *τῶν κατ' ἕκαστα* sind jedenfalls zu streichen; denn die Erfahrungswissenschaft hat es zwar mit dem äusserlich Vorhandenen zu thun, aber nicht insofern dasselbe Einzelnes ist, sondern rücksichtlich seiner allgemeinen Natur. Sonst hätte es ja heissen müssen: „Das sinn-

liche Wahrnehmen steht nicht in der Gewalt des Wahrnehmenden, weil es sich auf das Einzelne bezieht, wohl aber das wissenschaftliche Erkennen, weil dieses sich auf das Allgemeine bezieht, was gewissermassen in der Seele selber ist. Eine Ausnahme machen nur die Erfahrungswissenschaften, die sich ebenfalls auf das Einzelne beziehen.“ Es findet aber hier augenscheinlich ein ähnliches Verhältniss statt, wie zwischen *πρώτη ἐντελέχεια* und *κρείως λεγομένη ἐντελέχεια*. Die beiden Stufen der ersteren stehen zunächst der letzteren wie *δύναμις* der *ἐντελέχεια* gegenüber: innerhalb der ersteren verhält sich aber wiederum die unentwickelte Stufe zur entwickelten, wie *δύναμις* zu *ἐντελέχεια*. Aehnlich ist das Verhalten der wissenschaftlichen Betrachtung zur Sinneswahrnehmung. Jene ist nicht an das unmittelbare Vorhandensein eines Objectes gebunden, sondern von einem solchen unabhängig. Auch die Erfahrungswissenschaft nimmt der Sinneswahrnehmung gegenüber in gewisser Weise an dieser Unabhängigkeit Theil, weil auch sie auf das Allgemeine geht. Dasjenige, was sie zur vollendeten Bethätigung voraussetzt, ist nicht die unmittelbare *αἰσθησις*, sondern das *φάντασμα*, die im Geiste in Folge einer oder wiederholter Sinneswahrnehmung niedergelegte Vorstellung. Vergleiche de anima 97,6: ἐπει δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐδὲν ἐστὶ παρὰ τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ· καὶ διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αισθανόμενος μηδὲν οὐδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνοίει· ὅταν τε θεωρῆ· ἀνάγκη ἕμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡστερ αἰσθηματὰ ἐστὶ πλὴν ἄνευ ὕλης. Ueber *φαντασία* heisst es dann 83,22: ὅτι δ' οὐκ ἐστὶν ἡ αὐτὴ φαντασία καὶ ὑπόληψις φανερόν· τοῦτο γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὁμιλίαιον γὰρ ἐστὶ ποιήσασθαι, ὡστερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιούοντες)· δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Dass selbst, wenn *νόησις* für *φαντασία* richtig wäre, darunter das *νοεῖν μετὰ φαντάσματος* gemeint sei, geht aus dem Zusammenhange hervor. Damit ist also die Unabhängigkeit des *φάντασμα* gegenüber der *αἰσθησις* constituirt. Dem Denken mit einem *φάντασμα* steht aber das reine Denken gegenüber de an. 97,16: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα διόισαι τῶ μὴ τινι φάντασμα εἶναι — die reinen Gedanken unterscheiden sich dadurch, dass keiner derselben ein *φάντασμα* an sich hat. — So muss es nämlich heissen für τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διόισαι τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι. Dem reinen Denken gegenüber verhält sich nun aber die Wissenschaft des Sinnlichen, wie das sinnliche Wahrnehmen zum wissenschaftlichen Betrachten. Vergleiche 86,16: εἴη ἂν αὐτὴ ἡ κίνησις (scil. ἡ φαντασία) οὕτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὕτε μὴ αισθανομένοις ὑπάρχειν.

Wir können nunmehr den uns gegenwärtigen beschäftigenden Punkt zum Abschluss bringen. Das ganze zuletzt behandelte Stück 50,19—52,18 handelt entschieden mehr vom Denken als vom Empfinden, und zieht das letztere nur gelegentlich der Vergleichung halber herbei. Schon an sich würde es fraglich erscheinen, ob nicht der rechte Ort für eine solche Vergleichung erst dann eintreten würde, wenn es sich um das Denken handelt; es ist viel angemessener, zurückzublicken, als so weit vorwärts zu schauen in Gegenden, die bisher noch ganz unbekannt sein müssen. Aber Aristoteles liebt ja die Sprünge. Betrachten wir aber unser Stück genauer, so zeigt sich, dass dasselbe ursprünglich ganz unmöglich zwischen den beiden oben mit a) und b) bezeichneten Sätzen gestanden haben kann, deshalb unmöglich, weil es ganz genau dasselbe sagt, was in b) enthalten ist, nur deutlicher und ausführlicher und mit ausdrücklicher Anwendung auf das Denken. Die *δύναμις* ist eine zwiefache, sagt der Absatz b), einmal wie der Knabe, der ein möglicher General ist, und sodann wie der reife Mann. Die *δύναμις* ist eine doppelte, sagt der eingeschobene Abschnitt, einmal wie der *ἐπιστήμων κατὰ τὸ γένος* und sodann wie der *ἤδη ἐπιστήμων*. Der eine muss erst lernen, wenn er wissenschaftlich betrachten will, der andere kann es gleich thun, sobald er will. Offenbar ist aber *παῖς στρατηγεῖν δυνάμενος* genau dasselbe, wie *ἐπιστήμων, ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη;* der *στρατηγεῖν δυνάμενος ἐν ἡλικίᾳ ὧν* sieht wie ein Ei dem andern dem *ἤδη ἐπιστήμων*

ähnlich. In b) heisst es: οὕτως ἔχει τὸ αἰσθητικὸν scil. ὡς ὁ ἐν ἡλικίᾳ ὢν; und genau dasselbe steht im Zwischenstück 52.6: ἔχει ὡς περ ἤδη ἐπιστήμων τὸ αἰσθάνεσθαι.

Demnach kann es nicht zweifelhaft sein, dass das zwischen a) und b) durch irgend einen Unfall gerathene Stück genau dasjenige sei, auf welches in b) 52.18 mit den Worten vertröstet wird: ἀλλὰ περὶ τούτων διασαφῆσαι καιρὸς γένοιτ' ἂν καὶ εἰσαόθις. Der rechte Platz für das Zwischenstück ist in der Lehre vom νοῦς zu suchen 89.12 hinter dem Worte νοεῖν, und wir schreiben, um das Zwingende dieser Verknüpfung fühlbar zu machen, das Ende des dort abreisenden Fadens mit dem Anfange unseres Zwischenstücks 50.19 zusammen:

ὅταν δὲ οὕτως ἕκαστα γένηται ὁ νοῦς, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνῃται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εἰρεῖν· οὐ μὲν ὁμοίως· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύνάται νοεῖν. — ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμῳ τι, ὡς ἂν εἴπομεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἐργόντων ἐπιστήμῳ, ἔστι δ' ὡς λέγομεν ἤδη ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστί, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δὲ ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν. Zum Verständniss des Anfangs dient 96.14: Νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιούμενοι εἴπομεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πως ἐστί πάντα. ἔστι δ' ἐπιστήμη τὰ ἐπιστητά πως, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητά. Die Seele ist selber das, was sie wahrnimmt und denkt. Demnach haben wir dann an der obigen Stelle: Wenn nun die Vernunft auf die Weise ein jegliches geworden ist, wie derjenige, welcher als in Bethätigung wissensbegabt bezeichnet wird, welcher Fall dann eintritt, wenn er sich selber zur Thätigkeit bestimmen kann: auch, dann ist er eben sowohl dem Vermögen nach als bevor er gelernt und erdacht hat, doch keineswegs auf dieselbe Art: auch kann er sich dann selbst denken. Es kann etwas nämlich in der Weise wissensbegabt sein u. s. f.

Dass der erste Ordner der Aristotelischen Schriften den richtigen Platz für das in Rede stehende Stück nicht gefunden hat, ist dem Umstande zuzuschreiben, dass sich überhaupt die Lehre vom νοῦς in einer jammervollen Verwirrung befindet. Brandis nennt dies in seiner Sprache. Aristoteles habe das dritte Buch der Schrift über die Seele nicht so sorgfältig ausgearbeitet, wie das erste und zweite. Die Ueberlieferungen über das Schicksal der Aristotelischen Schriften dürfen und sollen nun einmal falsch sein und selbst eine so wenig begründete Annahme, wie die eben angeführte, wird für genügend gehalten, um e'rhobene Bedenken zu beseitigen.

(Das Weitere muss einer künftigen Gelegenheit vorbehalten bleiben.)

Das zweite Buch über die Seele ist in der That ein sehr interessantes Werk, das sich nicht nur durch die Klarheit der Darstellung, sondern auch durch die Tiefe der Einsicht auszeichnet. In demselben wird die Seele als ein Prinzip der Bewegung betrachtet, das die Empfindung, die Erkenntnis und die Fortbewegung des Körpers ermöglicht. Die Seele ist nicht nur ein Prinzip der Bewegung, sondern auch ein Prinzip der Erkenntnis. Sie ist die Ursache der Fortbewegung des Körpers, die Ursache der Empfindung und die Ursache der Erkenntnis. Die Seele ist ein Prinzip der Bewegung, das die Empfindung, die Erkenntnis und die Fortbewegung des Körpers ermöglicht. Sie ist die Ursache der Fortbewegung des Körpers, die Ursache der Empfindung und die Ursache der Erkenntnis.