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

**Band:** 11 (1897)

**Artikel:** Die angebliche Mangelhaftigkeit der Aristotelischen Gotteslehre [Fortsetzung]

**Autor:** Rolfes, Eugen

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762042

**Nutzungsbedingungen**

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

**Conditions d'utilisation**

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

**Terms of use**

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

**Download PDF:** 24.08.2025

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

# DIE ANGEBLICHE MANGELHAFTIGKEIT DER ARISTOTELISCHEN GOTTESLEHRE.

Von Dr. EUGEN ROLFES.

## II. Artikel.

Wir haben bisher den Beweis geführt, dafs die Gegner für ihre Ansicht keine ganz sichern und zweifellosen Gründe haben. Wenn wir nun dazu übergehen, positiv zu zeigen, dafs das Gegenteil ihrer Behauptungen wahr ist, so wollen wir zunächst für die beiden ersten Punkte, um welche die Erörterung sich bisher gedreht hat: Gottes Wissen um die Welt und ihre Bewegung als göttliche Kraftwirkung, eine Reihe kurzgefafster Gründe bringen. Wir wollen dieselben mehr anführen als ausführen, jedoch immerhin in einer solchen Fassung, dafs sie geeignet sind, zu überzeugen. Für die äufsere Thätigkeit Gottes liefern wir keinen besonderen Beweis, da eine solche Thätigkeit schon mit der Bewegung gegeben ist, und auch das Interesse an der Frage sich sozusagen in den drei schon erledigten Texten bezüglich der göttlichen Thätigkeit erschöpft. Dagegen wollen wir an letzter Stelle einen Punkt etwas eingehender behandeln, in welchem gewissermafsen alle andern wiederkehren, die hervorbringende Thätigkeit des aristotelischen Gottes. Es ist klar, dafs, wenn derselbe als eigentlicher Schöpfer sich erweisen liefse, seine Allwissenheit und Allmacht mit erwiesen wäre. Nun liegt freilich die Sache vielleicht so günstig nicht. Es fehlt bei Aristoteles eine bestimmte Aussprache über die Weise des göttlichen Schaffens. Dagegen läfst sich zeigen, dafs Gott ihm zufolge alles und jedes durch seine Wirkungskraft hervorbringt, und zwar nicht etwa so, als ob die Dinge aus seiner Wesenheit flössen, wie der Pantheismus will. Denn dem steht offenbar die Unveränderlichkeit und lautere Aktualität des aristotelischen Gottes im Wege. Da es überdies nach Aristoteles Wesen gibt, die entweder ganz immateriell sind, wie die menschlichen Seelen, oder nicht aus einem veränderlichen und bildsamen Stoff bestehen, wie die Himmelssphären, und diese Wesen bei ihm auch noch ganz besonders an den göttlichen Ursprung gewiesen scheinen, so liegt der Gedanke an Hervorbringung aus vorhandenem Stoff hier ferne, und die Hervorbringung aus nichts bleibt sachlich als das einzig Mögliche übrig. Indessen haben wir nicht die Absicht zu untersuchen, in wie weit die einzelnen Momente des

Schöpfungsbegriffes bei Aristoteles vorhanden sind oder nicht. Es soll nur zu Tage treten, dafs es sich bei der Frage um die Ansichten des Aristoteles um etwas ganz anderes handelt als darum, ob sein Gott etwas weifs oder thut, oder ob er aufser sich nichts weifs und die Welt blofs mittelbar als Ziel der obersten Sphäre bewegt.

Was nun das göttliche Wissen um die Welt angeht, so wollen wir zu dem Beweise, dafs Aristoteles es anerkannt haben mufs, drei einzelne Aussprüche und eine allgemeine Anschauung bei ihm verwerten. Gleich in den ersten Kapiteln der Metaphysik lesen wir: „Die göttlichste Wissenschaft hat auch die höchste Würde. Eine solche kann aber die Weisheit nur in zweifacher Weise sein. Göttlich ist nämlich die Wissenschaft, deren Besitz am meisten der Gottheit zukommt, und die, wenn sie überhaupt existiert, das Göttliche zum Inhalte hat. Nun ist die Weisheit die einzige Wissenschaft, von welcher beides gilt. Denn einmal scheint die Gottheit einem jeden zu den Ursachen zu gehören und ein Princip zu sein, und sodann möchte die auf sie bezogene Wissenschaft bei der Gottheit entweder ausschliefslich oder im höchsten Grade zu finden sein“ (I, 2, 983 a 5). — Die Weisheit ist die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen. „Das, was man Weisheit nennt,“ hatte Aristoteles im vorigen Kapitel gesagt, „beschäftigt sich nach allgemeiner Annahme mit den ersten Ursachen und den Principien“ (981 b 28). Ebendarum, so vernehmen wir an unserer Stelle, mufs die Philosophie das Göttliche zum Inhalte haben und darf deshalb göttliche Wissenschaft, *θεία τῶν ἐπιστημῶν,* heifsen. Aber auch aus dem Grunde kann sie diesen Namen tragen, weil sie zwar nicht ausschliefslich, wie Simonides wollte (vgl. Zeile 30 der vorausgehenden Spalte), wohl aber am meisten der Gottheit zukommt. Nach dem klaren Wortlaut dieser Stelle erkennt also Gott, mehr als jede andere Intelligenz, die Dinge in ihren Gründen, er ist sozusagen der gröfste Philosoph. Halten wir damit zusammen, was wir im 7. u. 9. Kapitel des 12. Buches vernehmen, dafs nämlich Gott seine eigene Substanz und nichts anderes zum Objekt der Erkenntnis hat, so folgt, dafs er in sich alles übrige schaut, und dies kann er, weil er, wie uns wiederum die vorliegende Stelle lehrt, Ursache des Endlichen ist.

Die beiden anderen Beweisstellen führen wir nur ganz kurz an. Im 3. Buch der Metaphysik und im 1. der Psychologie führt Aristoteles den Empedokles dadurch ad absurdum, dafs nach seinen Voraussetzungen die Gottheit unwissend oder doch nicht aller Dinge kundig sein würde. Die erste Stelle lautet:

„Darum ergibt sich dem Empedokles auch die Konsequenz, dafs der seligste Gott weniger als die andern Wesen weifs, sofern er nicht alle Elemente kennt; er hat ja den Streit nicht in sich, Gleiches aber wird (nach ihm) nur durch Gleiches erkannt" (III, 4, 1000 b 3). Die zweite Stelle lautet: „Für den Empedokles aber ergibt sich auch die Konsequenz, dafs die Gottheit das unwissendste Wesen wäre. Denn nur sie wird eins der Elemente nicht kennen, den Streit, den doch alle sterblichen Wesen kennen, da jedes von ihnen aus allen Elementen besteht" (I, 5, 410 b 4).

Die Conception, die wir neben diesen Texten für die Wissenschaft des aristotelischen Gottes geltend machen, ist die von der Zweckthätigkeit der Natur. Die Naturdinge sind unserem Philosophen nicht blofs dem Zwecke gemäfs eingerichtet, sie sind auch zum voraus auf den Zweck veranlagt. Die Physis gehört ihm zu den um eines Zweckes willen wirkenden Ursachen: *ἡ φύσις τῶν ἕνεκά του αἰτίων* (Phys. II, 9. Anf.). Den Beweis hiefür erblickt er darin, dafs das Zweckmäfsige die Regel in der Natur bildet. Der Zufall ist dagegen seinem Begriff nach etwas Vereinzeltes und Ausnahmsweises. Demgemäfs, folgert er, könnten jene Zweckmäfsigkeiten nicht zufällig sein, sondern dankten eben dem Zweck ihr Dasein. Die Dinge sind, wie sie sind, und wirken, wie sie wirken, um des Zweckes willen (ebendaselbst 198 b 23 — 199 a 8). Nun wohl! Was beweist diese Zweckthätigkeit der Natur anders, als dafs eine alles umfassende Weisheit die Natur der Dinge eingerichtet und das Weltall geordnet hat? Wenn darum Aristoteles wiederholt sagt, dafs die Natur nichts zwecklos und überflüssig thut, so liest man ebenso bei ihm: Gott und die Natur thuen nichts zwecklos (de coel. I, 4, Ende).

Wir kommen zum Beweis der göttlichen Wirkungskraft. Dafs die Bewegung bei Aristoteles eine göttliche Kraftwirkung ist, zeigen unter anderm folgende Gründe.

1. Bevor Aristoteles im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik die Gottheit als Ziel der Weltbewegung darstellt, hat er sie im 6. Kapitel als wirkende Ursache erklärt. Hier seine Worte: „Wenn etwas wäre, was bewegen oder wirken könnte, aber nicht aktuell wirkte, so könnte es keine Bewegung geben. Denn es kann geschehen, dafs das, was das Vermögen hat, nicht aktuell ist. Es hilft also nichts, wenn wir auch ewige Substanzen annehmen, wie die Vertreter der Ideenlehre, da in denselben doch kein Princip enthalten wäre, welches eine Veränderung bewirken kann (da die Ideen keine individuellen Wesen sind,

sondern den Charakter der Allgemeinheit haben, so können sie nicht wirken). Aber auch ein solches Princip ist nicht genügend, wenn es auch als andere Substanz neben den Ideen gedacht würde.[1] Denn wenn es nicht thatsächlich wirkt, so wird keine Bewegung sein. Aber auch wenn es bewegt, seine Substanz aber Vermögen ist (ist uns nicht geholfen), denn es gäbe keine ewige Bewegung. Denn das Potenzielle hat die Möglichkeit, nicht zu sein. Folglich mufs es ein solches Princip geben, dessen Substanz Aktualität, *ἐνέργεια*, ist" (mit der Aktualität des Wesens ist nichts anderes gesagt, als dafs jenes Princip nicht vom Vermögen zum Thun übergeht, sondern vielmehr durch seine Wesenheit ewige That ist und als solche die ewige Bewegung bewirkt 1071 b 12—20). Wir sehen also: Aristoteles bringt auf jede nur mögliche Weise den Gedanken zum Ausdruck, dafs das erste Bewegende wirken mufs, um die Bewegung hervorzurufen. Wenn er darum im folgenden Kapitel sagt, dafs es als Ziel sie hervorruft, so soll damit offenbar erklärt und veranschaulicht werden, wie die bereits sichergestellte wirkungskräftige Verursachung sich in einem unveränderlichen Wesen vorfinden könne.

2. Am Ende des 7. Kapitels, also desselben Kapitels, wo Gott als Zweckursache beschrieben ist, wird erklärt, dafs die ewige Bewegung zu ihrer Hervorbringung eine unendliche Kraft erfordere (1073 a 7), und dafs das erste Bewegende ebendarum keine Gröfse, d. i. keinen Körper habe, weil in einem solchen kein Raum für eine unendliche Kraft sei. Wie kann also hier von der blofsen Einwirkung Rede sein, die der Zweck ausübt. Dieselbe besteht doch in keiner Kraftäufserung.

3. Im 10. Kapitel, an der schon früher erwähnten Stelle 1075 b 8, wird Anaxagoras von unserm Philosophen nicht deshalb getadelt, weil der göttliche Geist ihm zufolge bewegt, sondern darum, weil er nicht nachgewiesen, wie in ihm aufser der bewegenden Kraft auch das Ziel der Bewegung sei. Sollen hier nicht Zweck und Handlung aus einander liegen, sagt Aristoteles, so müfste er reden wie wir. Beim Arzt nämlich fallen Handlung und Zweck gewissermafsen (d. h. wenn man den Zweck nicht äufserlich verwirklicht, also in der Materie, denkt) zusammen. Der Zweck, den er hat, liegt als treibende und leitende Kraft in ihm.

[1] Es heifst im Text: *οὐδ' αὕτη ἱκανή*. Die sämtlichen Übersetzer und Erklärer scheinen irrtümlich *οὐθ' αὕτη* vorauszusetzen und deuten es auf die Ideen, wodurch die stufenweise Fortführung der Steigerung verwirrt wird.

4. Ein Grund, der in der Natur der Sache liegt, ist dieser: der Zweck für sich allein kann keine eigentliche Bewegung zu stande bringen, wie jedermann sehen mufs, am wenigsten eine lokale.

5. Damit berührt sich der folgende Grund. Die Bewegung ist ein passiver Vorgang, wie man an der gewaltsamen Bewegung, z. B. an dem geschleuderten Stein oder dem gezogenen Karren sieht. Er fordert also eine aktive Ursache, weshalb Aristoteles sagt: „alles, was bewegt wird, wird durch etwas bewegt" (Phys. VII, 1, Anf.), und: „aus dem Möglichen wird das Wirkliche allezeit unter dem Einflufs eines Wirklichen" (Met. IX, 8, 1049 b 24). Da also Gott bei Aristoteles die Bewegung hervorruft, so mufs er aktiv sein.

6. Aristoteles hat schon durch den Namen, den er der wirkenden Ursache gegeben hat, angezeigt, dafs der Zweck für sich allein nicht bewegt, und dafs demnach auch Gott nicht blofs als Zweckursache bewegt. Er nennt sie nämlich, wie bekannt, fast nie anders als Princip der Bewegung, ἀρχὴ κινήσεως. Läge nun das vornehmste Princip der Bewegung, das göttliche, allein im Zweck, so könnte nichts verkehrter sein als die Einteilung der äufseren Ursachen bei Aristoteles: Zweck und Princip der Bewegung. Sie litte an dem Fehler, dafs sich die Glieder nicht ausschlössen.

Wir haben nun noch unserm Vorhaben gemäfs übersichtlich zu zeigen, wie Aristoteles von der schaffenden Thätigkeit Gottes gedacht hat. Dafs die Voraussetzungen seines Systems auf Gott als das wirkende Princip aller Dinge hinweisen, davon haben wir uns schon teilweise weiter oben überzeugt, als wir seine Lehre von der Zweckthätigkeit der Natur erwähnten. Wenn alles auf den Zweck eingerichtet ist und die unvernünftige Schöpfung sich nicht selbst diese Einrichtung dankt, so mufs sie dieselbe von Gott empfangen haben. Und da wiederum die Thätigkeit der Naturwesen, durch welche sie ihrer Bestimmung entsprechen, nur die Äufserung ihres innersten Wesens ist, so mufs auch die Natur der Dinge von Gott eingerichtet sein. Diese Ausdeutung der Zweckmäfsigkeit scheint übrigens Aristoteles nicht andern überlassen, sondern eigens in Worte gebracht zu haben. Wenigstens bewegt sich das bekannte Fragment, das uns Cicero de nat. deor. 2, 37 aus einer seiner verloren gegangenen Schriften aufbewahrt hat, eben in diesen Gedanken. Es wird da ausgeführt, wie solche vernünftige Wesen, die etwa allezeit unter der Erde gewohnt hätten, bei dem plötzlichen Anblick von Himmel und Erde und Meer, der strahlenden Sonne

und der zahllosen Sterne, die in ewiger Regelmäfsigkeit ihre Bahnen ziehen, ganz sicher zu der Überzeugung vom Dasein der Götter, als der Meister dieser grofsen Werke würden gebracht werden.[1]

Wenn wir ferner von unserm Philosophen belehrt werden, dafs Gott das Endziel aller Dinge ist, so läfst sich einmal an diese Conception wieder dieselbe Erwägung knüpfen, die wir soeben angestellt haben. Diese Hinordnung aller Dinge zu Gott erheifscht eine Ursache. Es kann kein Zufall sein, dafs alles und jedes ohne Ausnahme auf ihn hingerichtet ist. Daraus hatte ja auch Aristoteles die Zweckmäfsigkeit der Natur erschlossen, dafs die thatsächliche Zweckthätigkeit, also der wunderbare Einklang von Leistung und Bedarf, kein Zufall sein könne. Da sich nun keine anderweitige Ursache für das zwischen Gott und der Welt bestehende Verhältnis aufweisen läfst, so mufs sie in Gott liegen: er hat die Dinge von Anfang an so eingerichtet, dafs sie ihm als letztem Ziele zustreben. Auch hier können wir uns wieder auf übereinstimmende Erklärungen des Aristoteles berufen. Im 16. Fragment, das wir freilich nur einem ungenannten Scholiasten verdanken, liest man: „Das Princip ist entweder eines oder viele. Wenn eines, so haben wir das Gesuchte. Wenn viele, so sind sie entweder geordnet oder ohne Ordnung. Sind sie ohne Ordnung, dann müfste das von ihnen Abhängige es noch viel mehr sein . . . Sind sie aber geordnet, so sind sie es entweder durch sich oder durch eine äufsere Ursache. Aber auch wenn sie von sich selbst geordnet waren, so haben sie ein Gemeinsames, das sie verknüpft, und jenes ist (dann) das (erste) Princip.“[2]

Es hat aber auch Aristoteles in der Metaphysik die Lehre von dem Endziel aller Dinge in einer Weise vorgetragen, dafs wir wenigstens nicht absehen, wie sie ohne den Schöpfungsgedanken, das Wort Schöpfung im weiteren Sinne genommen, irgend einen Sinn und Inhalt haben könne. Wir möchten diesen Punkt ganz besonders der aufmerksamen Beurteilung unserer Leser empfehlen.

Nachdem Aristoteles im 9. Kapitel der Metaphysik *Λ* vom göttlichen Denken oder von Gott als erstem Intelligenten und erstem Intelligibeln gehandelt hat, betrachtet er ihn im 10. Kapitel als Endziel oder als das erste Gute und Appetible. Da lesen wir nun zu Anfang des Kapitels, wie folgt: „Wir müssen aber auch zusehen, in welcher von beiden Weisen die Natur

[1] Fragm. 14. 1476 a 34 ff. [2] Fragm. 16. 1476 b 31 ff.

des Weltganzen das Gute und Beste zu eigen hat, ob als ein Getrenntes und für sich Bestehendes, oder als die Ordnung. Vielmehr auf beiderlei Weise, wie es bei einem Heere der Fall ist. Denn hier liegt das Gute einerseits in der Ordnung, anderseits ist es der Feldherr, ja vorzugsweise der letztere. Denn nicht er ist wegen der Ordnung, sondern diese seinetwegen[1]".

Halten wir an dieser Stelle des Textes einen Augenblick inne! Ganz gewifs wird man dem Inhalt dieser Stelle nicht gerecht, wenn man in ihr nichts weiter als die Erklärung finden will, dafs Gott sich zur Welt nicht wie ein Immanentes, sondern wie ein Transcendentes verhält. Das brauchte Aristoteles nicht mehr zu sagen. Denn das hatte er bisher klar genug ausgesprochen und nachgewiesen. Auch handelt es sich nicht darum, ob Gott an sich der Welt wie ein Anderes gegenübersteht, sondern wie er ihr als Zweck gegenübersteht, oder vielmehr darum handelt es sich, wie und wodurch die Welt ihrem Zweck entspreche und ihre Vollendung erreiche. Und nun wird uns ausdrücklich gesagt, nicht dadurch geschieht das, dafs sie in ihrer Hinordnung zu Gott ihr eigenes Bestes findet und ihre natürliche Vollkommenheit erlangt, sondern dadurch, dafs sie im Besitz dieser Vollkommenheit dem aufser ihr persönlich existierenden Zweck entspricht. Was heifst das anders als: die Erfüllung der göttlichen Absichten ist der Zweck und das höchste Gut des Endlichen, und das eigene Wohlsein ist nur das Mittel, wodurch diesem Zweck gedient wird. Das gibt ja auch der Vergleich der Weltordnung mit der Heeresordnung an die Hand. In der Ordnung liegt zwar, um mit Aristoteles zu reden, das Gute und Beste des Heeres, die Schlagfertigkeit macht seine Vollendung aus, aber diese ist doch nur Mittel zum Zweck, den Absichten des Feldherrn zu dienen und ihm zum Siege zu verhelfen. So also entspricht auch das ganze Weltall den Absichten Gottes, seine Gedanken sind das allbeherrschende Gesetz, die ganze Gestaltung und Einrichtung der Dinge kommt von ihnen her. „Sic oportet, sagt St. Thomas im Kommentar zu dieser Stelle, quod a primo movente sit tota ordinatio universi."

Dafs aber diese Einrichtung bis auf das innerste Wesen der Dinge gehe, lehrt uns der Philosoph in den folgenden Sätzen des Textes: „Alles aber ist auf irgend eine Weise in die allgemeine Ordnung eingefügt, aber nicht alles auf gleiche Weise, Fische, Vögel und Pflanzen: und es ist nicht so, dafs das eine mit dem andern nichts zu schaffen hätte, vielmehr ist dies der

[1] A. a. O. 1075 a 11—15.

Fall. Denn auf Eines hin ist alles zusammengeordnet. Allein es ist hier, wie in einem Hause, wo es den Freien am wenigsten ganz nach Belieben zu handeln erlaubt, vielmehr alles oder das meiste vorgeschrieben ist, während die Sklaven und die Tiere nur wenig für das Allgemeine zu thun haben und meist aufs Geratewohl thätig sind. Denn in dieser Weise wirkt bei jedem einzelnen (natürlichen Wesen) als Princip seine eigentümliche Natur. Ich meine z. B. bis zur Auseinandersichtung (wodurch sie verwendbarer, bildsamer Stoff werden) müssen alle kommen, und so gibt es noch anderes, woran alles Teil hat zum Besten des Ganzen."[1]

Aristoteles drückt hier den auch sonst bei ihm vorkommenden Gedanken aus, dafs in den niederen Regionen der Welt die Vorgänge nicht immer in der strengen Gesetzmäfsigkeit verlaufen, wie in den höheren, dem höchsten Princip näherstehenden. Er vergleicht den unvollkommenen Gehorsam, den die sublunarische, den Zufällen ausgesetzte Welt dem höchsten Zwecke leistet, mit der Lässigkeit von Dienstboten, denen eben nichts Wichtiges anvertraut wird, und rechtfertigt so den teleologischen Standpunkt gegenüber den vorkommenden Zweckwidrigkeiten. Aber worauf es uns hier ankommt, ist, dafs er hier ausdrücklich als Princip der Thätigkeit, durch die ein jedes dem höchsten Zwecke dient, die eigentümliche Natur, φύσις, der Dinge bezeichnet. Es ist also kein äufserer Zwang, dem sie nachgeben, wenn sie dem göttlichen Endzweck zustreben, sondern ein natürlicher Trieb. Wenn sie nun durch ihre Natur auf Gott gewiesen sind, so ist eben diese das Gesetz, das Gott ihnen auferlegt, und durch das er sie an sich gebunden hat, und es ist ebenso richtig als schön gesagt, was wir bei Brentano in der Auslegung zu dieser Stelle lesen: „Gott legt in jedes Wesen die Natur gleichsam als Mitteilung seines Gesetzes und seines Befehles nieder[2]".

Wir gehen aber angesichts des aristotelischen Textes noch einen Schritt weiter. Aristoteles mufs, wenn er nur einigermafsen folgerichtig gedacht hat, die ganze Substanz der Dinge auf Gott als hervorbringendes Princip zurückgeführt haben. Man weifs ja, dafs die Physis bei ihm keine äufsere zufällige Gestaltung des Stoffes, sondern das eigentliche Wesen der Dinge ist[3].

---

[1] Bis Zeile 25.

[2] Psych. des Ar. 247.

[3] Man vergleiche das 1. Kapitel des 2. Buches der Physik, ferner bezüglich der Lehre vom substantialen Charakter der Form das 1. Buch von Kap. 4 an, ebenso de gen. et corr. 1. Buch, 3. u. 4. Kap., und im 2. Buch den Anfang des 5. Kap. bis 332 a 27.

Man sieht aber nicht ein, wie ein schon aus sich daseiender und also im Wesen vollendeter Stoff mit einer Form so verbunden werden könnte, dafs er sein Wesen aufgäbe und das der Form annähme. Diese nämlich, die Form, ist ihm das eigentliche Wesen und die vornehmliche Physis des Dinges. Es kann aber auch bei unserm Philosophen um so weniger an ein selbständiges, von Gott unabhängiges Dasein des Stoffes oder der Materie gedacht werden, da dieselbe ihm zufolge für sich ganz und gar nicht existieren kann. Sie kann nicht ohne Form da sein, sie kann eine Form nur verlieren, um eine neue zu gewinnen[1]. So scheint denn hier alles darauf hinzudeuten, dafs das Endliche nach seinem ganzen Umfange, die Materie nicht ausgenommen, von Gott als wirkendem Princip hervorgebracht wird.

Hiermit stimmen auch die Ausprüche des Aristoteles überein, in denen er Gott als das Princip und das erste aller Wesen, *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων*[2], als das gemeinsame Princip für alles Ewige und Vergängliche, *ἀρχὴ μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν*[3], als das erste und eigentlichste Princip, *πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*[4], bezeichnet.

Wir kommen nun zum letzten Abschnitt unserer Abhandlung. Wir sagten oben, dafs der Schöpfungsgedanke bei Aristoteles besonders bezüglich der inkorruptibeln Himmelssphären und der menschlichen Seelen nahegelegt sei. Hinsichtlich der erstgenannten Objekte wollen wir uns ganz kurz fassen.

Nach Aristoteles sind die himmlischen Sphären, die sich bis hinauf zum Umkreis des Fixsternhimmels konzentrisch umschliefsen und übereinander bewegen, samt den in ihnen haftenden Gestirnen inkorruptibel. Sie bestehen aus einem Stoffe, der nicht wie der der vier Elemente für verschiedenartige Formen empfänglich ist[5].

---

[1] d. gen. et corr. I, 3, 318 a 23.

[2] met. XII, 8, 1073 a 23.

[3] met. XI, 2, 1060 a 27. Will man diese Stelle wegen der bestrittenen Echtheit von met. XI nicht gelten lassen, so haben wir dafür die Stelle im 4. Kap. des 3. Buches 1060 a 6 ff., wo ebenfalls gefragt wird, wie die Principien von allem dieselben sein können. Das sind sie aber unserm Philosophen zweifellos.

[4] met. XI, 7, 1064 b 1. Hiefür eventuell XII, 10, 1076 a 3, wo die *ἀρχαὶ πολλαί* getadelt werden.

[5] de coel. II, 1, Anf. „Der ganze Himmel ist weder geworden, (wie die aus elementarem Stoff und der Form zusammengetzten Wesen), noch kann er vergehen.“ Vgl. met. XII, 1, 1069 a 30: „Es sind drei Wesenheiten, eine sinnliche, die wieder teils ewig, teils vergänglich ist . . . und eine unbewegte,“ und ebendort K. 7, 1972 a 6: „(bezüglich des Erstbewegten) ist ein Anderssein dem Orte nach möglich, wenn auch nicht der Substanz nach.“

Es ist nun klar, dafs sie entweder so, wie sie sind, von sich aus und von Ewigkeit her sind, oder dafs Gott sie schöpferisch hervorgebracht hat. Da nun Aristoteles bezüglich der Sphären in der Schrift de coelo lehrt, es könne keine von ihnen zwecklos existieren, da Gott wie auch die Natur nichts umsonst mache[1], so möchte hier deutlich für das andere Glied der Alternative entschieden sein, also für eine totale Hervorbringung der Substanz durch Gott. Da wir uns über diesen Punkt schon früher genügend ausgesprochen haben[2], so wollen wir ihn hier nicht weiter verfolgen, müssen aber, bevor wir weiter gehen, noch einen Einwurf widerlegen, den Elser erhebt. „R. findet in dieser Stelle, de coelo I, 4", so schreibt er, „nicht nur einen Beweis für Gottes Wirken als causa efficiens, sondern macht auch sofort den weiteren Schlufs: Wenn Gott die Himmelskörper nicht ohne Zweck gemacht hat, mufs er sie jedenfalls gemacht haben. Indes wer sagt uns, dafs *ποιεῖν* hier „herstellen = erschaffen" heifst? Der Zusammenhang scheint uns dafür zu sprechen, dafs hier nur von einer Bewegungsthätigkeit der Natur und etwa auch Gottes die Rede ist"[3]. — Der Zusammenhang, so erwidern wir, ist dieser: Aristoteles sagt, es könne am Himmel keine Bewegungen der Art geben, dafs die eine die andere hindert. Denn dann würden die betreffenden beiden bewegten Sphären oder wenigstens diejenige von beiden, die mit geringerer Kraft bewegt wird, weil in ihrer Bewegung gehemmt, zwecklos sein, „*μάτην ἂν θάτερον ἦν σῶμα μὴ κινούμενον τὴν αὑτοῦ κίνησιν*" (271 a 31). Es gäbe mithin einen zwecklos existierenden Körper, speciell Himmelskörper, so zwecklos, sagt Aristoteles weiter, wie ein Bundschuh, bei welchem nichts zu binden ist. Aber (es kann einen Körper ohne Zweck nicht geben. Denn) Gott und die Natur wirken nichts ohne Zweck. Nun fehlte doch hier offenbar jeder logische Faden, wenn nicht Gott und die Natur, jede in ihrer Weise, Himmlisches und Irdisches hervorbrächten. Denn warum sollte es in dem Falle, dafs sie das nicht thuen, keine zweck- und bestimmungslos existierenden Dinge geben? Darum sagt auch Thomas in Auslegung dieser Stelle mit aller Bestimmtheit: „est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem coelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt."[4]

Soviel über die Entstehung der Himmelssphären bei Ari-

[1] d. coel. I, 4, Ende: „*ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.*"
[2] Die ar. Auffassung, S. 61 f.
[3] A. a. O. S. 143, Anm. 2.
[4] Comm. lib. I. lect. VIII.

stoteles. Was nun den Ursprung der menschlichen Seele oder des Geistes betrifft, so liegt die Sache, um es gleich zusammenfassend zu sagen, so, dafs man zwar eine unmittelbare und ganz bestimmte Erklärung, nach welcher der Geist in der Zeit von Gott hervorgebracht würde, vermifst. Dagegen lehrt Aristoteles einerseits auf das bestimmteste, dafs die Seele nicht durch die Zeugung entsteht, anderseits sagt er ausdrücklich, dafs sie zwar nach dem Tode des Leibes fortdauere, vor dem Leibe aber kein Dasein hatte. So bleibt denn an sich nichts anderes übrig, als dafs jede einzelne Seele von Gott in der Zeit schöpferisch hervorgebracht wird. Aber freilich, wie schon angedeutet, zieht Aristoteles jene Folgerung nicht ausdrücklich. Von den Gegnern wird nun zwar bereitwillig zugestanden, dafs sich die vernünftige Seele bei Aristoteles nicht aus der zeugenden Kraft des Stoffes, auch nicht des belebten Stoffes, entwickelt; dagegen räumen sie nicht ein, dafs sie vor dem Leibe kein Dasein hatte. Einerseits soll vielmehr unser Philosoph an gewissen Stellen die Präexistenz des Geistes lehren, anderseits soll die Stelle, wo er sie scheinbar leugnet, anders zu erklären sein. Wir sind so ziemlich vom Gegenteil überzeugt, und wir wollen nun die Gründe für unsere Auffassung vortragen.

Wir sagen also zunächst, dafs die Stellen, die man für die Präexistenz des Geistes anführt, nicht beweiskräftig sind. Die Rechtfertigung unserer Behauptung soll sich auf die beiden Stellen, die man vorzüglich geltend macht, beschränken.

An der ersten Stelle, in der Schrift von der Entstehung der Tiere, sucht Aristoteles den Ursprung der Seele, sowohl der vegetativen und sensitiven als der intellektiven, zu bestimmen und sagt: „notwendig müssen entweder alle (drei Seelen in den Leib) hineinkommen, ohne vorher zu existieren, oder so, dafs sie alle schon vorher existierten, oder so, dafs es bei den einen so ist, bei den andern nicht, und müssen entweder in die Materie (die Katamenien) hineinkommen, ohne mit dem männlichen Samen einzutreten, oder so, dafs sie in jene von diesem aus kommen, in den Erzeuger aber entweder von aufsen (θύραθεν) alle zusammen hineinkommen, oder keine, oder die einen wohl, die andern dagegen nicht. Dafs sie nun unmöglich alle präexistieren können, erhellt aus folgendem. Alle Principien, deren Thätigkeit körperlich ist, können offenbar so wenig ohne den Körper existieren, wie man ohne Füfse gehen kann. Demnach können sie auch unmöglich von aufsen kommen. Denn sie können weder selbständig für sich eintreten, da sie (vom Stoffe) untrennbar sind, noch können sie im Körper (mit dem Samen)

eintreten. Denn der Same ist der Überschufs der assimilierten Nahrung (hat also gar keine Organisation und kann demnach nicht Subjekt oder Leib einer Seele sein). Es bleibt aber übrig, dafs der Geist allein von aufsen herzutritt und allein göttlich ist. Denn mit seiner Thätigkeit hat die körperliche Thätigkeit nichts gemein (seine specifische Funktion, das Denken, ist eine immaterielle und überorganische Thätigkeit)"[1].

In diesem Text soll die Präexistenz des Geistes stillschweigend zu verstehen gegeben werden, und zwar besonders darum, weil aus der Nichtpräexistenz der niederen Seelen darauf geschlossen werde, dafs sie nicht von aufsen kommen; da nun vom Geiste erklärt wird, er käme von aufsen, so folgt nach den Regeln der Logik, dafs er präexistieren mufs.

Indessen genügt ein Blick auf unsere Stelle, um uns von der Unsicherheit dieses Schlusses zu überzeugen. Denn der Satz: Demnach können sie auch unmöglich von aufsen kommen, hat vor sich nicht unmittelbar jenen: Sie können unmöglich alle präexistieren, sondern den andern: Die Principien mit einer blofs körperlichen Thätigkeit können ohne den Leib nicht sein. Er kann sich also sehr wohl mit seinem demnach, ὥστε, an diesen anschliefsen. Und dazu stimmt auch die folgende Begründung: Diese Principien können als nicht für sich daseinsfähige nicht frei in die Mutter eintreten, und mit dem Samen können sie als Formen eines bestimmt organisierten Körpers nicht eintreten.

Aber die Gegner bringen noch einen zweiten Grund, der zwar auf den ersten Blick keinen grofsen Eindruck macht, aber an sich nicht so ganz leicht vollständig zu lösen ist. Wir geben diesem Grund vielleicht die gröfste Schärfe, wenn wir ihn in folgender Weise fassen: Soll hier keine Präexistenz des Geistes angedeutet sein, so mufs man annehmen, dafs Aristoteles nur die höhere Herkunft des Geistes im Gegensatz zu derjenigen der niederen Seelen feststellen, die Frage von der Präexistenz aber, aus welchen Gründen immer, in der Schwebe lassen will. Dann weifs man aber nicht, warum er sie aufgeworfen hat, und zwar in der Weise wie hier, wo sie im Vordergrund steht und von der ersten Entscheidung getroffen wird, die dahin geht, dafs die niederen Seelen nicht präexistieren können. Es genügte ja bezüglich der niederen Seelen zu sagen, sie entwickelten sich aus der Materie. Da war die Frage nach der Präexistenz müfsig. Wenn dagegen dem Aristoteles der Geist präexistierte, dann lag es nahe, zuerst zu beweisen, dafs das nur bei ihm so sei,

[1] de gen. anim. II, 3, 736 b 15—29.

indem die niederen Seelen nicht präexistieren könnten, dann, dafs die letzteren sich aus dem Stoffe entwickeln.

Was erwidern wir hierauf? Einmal, dafs auch so der Text wohl schwerlich auf Kontinuität Anspruch machen könnte. Aristoteles würde also ungefähr so sagen: Die niederen Seelen können nicht wie der Geist präexistieren. Denn sie sind keine Substanzen, die für sich bestehen. Da sie nicht sind, müssen sie also werden. Und nun fragt es sich, wie? Hier wäre nun unseres Erachtens nur zu untersuchen, ob sie im männlichen Samen entstehen und mit ihm in die Mutter gelangen, oder ob in der Mutter. Aber Aristoteles geht einen ganz andern Weg. Er beweist vor allem, dafs sie nicht von aufsen frei in die Mutter eintreten können, und zwar damit, dafs sie nicht subsistieren. Wir fragen: wie ist das möglich? Wie kann man noch besondere Weisen des Eintritts da abwehren, wo nichts ist, was eintreten kann? Sie präexistiert ja nicht, die niedere Seele, sie kann aber auch nicht im Augenblick des Eintritts frei entstanden sein. Denn das ist es ja gerade, worauf nach den Gegnern die ganze Schlufsfolgerung beruhen müfste: eine schöpferische Macht ist ausgeschlossen. Dahingegen ist dieser Teil des Diskurses bei unserer Auffassung durchaus verständlich. Die niederen Seelen werden dann im Vergleich zum Geiste betrachtet. Die niederen Seelen, will zuerst gesagt sein, präexistieren nicht, wie thatsächlich auch der Geist nicht. Denn sie können das schon aus dem Grunde nicht, weil sie nicht in sich subsistieren. Dagegen treten sie auch nicht frei nach der Zeugung in die Mutter ein, wie es beim Geiste wohl der Fall, denn sie bestehen nicht wie dieser für sich und entstehen darum auch nicht für sich.

Aber mit dem Bisherigen ist nur gezeigt, dafs auch die Gegner mit ihrer Auslegung in Schwierigkeiten kommen. Die Schwierigkeit dagegen, die sie gegen uns hervorheben, ist damit nicht beseitigt. Vielleicht erledigt sie sich in folgender Weise. Aristoteles will hier zuerst ganz voraussetzungslos alle denkbaren oder von wem immer behaupteten Möglichkeiten aufstellen, um sodann auf dem Weg des Ausschlusses, den Kreis der Möglichkeiten verengend, dieses sicherzustellen, jenes unentschieden zu lassen. Der weiteste Kreis wird sozusagen durch die Annahme dargestellt, dafs die Seelen ganz unabhängig vom Leibe schon vor ihm existierten, der nächstweiteste durch die Annahme, dafs sie bei Gelegenheit der Entstehung des Leibes in welcher Weise immer mitentstehen. Darum redet er auch hier von der Möglichkeit, dafs die Seelen im Erzeuger sind, obschon er einige

Zeilen vorher, 8 ff., es als klar bezeichnet hat, dafs die einzelnen Seelen erst dann aktuell in die Mutter kommen oder in ihr werden, wenn die leiblichen Organe für ihre entsprechenden Funktionen da sind. Einigermafsen unpraktisch bliebe freilich die Hereinziehung der Präexistenz noch immer, da sie nirgendwo sich erfüllt und da keine Erörterung veranlafst, wo überhaupt ihre Ablehnung von Interesse war, bezüglich des Nus. Aber auch dieses Bedenken erledigt sich vielleicht mit der Erwägung, dafs die Ablehnung der Präexistenz auch bezüglich der niederen Seelen von praktischem Interesse war. Plato behauptete die Subsistenz der sinnlichen Seele, er nannte sie den Ort, d. h. das selbständige Subjekt der Formen, der Sinnenbilder[1]. Mit der Subsistenz war aber die Präexistenz nahegelegt. Ferner behaupteten bekanntlich Anaxagoras und andere, dafs in der Welt keine neuen Formen entstehen, sondern sie nur neu ausgeschieden werden, sie waren von jeher, denn ursprünglich war „alles ineinander". So bot es Interesse, darauf hinzuweisen, dafs die niederen Seelen nicht präexistieren können, indem ihre Existenz an den Leib gewiesen ist[2].

Nach dem Gesagten dürfen wir wohl von dieser Stelle mit der Überzeugung Abschied nehmen, dafs sie für die Lehre von der Präexistenz wenigstens nicht mit Sicherheit angerufen werden kann. Nur haben wir noch ein Wort über die Bedeutung von *θεῖον* in dem Satz: Der Geist allein tritt von aufsen herzu und ist allein göttlich oder etwas Göttliches, zu sagen. Wir haben früher die Ansicht geäufsert oder für wahrscheinlicher erklärt[3], das „göttlich" weise auf die Entstehung des Geistes durch Gottes Allmacht hin, und sagten zur Begründung, das *θεῖον* sei nichts anderes als eine nähere Bestimmung zu *θύραθεν ἐπεισιέναι*, müsse sich demnach auf den Ursprung des Nus beziehen und dürfe nicht etwa gleich immateriell gefafst werden, wie sonst wohl. Indessen kommt uns diese Ansicht jetzt als schwach begründet vor. Auch wenn das *θεῖον* immateriell bedeutet, hat es seinen guten Platz. Denn eben darum käme der Geist von aufsen, weil er nicht aus dem Stoffe stammt. Auch wird, worauf unseres Wissens Zeller aufmerksam macht, gleich darauf *θεῖον* in der Bedeutung höher, vornehmer gebraucht, Z. 29 ff.: „Das Vermögen

[1] d. an. III, 4, 429 a 27. Vgl. Phädrus: „Jede Seele ist unsterblich", K. 24.

[2] Ein Mehres über diesen Text findet man in der mit besonderer Rücksicht auf die Gegengründe Zellers geschriebenen Abhandlung: Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles, im Phil. Jahrbuch 1895, Anf. u. S. 284 ff.

[3] Arist. Auff. S. 159.

(*δύναμις*, das heifst wohl der Same oder der Fötus) jeder Seele scheint an einem Stoffe Anteil erlangt zu haben, der anders und göttlicher, *θειότερον*, ist als die sogenannten Elemente."

Die zweite vorgebliche Belegstelle für die Präexistenzlehre findet sich am Schlufs des 5. Kapitels im 3. Buche von der Seele: „Getrennt aber ist der Geist blofs das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht (wir behalten nicht, *οὐ μνημονεύομεν*), weil dieses zwar leidenlos, der leidentliche Verstand (*ὁ παθητικὸς νοῦς*) aber vergänglich ist, und es ohne diesen nichts denkt[1]."

Aus dieser Stelle soll die Präexistenz als aristotelisch nach Zeller[2] in doppelter Weise folgen.

Erstens läge in dem Prädikat ewig, das dem Geiste beigelegt wird, darum nicht blofs die Endlosigkeit seines Lebens, sondern auch dessen Anfangslosigkeit ausgesprochen, weil mit dem *οὐ μνημονεύομεν* einem Einwurfe begegnet werde, den man gegen das vorleibliche Dasein erheben könnte. Jene beiden Worte bedeuteten nämlich: wir erinnern uns an dieses Dasein nicht. Hierauf ist zu sagen, dafs jene Deutung weder nötig, noch wahrscheinlich ist. Sie ist nicht nötig, weil zwei, wo nicht mehr, andere Deutungen wenigstens ebensoviel für sich haben. Die erste derselben, überhaupt wohl die wahrscheinlichste, ist die, wonach von der Erscheinung die Rede ist, dafs man manches nicht behält, und diese Thatsache soll mit der behaupteten Unvergänglichkeit des Geistes ausgeglichen werden. So sagt auch, worauf Brentano[3] aufmerksam macht, Theophrast bei Themistius: „Der thätige Verstand scheint wie unvergänglich so auch ungezeugt zu sein; wenn er nun in uns ist, warum bewegt er (zum thatsächlichen Denken) nicht immer? oder woher kommt Vergessen und Täuschung und Irrtum? oder trägt daran die Mischung Schuld[4]?" Aristoteles würde den Einwand in der Art lösen, dafs er sagte: auch intellektuelle Vorstellungen, die man gehabt, gehen wieder verloren, weil die Phantasie (der leidende Nus), die wie zur Bildung so zur Auffrischung derselben nötig ist, ein sinnliches, der Verderbnis unterworfenes Vermögen ist. — Die zweite Deutung, die sich bei St. Thomas findet[5], bezieht das

[1] 430 a 22.

[2] Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes, in den Sitzungsberichten der Kgl. Pr. Akademie d. W. 1882. S. 1047 (auch in: Vorträge und Abhandlungen, III. Teil, 1884).

[3] Offener Brief an Zeller, Leipzig, Duncker. S. 16.

[4] De anim. f. 91.

[5] Comm. in libb. d. an. lib. III., lect. X.

*οὐ μνημονεύομεν* auf das jenseitige Leben, als wäre dort darum keine Erinnerung an das gegenwärtige, weil die sinnliche Seele, der Sitz der Phantasmen, vergeht. Dieser Auslegung scheint freilich nicht günstig zu sein, dafs die Erklärung, der Geist denke ohne die Phantasie nichts, dem eben als unsterblich bezeichneten Geiste gelten würde. Der Geist, hiefse es, lebt fort, hat aber keine Erinnerung, weil ihm die Phantasie fehlt, ohne die er nichts denken kann. Auch wäre es sonderbar, dafs auf die erste Einschränkung der Unsterblichkeit, mit der wir durch die folgende Begründung und Erklärung sozusagen ausgesöhnt werden sollen, ganz unvermerkt und am letzten Ende noch eine zweite folgte, die aus der ganzen Unsterblichkeit eine Chimäre machte. Indessen gibt St. Thomas a. a. O. immerhin einen gangbaren Ausweg an, wenn er sagt: „Destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere.“ — Dieses sind also zwei Deutungen des Textes, die neben derjenigen Zellers möglich sind. Demnach ist diese nicht gewifs. Aber sie scheint auch an sich wenig Grund, ja, vieles gegen sich zu haben. Aristoteles sagt ihr gemäfs: Wir erinnern uns jetzt an unser vorleibliches Dasein nicht, weil unser sinnliches Vorstellungsvermögen defektibel ist. Aber das ist eine sonderbare Art, eine Thatsache zu erklären. Wenn ich manches nicht behalte, wie soll ich darum ganz und gar vergessen haben, dafs ich früher einmal war? Und wenn mein Geist früher ohne die Sinne von sich wufste, warum denn jetzt trotz den Sinnen nicht mehr? Wenn die Sinne noch so mangelhaft sind, so können sie doch nicht nehmen, was sie nicht gegeben haben. Demnach erweist sich das *οὐ μνημονεύομεν* auch von dieser Seite als eine schlechte Stütze. Es scheint den Sinn, den es haben müfste, gar nicht haben zu können.

Aber Zeller weifs unserm Texte noch eine zweite Begründung für seine Ansicht zu entnehmen, und diese ist von dem *οὐ μνημονεύομεν* unabhängig. Das ewig, *ἀΐδιον*, soll für sich allein beweisen, dafs die Seele immer war. Das liege ja im Worte, besonders nach aristotelischem Sprachgebrauch, und selbst wenn es hier zunächt nur eine ewige Dauer in der Zukunft bezeichnen sollte, müsse es mittelbar auch eine solche für die Vergangenheit anzeigen. Denn nach Aristoteles sei das Endlose anfangslos. Indessen braucht es nicht viel Mühe, um sich dieser Instanzen zu erwehren. Wenn es heifst, die Seele sei unsterblich und ewig, so kann das ewig einfach zur Verstärkung des unsterblich mit derselben Bedeutung gesetzt sein. Bei Aristoteles wird das

Wort wohl bedeuten, was es auch sonst seiner Abstammung nach ausdrückt: immerwährend, und so sagt auch der Glaube, dafs die Seele immer lebt, ohne dafs einer dabei an eine ewige Vergangenheit denkt. Was endlich die Zusammengehörigkeit von Anfangs- und Endlosigkeit bei Aristoteles angeht, so gilt dieselbe für die Körper: die inkorruptibeln Körper, wie die Himmelssphären, sind von jeher, die korruptibeln Körper sind durch die Naturkräfte hervorgebracht, also in der Zeit geworden[1].

Wir sehen, dafs auch die zweite Hauptstelle, die man anzieht, die Präexistenz keineswegs als aristotelisch erhärtet, und da sich dasselbe noch weit leichter bezüglich anderer vorgeblichen Belegstellen zeigen liefse, so bleibt uns jetzt nur noch übrig, darzuthun, dafs Aristoteles die Präexistenz der Seele ausdrücklich verneint. Wir haben für diesen Zweck freilich nur eine Stelle zur Verfügung. Dieselbe ist aber in jeder Beziehung entscheidend. Sie ist klar und unzweideutig und enthält keine blofse Erklärung über das Problem, sondern eine Lösung, die auf den eigentlichen Grund der Sache gestellt ist. Aristoteles hat im 12. Buche der Metaphysik am Schlufs des 2. Kapitels die Formen, zu denen bekanntlich auch die Seele zählt, als Ursachen und Principien der Dinge bezeichnet und vergleicht sodann am Ende des 3. Kapitels die Weise, wie die Form verursacht, mit der Kausalität der wirkenden Ursache. Da heifst es nun: „Die bewegenden Ursachen existieren wie früher Bestehendes, die formalen aber wie Gleichzeitiges (mit dem Ursachesein oder Verursachen)[2].“ Das Verursachen der Form besteht darin, dafs sie das aus ihr und dem Stoff Zusammengesetzte konstituiert. Aristoteles will also sagen, dafs das Dasein der Form nicht früher ist, als ihr Verursachen und ihr Verursachtes, während die wirkende Ursache schon eher dasein kann. Als Ursache tritt freilich auch diese selbstverständlich nicht vor dem Verursachen auf. Es ist mithin an unserer Stelle auf das bestimmteste gesagt, dafs die Formen und einschliefslich auch die Seelen nicht vor dem Ganzen, worin sie Form sind, bestehen. Die Form tritt erst auf, wenn sie verursacht, und zwar tritt sie nicht blofs als Ursache nicht eher auf, sondern sie ist überhaupt nicht eher da. Es folgt nun im Text die Begründung: „Denn wenn der Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit vorhanden, und die Gestalt der ehernen Kugel ist zu gleicher Zeit wie die eherne Kugel“ (Z. 22—24). Aristoteles nimmt hier den

[1] Man vergleiche hiezu: die vorgebl. Präexistenz des Geistes, S. 292.
[2] met. XII, 3, 1070 a 21.

Beweis von den accidentalen Formen, die leichter vorstellbar sind. Die Begründung gilt aber für die substanzialen Formen mit. Denn wie kann es ein Wesensgepräge geben ohne das Wesen, dem es angehört? Auch die vernünftige Seele, wenn schon in sich subsistierend, ist die Form eines bestimmten Leibes und dankt ihm ihre Individualität. Wenn Gott sie demnach auch vor dem Leibe erschaffen könnte, so mufs doch sein schöpferischer Gedanke den einzelnen Menschenleib mitdenken. — Aber auch bei unserem Autor folgt nun eine Bemerkung, die sich ausdrücklich auf die vernünftige Seele bezieht und zeigt, dafs sie so eben in die Behauptung der Nichtpräexistenz der Form vor dem Kompositum einbegriffen war. „Ob aber ein Formprincip auch später bleibt, mufs untersucht werden. Denn bei einigen steht dem nichts entgegen, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, sondern der Geist, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich" (Z. 24—27). Es ist also die Seele von dem Gesetz, dafs keine Form früher als das Kompositum ist, nicht ausgenommen, wohl aber kann sie es überdauern.

Wenn man so voreingenommen ist und auch hier noch Schwierigkeiten macht, als habe der Geist nach dieser Erklärung zwar nicht als Form präexistiert, nicht aber etwa sonst nicht, ohne Form zu sein, so ist einfach zu erwidern: dafs dann kein Unterschied zwischen der Form und der wirkenden Ursache und ebenso kein Unterschied zwischen der Präexistenz und der Postexistenz des Geistes bestände, wie ihn doch der Text behauptet.

Wir haben also hier die unzweideutige Lehre: die menschliche Seele ist vor dem Leibe nicht da. Sie entsteht aber unserm Philosophen zufolge auch nicht durch die Zeugung: sie kommt von aufsen. Wie er sie demnach entstehen lasse, darüber mögen unsere Leser selber urteilen.

Wir möchten aber zum Beschlufs noch einmal auf einen Gedanken zurückkommen, den wir anfangs ausgesprochen haben. Wir sagten: wie die mittelalterliche, so mufs auch die heutige Philosophie an Aristoteles anknüpfen, wenn sie mit Frucht betrieben werden soll. Dafs das Studium des Aristoteles reichen Gewinn verspreche, das sollte die vorliegende Verteidigung des Philosophen durch ihr Ergebnis glaubhafter machen. Der Nutzen jenes Studiums läfst sich aber mit weit gröfserer Sicherheit aus der Stellung abnehmen, die die mittelalterliche Philosophie und besonders Thomas von Aquin zu Aristoteles einnimmt. Thomas steht ganz auf den Schultern des Aristoteles, und je mehr man sich in seine Philosophie vertieft, desto mehr findet man das.

Wir begreifen darum schwer, wie man bei uns beständig, auch mit Berufung auf neuere Kundgebungen der höchsten kirchlichen Auktorität, von einer Rückkehr zur Philosophie des hl. Thomas reden kann und dabei das Studium des Aristoteles vernachlässigt, ja, hie und da durch herbes Urteilen über ihn der Wissenschaft einen Dienst zu thun glaubt.

# DIE NEU-THOMISTEN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Forts. von Bd. XI, S. 155. Schlufs.)

Behauptet demnach P. Frins, die Determinierung schränke das Vermögen, die Potenz ein gerade auf diese Thätigkeit, so weifs er absolut nichts von der ganzen Philosophie. Die Determinierung schränkt die Potentialität, nicht die Aktualität oder Kausalität ein, weil diese Determinierung der praemotio physica nicht durch einen Stoff, sondern durch einen Akt, eine Form geschieht. Und gerade die Form, nicht der Stoff, bildet das Princip der Kausalität. Im Wesen der Determinierung liegt somit in gar keiner Weise, dafs ein Ding „ad unam actionem restringatur et adstringatur", das „restringere, coërcere" im Sinne der Notwendigkeit gefafst. Das nächstbeste Lehrbuch der Scholastik kann unserm Autor diesbezüglich gehörigen Aufschlufs geben. — Wenn aber dies, dann ist es ebenso eine offene Unwahrheit, dafs die Prädeterminierung dieses verursache. Die Prädeterminierung ändert nichts an dem innersten Wesen der Determinierung. Die Determinierung durch die Form aber bedeutet immer und überall eine Vollkommenheit, nicht aber eine Unvollkommenheit, denn sie schränkt die Potentialität eines jeden Dinges ein. So wenigstens lehrt die gesamte scholastische Philosophie. Das potentielle Sein wird dadurch ein aktuelles Sein.

Kommt es nun bei irgend einer Kreatur vor, dafs sie durch die Determinierung oder auch Prädeterminierung „restringatur et adstringatur" oder coërceatur, so trägt daran weder die Determinierung noch die Prädeterminierung, sondern die Fähigkeit oder Potenz der Kreatur die Schuld. Die De- oder Prädeterminierung vollzieht sich durch einen Akt, eine Form, die