Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 4 (1917)

Artikel: Zur Kontroverse über die Körperlehre in der griechischen und scholastischen Philosophie

Autor: Rolfes, Eugen

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762570

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: 01.10.2025

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

ZUR KONTROVERSE ÜBER DIE KÖRPERLEHRE IN DER GRIECHISCHEN UND SCHOLASTISCHEN PHILOSOPHIE

Von Dr. EUGEN ROLFES

Vor nunmehr fast einem halben Jahrhundert, im Jahre 1871, hatte der damalige Privatdozent an der Bonner Universität, Georg v. Hertling, eine Schrift über Materie und Form bei Aristoteles veröffentlicht, die sich von der aristotelischen und gleichzeitig scholastischen Körperlehre lossagte. Der Scheidebrief steht schon in der Einleitung am Schluß (p. 7 f.) zu lesen, wo es heißt: „Zur Illustration von Lotzes treffendem Ausspruche (Mikrokosmus III, 218), daß nie allgemein die alten Irrtümer aufgehört und nie scharfsinnige Geister gefehlt haben, ‚die, von dem edlen Rost des Altertums bestochen, welcher sie überzieht, gerade in ihnen die Goldkörner einer heilig zu überliefernden und weiter zu entwickelnden Wahrheit erblickten', ließe sich auf Lehrbücher der Philosophie hinweisen, die uns die ‚morphologische' oder ‚formistische' Theorie als ausreichend und fruchtbringend in der Deutung des wirklichen Geschehens empfehlen möchten."

Nach v. Hertling hat Baeumker, sein jetziger Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Philosophie in München, damals Professor an der Universität Breslau, in dem Werke vom Jahre 1890 „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie" denselben kritischen und ablehnenden Standpunkt eingenommen. Ihm zufolge ist die reale Möglichkeit, die nach Aristoteles das Wesen der Materie ausmacht, nicht bloß ein innerer Widerspruch, da das Mögliche nicht real und das Reale nicht bloß möglich sei (a. a. O., p. 251), sondern Aristoteles wäre sich auch selbst in seiner Auffassung nicht gleich geblieben, da er den in der Metaphysik (VII, 3. 1029 *a*, 20 f.) aufgestellten Begriff der Materie, nach dem sie weder ein substantielles noch ein akzidentelles Wirkliches sein soll, in seinen natur-

philosophischen Schriften als zu leer wieder aufgebe und der Materie einen bestimmten Inhalt anweise, durch den sie erst geeignet werde, das Substrat der empirischen Naturprozesse zu sein (ebenda, 254 f.). Derselbe Autor verwirft auch die überlieferte Auffassung, gemäß der Aristoteles den Begriff des Urstoffes von Plato übernommen hat, und will, daß die primäre Materie bei Plato, jene Gattung, die im Timäus 49 *A* als dritte neben den Ideen und den Naturdingen und als Aufnehmerin des Werdenden erscheint, nichts weiter sei als der leere Raum, d. h. die bloße Ausdehnung (p. 177 ff.).

Die beiden katholischen Gelehrten sind aber in den genannten Aufstellungen nicht originell, sondern haben ihren Vorgänger an Zeller, von dessem Werke, der Philosophie der Griechen, Professor Baeumker im Vorwort seines Buches rühmt, daß es ein unvergleichliches Geschichtswerk sei, von dem er die ganze Arbeit hindurch den größten Nutzen habe ziehen können (p. XI). Die Idee vom Raume als der platonischen Materie hat zuerst Aug. Boeckh gehabt „Über die Bildung der Weltseele im Timäus des Platon" in Studien, herausgegeben von C. Daub und Fr. Creuzer, Bd. III, Heidelberg 1807; wieder abgedruckt in Gesammelte kleine Schriften (III, p. 109—180).

Als eine Art später und stillschweigender Verwahrung gegen das Hertlingsche Buch war die von mir im Jahre 1896 ursprünglich als Beilage zu dem Jahrbuche für Philosophie und spekulative Theologie von Commer herausgegebene Arbeit „Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles", Paderborn, Schöningh, gedacht: v. Hertling hat auf sie nicht geantwortet.

Dann hat P. Magister Gundisalv Feldner, Ord. Praed., zur Abwehr gegen beide Darlegungen, die von v. Hertling und von Baeumker, die eingehende und scharfsinnige Untersuchung „Der Urstoff oder die erste Materie" in dem genannten Jahrbuch, 12. Jahrgang 1898, veröffentlicht. Auch hierauf hat v. Hertling meines Wissens geschwiegen. Baeumker hat in einer kurzen Erwiderung im Philosophischen Jahrbuch, 11. Jahrgang 1898, p. 182 ff., den von Feldner gegen ihn angeschlagenen, etwas derben Ton gerügt, aber auf eine sachliche Auseinandersetzung verzichtet.

Dagegen hat der letztgenannte Gelehrte seinen von Aristoteles abweichenden Standpunkt neuerdings in einer

kleinen Schrift „Roger Bacons Naturphilosophie", Münster, Aschendorff 1916, kundgegeben und von den Gründen gesprochen, die ihn sowie v. Hertling hinderten, in dem formlosen Stoff eine wirkliche Erklärung des Naturgeschehens zu finden (p. 13 f.). Er meint aber auch jetzt noch mit v. Hertling darauf bestehen zu müssen, daß Aristoteles überall dort, wo er naturwissenschaftlich und naturphilosophisch spricht, den abstrakt metaphysischen Begriff der Materie völlig beiseite läßt und statt dessen den besonderen Beitrag hervorhebt, den die Materialursache durch ihre Eigenart für das jeweilige Erzeugnis der Natur liefert (p. 14). Auch bezweifelt er, daß der mittelalterliche und auch der thomische Begriff der materia prima allein auf aristotelischer Grundlage erwachsen sei, er erweise sich vielmehr auch stark vom Neuplatonismus abhängig (p 15).

Diese Publikation Professor Baeumkers ist es, die mich veranlaßt hat, nunmehr mit bezug auf seine beiden Schriften zugleich die nachfolgende Erörterung zu schreiben. In ihr werden zweierlei Fragen behandelt, die eine, wenn ich so sagen darf, eine quaestio facti, die andere eine quaestio iuris, indem die eine die geschichtliche Lehre Platos, Aristoteles' und der Scholastiker über die Materie und Form zum Gegenstande hat, während die andere sich mit den inneren Gründen für die Lehre des hl. Thomas von dem Urstoff und der Wesensform, die auch die Lehre der beiden großen Griechen ist, beschäftigt. Ich kann den meisten Angaben Herrn Professor Baeumkers über die historische Stellung Einzelner zu der Frage, besonders in seinem Werke über die Materie, nicht kritisch nachgehen, da mir eine solche Arbeit zu ferne läge. Was aber den systematischen Teil meines Aufsatzes angeht, so möge niemand an meiner Polemik Anstoß nehmen. Wer die vielen und großen Schwierigkeiten des Problems der Materie kennt, wird zugeben, daß die Verständigung in dieser Frage, auch bei beiderseitigem guten Willen, nicht so leicht und schnell herbeizuführen ist. Aber die wiederholte Diskussion desselben Problems muß, in rechter Weise angestellt, zur Aufhellung der Mißverständnisse führen. Die Schwierigkeit des Gegenstandes wirft übrigens auch auf die alten Texte, die von ihm handeln, ihre Schatten, so daß auch hier die vorhandene Verschiedenheit der Auffassungen entschuldbar erscheint.

Suchen wir uns denn also zuerst der wirklichen Lehre Platons von dem Urstoff zu versichern.

Wie Zeller in der Philosophie der Griechen II, I, 4. Aufl., p. 727 f., erklärt, nahm man früher allgemein an, Plato habe eine ewige oder doch eine der Weltschöpfung vorangehende körperliche Materie gelehrt. Schon Aristoteles, sagt uns Zeller, habe zu dieser Auffassung Anlaß gegeben, wiewohl er selbst sie nicht teile; bei den Späteren sei dieselbe ganz herrschend und auch in neuester Zeit habe sie namhafte Vertreter gefunden, wogegen freilich nicht ganz wenige sich ihr entgegengestellt hätten. Sie können manches für sich anführen. Die Grundlage des sinnlichen Daseins (soll heißen der Naturdinge, der Körperwelt) werde, wie zuzugeben sei, in manchen Stellen des Timäus so beschrieben, daß uns diese Beschreibung, für sich genommen, auf die Vorstellung eines materiellen Substrats führen würde; sie sei dasjenige, in dem alle bestimmten Stoffe wurden; sie werde mit der Masse verglichen, aus welcher der Künstler seine Figuren bilde; sie werde als das τοῦτο und τόδε bezeichnet, welches, bleibend, was es ist, bald die Form des Feuers, bald die des Wassers usf. annehme; es werde endlich von einem Sichtbaren geredet, das vor der Entstehung der Welt in der Unruhe einer regellosen Bewegung die Formen und Eigenschaften aller Elemente verworren und undeutlich in sich gehabt habe.

In dieser Erklärung Zellers ist zunächst das Eingeständnis wichtig, daß von jeher bis in die jüngste Zeit, d. h. bis auf Boeckh, die platonische Materie so ziemlich allgemein für einen körperlichen Stoff gegolten hat. Das ergibt, wie jedermann sieht, eine starke Präsumtion für die Richtigkeit dieser Auffassung. Die Schriften Platos haben seit Jahrtausenden zur Beurteilung vorgelegen, und wer will behaupten, daß nach so langer Zeit unversehens eine Entdeckung gemacht werden konnte, die danach angetan war, das alte einmütige Urteil über die Natur der platonischen Materie umzustürzen? Insofern freilich Zeller von einer ewigen, d. h. in seinem Sinne unerschaffenen Materie bei den Philosophen redet und auch diese Deutung für eine ehemals ziemlich allgemeine ausgeben möchte, befindet er sich in einem Irrtum über die Tatsachen. Nach Augustin z. B. in der Civ. Dei 8, 6 und nach St. Thomas, um nur diese beiden zu nennen — wir kommen auf St. Thomas

zurück —, ist die platonische Materie wie alles Endliche von Gott erschaffen, während freilich Suarez in den Metaphysischen Disputationen 13, 4, 15 die gegenteilige Meinung vorzieht, indem er sich auf Justin, Ambrosius, Athanasius, Plutarch, Philoponus und Themistius beruft. Wir werden weiter unten sehen, daß Plato tatsächlich die Materie von Gott erschaffen sein läßt. Beachten wir sodann an zweiter Stelle, was Zeller über Aristoteles' Ansicht von der platonischen Materie sagt. Schon der Stagirite soll zu der ehemals herrschenden Auffassung von ihr Anlaß gegeben, sie aber selbst nicht geteilt haben. Das erste ist in gewissem Sinne wahr, soweit nämlich bei einer durch die platonischen Texte selbst geforderten und unumgänglichen Deutung von einem äußeren Anlasse noch Rede sein kann; das zweite ist nicht wahr. Es läßt sich gegen Zeller zeigen, daß auch Aristoteles zweifellos keine andere Auffassung gehabt hat.

Den Beweis liefert das 9. Kapitel des ersten Buches der Physik. Aristoteles hatte in den beiden vorhergehenden Kapiteln die Notwendigkeit nachgewiesen, für die sinngemäße Erklärung des substantialen Werdens, d. h. der Entstehung neuer Wesen in der Natur, wie der jungen Pflanzen und Tiere, ein Substrat anzunehmen, das, abstrakt für sich betrachtet, keine komplete oder fertige Substanz ist, sondern nur als bildsamer Stoff des Werdens angesehen werden muß. Nachdem er dann am Schlusse des 8. Kapitels gesagt hat, daß die Entdeckung dieser Natur, eben des Urstoffes, die früheren Naturphilosophen aus allen Verlegenheiten befreit haben würde, worein das Problem des Werdens und Vergehens sie setzte, erklärt er am Anfang des 9. Kapitels, daß nichtsdestoweniger einige Forscher, und diese sind nach aller Eingeständnis die Platoniker, ihn bereits gefunden hatten, nur habe Plato das eine Moment am Urstoff, den einstweiligen Mangel der erst durch das Werden zu gewinnenden neuen Wesensform, nicht scharf genug oder gar nicht von dem Stoffe selbst unterschieden, eine Ausstellung, von der Suarez mit vollem Rechte urteilt, daß sie mehr ein Streit um das Wort sei. „Plato", so sagt er in seiner Metaphysik 13, 4 zu Anfang, „Plato faßt im Timäus nicht anders als Aristoteles die Materie unter das Seiende (ens) und erklärt ihre Natur ausführlich und sehr gut, hin und wieder aber nennt er sie

(was wir freilich nur aus Aristoteles wissen) ein nicht Seiendes, worin er von Aristoteles getadelt wird, weil der Charakter als nicht Seiendes nicht sowohl der Materie als der Privation zukommt. Aber hier liegt der Streit nur im Worte, est dissensio in voce tantum; sie wird nicht Seiendes genannt, insofern Seiendes antonomastisch für das komplette Seiende steht, das schlechthin Seiendes ist."

Daß Suarez den Aristoteles richtig verstanden hat, lehrt uns sein Text selbst. Wir übersetzen ihn, wie folgt: „Berührt haben diese Natur schon einige andere, aber nicht hinreichend. Denn erstens geben sie zu, daß es ein Werden schlechthin aus Nichtseiendem gebe, in welcher Beziehung dann Parmenides recht habe; sodann meinen sie, daß dieselbe, wenn der Zahl, so auch der Potenz nach nur eine sei. Aber darin liegt ein gewaltiger Unterschied. Denn wir behaupten, daß Stoff und Mangel zweierlei sind und dass von diesen beiden der eine, der Stoff, mitfolgend, dagegen der Mangel an sich Nichtseiendes ist und daß der eine, der Stoff, sozusagen schon nahezu Substanz ist, dagegen der Mangel in keiner Weise. Jene aber nehmen ohne jene Unterscheidung das Große und das Kleine, ob nun dabei beide zusammengenommen werden oder jedes für sich betrachtet wird, für das Nichtseiende. So ist denn diese Art Dreiheit eine ganz andere als jene von uns aufgestellte. Denn so weit führte sie zwar ihre Einsicht, daß allem Werdenden eine bestimmte Natur zugrunde liegen muß, aber sie setzen dieselbe als eine. Denn wenn man auch eine Zweiheit setzt, die man das Große und Kleine nennt, so tut man gleichwohl dasselbe, da man dabei die andere Beziehung übersehen hat. Denn sie bleibt und ist neben der Form Mitursache des Werdenden, gleichwie eine Mutter, die andere Seite des Gegensatzes jedoch möchte dem, der sein Augenmerk auf ihre böse Wirkung richtet, oft gar nicht zu existieren scheinen. Denn da es etwas Göttliches, Gutes und Begehrenswertes gibt, so ist uns das eine ihm entgegengesetzt, dagegen ist uns das andere etwas, was durch seine Natur darauf angelegt ist, nach ihm zu streben und zu begehren. Für jene stellt sich aber das Ergebnis ein, daß der Gegensatz nach seiner eigenen Vernichtung begehrt. Und doch kann weder die Spezies nach sich selbst streben, da sie es nicht nötig hat, noch kann ihr Gegenteil nach ihr streben, da die Gegensätze sich vielmehr ver-

nichten. Vielmehr ist dieses strebende Moment die Hyle, die Materie, gleich dem Weiblichen, das nach dem Männlichen, und gleich dem Häßlichen, das nach dem Schönen verlangt, wo ja nicht das Häßliche an sich das Verlangen hat, sondern das, was mitfolgend häßlich ist, wie auch nicht das Weibliche an sich, sondern was mitfolgend weiblich ist" (Physik I, 9, 191*b*, 35—192*a*, 25).

In diesem Text ist vor allem die Erklärung des Aristoteles bedeutsam, daß Plato schon vor ihm den Urstoff gefunden habe, was er offenbar nicht hätte sagen können, wenn er gedacht hätte, Plato habe mit dem Urstoff den leeren Raum gemeint, da er selbst ja unter dieser Natur ein substantiales Prinzip versteht. Wenn er sagt, Plato habe diese Natur, die das fortgesetzte Werden in der Schöpfung erst philosophisch begreiflich macht, berührt, so will er damit eben ausdrücken, daß er sie erfaßt, nicht etwa bloß, daß er sie gestreift habe. So sagt auch Plato von der Materie, sie sei berührbar, d. h. erfaßbar, erkennbar ohne sinnliche Wahrnehmung durch eine Art unechten Begriffes (Tim. 53*B*), wobei im Vorbeigehen bemerkt sei, daß der Raum doch nicht wohl, wie es hier geschieht, der Wahrnehmung entzogen werden konnte, da er unter die sinnliche Anschauung fällt. Indessen dies gehört schon in die selbständige Betrachtung der Lehre Platos, die noch folgen soll.

Daß sich Aristoteles in der Körperlehre mit Plato wesentlich eins wußte, zeigt auch die Bemerkung: So weit führte die Platoniker zwar ihre Einsicht, daß allem Werdenden eine bestimmte Natur zugrunde liegen muß, aber sie setzen dieselbe als eine.

Aristoteles gebraucht ferner auch seinerseits von der Materie denselben Ausdruck wie Plato: er stellt sie mit der Mutter zusammen, Plato vergleicht im Timäus 50*D* ebenfalls das aufnehmende Prinzip mit der Mutter, das Urbild, nach dem das Werdende gestaltet wird, mit dem Vater, das Werdende selbst mit dem Kinde.

Nun soll Aristoteles zufolge, Plato es freilich darin versehen haben, daß er von der Materie nicht den Mangel unterschied, aber das Verhältnis der Materie zum Mangel läßt sie selbst unberührt und so will denn Aristoteles auch bezüglich der Natur der Materie ganz und gar nicht anders denken als sein Lehrer Plato; nur dies beanstandet er,

daß sie ohne den Mangel Werdegrund sei, und nur hierauf bezieht sich seine Kritik.

Die Dinge werden auf dem Naturwege nicht aus nichts, so meint er einmal, das müßten sie aber, wenn die Materie und der ihr anhaftende Mangel der neuen Form nicht auseinandergehalten werden. Denn der Mangel ist Nichtseiendes schlechthin und ist in keiner Weise Substanz.

Materie und Mangel, wendet er weiter ein, sind zwar der Zahl, d. h. dem Subjekte nach, an dem sie sich finden, eins, aber der Potenz, d. h. dem Begriffe nach sind sie nicht eins. Aus der Materie kann etwas werden, aus dem Mangel, dem reinen Nichts, kann nichts werden.

Auch wenn man, so rügt er drittens, das Große und Kleine als Materie bezeichnet, ist damit nicht die Dualität, die wir meinen, die von Materie und Privation, Stoff und Mangel, gewonnen: der Mangel bleibt unberücksichtigt und doch, wie stark hebt er sich von der Materie ab! Wie sehr gebührt ihm darum eine besondere Behandlung! Die Materie bleibt im Wandel der Dinge und ist der Mutter vergleichbar, die das Kind in ihrem Schoße trägt, der Mangel dagegen, geschweige daß er bleiben könnte, macht fast den Eindruck, als ob er überhaupt nie existierte.

Und endlich die Materie kann nach der Form wie nach etwas Göttlichem streben und verlangen, der Mangel aber könnte das nicht, ohne damit nach seinem geraden Gegenteile und damit seiner eigenen Vernichtung zu streben. Das kann nur das, was der Mangel hat.

So sehen wir denn: Diese ganze Kritik enthält kein Wort gegen den Begriff der platonischen Materie an sich, sie kehrt sich einzig dagegen, daß Plato den Mangel außer acht gelassen hat. Das konnte übrigens Plato um so eher, da der Mangel nur ein Werde-, kein Seinsprinzip ist: er geht in die Bildung des neuentstehenden Naturdinges nicht ein.

Aber wenn man nun auch zugibt, daß die aristotelische Kritik an Plato, die wir soeben nach ihrem Wortlaute erklärt haben, unserer Auffassung von der platonischen Materie Vorschub leisten konnte, so sollen doch andere, entscheidende Gründe dafür sprechen, daß Aristoteles für sich jene Materie als unkörperlich angesehen hat. Er habe sie auf ein unkörperliches Prinzip oder Element zurückgeführt, einmal auf das Unbegrenzte, nicht als Eigenschaft

der Materie, sondern als abstrakte Wesenheit, und dann auf das Große und Kleine, das nach Aristoteles bei Plato auch die Materie der unkörperlichen Dinge sei. So will Zeller und nicht anders redet Baeumker.

Bei Zeller liest man: „Er, Aristoteles, versichert, Plato habe das Unbegrenzte als Prinzip gesetzt nicht in dem Sinn, daß unbegrenzt nur Prädikat eines anderen Substrats, sondern so, daß das Unbegrenzte als solches Subjekt sein sollte, vgl. Physik III, 4, 203 *a*, 3 . . ., und über Platos mündliche Vorträge im besonderen äußert er sich so, daß wir annehmen müssen, dieser habe in denselben den Schein, als ob er eine stoffliche Materie voraussetze, noch bestimmter vermieden als im Timäus, indem er sich darauf beschränkte, das Große und Kleine als das zu bezeichnen, was die Ideen in sich aufnehme (vgl. Physik IV, 2, 209 *b*, 11, und Zeile 33; Phil. d. Gr. II, I, 734 f.); und in der Anmerkung 3 auf p. 735 fügt er bei: „Metap. I, 7, 988 *a*, 25, wird das Große und Kleine ausdrücklich als eine unkörperliche Hyle bezeichnet und Physik IV, 7, 214 *a*, 13, sagt Aristoteles: ‚Darum sagen einige, das Leere sei die Materie des Körpers, eben diejenigen, die auch den Ort dazu machen', was jedenfalls auf die platonische Schule, wahrscheinlich aber auf Plato selbst geht."

Baeumker aber schreibt: „Nach ihm, Aristoteles, hat Plato als Materie das Unbegrenzte aufgestellt, unter dem aber nicht irgendein Stoff zu verstehen sei, dem die Unbegrenztheit als Eigentum zukäme, sondern die Unbegrenztheit an sich (vgl. Physik III, 4, 203 *a*, 1—18). Dieses Unbegrenzte, diese Materie, erfahren wir weiter, sei von Plato als das Große und Kleine bezeichnet, d. h. als ein Unbegrenztes, welches sowohl hinsichtlich des Wachstums wie hinsichtlich der Teilung ein unbegrenztes Fortschreiten gestattet" (Probl. d. Mat., p. 197 f.); und p. 198 fügt Baeumker hinzu: „Daß auch in der Fassung als Großes und Kleines die Materie etwas Unkörperliches sei (Metaph. I, 7, 988 *a*, 23—26) und daß sie auch so eher einen mathematischen als einen physischen Körper begründe (Metaph. I, 9, 992 *b*, 1—4) hat Aristoteles zu bemerken nicht unterlassen."

Aber hierauf läßt sich vielleicht folgende Antwort geben: Wenn nach Aristoteles das Unbegrenzte bei Plato für sich besteht, so ist das nicht so zu nehmen, als fände es sich nicht gleichzeitig auch in den Körpern selbst, wenn

auch freilich nicht als bloßes Akzidenz, sondern Plato hat es so gemeint, daß es nicht bloß in den Körpern ist, wie die naturwissenschaftlich denkenden Forscher, ein Anaxagoras und Demokrit, sagten. „Die Pythagoreer und Plato", sagt Aristoteles (Physik III, 4, 203 *a*, 3—18), „stellen das Unbegrenzte als ein Prinzip der Dinge im Sinne einer für sich bestehenden Substanz, nicht eines Akzidenz an einem anderen Dinge auf, nur daß es die Pythagoreer ausschließlich in den sinnlichen Dingen, Plato dagegen wie in ihnen so auch in den Ideen sein lassen . . ., aber alle Physiker legen dem Unbegrenzten immer und ausnahmslos eine andere Natur aus der Zahl der sogenannten Elemente als Substrat unter." So bliebe freilich für Plato die Schwierigkeit zu lösen, wie das Unbegrenzte gleichzeitig für sich und in den Dingen sein kann. Aber wie diese Schwierigkeit das Unbegrenzte trifft, das die Stelle der Materie einnimmt, so erhebt sie sich in gleicher Weise für die Formen, die ja auch nach Plato, wie Aristoteles ihn deutet, für sich als Ideen bestehen sollen. So wenig es aber Plato in den Sinn gekommen ist, den Naturwesen ihre Formbestimmtheit zu bestreiten, und so wenig meines Wissens irgendein Ausleger ihm diese Meinung zugeschrieben hat, so wenig hat er den Dingen ihre eigentümliche Materie abgesprochen und darum sollte man ihm auch einen solchen Gedanken nicht unterschieben. Aristoteles hat es zweifellos nicht getan.

Auf den Einwurf wegen des Großen und Kleinen kann man sagen, daß dieses Prinzip gemeinsamer, durch Abstraktion gewonnener Seinsgrund und Unterstand für Intelligibles und Sensibles ist. Erklärt doch Aristoteles z. B. an der soeben angeführten Stelle aus Physik III, 4, nachdem er bemerkt hat, daß das Unbegrenzte bei Plato in den sinnlichen Dingen und den Ideen zugleich ist, weiterhin Zeile 15 f., daß Plato eben dieses Unbegrenzte als das Große und Kleine faßt. Findet sich aber das Große und Kleine gleichzeitig im Intelligiblen und im Sinnlichen, so darf es, in seiner Allgemeinheit betrachtet, nichts Stoffliches in sich schließen, wohl aber muß es das, wenn es auf die Körper bezogen wird. So führt Aristoteles auch den besonderen Gegensatz von Materie und Form auf den allgemeinen von Möglichkeit und Wirklichkeit zurück, aber bei den Körpern ist die Möglichkeit Stoff. Das Große und

Kleine ist also an sich, d. h. im allgemeinen, stofflos und in diesem Sinne sagt Aristoteles (Metaph. I, 6, 988*a*, 23 ff.), daß Plato die Hyle, sie das Große und Kleine nennend, als unkörperlich setzt, womit gesagt ist, daß er das körperliche Materialprinzip nicht deutlich genug bezeichnet.

Diesen Gedanken spricht Aristoteles noch klarer in der von Baeumker angezogenen Stelle (Metaph. I, 9, 992*b*, 1—7) aus. Ich setze sie aus meiner Übersetzung her: „Aber auch die als Materie zugrundeliegende Substanz, nämlich das Große und das Kleine, möchte man für zu mathematisch gefaßt halten und für etwas, was mehr unterscheidendes Prädikat der Substanz und der Materie (der substantialen Materie, des Urstoffes) als eigentlich Materie ist, ähnlich wie die Physiologen von Dünn und Dicht reden und es als erste Differenz des Substrates bezeichnen; denn Dicht und Dünn sind eine Art Überfluß und Mangel.“ Demnach hätte Plato mit seinem Groß und Klein nicht die körperliche Materie selbst getroffen, sondern nur ein Merkmal von ihr angegeben, das auch den mathematischen und nicht bloß den natürlichen Körpern zukommt. Daß er keine körperliche Materie anerkannt habe, sagt Aristoteles auch hier nicht. Was sein Tadel will, zeigen übrigens auch die in der Methaphysik vorausgehenden Worte (992*b*, 32): „Die Finalursachen berühren die Ideen gar nicht. Dafür ist den Modernen die Mathematik zur Philosophie geworden, während sie doch selber sagen, man müsse sie betreiben, um sich den Weg zu den anderen Erkenntnissen erst zu bahnen.“ Plato soll also nicht bewußt den physischen Körper zum mathematischen gemacht, sondern nur Prinzipe gesetzt haben, die logisch nur für den mathematischen Körper gelten würden.

So ergibt sich denn, dass Aristoteles nirgendwo von einer unkörperlichen Materie der Naturdinge bei Plato weiß, wohl aber Physik I, 9 deutlich zu verstehen gibt, daß Plato denselben Begriff der Materie hatte wie er, nur daß er die ihr anhaftende Privation nicht gehörig unterschied und zu betonen verabsäumte, daß die der Zahl nach eine Materie dem Begriffe nach nicht eins ist, sondern zweierlei.

Doch sehen wir jetzt, wie Plato selbst im Timäus die Materie beschreibt!

Um die einschlägigen Angaben der Reihe nach, wie sie bei ihm stehen, zu verfolgen, so begründet er zuerst

die Notwendigkeit einer Analyse der Körper und erklärt, die sogenannten Elemente könnten nicht als wirkliche Elemente, als letzte Grundbestandteile der Körper gelten; sie seien nicht einmal den Silben, geschweige denn den Buchstaben vergleichbar (Tim. 48 *B*, *C*). Er will sagen, sie seien wie Worte. Wie diese, so bestehen auch die Elemente für sich. Sie sind bereits wirkliche, fertige Körper. Es müssen also noch ihre Wesenskomponenten gefunden werden. Das führt auf Materie und Form, aber nicht auf den Raum, der dem Körper nicht innerlich ist, der von ihm eingenommen und wieder verlassen wird. Professor Baeumker redet hier, um das im Vorbeigehen zu bemerken, unzutreffend, indem er (Probl. d. M. 117) den Timäus sagen läßt, die Elemente der Weltbildung seien den Silben vergleichbar. Nein, auch mit ihnen sollen sie nicht verglichen werden können, denn sie sind nicht wie Bestandteile von Worten, sondern wie Worte. Wie aus diesen die Rede, so entsteht aus den Elementen die Welt.

Indem Plato sodann die Erörterung der Materie selbst beginnt, läßt er den Timäus zuvor Gott anrufen, da es sich um eine seltsame und ungewohnte Auseinandersetzung (48 *D*), um eine schwierige und dunkle Art von Ursache (49 *A*) handle. Dieser Zug ist für sich allein entscheidend. Gewiß ist auch das Problem des Raumes schwer. Aber seine eigentümlichen Schwierigkeiten werden wir den Timäus mit keiner Silbe berühren sehen. Sie liegen in der Unendlichkeit des Raumes und der Notwendigkeit, mit der wir ihn denken, da doch Gott allein notwendig ist. Daß dagegen der Raum die Körper aufnimmt, daß er sie alle aufnimmt, mögen sie auch noch so verschieden sein, daß er nichts gewinnt und annimmt, wenn er sie aufnimmt, und wiederum auch nichts verliert und aufgibt, wenn er sie wieder entläßt, ist kein Problem. Und doch wäre das das Ganze, was uns Timäus von dem Raume zu sagen hätte, wenn er ihn wirklich unter der Materie verstand. Daß aber umgekehrt die Materie, so genommen, wie wir mit dem ganzen Altertum sie auffassen, als für sich nicht wirkliche substantiale Realität, das Denken vor ein Problem stellt, bezweifelt niemand. Hieraus folgt, daß Timäus vom wirklichen Raume so nicht sprechen kann, dagegen sehr angemessen redet, wenn er den körperlichen Urstoff meint.

Timäus geht darauf zur positiven Beschreibung der Materie über und sagt: „Welche Bedeutung sollen wir nun dieser Art ihrer Natur nach beilegen? Vor allem diese, daß sie eine Aufnehmerin, gleichsam eine Amme alles Werdens ist“ (49 *A*).

Gleich diese erste Bestimmung spricht nicht dafür, daß die Materie der Raum sein soll. Wohl ginge diese Deutung an, wenn sie nur die Aufnehmerin genannt würde. Denn diese Bezeichnung paßt auch auf den Raum. Aber wie man diesen die Amme alles Werdens nennen könne, ist nicht abzusehen. Das Bild der Amme erinnert an die Mutter, mit der die Materie auch im folgenden wiederholt verglichen wird. Das Verhältnis des Raumes zu den Naturdingen und ihrer Entstehung hat aber mit dem Verhältnisse der Mutter zum Kinde keine Ähnlichkeit. Dagegen findet sich die Ähnlichkeit vollständig bei der körperlichen Materie, die der Mutter gleich den Stoff für die Naturgebilde hergibt.

Im folgenden bestimmt Timäus das Wesen der Materie genauer. Er fährt fort: „Nun ist zwar Wahres gesagt, doch muß hierüber noch deutlicher gesprochen werden. Doch das ist schwer“ (49 *A*, *B*).

Wir fragen, warum das schwer sein soll. Es handelt sich, so ist zu antworten, jetzt nicht eigentlich um die Schwierigkeit, die Materie zu beschreiben, sondern um eine Aporie, die aufgeworfen wird, um an der Hand ihrer Lösung einen vollkommeneren Aufschluß über die Materie zu gewinnen oder auch die Notwendigkeit ihrer Annahme zu begründen.

Daß man eine substantiale, an sich formlose Materie annehmen muß, folgt nämlich, wie nach Plato auch Aristoteles mit allem Nachdruck hervorhebt, aus dem substantialen Werden, der Entstehung neuer Substanzen, neuer Wesen, in der Natur und eben der immerwährende Fluß des Werdens und Vergehens ist es auch, der uns die Materie gleichsam als den ruhenden Pol in der Flucht der Erscheinungen, als das Beständige und Bleibende im Wandel und Kreislauf der Natur, erkennen läßt.

Demgemäß führt Timäus in der Fortsetzung aus, daß solche Dinge, wie Feuer, Wasser u. dgl., die Elemente also, wegen ihrer Hinfälligkeit und Wandelbarkeit eigentlich keine bestimmte und feste Bezeichnung ertragen: man

kann sie nicht dieses, man darf sie nur ein so Beschaffenes nennen. Was wir jetzt als Wasser bezeichnen, wird bald Erde oder Luft und umgekehrt die Luft wieder Wasser und Erde (49 *B* bis *E*). Nur dasjenige, so folgert er dann am Ende und das ist der Schluß und das Ergebnis, worauf er es abgesehen hat, dürfe man dieses nennen, worin die Elemente zur Erscheinung kommen und woraus sie wieder verschwinden, d. h. den Urstoff, der ihnen zugrunde liegt; dagegen dürfe man eben diesem Stoff nicht die Bezeichnung warm oder weiß oder kalt oder schwarz geben und ihn ebensowenig nach dem benennen, was aus diesen Qualitäten hervorgeht (49 *E* bis 50 *A*). Damit ist also zu verstehen gegeben, daß man den Urstoff nicht als einen wirklichen Körper ansehen darf. Was hätte es nun aber für einen Sinn, den Plato sagen zu lassen: Den leeren Raum darfst du ein Dieses nennen, aber das, was im Raum ist, die Tiere, Pflanzen und Steine, darfst du kein Dieses nennen. Geht das nicht gegen allen gesunden Menschenverstand, ganz davon zu schweigen, daß man vom Raume nicht sagt dieses, sondern hier?

Timäus sagt weiter: „Doch wir müssen uns bemühen, hierüber (über den Urstoff) noch deutlicher von neuem zu sprechen“ (50 *A*).

Er vergleicht dann den Urstoff mit dem Golde, das einer unausgesetzt zu neuen Figuren, Dreiecken, Vierecken usw. formt. Wenn man auf irgendeine dieser goldenen Figuren zeige und frage: Was ist das? so könne man nie sagen: ein Dreieck oder ein Viereck, da sie ja im Augenblick, wo man es sagt, von sich selbst abfällt und einer anderen Figur Raum gibt; höchstens könne man sagen, es ist ein Dreieckiges, ein Viereckiges; am sichersten aber gebe man zur Antwort: es ist Gold. Dasselbe gelte nun von jener alles aufnehmenden Natur: man müsse sie immer dasselbe (das sich gleichbleibende) nennen, weil sie niemals irgendwie aus ihrer Beschaffenheit heraustrete (50 *A*, *B*).

Auch diese Ausführung verbietet es uns, die Materie auf den Raum zu deuten. Der Raum wird nicht umgeformt, wie hier stillschweigend und gleich darauf 50 *C* ausdrücklich gesagt wird; vom Raume braucht man, da das ja niemand bezweifelt, nicht zu versichern, daß er immer derselbe bleibt, was er auch aufnehme, und den

Raum nennt man nicht, wenn man nach dem gefragt wird, was im Raum ist.

Das Folgende hängt mit dem Vorausgehenden unmittelbar zusammen. „Denn sie (die Hyle) nimmt stets alles in sich auf und hat doch nie irgendeine Form, die einem von den eintretenden Dingen ähnlich wäre, angenommen. Denn sie ist von Natur zu einem allgemeinen Bildungsstoffe bereitgelegt, der von den eintretenden Dingen bewegt (verändert) und gestaltet wird. Und diese Dinge lassen sie bald so, bald so erscheinen. Sie treten in sie ein und scheiden wieder und sind Abbilder der immer seienden Dinge, denen sie auf eine unaussprechliche und wunderbare Weise nachgestaltet sind“ (50 *C*).

Wir betonen hier wieder, daß der Raum erstens nicht verändert und gestaltet wird, daß er zweitens in keiner Weise Bildungsstoff heißen kann, wenn auch dieses Wort zuweilen im bildlichen Sinne von aufnehmendem Vermögen, wie Theät. 191 *C, D*, zuweilen im weiteren Sinne von Materialursache, wie Arist. metaph. I, 6, 988 *a*, 1, steht, und daß drittens niemand von ihm sagen wird, er erscheine je nach den Dingen in ihm bald so, bald so. Wir erinnern noch, daß die Weise, wie das Vergängliche dem Ewigen, den Ideen, nachgebildet ist, darum wunderbar und unaussprechlich heißt, weil alles endliche Sein dem Schöpfer ähnlich ist und dennoch nicht in demselben Sinne wie er, sondern nur analogisch, Seiendes heißen kann.

Es folgt eine Aussprache über die absolute Form- und Bestimmungslosigkeit der Materie. Vorher aber hören wir noch, daß sie mit den Naturdingen und Ideen eine Trias ausmacht, in der sie selbst mit der Mutter, die Ideen mit dem Vater und die Dinge zwischen beiden mit dem Kinde zu vergleichen sind. Ihre Formlosigkeit wird damit begründet, daß sie von sich aus keinerlei Formbestimmtheit haben darf, um alle Formen ohne Ausnahme aufnehmen zu können, da sie sonst ihr eigenes Bild neben den in sie eintretenden Dingen sehen lassen würde (50 *E*). Sie sei darum der Flüssigkeit gleich, die künstlich geruchlos gemacht wird, um den reinen Duft der Salbe anzunehmen, und sie sei dem weichen Stoffe gleich, der aller Form entkleidet und möglichst glatt und eben gemacht wird, um genau ein bestimmtes Gepräge wiedergeben zu können, ibid. „Eben dieses also“, so schließt dieser Ab-

schnitt, „kommt auch dem zu, was die Abbilder der allumfassenden und ewigen Dinge nach jedem seiner Teile wieder und wieder recht in sich aufnehmen soll, daß es nämlich selbst von Natur außerhalb aller Gestalten steht" (51 *A*).

Daß in diesem Abschnitt der Ausdruck Mutter für die Materie für die Frage nach ihrer eigentümlichen Natur bedeutungsvoll ist, wurde schon bemerkt. Aber auch der Ausdruck Kind für die Naturdinge ist bezeichnend. Er wäre ungereimt, wenn die Mutter das Leere sein sollte, während der Vater die Idee wäre. Die Dinge müßten dann aus dem Leeren als Materie wie aus einem reinen Nichts hervorgebracht werden. Doch davon noch weiter unten.

Was die Formlosigkeit der Materie angeht, so drückt sie Plato freilich nicht so schulgerecht aus wie die Systematik des Aristoteles, der erklärt, daß sie, an sich und abstrakt, d. h. ohne die Form, gefaßt, keine Substanz, keine Quantität und sonst keine von den Kategorien des Seienden ist (Metaph. VII, 3, 1029 *a*, 20), aber der Sache nach sagt er dasselbe. Wäre sie nach ihm wirkliche Substanz, so müßte sie auch bestimmte Beschaffenheiten haben, aber das stellt er entschieden in Abrede. Auch der Grund, den er für ihre Formlosigkeit anführt, daß sie aller Formen ledig sein müsse, um alle aufnehmen zu können, ist derselbe, mit dem Aristoteles die Immaterialität und Geistigkeit der Denkseele dartut, nur daß er den Gedanken umbiegt und ihn auf das intentionale Sein der Form bezieht. Wäre die Denkseele, so folgert er, materiell in dem Sinne, wie man die sinnliche Erkenntnis- und Vorstellungskraft so nennen kann, so hätte sie auch nur materielle und darum sinnlich konkrete und partikuläre, d. h. individuelle Vorstellungen, die das Gegenteil von allgemeinen Vorstellungen oder von Begriffen sind. Es ist bemerkenswert, daß Aristoteles in diesem Zusammenhang sogar dasselbe Wort gebraucht wie Plato: er sagt d. an. III, 4, 429 *a*, 20 *παρεμφαινόμενον*, wie Plato Tim. 50 *D* sagt *παρεμφαῖνον*. Aristoteles sagt: Was im erkennenden Vermögen von Haus aus mit und neben dem Fremden erscheint, hindert dieses Fremde am Eintritt und vertritt ihm den Weg, so daß der Intellekt gar keine andere Natur haben kann als die, daß er der Möglichkeit nach ist. Plato sagt: Hätte ein Prägestoff mit irgend etwas, was ihm eingeprägt werden

soll, bereits Ähnlichkeit, so würde er alles, was die entgegengesetzte oder überhaupt eine andere Natur hat, bei der Aufnahme schlecht wiedergeben, indem er sein eigenes Bild daneben sehen ließe, *παρεμφαῖνον*. Deshalb muß auch das, was alle Gattungen aufnehmen soll, selbst außerhalb aller Arten stehen.

Plato hat hiermit auch das Prinzip der Beraubung oder des Mangels, der der Materie anhaftet, inhaltlich mit aller Klarheit zum Ausdruck gebracht, so daß der Tadel des Aristoteles in der Physik I, 9 nicht ganz zutrifft. Freilich hat er die drei Prinzipe der Körper: Materie, Form und Beraubung, nicht systematisch verbunden. Aristoteles setzt den Mangel als eigenes Werdeprinzip, weil auf diese Weise, abgesehen von der gleichfalls hier anwendbaren Unterscheidung von wirklichem und möglichem Sein, der Schwierigkeit der Alten begegnet wird, daß aus nichts nichts wird und daß auch aus Seiendem nichts wird, weil es schon ist (Physik I, 8. 191 *a*, 27 ff.). Die Materie, sagt Aristoteles, ist mit Rücksicht auf den Mangel zwar kein schlechthin Nichtseiendes, wohl aber ein mitfolgend Nichtseiendes (ibid. 191 *b*, 13 ff.). Wie darum, der Arzt baut, nicht als Arzt, sondern als Baumeister, so kann aus Nichtseiendem etwas werden, sofern es in einer Weise nicht sein, in anderer aber sein kann (ibid. 191 *b*, 4 ff.).

Plato hat vielleicht auch insofern nicht ganz genau gesprochen, als er die Materie im Wandel der Körper sich schlechthin gleich bleiben läßt, so daß die Gegner eben darin eine Bestätigung für ihre Ansicht finden konnten, nach der sie der Raum wäre. Aristoteles beugt vor, indem er sagt, an sich sei sie weder Substanz noch Akzidenz. So nimmt sie denn an sich auch keine Formen an, d. h. nicht so, daß sie nicht dennoch real von ihnen verschieden bliebe. Über diesen realen Unterschied von Materie und Form haben wir in der Folge noch eigens zu reden.

Für jetzt fragen wir bezüglich dieses Abschnittes nur noch, wie Plato vom Raume, wenn er ihn unter der Materie verstand, sagen konnte, er dürfe keine Form der Körper haben, um sie alle aufnehmen zu können. Genügt denn dazu nicht, daß er weit genug und nicht schon besetzt ist?

Wiederum fährt Timäus fort: „Darum wollen wir denn die Mutter und Aufnehmerin alles gewordenen Sicht-

baren und überhaupt mit den Sinnen Erkennbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen und ihr auch nicht den Namen der aus den Elementen gemischten Körper geben, so wenig als den der Qualitäten, aus denen die Elemente selbst hervorgehen. Genug, daß wir nicht zu fürchten brauchen, eine Lüge zu sagen, wenn wir sie eine unsichtbare und formlose, alles aufnehmende Art nennen, die da auf eine gar seltsame Weise an dem Intelligiblen teilhat und schwer begreiflich ist. So weit sich aber nach dem Bisherigen ihrer Natur ermitteln läßt, dürfte man am besten so sagen: daß ihr jeweiliger entzündeter Teil als Feuer erscheint, der flüssige als Wasser und daß sie als Erde und Luft erscheint, sofern sie Abbilder dieser Elemente aufnimmt" (51 *A*, *B*).

Hier ist hervorzuheben, daß die Materie unsichtbar und unwahrnehmbar heißt und anderseits als etwas bezeichnet wird, was am Intelligiblen teilhat und sehr schwer zu erfassen ist, lauter Dinge, die sehr schlecht auf den Raum, dagegen, wie wir noch sehen werden, sehr gut auf den Urstoff passen.

Im folgenden nimmt die Darstellung eine Wendung: die Materie wird aus den höchsten Begriffen der platonischen Spekulation abgeleitet. Sie ist ein notwendiges Postulat als Subjekt der wandelbaren Dinge, der Naturwesen, die bestimmt sind, die ewigen Ideen abzuspiegeln, und die eben darum, wie sie ganz und gar anderem nachgestaltet sind, so auch ein anderes ganz und gar Unbestimmtes als Substrat erheischen, um überhaupt sein zu können. Die Beschreibung der Materie ist also hiermit im wesentlichen abgeschlossen, es wird nur noch der letzte und höchste Beweisgrund ihres Daseins angegeben. Als nächster Grund, der freilich von jenem anderen abhängt, haben wir bereits das substantiale Werden erkannt, das kein Werden aus nichts ist, sondern ein Werden aus einem anderen schon vorhandenen Dinge, das an die neue Bildung das Substrat abgibt.

Plato läßt also den Timäus sagen, die Wahrheit der vorgetragenen Lehre vom Urstoff und seiner eigentümlichen Natur hänge von der Wahrheit der Ideenlehre ab. Es frage sich, ob es ein Ding an sich, ein Feuer z. B. an sich, gebe oder ob bloß das Sichtbare und Sinnenfällige ein solches Sein und eine solche Wahrheit habe, dagegen

sonst nichts sei, so daß man grundlos für jede Art eine intelligible Idee setze und nur leere Worte machen würde, wenn man von Ideen sprechen wollte. Die Antwort hierauf richte sich aber wieder darnach, ob Verstand (Wissenschaft) und wahre Meinung zwei verschiedene Gattungen seien oder nicht. Im ersten Falle müsse es solche übersinnliche und rein intelligible Formen, wie man sich die Ideen denke, unbedingt geben, wohingegen im anderen Falle zu sagen sei, daß das, was man mit den Sinnen des Leibes wahrnehme, das festeste Sein habe, das es gebe (51 *B* bis *D*). Es sei nun an dem Satze festzuhalten, daß Verstand und wahre Meinung zweierlei seien, da sie gesondert entstehen und sich entgegengesetzt verhalten. Den Verstand gewinne man durch Belehrung, die Meinung durch Überredung das eine sei stets von der Erkenntnis des wahren Grundes begleitet, bei dem anderen fehlten die Gründe; das eine könne durch keine Überredung zum Wanken gebracht werden, das andere wohl und von diesem müsse man sagen, daß jeder Mensch an ihm teilhabe, von dem Verstande aber, daß die Götter, das Geschlecht der Menschen aber nur in kleinem Maße ihn besitze (51 *E*). Da nun dem also sei, müsse man bekennen, eine sei die sich immer gleich bleibende Art, unerzeugbar und unzerstörbar, weder ein anderes anderswoher in sich aufnehmend noch in ein anderes anderswohin eingehend, mit keinem Auge und mit keinem Sinne zu erfassen, eben jene Art, deren Erforschung dem Denken gehöre; eine zweite sei die der ersten gleichbenannte und ähnliche Art, wahrnehmbar, erzeugbar, in ewiger Bewegung begriffen, an einem Orte entstehend und wieder von dort verschwindend, durch Meinung mit Wahrnehmung zu erfassen; eine dritte aber wieder sei die immer seiende Gattung des Raumes, keiner Vergänglichkeit unterworfen, dagegen allem, was ein Werden hat, eine Stätte bietend, selbst aber ohne Wahrnehmung durch eine Art unechten Begriffes zu erfassen und kaum zu glauben. Und eben dieses sei es auch, worauf wir sähen, wenn wir wie traumbefangen die Behauptung aufstellten, daß alles Wirkliche irgendwo an einem Orte sein und einen bestimmten Platz einnehmen müsse und was weder auf Erden noch irgendwo am Himmel sei, sei nichts (52 *A*, *B*). Dieses alles nun und anderes damit Verwandtes und die schlaflose, wahrhaft

seiende Natur wüßten wir wegen dieses Traumzustandes nicht als Wachende zu unterscheiden und uns zu der Wahrheit durchzuringen, die darin besteht, daß ein Bild nicht einmal das, weshalb es geworden ist, zu eigen hat, sondern immer als Erscheinung eines anderen auftritt und eben deshalb füglich, um doch irgendwie am Sein teilzuhaben, in einem anderen werden muß oder überhaupt nicht sein kann, daß dagegen dem wahrhaft Seienden die ausgemacht wahre Behauptung zu Hilfe kommt, daß, so lange eines dieses und ein anderes jenes ist, keines von beiden im anderen werden und so eins und zwei zugleich sein kann. Das sei also in der Hauptsache sein wohlerwogenes Gutachten und dahin gebe er seine Stimme ab, daß es ein Seiendes, einen Raum und ein Werden gebe, drei und dreifach für und vor Entstehung der geordneten Welt vorhanden (52 *B* bis *D*).

Dieser Abschnitt zählt zu den schwersten, aber auch wohl zu den bedeutsamsten bei Plato. Suchen wir ihn, soweit es uns gegeben ist, zu erklären.

Unseres Erachtens wird an dieser Stelle die Frage von dem Dasein der Ideen deshalb aufgeworfen, weil von ihr die weitere Frage abhängt, ob die Materie geschaffen ist oder nicht. Die Ideen sind nach unserer Überzeugung nichts anderes als die schöpferischen Gedanken Gottes. Ist die Materie nicht von Gott erschaffen und besteht sie demnach aus sich, so hat sie aus sich auch eine feste und unverlierbare Form, ohne die sie nicht bestehen kann, weil, was aus sich ist, aus sich auch alles hat, was zum Dasein gehört. Sie wäre somit nicht formlos, wie Plato will, sondern hätte aus sich schon unabhängig von den Ideen eine feste und unverlierbare Beschaffenheit, ein fertiges substantiales Sein, zu dem sich alle weiteren Formen nur wie Akzidenzien verhielten.

Mit der Materie würde folgerichtig alle und jede Form ohne Ausnahme der göttlichen Schöpfermacht entzogen. Wenn Gott nicht die Materie schafft, so versetzt er sie auch nicht aus ihrem ursprünglichen substantialen Sein in ein anderes, indem er ihr einen neuen Formcharakter gibt. Es wäre aber auch der Zutritt jeder akzidentalen Form unmöglich, weil, was aus sich ist, unwandelbar ist.

Mit den schöpferischen Ideen mußten aber auch die allgemeinen Begriffe fallen, die Unterscheidung der Dinge nach Gattungen und Arten und damit jede Wissenschaft.

Es gäbe keine allgemeine Erkenntnis mehr, sondern nur noch eine Erkenntnis der empirischen Einzeldinge; auf diese Erkenntnis führte sie das menschliche Wissen zurück oder, um mit Plato zu reden, Verstand und wahre Meinung wären eines. Die Verwandtschaft der Dinge wäre Zufall und könnte keine allgemeinen und notwendigen Gesetze begründen, die ihre Beschaffenheit zum voraus bestimmten und erkennen ließen. Nur die Erfahrung hätte Geltung und könnte Inhalt unserer Erkenntnis sein.

Da es nun aber ohne Zweifel eine Wissenschaft gibt und sie sich von der richtigen Auffassung der jeweiligen Erfahrung wesentlich unterscheidet, schon darum, weil die empirischen Dinge wandelbar sind und darum keinen notwendigen Satz begründen, nun so muß man auch die Ideen als schöpferische Prinzipe des Seienden gelten lassen, die an der bestimmungslosen Materie einen willfährigen Stoff finden, und muß demgemäß ein dreifaches reales Sein aufstellen: die Ideen, die Naturdinge und die Materie.

Die Ideen als göttliche Gedanken sind ewig und unveränderlich, ungeworden und unvergänglich, nicht der Materie gleich, die zum Subjekte, und nicht der Form gleich, die zur Bestimmung eines anderen wird. Sie sind dem leiblichen Sinne verborgen und werden nur vom Verstande erfaßt, nicht als ob wir sie in sich selbst sähen; denn sie sind vom Sinnlichen getrennt; sondern sofern sie sich in diesem abspiegeln und von uns in den allgemeinen Begriffen nachgedacht werden. Darum heißt es im Phädrus 29 *B*, *C*: „Der Mensch muß die Wahrheit vermittels der sogenannten Idee ergreifen, die aus vielen Wahrnehmungen erwächst und sie im Begriff in eins zusammenfaßt. Das aber ist Erinnerung an das, was einst unsere Seele schaute, als sie mit einem Gotte wandelte, das, was wir jetzt seiend nennen, verachtete und in das wahrhaft Seiende emportauchte.“ Hier kommt freilich der Irrtum zum Vorschein, daß die Seele ein vorleibliches Leben hatte und alles Denken Erinnerung ist.

Die Naturdinge, Elemente, Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen, haben von den Ideen Namen und Bildung, sind sichtbar, entstehen in der Materie und verschwinden aus ihr. In der Wahrnehmung werden sie für den Menschen auch Gegenstand bewußter Unterscheidung und Beurteilung.

Die Materie ist immer und vergeht nie. Sie bildet das Substrat der sinnlichen Dinge, wird aber selbst nicht sinnlich wahrgenommen. Ist sie doch etwas Wesenhaftes, nichts Akzidentelles, und hat, für sich betrachtet, kein wirkliches, sondern nur ein mögliches Sein, weshalb man auch ein solches Reales kaum für möglich halten sollte. Sie wird mit dem Verstande ergriffen, aber in keinen eigentlichen Begriff gefaßt, weil ihr die Formvollendung fehlt.

Die Materie als Grund der räumlichen Ausdehnung der Körper ist auch schuld, daß wir, in sinnlicher, traumhafter Vorstellung steckend, meinen, alles Wirkliche müsse an einem Orte sein und einen Raum einnehmen und, was wir uns nicht mit der Phantasie vorstellen könnten, könne überhaupt nicht sein und darum könne es auch keine Ideen geben. Aber wir verwechseln da die sinnlichen Dinge und das Gesetz ihres Daseins mit dem Seienden überhaupt. Daß das Sinnenfällige die Materie zur Grundlage hat, ist begreiflich: es ist nach Seite der Form Abbild eines anderen und kann darum auch nur in einem anderen sein. Dagegen ist die vorbildliche Idee ewig, was sie ist und kann kein anderes als Materie in ihr Sein zulassen.

Das ist also unsere Auslegung der Stelle. Soll sie gelten und soll die Materie des Plato die substantiale Möglichkeit sein, so versteht man, weshalb der Philosoph den Beweis für diese seine Theorie aus der Ideenlehre nimmt. Soll dagegen die Materie dem Plato der leere Raum sein, so ist es gar nicht zu erklären, wie er eine solche Lehre aus den Ideen habe rechtfertigen wollen. Was haben der leere Raum und die Ideen miteinander zu tun? Was hieße es dem Sinne nach, zu sagen: Wenn kein Raum ist, können keine Ideen sein? Daß es aber einen guten Sinn gibt, wenn man sagt: Wenn kein formloser Stoff ist, sind keine schöpferischen Ideen, haben wir gesehen. Denn dann hat die Materie ihre wesentliche Bestimmtheit aus sich und die Ideen finden kein Substrat, das sie schöpferisch gestalten könnten. Man brauchte also nicht anzunehmen, daß schöpferische Ideen seien. Oder man kann den platonischen Gedanken mit einer kleinen Umbiegung auch so fassen: die formlose Materie setzt die Schöpfung und schöpferischen Ideen voraus. Denn das Formlose kann, wie

nicht für sich, so auch nicht aus sich sein. Es gibt aber Ideen und demnach kann die Möglichkeit einer formlosen Materie nicht bestritten werden.

Wenn dann die Materie eine immer seiende und unvergängliche Gattung heißt und von ihr gesagt wird, daß sie ohne sinnliche Wahrnehmung durch einen unechten Begriff erfaßt wird und kaum zu glauben ist, so kann zwar die Ewigkeit und Unvergänglichkeit in gewissem Sinne auch von dem Raume, aber eben so gut von der Materie ausgesagt werden. Sie ist immer und vergeht nie, sofern sie, anders als der komplette Körper, auf keinem natürlichen Wege entsteht und vergeht. Wie man aber sagen kann, daß die Materie ohne den Sinn durch einen unechten Begriff zu erkennen und kaum zu glauben ist, haben wir erklärt. Wie man dagegen das gleiche von dem Raume behaupten könne, ist in keiner Weise abzusehen und somit zeigen diese Merkmale von neuem, daß die platonische Materie nicht der Raum sein kann. Zeller meint freilich, diese Angaben Platos, betreffend die Materie, bewiesen nur, daß er selbst nicht recht gewußt habe, was mit ihr anfangen. „Es läßt sich", schreibt er, „schlechterdings nicht einsehen, wie wir zur Vorstellung von diesem Wesen kommen, wenn wir es weder wahrzunehmen noch zu denken imstande sind. Es ist nur ein verdeckter Ausdruck für diese Verlegenheit, wenn Plato sagt, es werde durch ein uneigentliches Denken ergriffen, wie es das offene Bekenntnis derselben ist, wenn er hinzufügt, es sei schwer zu erfassen" [kaum zu glauben] (Phil. d. Gr. II, I, 749). Aber es ist die Manier dieses Schriftstellers, bei seinen Mißdeutungen der platonischen und aristotelischen Philosophie sich mit den Widersprüchen ihrer Urheber herauszureden, statt sich zu fragen, ob denn solche Widersprüche wirklich vorliegen und nicht vielmehr seine Auslegung einer Nachprüfung bedarf. Bei Geistern, wie Plato und Aristoteles, die den Jahrtausenden vorgeleuchtet haben, wird man nicht so leicht offenbare Widersprüche und greifbare Unverständlichkeiten annehmen.

Daß die Materie nicht der Raum, sondern ein körperlicher Stoff ist, folgt aber auch unwidersprechlich aus dem, was wir am Schlusse des platonischen Textes lesen, daß zwar das Naturding als Abbild der Idee in der Materie werden könne, aber die Idee selbst nicht, da sie dann eins

und zwei zugleich sein würde. Daß etwas, was in der körperlichen Materie wird, indem es mit ihr ein Compositum bildet, sozusagen zwei wird, leuchtet ein, nicht minder aber, daß der Raum mit seinem Inhalt, in Einheit mit dem von ihm umschlossenen Körper wollen wir sagen, keine Zweiheit bildet: das kann nur von innerlichen Prinzipen, von Komponenten, gesagt werden. Demnach brauchte Plato nicht zu fürchten, daß die Idee durch was immer für eine neue Beziehung zum Raume zwei werden müßte.

Hieraus sieht man auch, daß man sich, wie Zeller (a. a. O., 734) und Baeumker (Probl. d. M., p. 176 und sonst), um glaubhaft zu machen, daß die Materie nichts weiter als der leere Raum sei, nicht darauf berufen kann, daß sie bei Plato nicht als das bezeichnet werde, woraus, sondern immer und darum wohl absichtlich als das, worin die Dinge werden. Denn Plato sagt ausdrücklich mit Rücksicht auf die Materie, daß, was an sich eins ist, zwei würde, wenn es in einem anderen würde. In einem anderen werden, bedeutet ihm also aus ihm werden.

Aber man beruft sich auch darauf, daß Plato gerade in dem vorliegenden Texte ausdrücklich und wiederholt die Materie Raum nennt. Das beweise doch, daß er ihn auch mit der Materie meint. Er sagt ja: „Die dritte Gattung ist die immer Seiende des Raumes“ und: „Es gibt ein Seiendes, einen Raum und ein Werden.“

Wir antworten: Dieser Grund ist nicht entscheidend, wenn sich diese Bezeichnung auch anders erklären läßt, und man muß eine andere Erklärung bevorzugen, da man nur so den nachgewiesenen Schwierigkeiten, ja, wir können ruhig sagen Unmöglichkeiten, entgeht, die die wörtliche Erklärung im Gefolge hat.

Diese Deutung ist aber auch nach dem Zusammenhange schon darum nicht wahrscheinlich, weil Plato die Natur der Materie bereits im vorausgehenden erklärt hatte und demnach nicht am Schlusse seiner Darlegung unversehens einen ganz neuen Begriff von ihr aufstellen kann, namentlich nicht, wie er es täte, stillschweigend, indem er einfach für die dritte Gattung oder Art, wie er die Materie nennt, für die Aufnehmerin, die Amme und Mutter der sichtbaren Dinge, den Bildungsstoff für alles, was da wird, das Wort Raum an die Stelle setzt. Dieses Verfahren legt vielmehr den Gedanken nahe, daß der Autor lediglich die

unbestimmten und umständlichen Ausdrücke durch einen bestimmten und einfachen ersetzen wollte und darum das Wort Raum brauchte, es gleichsam zu einem Kunstausdrucke prägend, für den eigentümlichen Gegenstand, den es bezeichnen sollte. Man darf aber auch sagen, daß das Wort Raum für seinen Zweck gut gewählt war, da die Materie zwar selbstverständlich nicht der Raum, wohl aber das Prinzip der räumlichen Ausdehnung der Körper ist. Ohne sie und ohne die Körper gibt es nach der aristotelischen und scholastischen Lehre keinen anderen Raum als den imaginären.

Es möchte hier aber auch der Ort sein, nochmals und nachdrücklich den inneren Widerspruch der Vorstellung hervorzuheben, die die Materie gleich dem Raume setzt, insofern ihr zufolge die Körperwelt, diese ganze uns umgebende reiche Wirklichkeit voll Farben und Gestalten, nichts weiter wäre als das Erzeugnis der Einwirkung von Ideen auf das Nichts und selbst Nichts. Denn soweit der Raum ein Bildungsstoff für wirkliche Körper sein soll, ist er dem Nichts gleichzusetzen. Aber auch die Formen der Dinge wären nichts, da sie doch nicht in sich selbst und durch sich selbst zu sein vermögen. Man kann einen solchen ungereimten und ungeheuerlichen Gedanken, ich will nicht sagen, keinem Menschen, aber doch keinem Plato zutrauen. Plato war kein Idealist und noch weniger ein Subjektivist und, wenn er auch den Naturdingen im Vergleich zu den Ideen kein eigentliches und wahres Sein beimessen wollte, so sind sie ihm doch unbestritten das, was nicht bloß scheinbar, sondern wirklich wird. Alles aber, was wird, wird etwas. Nein, die Materie ist dem Plato ein Reales, ein immanenter Grund der Körper und das kann der Raum nie und nimmer sein. Er ist überhaupt keine Ursache und kein Prinzip von Wesenheiten. Jene ganze Untersuchung im Timäus, von der die Erörterung der Materie ein Teil ist, verfolgt den Zweck, die allgemeinen Ursachen der Welt zu erforschen. Zu ihnen gehören die Ideen und die Naturkräfte, die letzten gegenüber den ersten von Plato Mitursachen genannt (46 *C*, *D*), nicht minder aber gehört zu ihnen die Materie. Daß sie wahre Ursache und wahres Prinzip sein soll, mag nach allem Bisherigen auch noch der Text dartun, der die Erörterung der Materie einleitet. Die Worte lauten: „Der Schwierigkeit der Sache wegen muß ich es

mir für jetzt versagen, das Prinzip oder die Prinzipe aller Dinge (der Reihe nach) darzulegen, aber ich will versuchen (indem ich mich über die Materie als drittes Prinzip verbreite), über alles und jedes (ebenda mit, zugleich) zu sprechen" (48 *C, D*). Hiermit ist die Materie als ein Prinzip bezeichnet, das uns zwar nicht den besonderen Ursprung des Einzelnen — denn dafür kommen noch andere Faktoren in Betracht —, wohl aber den gemeinsamen Ursprung aller Dinge verstehen läßt.

Wir können aber zum Beweis, daß die platonische Materie körperlich ist, noch ein weiteres und letztes Moment anführen. Wir hören oben Zeller unter den Gründen, die für diese Annahme geltend gemacht werden, auch den erwähnen, daß Plato eine Materie kennt, die schon vor der Entstehung des Weltgebäudes vorhanden war, die ersten Spuren der elementaren Eigenschaften an sich trug und sich in einer regellosen Bewegung befand. Man nennt sie die sekundäre Materie, weil sie schon nicht mehr ganz formlos ist wie der Urstoff, den man im Gegensatze zu ihr die primäre Materie nennt. Daraus, daß Plato ihr Bewegung beilegt, folgt zwingend, daß der platonische Stoff körperlich und daß er nicht der Raum ist. Denn nur das Körperliche wird bewegt, der Raum wird nicht bewegt. Davon, daß man von dem Raume nicht sagen kann, er besitze irgendwelche Eigenschaften der Elemente, wie Plato es tut, wollen wir hier absehen.

Wir lesen also bei Plato, nachdem er gesagt hat: „Es gab ein Seiendes, einen Raum und ein Werden, ehedem die Welt wurde", das folgende: „Die Amme des Werdens aber schwankte, wenn sie feucht oder feurig wurde oder die Gestalt von Erde und Luft annahm, von keinem Gleichgewichte der Kräfte gehalten, unregelmäßig hin und her . . . Und die vier Gattungen (Elemente) wurden von der Aufnehmerin, als sie wie eine Getreideschwinge bewegt ward, erschüttert und stießen das Ungleiche von sich ab, während sie das Gleiche an einen Ort zusammendrängten. Daher nahmen sie denn auch, bevor das geordnete Weltall aus ihnen hervorging, je einen anderen Raum ein. Und bis dahin waren sie alle ohne festes Verhältnis und bestimmtes Maß. Als aber das All anfing, in eine Ordnung zu treten, da wurden zuerst Feuer, Wasser, Erde und Luft, die zwar schon Spuren von sich

selbst enthielten, aber doch noch ganz in einem Zustande waren, wie ihn jedes Ding haben muß, wenn Gott von ihm fern ist. Da die Elemente also damals von Natur noch so beschaffen waren, wurden sie zuerst nach Formen und Zahlen in eine bestimmte Gestalt gebracht" (52 *D* bis 53 *B*). Man vergleiche auch 57 *C*: „Die Bewegung der Aufnehmerin".

Was in diesem Texte als bewegt erscheint, ist nichts anderes als die Materie, die Amme des Werdens, die Aufnehmerin, wie sie hier wieder heißt. Wie wäre sie da der Raum?

Zeller (p. 730) und im Anschluß an ihn Baeumker (p. 144 ff.) suchen vergebens, der Wucht dieses Argumentes zu entrinnen, indem sie sagen, die bewegte Materie habe bei Plato nur einen mythischen Charakter. Ein Mythus hat doch immer eine Idee zur Voraussetzung, die er einkleiden soll. Was wäre also mit dem bewegten Raume gemeint? Denn dieses, der Raum, soll ja unter der Materie zu denken sein.

Es ist aber überhaupt ausgeschlossen, daß Plato an dieser Stelle mythisch rede. Er hatte unmittelbar vorher in ausgesprochen dogmatischem Tone gesagt: Dahin gebe ich, um es zusammenzufassen, nach reiflicher Überlegung meine Stimme ab, daß drei sind: Seiendes, Materie und Werden vor Entstehung der geordneten Welt oder des Uranos, wie er sich hier ausdrückt. Es gibt aber kein Werden ohne Bewegung und so sagt denn auch Plato selbst in dem folgenden, soeben von uns gebrachten Text, daß die Elemente, wenn auch in sehr unvollkommener Weise, durch die Bewegung der Materie Gestalt gewannen.

Doch Zeller — und Baeumker redet nicht anders — hält eine andere als die mythische Deutung dieser und verwandter Stellen, in denen von einer ursprünglichen ungeordneten Bewegung und einem chaotischen Zustande der Dinge die Rede ist (Tim. 30 *A*, 69 *B*, Staatsmann 273 *B*), für unmöglich. Er schreibt p. 728 f.: „Diese Darstellung widerspricht den sonstigen Behauptungen des Philosophen zu augenscheinlich, als daß wir in ihr eine ernstlich gemeinte Beschreibung des gemeinsamen Substrats aller elementarischen Formen sehen könnten. Denn während Plato aufs bestimmteste erklärt, daß dieses Substrat absolut formlos sein müsse, werden ihm hier schon Anfänge der

Gestaltung beigelegt; während ihm zufolge alles Sichtbare und Körperliche entstanden, seine Grundlage dagegen weder sichtbar noch überhaupt wahrnehmbar ist, mußte nach dieser Schilderung schon vor der Weltbildung ein Sichtbares vorhanden gewesen sein; während er dem Körperlichen alle Bewegung von der Seele kommen läßt, wird hier die noch unbeseelte Materie unablässig bewegt genannt."

Aber diese Widersprüche sind nur scheinbar. Denn erstens ist die Materie zwar an sich formlos, wenn sie aber schon einen Anfang der Gestaltung besitzt, ist sie nicht mehr bloße Materie, sondern schon ein Körper, sei es ein erstes oder Urelement, wie Luft, Feuer oder Wasser, oder sei es etwas, was zwischen den Elementen die Mitte hält, etwa dichter ist als Feuer und dünner als Luft (vgl. Arist., Met. I, 7, 988 *a*, 29 ff.). Ebenso ist die Materie zweitens an sich unsichtbar, aber dennoch insofern schon vor der Weltbildung sichtbar oder doch wahrnehmbar, als bereits die vier Elemente, wenn auch unentwickelt, vorhanden waren auf Grund jener Entstehung, die Plato mit den Ideen und dem Raume als drittes vor die Weltbildung setzt. Die Materie entsteht nicht, sofern sie auf keinem Naturwege wird, sondern von Gott erschaffen ist, wohl aber entsteht sie mit neuen substantialen Formen, die sie annimmt, was auch schon vor der Herstellung der jetzigen Ordnung geschehen konnte. Insofern fällt auch sie unter den Tim. 28 *B* vorausgesetzten Kanon, daß alles Gewordene sichtbar und tastbar ist, wie denn auch Plato selbst sagt, daß sie schon damals, bevor der Himmel ward, einen vielfältigen Anblick darbot (Tim. 52 *D*). Endlich drittens ist zwar wahr, daß er der Welt alle Bewegung von der Weltseele kommen läßt, aber das bezieht sich nur auf die geordnete Bewegung. Auch Aristoteles übt hier an Plato Kritik. Einmal habe er die Bewegung schon vor der Seele existieren lassen, dann sie später und zugleich mit der Seele gesetzt (Met. XII, 6, 1071 *b*, 37 bis 1072 *a*, 3). Aber eben diese Kritik scheint zu zeigen, daß er die ursprüngliche regellose Bewegung nicht mythisch nimmt. Er fragt mit wissenschaftlichem Ernste: Welche Art von Ursache ist die erste? Denn das macht einen ungeheuren Unterschied. Gewiß besteht für Plato nicht einmal die Möglichkeit, das als erste bewegende Ursache zu behaupten, was er zuweilen als Prinzip ansieht, das sich selbst Bewegende. Denn die Seele ist später,

nämlich zugleich mit dem Himmel, wie er sagt (1071*b*, 36). Plato würde — um das nebenher zu bemerken — hierauf etwa sagen, im Grunde kämen beide Bewegungen von Gott. Von ihm sei die Weltseele und er habe auch die Urbewegung bewirkt, wobei freilich seine Wirksamkeit, weil sie auf Unfertiges gehe, nicht so wie bei der Erschaffung der Weltseele hervorzuheben sei.

Es bleibt uns jetzt auch noch ein letztes Argument zu erledigen, das die Gegner für ihre Auffassung geltend machen: Die geometrische Konstruktion der vier Elemente bei Plato soll unwiderleglich dartun, daß er die physischen Körper als mathematische gefaßt und demgemäß die Materie für keine raumerfüllende Masse, sondern für den Raum selbst gehalten habe. Er läßt nämlich die verschiedenen elementaren Körper aus Flächen von regelmäßiger geometrischer Form letzten Endes aus Dreiecken einer bestimmten Art entstehen (Tim. 53*B* bis 57*C*). Hierin sieht Zeller den schlagendsten Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung. Er schreibt p. 735 f.: „Wer eine raumerfüllende Masse verschiedene Formen annehmen und dadurch in die einzelnen Elemente übergehen läßt, der kann die letzten Bestandteile, aus denen diese zusammengesetzt sind und in die sie sich wieder auflösen, unmöglich in etwas anderem suchen als in kleinsten Körpern; indem sie Plato statt dessen aus Flächen zusammensetzt und bei ihrem Übergang ineinander sich in Flächen auflösen läßt, zeigt er unwidersprechlich, daß er jene Voraussetzung nicht teilt, daß seiner Ansicht zufolge von den Körpern nach Entfernung ihrer Begrenzungsflächen nichts Reales übrig bleibt, daß sie daher erst aus den Figuren, durch die mathematische Begrenzung des leeren Raumes, entstehen sollen."

Es läge nahe, hierauf zu erwidern, daß Plato gemäß der hylomorphischen Theorie, die wir ihm zuschreiben, die Elemente nicht auf kleinste Körper, sondern auf den gestaltlosen Urstoff zurückführt, auf dessen Grundlage sie bei der Verwandlung ineinander übergehen. Man könne darum auch auf diesem Standpunkte fordern, daß sie bei der Verwandlung bestimmte geometrische Formen annehmen; die Form muß ja zu der Materie hinzukommen, wenn diese eine wirkliche Quantität haben soll.

Allein dann erhöbe sich eine neue Schwierigkeit, der Professor Baeumker folgende Fassung gibt. Er schreibt:

„Auch bei der dynamischen Auffassung der platonischen Materie scheint es unerklärlich, weshalb unter den Elementen einzig die Erde von der Kette der Verwandlungen ausgenommen sein soll (vgl. Tim. 54 *C*, 56 *D*). Denn da die Grenzflächen nach der platonischen Darstellung festen Bestand in sich tragen sollen, so sieht man nicht ein, weshalb es eher möglich sein soll, daß z. B. die jetzt von der Feuerform zu bestimmter Quantität entwickelte Materie ein anderes Mal von der Luftform determiniert werde, als daß das gleiche hinsichtlich eines erdig gewordenen Teiles der Materie stattfindet" (Probl. d. Mat. 176).

Die Lösung möchte also vielmehr darin liegen, daß die äußeren Formen der Elemente und somit auch der Erde bei der Verwandlung ihren Bestand, wenigstens ihren Komponenten nach, also die quadratischen Flächen der erdigen Kuben ihren Dreiecken nach, behalten. So behält ja auch z. B. eine Leiche ihre äußere Form, obgleich der Leib durch den Tod einen substantialen Wandel erfahren hat. Denn nach dem Tode ist er Leib nur noch dem Namen nach (vgl. Ar. d. an. II, 1, 412 *b*, 18 bis 25). Es können aber die bestimmt gearteten und in einer bestimmten Zahl vorhandenen Dreiecke der Quadrate nicht mit einem beliebigen Dreieck zu solchen Flächen, wie sie die anderen Elemente haben sollen, zusammengelegt werden oder vielleicht für sich deren Flächen ausmachen. Und so zeigt sich, daß für Plato auch bei der dynamischen Auffassung der Materie eine Verwandlung der Erde in andere Elemente unmöglich sein müßte.

Demnach bleibt es dabei, daß auch dieses Argument nicht beweiskräftig ist, und es gelte uns nunmehr als endgültig bewiesen, daß die platonische Materie zwar kein Körper, aber körperlich ist, als potentialer Bestandteil der natürlichen Körper neben der Form als aktualem Bestandteil.

Wir kommen jetzt zu der Frage, ob Plato den Urstoff durch Schöpfung entstanden denkt. Zeller und Baeumker leugnen es.

Zeller schreibt p. 748: „Die Annahme eines zweiten Realprinzips neben den Ideen, welches den Grund des endlichen Daseins enthalten könnte, hat sich Plato durch die Behauptung abgeschnitten, daß nur der Idee Wirklichkeit zukomme; aus den Ideen selbst aber kann er das

Endliche auch nicht ableiten", und p. 749: „Eine Andeutung der Art (bezüglich des Hervorganges der Erscheinung oder der sinnlichen Dinge aus den Ideen) kann man zunächst darin finden, daß die Idee des Guten an die Spitze des Systems gestellt wird oder daß Gott, nach der Darstellung des Timäus (29 *C* ff.), die Welt aus Güte gebildet hat. Dieser Gedanke würde, vollständig entwickelt, auf einen solchen Begriff der Gottheit führen, wonach es ihr wesentlich ist, sich in einer Welt zu offenbaren. Eine solche Entwicklung konnte er jedoch . . . bei Plato noch nicht erhalten; dieser schließt daher auch nicht mehr daraus, als daß Gott die regellos bewegte Masse des Sichtbaren geordnet habe; wobei die Materie oder das Endliche überhaupt immer schon vorausgesetzt wird."

In Übereinstimmung mit Zeller läßt sich Baeumker so vernehmen: „Daß das platonische System einen ursprünglichen dualistischen Gegensatz der Idee und der Materie verlangt, ergibt sich zweifellos aus der späteren Form der platonischen Lehre, wie uns dieselbe namentlich aus den aristotelischen Berichten bekannt ist. Hier treten die zwei Prinzipien, das Eine und das Unbegrenzte, überall als gleich ursprünglich auf. Eine Ableitung des einen aus dem andern ist nicht nur dem Aristoteles gänzlich fremd, sondern würde auch die ganze Lehre unverständlich machen" (p. 188).

Demgegenüber behaupten wir, daß die platonische Materie von Gott erschaffen ist und beweisen es mit folgenden drei Gründen:

Erstens aus der platonischen Ideenlehre. Nach ihr geht alles Gute auf die Güte selbst als seinen Ursprung zurück (vgl. Staat VI, 507 *B*). Zu dem Guten gehört aber die Materie. Denn sie hat ein Sein und eine Realität (vgl. Augustin, confess. XII, 7, 7: et unde utcunque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia in quantumcunque sunt? und ebenda, 15, 19: num falsum est materiam non esse nisi ab illo qui summe bonus est, quia summe est?) Demgemäß vergleicht Plato Gott mit der Sonne, die nicht bloß bewirkt, daß die Dinge sichtbar werden, sondern auch, daß sie werden und wachsen. So komme, lehrt er, auch den Dingen von Gott, den er das Gute nennt, nicht bloß die Erkennbarkeit, sondern auch das Sein und die Wesenheit (Staat VI, 509 *B*; vgl. ebenda 511 *B*: „Das Unbedingte am Anfang des Alls").

Zweitens beweisen wir es daraus, daß nach Plato die Sphärengeister und die Seelen von Gott erschaffen sind. Wie sollte da dasselbe nicht auch von den körperlichen Dingen gelten? Hat Gott eine Art Wesen ihrer ganzen Substanz nach hervorgebracht, warum nicht alle? Wir setzen zur weiteren Begründung dieses Gedankens eine Stelle aus dem Platoniker Attikus her, den Professor Baeumker (Probl. d. Mat. 143) versehentlich die platonische Materie als ungeworden bezeichnen läßt. Attikus schreibt bei Euseb. praep. ev. XV, 6 *C* f. — es ist eben die Stelle, die Baeumker für sich anführt — wie folgt: „Es mögen uns nicht die Angehörigen unserer eigenen Schule Schwierigkeiten machen und sagen, daß die Welt nach Plato unentstanden sei. Sie wollen uns gestatten, daß wir uns hinsichtlich seiner Auffassung an dasjenige halten, was er selbst, der Grieche uns Griechen, mit deutlichen und bestimmten Worten erklärt hat. ‚Gott nahm', sagt er, ‚alles, was sichtbar war und keine Ruhe hatte, sondern in regelloser und ungeordneter Bewegung sich befand, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, indem er diesen Zustand durchaus für besser hielt als jenen' (Tim. 30 *A*). Daß er aber die Entstehung der Welt nicht im bildlichen Sinne genommen und nicht etwa bloß der besseren Anschaulichkeit wegen von einer Entstehung gesprochen hat, zeigt er noch klarer durch die Rede, die er den Vater aller Dinge nach der Erschaffung des Universums hierüber halten läßt. ‚Da ihr', sagt er, ‚geworden seid (es sind die Götter, die er anspricht), so seid ihr zwar mit nichten unsterblich und unauflöslich, aber ihr werdet dennoch nicht aufgelöst werden, da ihr an meinem Willen ein festes Band erhalten habt'" (Tim. 41 *A*, *B*). Attikus will nach dem Zusammenhang den Satz widerlegen, daß nicht alles Unvergängliche ungeworden ist, und indem er das an den Geistern nachweist, will er, daß es mit der Welt ebenso sei. Er schließt hier den Stoff nicht ausdrücklich ein, sondern redet allgemein von der Welt. Er betrachtet aber auch die Geister als zusammengesetzt, sei es wegen ihrer Verbindung mit den Sphären oder wegen ihrer inneren Konstitution. Darum sind sie an sich nicht unauflöslich, sind durch Bänder zusammengehalten (vgl. Tim. 43 *A*). Dennoch nennt er sie schlechthin geworden und das müssen sie ja sein. Denn hätten sie selbst eine Materie, so kann sie doch nicht für

sich gewesen, sondern muß mit ihnen geworden sein. Wenn das aber von der unsichtbaren Welt gilt, so hindert uns nichts und nötigt uns alles, ein Gleiches von der sichtbaren Welt zu sagen, und das könnte Attikus meinen, wenn er, um zu zeigen, daß Plato die Entstehung der Welt nicht im bildlichen, sondern im wörtlichen Sinne genommen hat, auf die Entstehung der Geister sich beruft.

Drittens beweisen wir die Geschaffenheit der Materie aus ihrer absoluten Bestimmungs- und Formlosigkeit, die Plato, wie wir gesehen haben, unzweideutig ausspricht. Ein ganz formloses Ding kann weder natürlicherweise noch durch göttliche Macht für sich bestehen und demnach noch viel weniger aus sich sein. Was aus sich ist, hat aus sich auch, was zu seinem Dasein gehört, und kann darum nicht auf ein anderes als die Form, für die es da ist, angewiesen sein. War Plato geistesmächtig genug, um den formlosen Urstoff zu finden, so konnte ihm auch dieser überaus einfache Zusammenhang der begrifflichen Momente nicht entgehen. Ist aber der Urstoff nicht aus sich, von wem anders sollte er dann seinen Ursprung haben, als von Gott? Somit steht fest, daß Plato eben dadurch, daß er dem Stoffe alle Form und Bestimmtheit aberkannte, ihn als geschaffen bezeichnete.

Hiernach erledigen sich auch die Einsprüche Zellers und Baeumkers. Es bedarf für die endlichen Dinge und somit auch für die Materie, damit sie seien, keines zweiten Realprinzips neben den Ideen, sondern hierfür genügt Gott als die Idee oder Wesensgestalt des Guten, wie es bei Plato heißt (Staat VI, 508*E*). Das Endliche kann nur dann aus der Idee nicht abgeleitet werden, wenn man sie mit Zeller mißversteht und sie von Gott trennt und, man weiß nicht wie, für sich bestehen läßt.

Es ist aber auch der Dualismus von Idee und Materie nicht dasselbe wie der Dualismus des Einen und Unbegrenzten. Dieser zweite gilt für die Material- und Formalprinzipe. Gott aber ist keines von beiden. Insofern aber mit der Zweiheit von Idee und Materie Gott und der Weltstoff gemeint ist, muß man sagen, daß keine zwei ursprünglichen Prinzipe sind, indem sich das eine vom anderen, die Materie von Gott, und zwar durch Schöpfung, ableitet.

So viel denn über die Auffassung Platos. In bezug auf Aristoteles können wir uns kürzer fassen. Wir haben seine Lehre eigens in unserer schon eingangs erwähnten Schrift von der substantialen Form behandelt. Hier möchten wir nur von der Behauptung Baeumkers sprechen, derzufolge Aristoteles nach seinem eigenen Gefühle mit seinem Hylomorphismus in der Naturerklärung nicht ausreicht und in seiner Lehre die metaphysische und die physikalische Tendenz sich durchkreuzen läßt. Wir wollen zur Illustration des Standpunktes von Baeumker eine längere Stelle aus seiner Schrift „Roger Bacons Naturphilosophie" hersetzen und schicken zum besseren Verständnisse voraus, daß diese Schrift, wie es in der Vorrede heißt, aus der Besprechung des Buches von Dr. Hugo Höver, O. Cist., hervorgegangen ist: „Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen", Limburg a. d. Lahn 1912, Limburger Antiquariatsverlag. Das Höversche Buch ist übrigens ein Separatabdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", 25. und 26. Band. Es beurteilt nach Baeumkers Erachten die wissenschaftliche Leistung Bacons zu ungünstig und zu einseitig vom aristotelisch-thomistischen Standpunkte.

Baeumker schreibt also: „Vielleicht darf ich ... auch einige Worte zu der Polemik sagen, die der Verfasser (Höver) gegen v. Hertlings und meine Kritik der aristotelischen Theorie der Materie — die Hauptpunkte sind übrigens auch bei Zeller dargelegt — ... in seine Darstellung von Bacons Lehre einschiebt. Daß der vom Verfasser vertretene Begriff der materia prima dem Aristoteles nicht fremd ist, wissen natürlich auch wir. Wer kennt nicht die Definition der Materie aus der aristotelischen Metaphysik (VII, 3, p. 1029 *a*, 20 bis 21), nach der sie das ist, ‚was an sich weder als Substanz (τί) noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist'! Ebenso ist den Kritikern selbstverständlich bekannt, auf welche Weise die Schule, welcher der Verfasser sich anschließt, die Schwierigkeiten zu vermeiden sucht, welche jener allgemeine metaphysische Begriff dann macht, wenn es sich um die Erklärung des wirklichen Naturgeschehens handelt, wo ja nicht die Materialursache als eine indifferente Potenz zu allem in Betracht kommt, sondern mit ihrer eigenen Bestimmtheit in das Produkt eingeht und zu dessen

Eigentümlichkeit beiträgt, wie man nach dem oft wiederholten Wort des Aristoteles wohl aus Eisen, aber nicht aus Wolle eine Säge machen kann. Sie wissen und wußten natürlich sehr wohl, wie man da hervorhebt, daß die Materie ja nie ohne Form sei (Höver, 121) und daß die Reihenfolge der Formen für die folgende eine Disposition in dem früheren Zustand voraussetze (p. 96). Aber daß diese Auswege schon bei Aristoteles sich finden, das konnte ich ebensowenig anerkennen, wie daß sie sachlich ausreichend seien. Vielmehr glaube ich in weiterer Ausführung des schon durch v. Hertling Gegebenen gezeigt zu haben, daß Aristoteles überall dort, wo er naturwissenschaftlich und naturphilosophisch spricht, jenen abstrakt metaphysischen Begriff völlig beiseite läßt und statt dessen den besonderen Beitrag hervorhebt, den die Materialursache durch ihre Eigenart für das Erzeugnis liefert. Das ist es, was ich als die ‚Verdichtung' des Begriffes der Materie bezeichnete, was ich als das Mit-, Selbst- und Gegenwirken der Materialursache durch reiche Belege nachwies."

„Daß hier in Wahrheit die Materialursache aus materia prima und Form zusammengesetzt und daß die Reihenfolge der Formen durch die Disposition bedingt sei, welche eine bestimmte frühere Form für eine bestimmte spätere liefere, kann man einzig aus dem, was Aristoteles über den Übergang der Elemente Wasser, Feuer, Erde, Luft ineinander sagt, folgern; denn diese Elemente müssen nach ihm ja aus Materie und Elementarform zusammengesetzt sein und die Bestimmungen der Nässe und Trockenheit, der Kälte und Wärme sollen ja jedesmal den Übergang zu dem Elemente erleichtern, das eine dieser Eigenschaften mit dem zu wandelnden teilt. Aber wer hält denn heutzutage noch Wasser, Feuer, Erde, Luft — Aggregatzustände und einen Oxydationsvorgang — für Elemente, wer nimmt noch an, daß alle Elemente ineinander übergehen können? Und wenn Elektrizitätsatome die letzten Bausteine aller Materien sein sollten, so hätten wir darin doch noch keineswegs die Materie, die weder Substantielles noch Qualitatives, noch Quantitatives usw., sondern alles dieses in der Möglichkeit ist. Für eine sachliche Diskussion hat daher auch jene Begründung aus der aristotelischen Lehre von den Elementen die Bedeutung verloren. Dieses völlige Zurücktreten des metaphysischen Begriffes

der materia prima in den naturphilosophischen Erörterungen — selbst in der ‚Metaphysik' erscheinen als ‚πρώτη ὕλη' das Wasser (für alles Schmelzbare) und in anderem Zusammenhange das Feuer (die Belege Probl. d. Mat. 242, 1), also gewiß keine materia prima in dem von Höver gemeinten Sinne — zeigt deutlich, daß in der aristotelischen Lehre verschiedene Tendenzen miteinander streiten, begrifflich-metaphysische und realerklärende naturwissenschaftliche. Das habe ich besonders stark unterstrichen; Höver geht auf diese Schwierigkeiten nicht näher ein, sondern begnügt sich, sie durch die Einführung von ‚Dispositionen' und einer ‚Ordnung', wie der Schöpfer sie getroffen, und durch die Naturgesetze, die alles Werden und Vergehen beherrschen, zum Ausdruck gebracht hat (p. 96) — was doch dem Aristoteles selbst durchaus fremd ist —, leicht beiseite zu schieben" (p. 13 ff).

So weit Professor Baeumker. Nach unserem Urteil liegt die Sache so. Aristoteles hat gerade in seinen naturphilosophischen Schriften den Begriff der Materie schulgerecht entwickelt, überzeugend begründet und konsequent angewandt. Entwickelt hat er ihn, bzw. den der Materie korrelativen Begriff der substantialen Form in der Physik, also in der Grundlegung seiner gesamten naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Forschung, in den drei letzten Kapiteln des ersten und in den zwei ersten Kapiteln des zweiten Buches; begründet hat er ihn, wie es die Natur der Sache erheischte, aus dem substantialen Werden und Vergehen in der Schrift de gen. et corr., besonders in den ersten fünf Kapiteln des ersten Buches und namentlich im Anfang des fünften Kapitels (vgl. unsere Schrift ‚Die substantiale Form bei Aristoteles', p. 28 bis 32 und p. 33); angewandt endlich und entscheidender als in der Schrift de gen. et corr. gerechtfertigt hat er ihn in der Schrift von der Seele, in den beiden ersten Kapiteln des zweiten Buches, insofern er die Seele als substantiale Form und somit den Leib als den ihr gegenüberstehenden, an sich vollständig formlosen Urstoff beschreibt und erweist. Die Schrift von der Seele verhält sich ähnlich grundlegend zur organischen Physik wie die Bücher der Physik zur Physik überhaupt, und gerade die organische oder belebte Natur liefert den schlagenden Beweis für die Wahrheit der Lehre von Materie und Form, und man darf

vermuten, daß Aristoteles und Plato etwa erst durch die Vorgänge auf dem organischen Gebiete dazu geführt worden sind, den gleichen Vorgang des substantialen Werdens auch auf dem unorganischen Gebiete anzunehmen und demgemäß die hylomorphische Theorie auch auf die unorganischen Körper anzuwenden (vgl. d. subst. Form, p. 4).

Wenn Aristoteles bei Erwähnung besonderer Erscheinungen in der Physik, z. B. wo er die Entstehung der Metalle anführt (Met. V, 4, 1015*a*, 7 ff.), nicht auf den Urstoff, sondern auf das Wasser als erste gemeinsame Materie hinweist, so liegt das in der Natur der Sache, weil er eben von den Metallen allein und nicht von allen Körpern insgesamt spricht. „Alles Schmelzbare", sagt er Zeile 10, „ist etwa Wasser." Wer wird denn, wenn er ein Ding aus seinen nächsten Ursachen erklären soll, mit den letzten Ursachen kommen? Es ist übrigens ein Irrtum von Baeumker, wenn er Probl. d. Mat. 241 schreibt, daß Aristoteles für die allererste Grundlage aller substantialen Veränderung das Wort „erste Materie" an keiner Stelle gebraucht. Gerade in der Physik II, 1, 193*a*, 29, hat dieses Wort nach dem Zusammenhang, mag Baeumker 241, 1, es auch bestreiten, diese Bedeutung, wie auch Thomas in seinem Kommentar es auslegt. Es folgt also nicht, daß sich bei Aristoteles metaphysische und physikalische Tendenzen durchkreuzen und befehden, wenn er das einemal, wo er die körperlichen Dinge auf ihre allerletzten Gründe zurückführt, den Urstoff, das anderemal, wo er ihre nächsten Gründe sucht, einen schon qualifizierten Stoff nennt. Es ist ja auch die Urmaterie und die Materialursache und ihre Kausalität nicht dasselbe. Wenn es z. B. heißt, daß aus Wolle keine Säge wird, sondern aus Eisen, ist an die Materialursache, nicht an die Urmaterie gedacht.

Daß die Begründung, die Aristoteles seiner Theorie von der Urmaterie aus der Verwandlung der vier vermeintlichen einfachen Körper gibt, einer Korrektur bedarf, ist selbstverständlich. Schon Tilmann Pesch sagt in seinen Welträtseln, daß das Gebäude der aristotelischen Naturerklärung an dieser Stelle einen kleinen Einsturz erlitten hat (I, 607). Aber sind denn darum die anderen Argumente für die Theorie und diese selbst abgetan und folgt daraus, daß sie zur Erklärung der Naturvorgänge nicht mehr ver-

wendet werden kann? „Der ganze Bau“, sagt Pesch am angeführten Orte mit Recht, „war zu fest mit eisernen Banden umschlungen, als daß er dadurch hätte wesentlichen Schaden nehmen können.“

Doch man soll nur aus dem, was vom Übergang der Elemente ineinander verlautet, schließen können, daß bei Aristoteles die Materialursache, wenn sie auch wirkende Kraft hat und so den Eintritt einer höheren Form vorbereitet, nicht bloße Materie, sondern ein Kompositum aus materia prima und Form ist. Die Elemente galten als einfache Körper und wenn demnach das eine Element aus dem anderen entsteht, so mußte dies auf der Grundlage einer Materie geschehen, die an sich kein Körper war. Bevor wir hierauf die entscheidende Antwort geben, möchten wir bemerken, daß der Materialursache in keiner Weise eine Kraft und ein Wirken beigelegt werden kann. Man vermengte sonst die Kausalitäten, deren vier Arten bei Aristoteles streng geschieden sind. Ein Wirken hat die Materialursache als solche, denke man sie nun als materia prima oder auch als sekundäre, schon qualifizierte Materie, in keiner Weise. Darum dürfte auch die Darstellung, die das Problem der Materie p. 248 bis 250 von den Bedingungen des Naturgeschehens, sei es auf dem unorganischen, sei es auf dem organischen Gebiete, gibt, zu beanstanden sein. Wenn der Funke in ein Pulverfaß fällt (siehe p. 248), so wirken zur Entzündung nicht er und das Pulver, er als wirkende, dieses als Materialursache, zusammen, sondern soweit das Pulver mitwirkt, tut es das ebenfalls als wirkungskräftige Ursache. Die Verursachung der Materialursache als solcher beschränkt sich immer darauf, daß die Form aus ihr hervorgeht, an und in ihr entsteht und von ihr getragen wird, so daß die Materie mit der Form den natürlichen Körper bildet. Das gilt auch im organischen Bereich. Die Materie, welche dem Formprinzip, der Seele, gegenübersteht, ist zwar, wie es p. 250 heißt, ein wirkliches, bestimmtes Seiendes mit eigenen Kräften, aber sofern in der Materie Kräfte sind, die den Eintritt einer höheren Form vorbereiten, sind sie nicht Materialursache, sondern setzen die Materie und ihre Kausalität voraus.

Die Urmaterie bleibt sich immer gleich und sieht jeden substantialen Wandel, der einen Körper trifft, bis

auf sich zurückgehen, so daß jede neuere und höhere Form, die sie erhält, ihr alle und jede Bestimmung gibt, die sie überhaupt unter dieser Form hat. Wenn z. B. die Tierseele in sie eintritt, so bringt diese ihr mit den sensitiven auch die vegetativen Eigentümlichkeiten zu. Dieselben sind aber im Vergleich zu der schon vorhanden gewesenen Vegetation entsprechend modifiziert, sofern im Tier die pflanzlichen Funktionen den tierischen dienen müssen.

Hier entsteht freilich eine Schwierigkeit. Es ist die mit der eductio formae de potentia materiae, die Baeumker p. 20 von Roger Bacons Naturphilosophie die crux der aristotelischen Naturphilosophie nennt. Aber die Schwierigkeit liegt hier nicht darin, daß der Materialursache wider ihren Begriff ein Wirken zugeschrieben wird; so hat sich kein unterrichteter Scholastiker das Vermögen der Materie vorgestellt, nein, sie liegt in der Entstehung der Form selbst, mag bei dieser Entstehung welcher endliche Faktor immer mit seiner Ursächlichkeit beteiligt sein. Aus dem Vermögen der Materie herausgeführt werden, heißt so entstehen, daß das Neue, die Form, nur in der Materie Bestand gewinnen und behaupten kann. Aber wie das geschehen kann, da die Form im realen Bereich etwas ist, von dem bis dahin nichts da war, das ist ein Rätsel, das wohl nur in der göttlichen Kausalität seine Lösung findet. Wie Gott die Dinge durch seine erhaltende Tätigkeit gewissermaßen immer wieder von neuem schafft, so bewirkt er auch ihre Veränderung und den Wandel der Materie so, daß er sie, entsprechend der vorhandenen Disposition, je unter anderer Form gleichsam neuschafft. Aber man sagt, daß solche Voraussetzungen bei Aristoteles fehlen. Soll ihm ja selbst eine vom Schöpfer getroffene und durch die Naturgesetze zum Ausdruck kommende Ordnung der Dinge fremd sein. Doch wir sind vom Gegenteil überzeugt. Der von menschlichen Dingen entnommene Ausdruck Gesetz ist ihm in bezug auf die Natur nicht geläufig. Die Sache aber ist z. B. deutlich in der Metaphysik zu lesen, wo es heißt, daß allen Wesen, von den Sphären bis zur sublunarischen Welt, eine eigentümliche Natur als Grund und Norm ihrer Tätigkeit gegeben ist, durch die sie einem höchsten Willen gehorchen (XII, 10).

Und nun zur Antwort darauf, daß nur bei den Elementen von materia prima und einer Disposition der

Materie zur Annahme einer neuen elementaren Form die Rede ist oder auf solches geschlossen werden kann — II, 1 und 2 d. an. zeigt, daß auch die Seele als erste Wirklichkeit des Leibes unmittelbar den Urstoff informiert, und II, 3 d. gen. an. 736 *b*, 1 ff. zeigt, daß den sukzessiven seelischen Formen bestimmte Dispositionen der Materie vorausgehen.

Wir schließen hiermit die Diskussion über die Körperlehre des Aristoteles und wenden uns von der griechischen zu der scholastischen Auffassung.

Bezüglich ihrer finden wir uns mit Herrn Professor Baeumker erfreulicherweise weit mehr, wenn auch nicht ausnahmslos, in Übereinstimmung. Er schreibt p. 15 unmittelbar nach dem vorhin angeführten und besprochenen Text: „Dazu kommt, daß der mittelalterliche, und zwar auch der thomistische Begriff der materia prima durchaus nicht allein auf aristotelischer Grundlage erwachsen ist, sondern sich zugleich sehr stark vom Neuplatonismus abhängig erweist. Diesem entstammt direkt die augustinische Theorie der Materie mit ihrer Aufstellung einer Zusammensetzung aus (geistiger) ‚Materie' und Form auch in dem unkörperlich Seienden und ihrer Auffassung der Materie als ‚prope nihil', welche die Franziskanerschule voll übernimmt und mit dem aristotelischen Begriff der Materie verbindet — wie das zum Teil auch Höver p. 100 ff. ganz zutreffend erörtert, wenn er auch ebenda mit Unrecht die Aufstellung einer geistigen Materie durch Augustin als ‚keineswegs ausgemacht' bezeichnet. Thomas dagegen ist auch hier in erster Linie Aristoteliker; daß aber der aristotelische Grundgedanke vom Neuplatonismus her auch bei ihm doch noch Färbung und die besondere Betonung einzelner Momente erhalten hat, zeigt der Umstand, daß er sich das neuplatonische und aus dem Neuplatonismus heraus vollkommen verständliche ‚prope nihil' unter ausdrücklicher Berufung auf Augustin zu eigen macht."

Man muß unbedingt zugeben, daß die Franziskanerschule, besonders Bonaventura, die allerdings sehr auffallende Lehre von einer Materie auch in den unkörperlichen Geschöpfen von Augustin entlehnt hat. Der Kirchenvater trägt sie ganz unzweideutig in den Bekenntnissen vor. Im 20. Kapitel, Nr. 29 des 12. Buches, nennt er unter den in sich sicher wahren, aber nicht ebenso sicher die Meinung

des inspirierten Textes treffenden Auffassungen der Anfangsworte der Genesis: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde' auch diese: „In seinem ihm gleichewigen Worte machte Gott die formlose Materie der geistigen und körperlichen Schöpfung." Dasselbe wiederholt er im 21. Kapitel, Nr. 30, zweimal; man könne, meint er, die Worte des zweiten Verses: „Die Erde war wüst und leer und Finsternis war über dem Abgrund", entweder so fassen, daß sie das zuvor im ersten Vers Himmel und Erde genannte Universum als form- und lichtlose Materie bezeichnen, oder so, daß sie dem Universum die Formlosigkeit vorhergehen lassen. Bei der Wiedergabe beider Fassungen aber redet er von einer Materie und Formlosigkeit, aus der auch die unsichtbare und geistige Kreatur hervorgegangen sei. Sein Text lautet wörtlich: „Ein anderes (aus dem vielen Wahren, was gemeint sein kann) nimmt sich der heraus, der sagt: ‚Die Erde aber war unsichtbar und ungeformt und Finsternis war über dem Abgrund', d. h. dieses All, das Himmel und Erde genannt worden ist, war noch eine form- und lichtlose Materie, aus der da werden sollte der intelligible Himmel, der anderswo Himmel des Himmels heißt; und wiederum werden sollte die Erde, nämlich die gesamte körperliche Natur, ein Name, unter dem auch der körperliche Himmel über uns verstanden werden möge; d. h. woraus werden sollte alle unsichtbare und sichtbare Kreatur. Ein anderes (nimmt für sich), wer sagt: ‚Die Erde aber war unsichtbar und ungeformt und Finsternis war über dem Abgrund'; hier hat die Schrift nicht der gedachten Formlosigkeit die Bezeichnung Himmel und Erde gegeben, sondern es war schon, sagt sie, die gedachte Formlosigkeit, die sie die unsichtbare und ungeformte Erde und den finsteren Abgrund nennt, woraus, wie sie vorher gesagt hatte, Gott Himmel und Erde, nämlich die geistige und die körperliche Kreatur, gemacht hat." Endlich läßt er sich 29, 40 zum viertenmal in dem gleichen Sinne vernehmen. „Wer", schreibt er, „die Worte ‚im Anfang schuf' so nimmt, daß sie heißen: zuerst schuf, kann die Bedeutung von Himmel und Erde nur dann richtig verstehen, wenn er darunter die Materie von Himmel und Erde, d. h. die Materie der ganzen, der intelligiblen und der körperlichen Schöpfung versteht." Dann aber, fügt der Kirchenvater bei, sei das zuerst nicht

zeitlich zu nehmen, als wäre die Materie eine Zeitlang für sich gewesen und darauf erst durch Formen bestimmt worden, sondern im Sinne der Priorität des Ursprunges, ähnlich wie wenn man sage, der Ton sei früher als der Gesang, weil nicht der Gesang formiert wird, um Ton zu sein, sondern umgekehrt der Ton, um Gesang zu sein (vgl. De Genesi ad litt. 1, 15; vgl. auch Kleutgen, Phil. d. V. II, 241). Kleutgen behauptet p. 240 ebenfalls irrtümlich, es sei ein Mißverständnis, als ob nach Augustin der Stoff auch zum geistigen Wesen geformt werden könne.

Wir möchten uns aber erlauben, unmaßgeblich den Gedanken auszusprechen, daß Augustin diese Vorstellung von einer Materie der geistigen Kreaturen möglicherweise nicht erst aus Plotin, sondern unmittelbar aus Plato geschöpft hat (vgl. in bezug auf Plotin Höver a. a. O., p. 100 und p. 101, Anm. 189).

Plato bezeichnet in einer Stelle des Timäus, die wir zum Teil schon vorhin nach Attikus gebracht haben, die Götter, d. h. die Astralgeister, als zusammengesetzte und auflösbare Wesen und diese Zusammensetzung scheint von ihrer inneren Wesenskonstitution, abgesehen von ihrer Verbindung mit den jeweiligen Sphären, die sie bewegen, gelten zu sollen. Demnach wird hier eine Komposition aus Materie und Form nahegelegt. „Götter von Göttern", redet der Schöpfer sie an, „deren Urheber ich bin und Vater von Werken, die, durch mich geworden, nicht aufgelöst werden können, wenn ich es nicht will. Es ist zwar alles Gebundene lösbar, doch lösen zu wollen, was schön gefügt und wohl bestellt ist, wäre Sache eines Schlechten. Deswegen seid auch ihr, weil ihr geworden seid, durchaus nicht unsterblich oder unauflöslich, doch werdet ihr mit nichten aufgelöst werden, noch des Todes Teil empfangen, indem ihr an meinem Willen ein noch stärkeres und festeres Band erhalten habt, als jene Bänder sind, womit ihr bei eurer Entstehung verknüpft worden seid" (41 *A*, *B*).

In dieser Rede werden die Sphärengeister und ihre Sphären, beide im Gegensatz zu den sterblichen Wesen, von denen im folgenden gehandelt wird, da sie ihrem sterblichen Teile nach durch ihren Einfluß entstehen sollen — das Unsterbliche im Menschen kommt von Gott allein (41 *C*) —, beide, sage ich, werden Götter genannt, beide aber auch unterschiedslos als zusammengesetzt und auf-

lösbar bezeichnet, da sie nur durch Gottes Willen, der sie hervorgebracht hat, erhalten werden. Was liegt da näher, als daß, wie die Sphären, so auch die als Götter sie beherrschenden Geister aus Materie und Form bestehen sollen?

Das gleiche gilt von der Weltseele, die der Timäus annimmt, und von der denkenden Seele im Menschen. Die Weltseele soll einer Mischung von geistigen und stofflichen Bestandteilen erwachsen sein (Tim. 35, verglichen mit 27 *C*, *D*, 28) und der unsterbliche Teil der menschlichen Seele soll aus derselben, nur, im Vergleich zu der ersten, etwas gröberen Mischung hervorgehen (Tim. 41 *D*). Wenigstens läßt sich, was man p. 35 von dem Bestandteil, der sich auf seiten des Teilbaren und des anderen hält, liest, unseres Erachtens gut auf das Stoffliche deuten. Man darf also vielleicht annehmen, daß Augustin im Anschluß an die echte Schule Platos die Vorstellung einer Materie der geistigen Wesen adoptiert hat, die man auf Grund solcher Texte gewonnen hatte. Diese Konzeption einer Materie für das geistige Sein würde es vielleicht auch erklären, daß Plato p. 28 des Timäus, wo er eine zweifache Wirklichkeit, die Ideen und das Körperliche, unterscheidet, nur die Ideen und nicht auch die geistigen Wesen, die geschaffen sind, zu dem wahrhaft Seienden und dem Intelligiblen rechnet. Die geistigen Wesen sind nämlich, wenn sie aus der Materie entstanden sind, gemischter und mittlerer Natur, wo es sich dann von selbst versteht, daß sie gewissermaßen an den Eigentümlichkeiten beider Klassen des Wirklichen teilnehmen. Aus einem ähnlichen Grunde scheint auch die Materie hier nicht genannt zu sein, weil sie zwar immer ist, aber nie aus sich und für sich. Sie hat demnach kein vollkommenes und reines Sein.

Aus diesen Gründen nehmen wir die Auffassung, nach der die augustinische Theorie der Materie direkt dem Neuplatonismus entstammt, mit einigem Vorbehalt auf. Dagegen pflichten wir wieder unbedingt der weiteren Angabe bei, daß Bonaventura die Theorie Augustins mit dem streng gewahrten Begriffe des Aristoteles von der Materie verbinde. Einen mustergültigen Beweis hierfür hat Ziesché in einem bedauerlicherweise ohne Fortsetzung gebliebenen Aufsatze gebracht: „Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura“ (Phil. Jahrbuch, 13. Bd., Jahrgang 1900,

p. 1 ff.). Aus dieser Abhandlung sieht man auch, daß Bonaventura die Materie für die geistigen und körperlichen Kreaturen die nämliche sein läßt (p. 13); bei Bonaventura im Sentenzenkommentar II, 3; I, 1, 1, Scholion 3 der Veranstalter der Ausgabe von Quaracchi.

Thomas weist unbestrittenermaßen und wohl zweifellos mit Recht die Theorie einer Materie des Geistigen zurück (vgl. Höver a. a. O., p. 100). Bezüglich der Materie der inkorruptibel gedachten Himmelskörper bevorzugt er die Meinung, daß sie von der Materie der korruptiblen Dinge verschieden ist (S. th. 1, 66, 2; Sentenzenkomm. 2, dist. 3, q. 1, a. 1, solutio; c. Gent. I, 16, nr. 8, und sonst).

Was Suarez angeht, den Hauptvertreter der späteren Scholastik, so spricht Baeumker von seiner Lehre betreffs der Urmaterie in nicht ganz einwandfreier Weise.

Auf p. 251, Anm. 2, seines Werkes über das Problem der Materie hatte Baeumker geschrieben: „Es würde nicht schwer sein, zu zeigen, daß auch die philosophischen Vertreter der ‚morphologischen' oder ‚formistischen' Theorie in neuerer Zeit (also nicht bloß die modernen Chemiker und Physiker) da, wo sie nicht bloß überlieferte Schulformeln weiterführen, in der Tat eher die stoische als die aristotelische Theorie der Materie vertreten" (nach den Stoikern ist letztes körperliches Substrat ein qualitätsloser, aber wirklicher Körper — streng genommen, ein wirklicher Unbegriff, da jeder Körper irgendwelche, wenn auch noch so allgemeine Qualitäten haben muß). In der zu derselben Seite gehörenden Anmerkung 3 schreibt er sodann: „Übrigens ist die Unhaltbarkeit einer Potentialität, die alles Sein nur von der Form erhalten soll, auch von mehreren scholastischen Vertretern des Aristotelismus zugegeben. Von den älteren seien Heinrich von Gent und Duns Scotus, von späteren sei Suarez (Metaph. disp. 13, nicht 12, wie Baeumker hat, sect. 4 und 5) genannt."

Hier könnte der Schein erweckt werden, als ob Suarez den aristotelischen Begriff der materia prima aufgebe, da er ihn doch bewußt im Sinne des hl. Thomas vertritt und sehr eingehend und sorgfältig begründet. Er meint nur, wie er glaubt, ohne sich von Aristoteles und Thomas zu entfernen, daß es in der Konsequenz des aristotelischen Begriffes liege, dem Urstoff eine gewisse Wirklichkeit oder Aktualität beizulegen, wobei er das Wort

etwas weiter nimmt. Dagegen weicht er insofern bewußt von Thomas ab, als er die Ansicht vertritt, daß die Materie durch göttliche Allmacht, wenn auch nicht natürlicherweise, für sich ohne Form bestehen könne.

Daß er mit aller Entschiedenheit den aristotelischen Begriff der Materie vertritt, zeigt die erste Sektion der 13. Disputation seiner Metaphysik. Die Überschrift lautet: „An sit evidens ratione naturali dari in entibus causam materialem substantiarum, quam materiam primam nominamus.“ In der Resolution heißt es dann unter Nr. 12: „Ad concludendum dari materiam primam, qualem Aristoteles posuit, restabat probandum transmutationem horum corporum inferiorum, quam experimur, non solum esse accidentalem, sed etiam substantialem. Hoc autem praeter experientiam, quae per se videtur satis evidens, non solum in elementis, et in mixtis inanimatis, sed multo magis in viventibus, animalibus, et in nobis ipsis cum generamur et morimur, praeter hanc (inquam) experientiam, ratione probandum est ex necessitate formarum substantialium ab accidentibus distinctarum; nam si dantur hae formae, necesse est dari materiam primam, quae sit subiectum earum, et cum eis componat unam substantiam integram, quod est esse causam materialem substantiae. Dari antem formas substantiales, probandum est infra, disputat. 15, et ideo nunc supponatur, et tantum ex ea hypothesi demonstratum habeatur dari veram et propriam materiam primam in his rebus quae generantur et corrumpuntur; est enim consecutio evidens, et omni carens difficultate: antecedens vero dicto loco probandum est.“

Hier wird also der Satz, daß die Materie für sich keine Substanz ist, für eine einleuchtende und absolut unbedenkliche Schlußfolgerung erklärt, die sich einerseits aus der empirischen Tatsache des Werdens und Vergehens in der Natur und anderseits aus dem Bestande substantialer Formen ergibt. In der 15. Disputation wird dann der Bestand solcher Formen vor allem aus der Natur des menschlichen Kompositums erwiesen (Sektion 1, Nr. 6 und 7). Unter Nr. 5 daselbst versichert Suarez nicht bloß, daß die substantiale Form als anderes Wesenskonstitutiv neben der Materie der natürlichen oder körperlichen Wesen an unzähligen Stellen des Aristoteles erscheint, sondern daß schon Plato so gelehrt habe. „Aristoteles“,

schreibt er, „war nicht der Entdecker dieser Wahrheit; denn vor ihm hat Plato die substantiale Form erkannt, wie aus dem Timäus feststeht, wo er die Formen Abbilder des wahrhaft Seienden nennt (vgl. Tim. 29 *B*, *C*, 39 *E*), d. h. Naturen, die an den Ideen teilnehmen, da er doch nur für die Substanzen Ideen aufstellt . . . Gegenwärtig aber hat dieser Satz in der Philosophie ein so unbestrittenes Bürgerrecht erworben, daß man ihn ohne große Ignoranz nicht bestreiten kann, und er steht mit der Wahrheit des christlichen Glaubens in einem solchen Einklang, daß dadurch seine Gewißheit bedeutend gewinnt."

Was dann die Art von Wirklichkeit oder sagen wir Bestimmtheit angeht, die Suarez für die Materie in Anspruch nimmt, so will er vor allem, daß die Materie eine wirkliche und bestimmte Natur haben müsse, um überhaupt etwas zu sein, wenn sie auch nur ein relatives Sein hat, und diese bestimmte Natur nennt er den actus essentiae im Gegensatze zu dem actus existentiae (sect. 4, nr. 8 et 9). Darum sagt er sub nr. 9: „Dico primo: materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae, quamvis non habeat illam, nisi cum intrinseca habitudine ad formam." Hierin, dächten wir, müsse man ihm beipflichten; denn was die reale Fähigkeit hat, etwas zu werden, muß etwas sein, und daß es etwas Bestimmtes ist, muß besonders in der Meinung derer gelten, die die Materie der inkorruptiblen und der korruptiblen Dinge für verschieden halten. Was verschieden ist, muß in etwas verschieden sein.

Wir betonen, daß hiermit noch nicht gesagt ist, die Materie habe ein wirkliches Sein, unabhängig von der Form. Man kann die Meinung haben, daß die Materie nicht alle Bestimmtheit von der Form erhält, und doch dafür halten, daß sie, wie sie ihr Sein für die Form hat, so es auch von ihr hat, sofern sie ohne sie nicht sein kann.

Nun geht freilich Suarez einen Schritt weiter und behauptet, daß die Materie auch eine Art Existenz hat, die von der der Form verschieden ist. Das mußte er von seinem Standpunkte folgerichtig tun, weil er in der berühmten Kontroverse, ob Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen real verschieden sind — er handelt von ihr in der 31. Disputation —, die verneinende Antwort adoptiert.

Demnach muß von der Existenz der Materie dasselbe gelten wie von ihrer Essenz: hat sie aus sich eine bestimmte Art, so hat sie aus sich auch ein bestimmtes Dasein. Demnach liest man bei ihm unter Nr. 13: „Dico secundo: materia prima etiam habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma . . . . . Fundamentum huius conclusionis . . . est, quia esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae quia hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens . . . Ex illo autem evidenter sequitur materiam, sicut habet entitatem essentiae actualem distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacunque forma.“ Die Existenz der ganzen körperlichen Substanz soll demnach, so wie diese selbst aus Form und Stoff besteht, ihrerseits aus den Einzelexistenzen des Stoffes und der Form zusammengesetzt sein, wie es am Schluß dieser 13. Nummer heißt.

Dennoch will er auch so nicht, daß die gedachte Existenz der Materie von der Form schlechthin unabhängig ist. Denn er schreibt unter Nr. 14: „Quod autem haec existentia materiae pendeat aliquo modo a forma et ab informatione eius, videtur negare Scotus, Henricus et Gregorius; contraria vero sententia, quam in secunda parte assertionis posuimus, communiter recepta est, quia materia quamvis propriam existentiam habeat, illa tamen adeo imperfecta est, ut sine formae adminiculo naturaliter esse non possit; et haec vocatur in praesenti dependentia materiae a forma. Qualis autem sit hic modus dependentiae, declarari commode non potest, nisi prius explicemus causalitatem formae; et ibidem etiam tractabimus, an sit tanta dependentia materiae a forma, ut sine illa nullo modo esse possit.“

Auch die Schlußworte dieses Textes weisen uns auf die dritte noch zu besprechende Lehrbestimmung des Suarez bezüglich der Materie: sie soll, absolut zu reden, für sich bestehen können.

Hier ist es, wo die bewußte Lossagung des doctor eximius von der Doktrin des hl. Thomas ganz offen hervortritt.

Nachdem er disp. 15, sect. 9, nr. 2, gesagt hat, die Meinung, daß Gott die Materie nicht ohne die Form er-

halten könne, wurde von Divus Thomas vertreten, gibt er Nr. 3 der entgegengesetzten Meinung den Vorzug. Er begründet sie Nr. 5 damit, daß das partielle Sein der Materie, das er annimmt, nicht innerlich aus der Form fließt, sondern nur natürlicherweise von ihr abhängt in einer Weise, daß Gott diese Abhängigkeit durch seine Allmacht ersetzen kann.

An dieser Stelle muß gesagt werden, daß das Sein der Materie so wenig aus der Form fließt wie ihr eigenes Sein. Materie und Form sind nur so aufeinander angewiesen, daß keines ohne das andere sein kann. Die Materie hat aber auch ihr Dasein nicht aus sich, als fiele es mit der aktuellen Wesenheit zusammen. In den Geschöpfen ist Wesenheit und Sein nicht real eins und in der entgegengesetzten Auffassung offenbart sich die Kluft, die das System des Suarez von dem des hl. Thomas scheidet. Nur in Gott als lauterer Wirklichkeit ist Wesenheit und Sein eins, weil er das Sein ist. Nur Gott, um mit Aristoteles (Met. XII, 6) zu reden, ist ein Wesen, dessen Substanz Wirklichkeit ist. In den Geschöpfen ist die Wesenheit Vermögen oder sagen wir Möglichkeit.

Das Dasein ist aber offenbar Wirklichkeit und so kann in ihnen Wesenheit und Dasein nicht real eins sein. Somit wird der Schluß, daß die Materie, weil sie eine eigene Wesenheit hat, auch ein eigenes Dasein hat, hinfällig. Sie hat es nur in Verbindung mit der Form, weil die Anlage zu einem bestimmten Dasein noch nicht das Dasein ist. Darum kann sie auch nicht ohne die Form sein, weil die Anlage aufhört, real zu sein, wenn sie nicht verwirklicht ist.

So viel denn von der Meinung des Suarez.

Der hiermit zu Ende gehende geschichtliche Teil unserer Arbeit, die Wiedergabe der Auffassung der Materie in der attischen und scholastischen Philosophie, kann uns auch zu einem besseren Urteil über die Sache selbst behilflich sein. Schon die Autorität eines Plato, Aristoteles, Augustin und Thomas bietet eine gewisse Bürgschaft für die Wahrheit der von ihnen übereinstimmend vertretenen Lehre. Auch sind in unserem Bericht die Gründe ans Licht getreten, auf die sie ihre Auffassung stützen, wie umgekehrt auch z. B. die Gründe, auf denen die von der thomistischen abweichende Meinung des Suarez beruht.

Die Erkenntnis der Wahrheit und die Meidung der mannigfaltigen, ihr entgegenstehenden Irrtümer ist überhaupt der Zweck, zu dem man sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt; ohne das hat diese viel Zeit und Mühe erfordernde Disziplin wenig Wert. Das ist auch der Standpunkt des Aristoteles. „Damit wir das gut Gesagte annehmen und, wenn etwas nicht gut gesagt ist, uns davor hüten", gibt er de anima I, 2, 403 *b*, 23, mit klassischer Kürze als Beweggrund an, wenn er daran geht, die psychologischen Meinungen der Alten einer Musterung zu unterziehen. Ähnliches sagt er in der Metaphysik I, 3, 983 *b*, 4: „Es wird uns in der gegenwärtigen Untersuchung von einigem Nutzen sein, wenn wir unsere Vorgänger in der Erforschung der Dinge und ihrer Wahrheit befragen. Denn entweder werden wir bei ihnen anders geartete Ursachen finden oder den jetzt genannten Ursachen mehr Vertrauen schenken." Man darf hier wohl auch der Sentenz des hl. Thomas gedenken: „Quicquid sit (ob Plato bildlich oder wörtlich zu nehmen), non est nobis multum curandum; quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum" (de coel. et mundo 1, 10, lect. 22).

Umgekehrt gibt auch ein gutes philosophisches Urteil das rechte Verständnis der Geschichte der Philosophie, indem es uns die überlieferten Meinungen nach ihrem Sinn, ihren Beweggründen und ihrer Tragweite erfassen hilft. Das gilt um so mehr, je schwieriger die Probleme sind, um die es sich handelt. Der hl. Thomas spricht in einem früheren Werke, dem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, von nicht weniger als drei obersten und voneinander unabhängigen Prinzipen bei Plato: Gott, Ideen, Materie (II, dist. 1, q. 1, a. 1, solut.).

Hier folgte er der gewöhnlichen, durch den ersten Eindruck der platonischen Texte entstehenden Meinung. Wenn er ebendort im zweiten Artikel in der solutio die Schöpfung aus dem Axiom ableitet, daß das Unvollkommene einer Gattung von einem Vollkommenen herrührt, so denkt er nicht an die platonischen Ideen, sondern an eine Konzeption des Aristoteles, wie das Beispiel vom Warmen und vom Feuer zeigt (vgl. Met. II, 1, 993 *b*, 25). Später hatte er die platonische Lehre von den Ideen als schöpferischen Gründen aller Dinge besser und tiefer durchdacht

und leitete aus ihnen in bewußter Übereinstimmung mit Plato den Ursprung alles Seienden mit Einschluß der Materie ab (Quaest. disp. De potentia, q. 3, a. 5; Summa theol., P. 1, q. 44, a. 1 et 2; c. G. II, 15, 1). Man vergleiche auch c. G. II, 16, den letzten Absatz, wo von den Philosophen vor Plato die Rede ist. Demgemäß bemerkt er wohl auch gelegentlich, daß die platonischen Ideen in Gott sein können. Man vergleiche auch Suarez, Disp. met. 5, 1, 4 und 15, 2, 9.

Die Wahrheit der aristotelisch-scholastischen Körperlehre haben wir bereits in unserer Schrift über die substantiale Form aus der Natur der Organismen zunächst für diese nachgewiesen und sodann durch Schlußfolgerung aus dem Zusammenhang der organischen und der unorganischen Welt auch für die letztere gezeigt (p. 67 bis 77).

Jeder Organismus, der in der Natur entsteht, jede junge Pflanze, jedes junge Tier, ist gegenüber der Materie, aus der es wird, eine Neubildung, ein neues Sein. Wenn ein Stoff, z. B. das Eisen, bald kalt, bald warm wird, so wird niemand sagen, daß ein neues Wesen entsteht, man wird in dem Vorgang nur eine akzidentelle Veränderung erblicken, die die Substanz des Stoffes unberührt läßt. Wenn aber aus der toten Materie ein lebendiges Wesen wird, so erhält sie ein neues substantielles Sein. Denn für das Lebende ist, wie Aristoteles sagt (de anima II, 4, 415 *b*, 13), das Leben das Sein. Man kann auch nicht sagen, daß das Lebensprinzip, die Seele, dem beseelten Stoffe wie ein anderes gegenübersteht und ihn nur die Wirkungen seines Lebens fühlen läßt. Denn einmal haben die Lebensprinzipe mit Ausnahme der menschlichen Seele kein selbständiges Dasein und dann wird und ist das Leben dem Stoffe innerlich: der organische Stoff selbst ist lebendig und übt die Verrichtungen des vegetativen und sensitiven Lebens aus. Es ist der Leib selbst, der wächst, es ist das leibliche Auge, das sieht, das Ohr, das hört, das Fleisch, das empfindet. So ist es denn eine einheitliche Natur, die uns in den Organismen begegnet, aber diese Natur hat zwei Bestandteile, die Materie und die Form, die Materie, als solche selbst formlos, Empfängerin und Trägerin des Seins, die Form, als solche nicht in sich selbst bestehend, sondern in die Materie aufgenommen und von ihr getragen, Spenderin und Gestalterin des Seins.

Daß aber diese beiden Wesensbestandteile sich auch in der unorganischen Natur finden, haben wir in genannter Schrift in folgender Weise zu zeigen gesucht. „Wenn der tote Stoff", so sagten wir, „unter die substantiale Form des Organismus tritt, so setzt das voraus, daß er eine andere substantiale Form bereits hatte, die er nur mit der neuen vertauscht. Er erfährt nämlich einen wesenhaften Wandel, indem er ein neues Sein erhält. Nun kann offenbar der Stoff als solcher sich nicht wandeln. Er ist unwandelbar und unzerstörbar. Die Änderung trifft nur seine Beschaffenheit, seine Geartetheit, seinen Zustand. Wären es nun bloß unwesentliche Bestimmungen, in denen der Wechsel sich vollzöge, so beharrte er im alten Sein und stände dem Organismus selbständig gegenüber. Es muß also eine wesentliche Beschaffenheit angenommen werden, unter deren Verlust die Aufnahme in den Organismus erfolgt und das eben ist die substantiale Form."

„Man möchte vielleicht geneigt sein, sich den Vorgang bei der Assimilation so zu denken, daß die Stoffe zwar ein neues Sein annehmen, aber ihrerseits kein positives Sein einbüßen, als ob sie nur in ein höheres, das lebendige Sein erhoben würden, das ja das niedere nicht ausschließt, sondern als Unterlage voraussetzt. Aber hierin liegt eine zweifellose Täuschung. Wenn die Stoffe kein positives Sein verlieren, so verlieren sie auch ihre Wirklichkeit, ihre substantiale Vollendung, nicht und sie stehen dem Aufnehmenden als besonderes Sein gegenüber. Es wäre dann auch nicht bloß die Assimilation, sondern auch die erste Entstehung des Organismus eine Unmöglichkeit. Die niederen Seelen haben gar kein Dasein, außer insoferne sie es mit dem Stoffe teilen, was nun nicht der Fall sein würde. Denn dieser hätte sein eigenes Sein. Die intellektive Seele aber hat zwar ein selbständiges Sein, würde aber nach diesem dem Stoffe von Anfang an als besondere Substanz gegenüberstehen, wenn sie ihn übrigens auch noch so sehr mit ihrer Kraft durchdränge" (p. 76 f.).

Baeumker erhebt in seinem Problem der Materie gegen den aristotelischen Begriff der ersten Materie ein vierfaches Bedenken.

1. Sie ist ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein (p. 251).

2. Der Ausweg, daß sie niemals ohne die Form ist, ist verfehlt, da sie an sich die reine bestimmungslose Möglichkeit ist (p. 252).

3. Sie ist das Erzeugnis eines übertriebenen Realismus. Man läßt den Begriff der Möglichkeit, die in der wirklichen Natur des bildsamen Substrates liegt, sich zu einer eigenen Realität verdichten (p. 252 f.).

4. Der Begriff von ihr beruht auf einer falschen Analogie. Weil die Kunstwerke gegenüber dem Stoff, woraus sie gemacht sind, etwas Neues sind, so hält man auch die Naturerzeugnisse für neue Substanzen, deren Materie ein neues Sein gewonnen habe (p. 252 f.).

Von diesen vier Bedenken möchte wohl das erste die meisten Schwierigkeiten machen.

Der Begriff der realen Möglichkeit, die zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte liegt, scheidet die Geister und scheidet die Systeme. Dieser Begriff steht tatsächlich mit dem Axiom des ausgeschlossenen Dritten in keinem Widerspruche. Ein Widerspruch liegt freilich in der Vorstellung einer Urmaterie, die durch göttliche Macht für sich besteht, wie sie Suarez vertritt. Denn was für sich besteht, ist wirklich, die Urmaterie ist es aber nicht. Die Materie des Aristoteles und des hl. Thomas aber besteht nicht nackt für sich, sondern immer nur mit der Form bekleidet, weil nichts da sein kann, ohne in einer bestimmten Weise da zu sein. Alle Wirklichkeit ist konkret. Daraus folgt aber nicht, daß die Materie neben der Form keine Realität oder Entität für sich hat. Machen wir uns das klar an dem Verhältnis der Substanz zu einer akzidentellen Form, die ihr anhaftet. Die Tätigkeit des Menschen z. B. ist vom Menschen selbst verschieden, da er sie das einemal ausübt, das anderemal nicht, ohne daß er darum aufhört, derselbe Mensch zu sein. Der Mensch kann aber nie ohne eine bestimmte Zuständlichkeit sein; er denkt z. B. oder er denkt nicht. Und so ist er seinen Tätigkeiten gegenüber, wenn ich diesen Schulausdruck gebrauchen darf, in Möglichkeit. In gleicher Weise aber ist die Materie der Form gegenüber substantiale Möglichkeit. Hier wiederholt sich aber nur, was sich in weiterem Umfange und in anderer Weise bei allen Geschöpfen vorfindet: ihre ganze Wesenheit ist gegenüber ihrem Dasein Möglichkeit, wie wir schon oben einmal gesagt haben, und nur daraus erklärt sich

ihre Veränderlichkeit, weil die Substanz auch keine akzidentelle Veränderung erleiden kann, ohne ihrem innersten Wesen nach potential zu sein gleich dem bildsamen Wachs, das durch äußere Einwirkung verschiedene Formen annimmt. Nur wo ein Wesen rein aus sich tätig ist, ist seine Wesenheit Wirklichkeit. Es ist aber kein Wesen rein aus sich tätig, dessen Tätigkeit wechselt. Es untersteht irgendwie fremdem Einflusse und darum ist die Substanz aller dieser Wesen nicht Wirklichkeit, sondern Möglichkeit. Das ist der Weg, auf dem Aristoteles in seiner Metaphysik XII, 6, zur Aufstellung des höchsten Prinzips gelangte, dessen Substanz Wirklichkeit ist im Gegensatze zu allen anderen Wesen. Ihre Substanz ist Möglichkeit, wie wir auch schon einmal im obigen gesagt haben, und deshalb müssen sie alle geschaffen sein, weil die Möglichkeit aus sich nie Wirklichkeit wird, wie die Finsternis nicht Licht. Vielmehr muß eine und dieselbe Macht ihnen mit der Wesenheit auch das Dasein verleihen.

Man sieht hieraus, daß dem Aristoteles mit Unrecht der Schöpfungsgedanke abgesprochen wird (vgl. Baeumker, Roger Bacons Naturphilosophie, p. 8 f.). Was wir aber jetzt betonen möchten, ist dieses, daß, wer die Materie nicht als reale Potenz gelten lassen will, dasselbe auch propter paritatem rationis von der Substanz oder Essenz der Kreaturen behaupten muß, womit man sich dann aber von dem höchsten Gedanken der aristotelischen Philosophie und, fügen wir bei, aller Philosophie im Prinzipe lossagt.

Auf das zweite Bedenken ist zu sagen, daß die Materie in der Wirklichkeit nie ohne die Form ist, noch sein kann, aber sie wird abstrakt ohne sie gedacht, indem sie als ein zweites Prinzip der Körper neben der Form von ihr unterschieden wird. Und von der Materie in dieser Abstraktheit ist es zu verstehen, wenn es heißt, daß sie bloße Möglichkeit ist. So drückt sich Aristoteles auch aus, wenn er von dem tatsächlich beseelten Leibe sagt, daß er das Leben der Möglichkeit nach hat (d. anima II, 1, 412 *a*, 28). Sagte er, er habe das Leben wirklich, so hätte er ihn nicht abstrakt für sich gefaßt, sondern den anderen Bestandteil des Menschen, die Seele, miteinbegriffen. Hiernach versteht man, wie er an derselben Stelle (412 *b*, 25 f.) behaupten kann: „Es ist nicht das, was die Seele verloren hat, das der Möglichkeit nach Lebendige, sondern das, was sie hat.“

So hat also auch die Materie immer eine Form und ist darum nicht anders als wirklich, aber für sich ohne die Form ist sie der Möglichkeit nach. Man muß sie aber, um sie im Unterschied von der Form zu definieren, so bestimmen, wie sie für sich, und nicht, wie sie mit und unter der Form ist, weil sonst die begrifflichen Momente ineinander flössen. Demnach muß man sie als reale Möglichkeit bestimmen.

Auf das dritte Bedenken ist einmal zu sagen, daß man nicht leicht auch nur einen besonnenen Mann in den Verdacht nehmen darf, als verwechsle er Begriffe mit Dingen, Gedanken mit Sachen. Denn das ist sonst das Pathos der Geisteskranken. Um so weniger darf man es bei einem Aristoteles, dem Schöpfer der Logik, ohne zwingenden Grund argwöhnen.

Sodann ist die aristotelische Materie, wie wir gesehen haben, nur ein passiver Komponent der Körper und es ist nicht leicht zu verstehen, wie sie als solcher noch einer Verdichtung durch den Begriff bedurft hätte, um als geeignetes Substrat des Werdens zu erscheinen. Bei Aristoteles ist die materia prima gegenüber der materialistischen Auffassung seiner Vorgänger, der jonischen Naturphilosophen, eher eine Verflüchtigung des Stoffes.

Man spräche darum an sich mit mehr Grund statt bei der Materie bei der Form von einer Verdichtung, wo dann die Materie erst mitfolgend aufhören würde, im materialistischen Sinne die ganze Substanz des Körpers zu sein.

Aber auch hier handelt es sich nicht darum, daß ein Gedachtes mit der Wirklichkeit verwechselt oder, wie man gar sagt, ein Begriff hypostasiert wird, sondern darum, ob die Form bloß akzidentellen Charakter hat, wie die Quantität oder die Qualität, oder substantiellen Charakter. Daß das letztere der Fall ist, zeigen unwidersprechlich die Organismen. Dem Lebendigen ist das Leben das Sein und die Seele, die es hat, die Substanz oder die Wesenheit, wie Aristoteles sagt: „Die Seele ist Prinzip der Organismen in Weise der ousia“ (d. an. II, 4, 415*b*, 11).

Auf das vierte und letzte Bedenken wurde von uns schon bei anderer Gelegenheit geantwortet („Die substantiale Form“, p. 32). Auf die Kunstformen und das Material

der Kunstwerke wird nur des besseren Verständnisses oder der Anschaulichkeit wegen hingewiesen. Die Kunstformen sind sinnlich wahrnehmbare Akzidentien, die Wesensform kann nur mit dem Verstande gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt werden, wie wir von dem Urstoff dasselbe schon im Timäus des Plato gehört haben.

DIE HEILIGMACHENDE GNADE

IN IHRER BEZIEHUNG ZU DER EINWOHNUNG DES HL. GEISTES IN DER SEELE

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Erster Artikel[1].

Einer der großen deutschen Theologen der letzten Zeit, Scheeben, hat über das Thema, das in der Überschrift des Artikels umschrieben erscheint, vor Jahren eine weitläufige Kontroverse mit Granderath in der Zeitschrift „Katholik" (1883—1885 inkl.) geführt. Er tritt dafür ein, „der Begriff der Kindschaft Gottes lasse sich in einem volleren und weniger vollen Sinne fassen oder, was vielleicht verständlicher ist, in idealer Fülle und in elementarer Form, welche bloß das durchaus Notwendige und unbedingt Wesentliche bietet" (Kath. 1883, II, 562). Was Scheeben unter dem vollen und weniger vollen Sinn versteht, soll später ausgeführt werden. Das, was er Granderath gegenüber bekämpft, ist folgende Auffassung: Die Einwohnung des Heiligen Geistes kann mit dem durch die geschaffene Gnade gegebenen Erbschaftsrechte nur insofern in Verbindung gesetzt werden, als jene das objektive Unterpfand derjenigen Seligkeit sein soll, auf welche wir durch die in der geschaffenen Gnade allein gründende Kindschaft das Recht haben; keineswegs wäre sie auch nur als voll-

[1] Wie der Leser bemerken wird, will die Arbeit den Gedanken des Lessius über das Verhältnis zwischen Gnade und Einwohnung des Heiligen Geistes erneuern, aber in einer den thomistischen Prinzipien entsprechenden Art. Auch Scheeben steht dem Gedanken des Lessius nicht unfreundlich gegenüber, so daß ich zu der Meinung berechtigt sein dürfte, die vorliegende Vertiefung der Idee Lessius entspreche auch Scheeben. Er nennt selber Kath. 1883, II, p. 594, die Gnade ein im Heiligen Geiste wurzelndes und von ihn beseeltes Organ, was ganz dem im Artikel entwickelten Gedanken entspricht.