

Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles.

Von Dr. E. Rolfes in Frauweiler (Rheinland).

(Schluss.)

V.

Gehen wir nun weiter und fragen, ob denn keine positiven Aussprüche gegen die Präexistenz bei unserem Philosophen anzutreffen sind. Es existirt ein solcher in der ‚Metaphysik‘, freilich nur einer, aber ein entscheidender. Wir haben schon gesagt, dass die Metaphysik die eigentliche Stelle ist, wo die Frage von der Möglichkeit der Präexistenz eines formalen Principis vor dem Ding, dessen Form es ist, zur Entscheidung gebracht werden muss.

1. Im dritten Kapitel des zwölften Buches ist unser Philosoph mit der Lehre von der substantialen Form beschäftigt, und ebendort erfolgt auch die Lösung des Problems, dem unsere ganze Untersuchung gewidmet ist. Geben wir erst den Zusammenhang der entscheidenden Stelle an!

Am Ende des zweiten Kapitels hat er hervorgehoben, dass die Form zu den Principien und Ursachen gehört. Im Anfang des dritten Kapitels spricht er von dem Entstehen der Form. Sie hat kein Entstehen an und für sich, sondern sie wird mit den Dingen und zwar immer aus etwas Synonymem, d. h. aus einem Princip, das die Form schon in irgend einer Weise hat.¹⁾ Bis jetzt war also von der Form an sich die Rede, nunmehr kehrt sich die Erörterung zu dem Verhältniss, das sie zu dem Ganzen, dessen Form sie ist, einnimmt, und es wird untersucht, ob und wie sie auch ausser diesem Ganzen dasein könne. Hiermit bereitet sich die Entscheidung unserer Frage vor. Zunächst werden wir belehrt, dass einige Formen nicht ausser der zusammengesetzten Substanz sein können. „Bei einigen, heisst es²⁾, ist „das Dies“ (*τὸ τὸδε τι*, die Form) nicht ausser der

¹⁾ Bis 1070 a 80. — ²⁾ L. c. lin. 13.

zusammengesetzten Substanz, z. B. die Form eines Hauses.“ Eine solche künstliche Form ist nämlich rein accidenteller Natur und kann so wenig für sich bestehen wie die sonstigen Accidentien. Sodann wird bemerkt, dass die Frage sich auf die natürlichen Formen beschränke, und es wird in dialektischer Weise ein Grund hervorgehoben, den man für die platonische Lehre, wonach die Formen oder Ideen, die εἶδη, unabhängig von den Dingen bestehen, anführen kann. „Kommen Formen für sich vor, so muss es bei den Naturdingen sein. Darum hat Plato sicher nicht übel gesagt, dass Ideen sind, so viele Naturdinge es gibt, wenn anders die εἶδη etwas anderes sind als Dinge wie Feuer, Fleisch und Kopf. Denn alle (diese) sind Stoff, und zwar der letzte von dem, was ganz besonders Substanz ist (die Einzelsubstanz).“¹⁾ Nun wird die Präexistenz der Formen, wie Plato sie wollte, in Abrede gestellt, eine Erklärung, die zwar inhaltlich auch die zu den Formen gehörende Denkseele trifft, die aber trotzdem noch nicht ganz entscheidend ist, weil man in Bezug auf die genannte, als für sich daseinsfähige Form, an eine Ausnahme denken könnte. „Die bewegenden Ursachen“, heisst es also weiter, „mögen immerhin als präexistirend gedacht werden können, die aber in Weise des Begriffes Ursache sind, müssen zugleich (mit dem Zusammengesetzten) sein. Denn wenn der Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit da, und die Gestalt der ehernen Kugel ist zu gleicher Zeit wie die eiserne Kugel.“ Man sieht, dass hier die Beweisführung von den accidentalischen Formen ausgeht. Sie sind nämlich leichter vorstellbar als die substantialen. In Bezug auf die Fähigkeit selbständigen Daseins verhält es sich mit beiden in der gleichen Weise.

2. Und jetzt folgt der entscheidende Text. Aristoteles hatte in seiner Antwort damit begonnen, die Frage von dem selbständigen Sein der Formen, die zur Erörterung stand, zu theilen. Er zerlegte sie in eine Frage der Präexistenz und der Postexistenz eines Daseins vor dem Zusammengesetzten und nach ihm. Das hatte er gethan, weil ihm schon der Unterschied vorschwebte, der diesbezüglich bei dem νοῦς obwaltet: eine Präexistenz nämlich gibt es bei ihm so wenig wie bei den anderen Formen, wohl aber eine Postexistenz, er überdauert den Tod des Leibes: „ob aber eines (τι, ergänze aus dem obigen αἴτιον, Princip oder Ursache) auch später bestehen bleibt, muss untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, aber

¹⁾ Ib. lin. 17.

der *Nus*, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich. Es ist also klar, dass wenigstens aus diesen Gründen (um die Entstehung der einzelnen Formen und ihrer Inhaber, der Individuen, zu erklären) durchaus keine Ideen angenommen zu werden brauchen; denn ein Mensch zeugt den anderen, der einzelne den einzelnen. Ebenso ist es aber auch bei den Künsten, denn die Heilkunst ist der Begriff der Gesundheit.“¹⁾

Aristoteles erklärt hier auf das deutlichste und in ausgesprochenem Gegensatz zu Plato, dass es eine Präexistenz der Formen und also auch des *Nus* nicht gibt. Jede Form ist erst da, wenn das Ding da ist, dem sie angehört, und von dieser Regel gibt es keine Ausnahme. Eine Ausnahme ist in Bezug auf den *Nus* nur rücksichtlich des Hernach zu machen. Es kann also auch nicht gesagt werden, wie man wohl gethan hat, Aristoteles sage vom *Nus* nur, er habe nicht als Form präexistirt, nicht aber, er habe gar nicht präexistirt. Form werde er freilich erst in Verbindung mit dem Leibe. Denn abgesehen von anderem und abgesehen davon, dass dann kein Unterschied wäre zwischen den wirkenden (bewegenden) und den Formalursachen, da auch jene nur dann als solche existiren, wenn sie wirken — es wäre dann auch kein Unterschied in Bezug auf die Postexistenz und die Präexistenz des *Nus*. Denn auch nach dem Tode existirt er nach Aristoteles nie mehr als Form. Ein Unterschied wird aber hier evident statuirt.

3. Es dürfte zur Bestätigung der hier vertretenen Erklärung und nebenher zur weiteren Beleuchtung der Tragweite des vorliegenden Textes nicht unangebracht sein, einige Sätze aus dem Commentar von Thomas v. Aquin zu dieser Stelle wiederzugeben.

„Die Ansicht des Aristoteles von der intellectiven Seele“, so sagt er, „bestimmt sich dahin, dass sie nicht vor dem Leibe da war, wie Plato behauptete, aber auch nicht zugleich mit dem Körper zu Grunde geht, wie die alten Naturphilosophen behaupteten, die zwischen Verstand und Sinn nicht zu unterscheiden wussten. Denn er nimmt die intellective Seele von der Entstehung der anderen Formen nicht in Bezug darauf aus, dass die Formen vor den zusammengesetzten Substanzen nicht präexistiren, sondern nur in Bezug darauf, dass sie die zusammengesetzten Substanzen nicht überdauern. Hieraus erhellet auch die Unmöglichkeit der falschen Deutung, die einige versuchen, indem sie behaupten, nur der *intellectus possibilis*, oder einzig der *intellectus agens* sei incorruptibel. Denn einmal behaupten sie, der nach ihnen incorruptible Intellect, sei es nun der *intellectus possibilis* oder der *intellectus agens*, sei eine (von der Materie) getrennte Substanz, und so wäre er keine Form. Sodann müsste er

¹⁾ Schluss d. Kap.

auch, wenn er Form ist, wie er nach dem Untergang des Leibes fortdauert, ebenso auch vor dem Leibe da sein. Und so gäbe es hier keinen Unterschied der Meinung bei denen, die den *intellectus separatus* zur Form des Menschen, und denen, welche die getrennten Ideen zu den Formen der sinnlichen Dinge machen, welches Letztere doch Aristoteles hier als unstatthaft erweisen will.“¹⁾

VI.

So weit waren wir mit vorliegender Arbeit gekommen, als es uns vergönnt wurde, von einer Schrift Zeller's Einsicht zu nehmen, die eigens zur Vertheidigung der Präexistenz des *Nus* verfasst ist. Bis hieher stand uns nur seine „Philosophie der Griechen“ zur Verfügung, jener Schrift aber konnten wir in unserer Entlegenheit nicht habhaft werden. Wir hatten aus ihr nur einige Citate vor uns, die sich in Brentano's „Offener Brief an Prof. Zeller“, Leipzig 1883, finden. Es handelt sich um die 1882 in den Sitzungsberichten der Königl. preuss. Akad. d. Wissensch. S. 1033 ff. erschienene Abhandlung über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes.²⁾ Wir wollen also an diesem Punkte in Berücksichtigung dieser Abhandlung die bisherige Untersuchung durch eine kleine Nachlese ergänzen.

1. Aus dem Text *gen. anim.* II,3. 736 b 15: „nothwendig müssen alle Seelen entweder hinein kommen, ohne vorher zu existiren usw.“ sucht Zeller die Präexistenz als nothwendig gedachte Voraussetzung in folgender Art zu erweisen:

„Bei dieser Erklärung [Brentano's, dass der *Nus* zwar von aussen kommt, aber nicht präexistirt] wäre die Bemerkung, dass die niederen Seelentheile wegen ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht präexistiren können, nicht blos zwecklos, sondern geradezu irreführend, denn der *Nus*, der in keiner Verbindung mit dem Leibe steht, soll ja nach Brentano gleichfalls nicht präexistiren; statt des *ὄχι οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν*, hätte Aristoteles, wenn er seine Meinung nicht ausdrücklich verbergen wollte, sagen müssen, *οὐδεμίαν οἷόν τε προϋπάρχειν*; er hätte

¹⁾ Buch 12, Lect. 2. — ²⁾ Veranlasst war diese Schrift des Berl. Professors durch eine Abhandlung Brentano's: „Ueber d. Creatianismus des Aristoteles“, erschienen in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse der kais. Akad. d. Wissensch. zu Wien. Jahrg. 1882, 101. Bd. S. 95 ff. und besonders abgedruckt in Com. bei Carl Gerold's Sohn, Wien 1882, worin Brentano sich gegen die Beurtheilung vertheidigt, die seine Psychologie d. Ar. und namentlich seine Lehre von der Entstehung des *Nus* in Zeller's Phil. d. Griech. gefunden hat. Brentano hat in seinem offenen Brief an Zeller eine akademische Abhandlung als Erwiderung auf die akademische Schrift Zeller's angekündigt, die aber, soviel unsere Erkundigungen ergeben haben, nicht erschienen ist.

es ferner irgendwie begründen müssen, dass auch der *Nus*, der keine Beziehung zum Leibe hat, trotzdem nicht präexistire; er hätte aber auch seiner ganzen Auseinandersetzung nicht den Gegensatz des *μη ούσας πρότερον ἐγγίνεσθαι* und des *προϋπαρχούσας ἐγγίνεσθαι*, sondern den der Entstehung durch Zeugung und des *θύραθεν εἰσιέναι* zu Grunde legen müssen, denn nur dieser hätte für dieselbe eine reale Bedeutung; jedenfalls aber hätte er, wenn er von jener Eintheilung ausging, dann innerhalb ihres ersten Gliedes (des *μη ούσας πρότερον ἐγγίνεσθαι*) unter den nichtpräexistirenden Seelentheilen den Unterschied zwischen denen, welche durch Zeugung entstehen, und denen, die von aussen hereinkommen, hervorheben müssen. Wenn er in Wirklichkeit von diesem allem das Gegentheil thut, so ist dies ein entscheidender Beweis dafür, dass die Annahme, der *Nus* könne von aussen kommen, ohne zu präexistiren, ihm fremd war.¹⁾

Hierauf ist zu sagen, dass dieses Raisonnement durchaus richtig wäre, wenn die Absicht unseres Philosophen dahin ginge, dogmatisch die ganze Wahrheit auszusprechen. War seine Intention aber die, die Wahrheit zu erforschen, indem er sie zuerst dialektisch als ungewiss behandelte, dann die in Betracht kommenden Möglichkeiten erwog und die Irrthümer der Früheren berücksichtigte, endlich sie wissenschaftlich, d. h. aus ihren Gründen und mit Methode, d. h. mit Innehaltung der Schranken jeder einzelnen Disciplin, feststellte, dann möchte die ganze vorgebrachte Reflexion sich in allen Punkten als haltlos erweisen. Denn: 1^o ist dann die Versicherung wegen der Nichtpräexistenz der niederen Seelen nicht zwecklos. Zeller findet den einzig möglichen Zweck in dem Gegensatz zum *Nus*, als ob nämlich die Wahrheit bezüglich des *Nus* hier als dogmatisch feststehend zu denken wäre. Warum kann es aber nicht so sein, dass Aristoteles hier vom *Nus* abstrahirt und sagt: wenigstens bezüglich der niederen Seelen ist es sicher, dass sie nicht präexistiren? Sollte eine solche Bemerkung und deren Begründung den platonischen Anschauungen gegenüber so ganz zwecklos gewesen sein? — 2^o Es konnte aber die Bemerkung auch nicht irreführend sein; sie kann nicht dazu verleiten, den *Nus* nun sicher als präexistirend anzusehen. Denn wenn ein Grund, aus dem die niederen Seelen nicht präexistiren können, für den *Nus* nicht gilt, wie folgt dann, dass er präexistirt? Es mag ja einen anderen Grund geben, der auch für ihn gilt. Halte man sich doch gegenwärtig, dass Aristoteles hier die Wahrheit stückweise zusammenstellt, den Irrthum stückweise ausschliesst! Er redet nicht aus einer fertigen Erkenntniss. — 3^o u. 4^o Aristoteles hätte sagen müssen: Keine kann präexistiren, wenn er eben dog-

¹⁾ S. 1041 f.

matisch reden und nicht beweisen wollte, und zwar beweisen, soweit es im Rahmen der gegenwärtigen Disciplin zulässig war. Dasselbe ist auf die Behauptung zu antworten, er hätte zeigen müssen, warum der *Nus*, obschon er keine Beziehung zum Leibe habe, dennoch nicht präexistire. Dieser Beweis hätte in's Gebiet der Metaphysik gehört. Uebrigens ist die Redeweise, der *Nus* habe keine Beziehung zum Leibe, ungenau. Sie beruht auf der falschen Voraussetzung einer nur äusserlichen Verbindung zwischen Körper und Geist. Unter dieser Voraussetzung wäre freilich die Unmöglichkeit einer Präexistenz des Geistes schwer zu beweisen. — 5. Es scheint nicht genau gesprochen, dass der ganzen Auseinandersetzung bei Aristoteles der Gegensatz von „vorher gewesen sein“ und „nicht vorher gewesen sein“ zu Grunde liege. Dieser Unterschied steht als erster Eintheilungsgrund, dem als zweiter coordinirter der Gegensatz von „Entstehung in der Mutter“ und „Eintritt im Samen“, als dritter ebenso coordinirter (vgl. was oben über den Eintritt in die Mutter von aussen gesagt ist) der Gegensatz vom „Eintritt von aussen“ und „dessen Negation“ folgt. Wir haben also den Gegensatz von Präexistenz und Nichtpräexistenz nicht als Grund sondern als Anfang der Auseinandersetzung. Da nun auf jeden Fall einer der Gegensätze zuerst stehen musste, so könnte es Zufall sein, dass es der von Entstehung durch Zeugung und deren Negation nicht war. Die Bemerkung, dass nur dieser Unterschied eine reale Bedeutung haben würde, beruht auf falscher Voraussetzung. Es ist gleichgültig, ob der andere Unterschied von Präexistenz und deren Negation thatsächlich bei den verschiedenen Seelen obwaltet; er könnte obwalten, so lange wir voraussetzungslos reden und erst in der Untersuchung stehen. Und, nochmals sei es gesagt, dies ist eben der Fall.

Aber auch selbst, wenn es nicht Zufall, sondern Absicht war, der den Gesichtspunkt der Präexistenz an den Anfang brachte, so wäre die Folgerung Zeller's noch nicht nothwendig. Denn erstens, wenn Aristoteles etwa mit der Entstehung durch Zeugung und dem Eintritt von aussen anfang, blieb für die Frage der Präexistenz nur bezüglich des *Nus* Raum, der allein von aussen kommt, und dann hätte sich die Antwort nicht gut umgehen lassen, obschon dieselbe mit den bloßen Mitteln der Naturwissenschaft nicht zu geben ist. Hatte ja schon die Frage, ob der *Nus* von aussen komme, aus ihren Grenzen hinausgeführt. Wenn letztere Frage aber nicht zu umgehen war, da die Zeit und die Art der Vereinigung mit dem Leibe noth-

wendig beantwortet werden musste, so doch die erstere, da in der Naturwissenschaft der *Nus* nur in seiner Beziehung zum Leibe und in seiner Verbindung mit ihm Interesse bietet, nicht aber bezüglich dessen, was sich etwa schon vor dieser Verbindung mit ihm begab. — Zweitens: Für die Reihenfolge der Gegensätze konnte die Erwägung maasgebend sein, dass die Präexistenz das Extrem der Selbständigkeit der Seelen darstellt. Sollte diese nun zuerst ausgeschlossen werden — versteht sich immer, so weit die Grenzen der Naturwissenschaft es gestatteten —, so lag es nahe, auch unter den Möglichkeiten sie zuerst zu nennen. In der That aber schliesst Arist. zuerst die Präexistenz aus, dann die Herkunft von aussen, und zwar sowohl direct in die Mutter als mit dem männlichen Samen. — Endlich will er für die Denkseele einen höheren Ursprung übrig lassen. Was endlich 6. gesagt ist, ist uns nicht recht verständlich geworden. Aristoteles hätte also, wenn er einmal von dem Gegensatz von Nichtpräexistenz und Präexistenz ausging, wenigstens innerhalb des ersten Gliedes dieses Gegensatzes den Unterschied hervorheben müssen, der zwischen den gezeugten und den von aussen kommenden Seelen besteht. Nach Zeller besteht noch der zweite Unterschied, nämlich der bezüglich der Präexistenz. Nach uns besteht Uebereinstimmung in der Zeit des Ursprungs. Es müsste also wohl diese Uebereinstimmung ein Hinderniss bilden, an einen Unterschied in anderer Beziehung zu glauben, und es müsste das *ὑπόθετον*, das den Geist vom Sinn scheidet, nur dann glaubhaft sein, wenn ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Uebereinstimmung in einem Punkte noch nicht diejenige in allen anderen zur Folge hat?

So möchte denn der Zusammenhang der Stelle *De gen. anim.* wirklich keinen festen Anhalt für die Auffassung Zeller's bieten. Die sämtlichen Aseus-Gründe, die er beibringt, haben sich als widerlegbar erwiesen. Es erübrigt aber noch ein Wort über die Bedeutung des *ὑπόθετου*. *ὑπόθετον* ἔστι τὸ ἀπὸ τοῦ ἄλλου ὑποκείμενον καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἀναγόμενον. Wir haben schon oben unsere Meinung angegeben, es bezieht sich hier auf das *ὑπόθετον*, nicht auf die *ὑπόθεσις*. Zeller behauptet, dass das *ὑπόθετον* das Gegenheil bezeichnet, wie schon das *ὑπόθετον* zeigt, nicht ein *ὑπόθετον* kommen, das *ὑπόθετον* ist vielmehr nur eine von den hier aufgeführten Arten des *ὑπόθετου*, dieses für die letztere Frage aber nicht zur Anwendung kommen kann. Die Zeit und die Art der Vereinigung

sich allein dagegen bedeutet nur: *γίνεσθαι ἐν τῷ* (im vorliegenden Falle: *ἐν τῷ σώματι* bezw. *τῷ ζῳῳ* oder *τῷ κῆματι*); vgl. De anim. I,4. 408 a 20, wo Empedokles die Frage entgegengehalten wird: *πότερον οὖν ὁ λόγος ἐστὶν ἢ ψυχὴ ἢ μᾶλλον ἕτερόν τι οὐσα ἐγγίνεται τοῖς μέλεσιν.*⁴

Die Frage ist nicht ganz gleichgültig; wir müssen unter das *μὴ οὐσας πρότερον ἐγγίνεσθαι* die Entstehung der Denkseele subsumiren, bei der Deutung Zeller's wird das erschwert. Es wird da der Gedanke nahegelegt, als handle es sich um eine Entwicklung, ein eigentliches Werden im strengen Sinne des Aristoteles. Eine solche Auslegung des *ἐγγίνεσθαι μὴ οὐσας πρότερον* — wir sagen nicht, dass Zeller es so meint — ist aber auf alle Fälle falsch. Es hiesse dann ja schon im ersten Gegensatz: entweder entwickeln sie sich, da sie nicht waren, oder da sie schon waren. Wenn aber Zeller das *προϋπαρχούσας* aus der Zugehörigkeit zu *ἐγγίνεσθαι* heraushöbe und als *προϋπάρχειν*, nämlich *προϋπαρχούσας εἶναι* deutete, so geht das nicht. Aristoteles hätte dann absichtlich der Unklarheit Vorschub geleistet, und es müsste dann auch nicht heissen lin. 17.: *ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ*, sondern: *ἢ τὰς μὲν ἐγγίνεσθαι τὰς δὲ προϋπάρχειν*. Uebrigens ist auch mit dem Herein-kommen, was wir gegen ein etwaiges Missverständniß bemerken — es ist mit dem Herein-kommen im allgemeinen noch nicht ein Herein-kommen von aussen gemeint, sondern ein In-es-kommen, ihm zu theil werden. Es entspricht dem *μεταλαμβάνειν* in lin. 5., und darum übersetzt auch Gaza richtig *contingere*: „sed aut omnes contingere, cum ante non fuerint, necesse est, aut omnes, cum ante fuerint, aut partim cum ante non fuerint, partim cum ante fuerint.“ Man vergleiche übrigens zu der Bedeutung von *ἐγγίνεσθαι* die Stelle der Psychologie 408 b 18: *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα*. Hier ist die Bedeutung von Entwicklung ausgeschlossen.

2. Was die Stelle der ‚Psychologie‘ 3, 5: „und dieses allein ist ein Unsterbliches und Ewiges“ usw. angeht, so zeigt sich, dass Zeller schon aus dem *ἀθάνατον καὶ αἰδιδιον* allein, abgesehen von dem: „wir erinnern uns nicht oder wir behalten nicht im Gedächtniss“, die Präexistenz als aristotelisch gesichert ansieht.

„Diese Worte“, heisst es S. 1047 (nämlich *ὁ μνημονεύομεν* etc.) „beweisen allerdings, dass Aristoteles das Dasein des thätigen *Nus* nicht erst mit dem gegenwärtigen Leben beginnen lässt. Da aber das gleiche auf aristotelischem Standpunkt schon in den Prädicaten *ἀθάνατος καὶ αἰδιδιος* liegt, die ihm unmittelbar zuvor beigelegt waren, bedurfte es dieses Beweises nicht einmal, um jene Lehre mit voller Bestimmtheit als aristotelisch zu erhärten.“

Zeller redet hier mit grosser Zuversicht, als ob die angerufene Stelle mehr als hinreichende Beweise darböte.

Indessen möchte sich zeigen lassen, dass keiner der beiden Beweisgründe, die er aus ihr entnimmt, stichhält. 1. Die Beziehung des *ὄν μνημονεύομεν* auf das zukünftige Leben wird sich mit Zeller's Gründen schwerlich als unmöglich erweisen lassen, und dann geht das eine Argument für die Präexistenz verloren. Die Deutung, die wir oben vertreten haben, bleibt übrigens die wahrscheinlichste, und dann gilt dasselbe. Wir wollen uns in Vertheidigung dieser Deutung nicht wiederholen. Eine weitergehende Begründung findet sich bei Brentano, Offener Brief an Prof. Zeller, 13—17. — 2. Nach Zeller soll das *ἄϊδιον* immer anfangs- wie endlos bezeichnen, und selbst, wenn es hier zunächst nur das letztere bedeutete, so doch mittelbar auch das erstere, weil nach Arist. alles Endlose anfangslos sei. Ebenso sei alles Ewige nothwendig, was aber nothwendig sei, müsse immer gewesen sein.¹⁾ Auch stände das *ἄϊδιον* nur dann neben dem *ἀθάνατον* nicht müssig, wenn es ebenso die Anfangslosigkeit bezeichne, wie dieses die Endlosigkeit.²⁾ Aber das *ἄϊδιον* würde schon dann nicht ganz müssig sein, wenn es dieselbe Bedeutung hätte wie *ἀθάνατον*, es diene dem Nachdruck. In der That aber überbietet es das *ἀθάνατον*: die Seele stirbt weder, noch wird sonst ihres Seins ein Ende. Was die Berufung auf die Grundsätze des Arist. über das Ewige betrifft, so müsste es sicher sein, dass er die Seele miteinbegreift, wenn er sagt, was kein Ende hat, hat keinen Anfang. So lange dies aber unsicher bleibt, kommt man nicht weiter. Uebrigens geben schon die Bemerkungen Zeller's selbst, mit denen er die aristotelischen Erklärungen über die Verknüpfung von Anfangs- und Endlos begleitet, Zeugniß dafür, dass es sich in ihnen nur um die wesentliche Zusammengehörigkeit von Entwicklung und Zerfall, Unzerstörbarkeit und Unerzeugbarkeit handelt, also um die nach Aristoteles theils corruptibeln theils incorruptibeln Körper, nicht aber um geistige Wesen. So führt Zeller z. B. S. 104 Anm. 1 die Worte aus *De coelo* 283b18 an: „Unmöglich kann, was vorher ewig war, nachher zerstört werden, noch was vorher nicht war, nachher ewig sein“, und paraphrasirt dann selbst die bei Arist. folgende Begründung mit den Worten: Denn jedes *γενητόν* und *φθαρτόν* sei ein veränderliches, und jedes Veränderliche bestehe aus Ent-

¹⁾ S. 1044. — ²⁾ Ebendas.

gegengesetztem, durch das es hervorgebracht und zerstört werde. Aber auch die sonstige Begründung in dem Kapitel, aus dem die genannte Stelle genommen ist, beweist, dass Arist. an den Geist nicht denkt, noch denken kann. Er spricht nur von den Körpern, will nur sagen, dass ein Vergängliches nicht zu einem Ewigen werden kann und umgekehrt, und dass alles in der hinfälligen irdischen Natur, wie es geworden ist, so auch vergeht. Was sein kann und nicht sein kann, heisst es im Anfang des Kapitels — des zwölften im ersten Buche —, kann nur eine begrenzte und keine endlose Zeit sein. Denn während der ganzen Dauer dieser endlosen Zeit wäre es nicht wahr, nicht blos, dass es nicht wäre, sondern auch, dass es nicht sein könnte. Wer sitzt, kann auch stehen, nicht dass Sitzen und Stehen ein gleichzeitiges sein könnten, sondern das Vermögen ist es. Das Vermögen zu stehen, wäre aber für den Sitzenden nicht da, wenn es nicht auch eine Zeit gäbe, wo er stehen könnte. Und so wäre auch keine Zeit (keine Gelegenheit) zum Nichtexistiren für das eine endlose Zeit Existirende, oder es müsste auch die Verwirklichung des Nicht-existiren-könnens, also das Nicht-existiren, in jene endlose Zeit hineinfallen. Aristot. setzt also ein positives Vermögen, eine *δύναμις* der Nichtexistenz, bei dem thatsächlich aber zufällig Existirenden voraus¹⁾, mit anderen Worten einen Keim der Corruption, der sich nur bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen findet.

3. So wenig Zeller durchschlagende Gründe für die Präexistenz zu erbringen vermag, so wenig gelingt es ihm, den Beweis gegen sie, der aus der Stelle der ‚Metaphysik‘ geführt wird, zu entkräften. Seine Einwendungen sind bereits mit dem Obigen widerlegt. Eine Bemerkung von ihm gegen die Beweiskraft der Stelle, müssen wir hier noch hervorheben. Es werde in dem fraglichen Texte, so versichert er, die Präexistenz nur den individuellen Formen aberkannt, nicht aber der als ein allgemeines gefassten Form, wie eine solche eben der thätige Verstand sei.

„Es handelt sich bei den Formen, deren Präexistenz Aristot. leugnet“, so schreibt er, „nicht um dasjenige *εἶδος*, welches den Gattungsbegriffen entsprechend das gemeinsame Wesen einer Reihe von Einzeldingen bildet; — dieses ist unentstanden und unvergänglich, wie dies Aristot., in Uebereinstimmung mit anderen eingehenderen Auseinandersetzungen, auch am Anfang unseres Kapitels bemerkt hat. Die Form, welche mit dem Ding entsteht, ist vielmehr nur die

¹⁾ Vgl. 281 b 16, 19 sq.: *δύναμιν ἔχει ἂν τοῦ μὴ εἶναι.*

Form dieses Einzeldinges als solchen, das εἶδος ἐν ἄλλῳ, der λόγος ἐνυλοῦ, die οὐσία ἐν ὑλῇ.¹⁾

Nämlich der unsterbliche Geist soll nach Arist. nicht ein besonderer in jedem Menschen sein, sondern derselbe in allen, ein Real-allgemeines, das dem *intellectus separatus* der Araber, den schon Thomas v. Aquin in seiner Erklärung der Stelle erfolgreich bestritten hat, auf ein Haar gleicht. Was übrigens die Exegese Zeller's zu den Eingangsworten des Kapitels betrifft, so freuen wir uns, denselben schon im voraus durch unsere frühere Auslegung begegnet zu sein; nicht von der als Allgemeines gefassten Form wird in jenen Worten das Entstehen und Vergehen gelehnet — das Allgemeine ist überhaupt bei Arist. nichts Wirkliches, vielmehr alles Wirkliche individuell —, sondern gerade von den Formen der Einzeldinge.

4. Nachdem Zeller von dem letztgenannten Texte gesprochen hat, geht er dazu über, die vermeinte Lehre von der Präexistenz aus ihrem Zusammenhang mit den anderweitigen Bestimmungen des aristotelischen Systems zu vertheidigen. Wir können ihm gleich in diese Erörterung folgen, da weitere Texte für oder wider nicht vorhanden scheinen, und es auch unserer Eintheilung entspricht, nach den einzelnen Aussprüchen, welche die Frage betreffen oder mit ihr in Verbindung gebracht werden, den Zusammenhang der aristotelischen Anschauungen zu befragen.

Die Präexistenz, so will Zeller, folge erstens daraus, dass bei Arist. die thätige Vernunft, die allein unsterblich sei, als reiner Geist nicht das Vermögen zu sein und auch nicht zu sein habe, mithin auch von jeher existiren müsse.

„Es ist auch“, lesen wir S. 1050, „seine (des Aristoteles) Ueberzeugung (wie es die Plato's war), dass der Mensch in seiner Vernunft ein Princip in sich habe, das rein geistiger, immaterieller Natur ist, und dessen Thätigkeit zu dem körperlichen Leben in keiner Beziehung steht. Was aber keine Materie an sich hat, das kann nach aristotelischen Grundsätzen weder entstehen noch vergehen. Denn, wo keine Materie ist, da ist, weil nur die Materie *δυνάμει* ist, keine Möglichkeit des Seins und Nichtseins, kein bloßes Seinkönnen, sondern ein unbedingtes Sein, ein Seinmüssen; und was sein muss, das kann nie nicht sein, es kann also weder anfangen noch aufhören zu sein, es ist nie geworden und nie vergänglich. Schon dadurch ist nun der Gedanke ausgeschlossen, dass der *Nus*, d. h. der reine, zur Materie in keiner Beziehung stehende, der *νοῦς ποιητικός*, irgendwann entstanden sein könnte, denn alles, was entstanden ist, hat einen Stoff, er aber hat keinen.“

Was erwidern wir hierauf? Die Denkseele kann wirklich in gewissem Sinne nie ein *δυνάμει ὄν* sein. Aristoteles versteht unter

¹⁾ S. 1048.

ἡ ἀνάγκη ἐστὶν ἡ ἀνάγκη τοῦ ὄντος.

dem *δυνάμει ὄν* nicht das logisch Mögliche oder Denkbare, sondern das real Mögliche. Dasselbe ist immer ein Wirkliches, insofern aus demselben ein Anderes werden kann. Da nun nur eine materielle Substanz sich aus einer anderen entwickeln kann, so kann die Denkseele nie ein *δυνάμει ὄν* sein. Weil dies aber nur heisst, dass sie nicht der Potenz nach in einer anderen Substanz sein kann, aus der sie würde, so ist damit zwar gesagt, dass sie immateriell ist, nichts aber über die Nothwendigkeit und Ewigkeit ihres Seins entschieden.

Noch aus einem zweiten Grunde soll der zeitliche Ursprung des *Nus* bei Aristoteles keinen Raum finden. Es bliebe nämlich, da er nicht gezeugt werde, nichts übrig, als dass er durch Schöpfung entstände. Der aristotelische Gott aber soll so wenig schöpferisch wirken, dass er überhaupt einer jeden Thätigkeit nach aussen ermangelt, ja, selbst die Thätigkeit, die ihm allein zukomme, die Denkhätigkeit, beziehe sich, so werden wir versichert, ausschliesslich auf sie selbst.¹⁾ Da wir uns indessen über alle diese Dinge schon früher in unserer Schrift über „Die aristotelische Auffassung von Gott und Welt“ ausgesprochen haben, so weisen wir hier auf dieselbe zurück. Es wird dort gezeigt, dass Aristoteles zwar die Schöpfung der Welt nicht klar erkannt zu haben scheint, dass sich aber bei ihm bedeutsame Ansätze zur richtigen Auffassung finden, und gerade seine Ansicht von dem Ursprunge des Geistes gehört dahin. Denn da der Geist bei Aristoteles weder im pantheistischen Sinne aus der Gottheit, die einfach und unwandelbar ist, entsprungen, noch von Ewigkeit her sein, noch durch Zeugung wie die Thierseelen entstehen kann, so bleibt nichts als der Ursprung durch Schöpfung übrig. Indessen lassen wir es unentschieden, ob unser Philosoph sich diese Consequenz zum klaren Bewusstsein gebracht hat, oder nicht.

VII.

Versuchen wir nun unsererseits, in Kürze anzudeuten, wie die Annahme eines gleichzeitigen Ursprunges von Geist und Leib durchaus mit dem Ganzen der aristotelischen Anschauungen harmonirt, ja, vom Gesichtspunkte gewisser Bestimmungen aus gefordert wird.

1. Dass die Einheit der Seele nur unter dieser Voraussetzung ohne Widerspruch behauptet werden kann, haben wir schon gleich in der Einleitung bemerkt. Wenn der Geist eine Ewigkeit vor dem Menschen schon da war, so kann seine Einkehr nimmermehr eine wesentliche

¹⁾ S. 1059.

Einigung mit dem Leibe oder mit der sinnlichen Seele bedeuten. Er wohnt nur vorübergehend in dem Leibe, wie ein Reisender in der Herberge, er theilt mit der sinnlichen Seele die Wohnung, im übrigen ist die letztere die angestammte Herrin des Hauses, er ein von aussen zugewiesener Gast. Auch Zeller gibt den Widerspruch zwischen der Präexistenz des Geistes und der Einheit der Seele unbedenklich zu¹⁾; weiss aber dann nichts Besseres zu thun, als erneute Klagen über die Lücken und Widersprüche des aristotelischen Systems zu führen. Wir im Gegentheil stützen uns auf die Erwägung, dass eine Lehre, die einen so offenbaren Widerspruch involvirte, nicht leicht einem Aristoteles zugemuthet werden darf. Freilich glaubt Zeller, dass man dem Widerspruch auf keine Weise entgeht. Denn die sonst so entschieden festgehaltene Einheit der Seele werde auf alle Fälle durch die Lehre, dass der *Nus* in keiner Beziehung zu dem Leibe stehe, wie die sinnliche Seele, und dass er nur äusserlich sich dem Menschen verbinde, wieder aufgehoben. Indessen sagt Aristoteles nicht, dass der *Nus* keinerlei Beziehung zum sinnlichen Leben habe, denn das liegt nicht in dem Worte *χωριστός*, wie Zeller annimmt, sondern darin liegt nur, dass die eigenthümlichen Lebensäusserungen des Geistes überorganischer Natur sind, und ebensowenig sagt er, dass der Geist sich nur äusserlich dem Menschen verbinde, sondern er komme *ὑπόθετον*, womit nur der Ursprung durch Zeugung verneint ist. Wenn auch das eigenthümliche Leben des Geistes nichts mit dem Stoffe gemein hat, so können doch in seiner Substanz auch die eigenthümlichen Kräfte des sensitiven und vegetativen Lebens ruhen, durch welche er befähigt ist, des Leibes Form zu sein, wie Aristoteles dies der intellectiven Seele beilegt. Wenn man aber freilich den aristotelischen *Nus* mit Zeller als reinen Geist fasst, so geht das nicht an. Man muss vielmehr in dem Geiste des Menschen von vornherein eine wesentliche Bestimmung für das Leibesleben setzen. Diese innere Hinordnung ist hier die Hauptsache. Seiner inneren Bestimmung und Natur nach besteht der Geist nicht vor dem Leibe, also zunächst nur der Idee nach. Dass er auch der Wirklichkeit nach nicht früher ist, ist hiervon nur die Folge. Er hat ja ausser dem Leibe keinen Zweck seines Daseins, dieser wird nur im Leibe und mit dem Leibe erreicht. Darum sagt auch Aristoteles in dem dritten Kapitel des zweiten Buches *De gen. anim.*, dass die specifisch menschliche Seele

¹⁾ Phil. d. Gr. II. II., S. 593.

als Zweck und Vollendung des entstehenden Menschen zuletzt in's Dasein trete.

„Offenbar haben die Lebenskeime zuerst die vegetative Seele, fortschreitend aber auch die sensitive, auf Grund deren das Thier besteht. Denn nicht gleichzeitig wird Thier und Mensch, oder Thier und Pferd und so weiter, denn erst später verwirklicht sich der Zweck, das Eigenthümliche ist aber der Zweck der Erzeugung eines jeden.“¹⁾

Weil also der Geist mit dieser specifisch menschlichen Seele der Substanz nach eins ist, so kann er erst dann entstehen, wenn für diese Raum ist, und dies wiederum ist dann der Fall, wenn die fötale Entwicklung soweit vorgeschritten ist, dass der specifisch menschliche Organismus auftritt.

„Dass nun der Same und die trennbaren Keime die vegetative Seele der Potenz nach haben, der Wirklichkeit nach aber nicht haben, ehedenn sie nach Art der getrennten Keime die Nahrung ziehen und das Werk jener Seele verrichten, ist eine offenbar folgerichtige Aufstellung. Denn zuerst scheinen alle jene Keime das Leben der Pflanze zu leben. Es ist aber einleuchtend, dass ganz entsprechend auch über die sensitive und die intellective Seele zu reden ist. Sie alle nämlich müssen die Keime eher der Potenz als der Wirklichkeit nach haben.“²⁾

Man wende übrigens nicht ein, dass bei dieser Erklärung der Stelle unverständlich scheine, wie Aristoteles gleichzeitig die Frage von dem Zeitpunkte, da der *Nus* eintritt, als eine so überaus schwierige bezeichnen möge; mit der leichten Lösung widerlege er sich ja selbst. Die Schwierigkeit liegt nur darin, dass der *Nus* sich nicht wie die anderen niedrigeren Seelen aus dem Keime entwickelt. Darum folgt im Text auf die Schwierigkeit des Wann sofort wie zur Erklärung die des Wie, und diese wird wiederum durch die des Woher beleuchtet. *διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς καὶ πόθεν μεταλαμβάνει κτλ.*

2. Aehnlich wie die Lehre von der Einheit der Seele lässt sich die aristotelische Theorie von der höheren menschlichen Erkenntniss und deren Zustandekommen wider die Präexistenz verwerthen. Aller Zusammenhang zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntniss würde aufgehoben mit der substantialen Einheit ihrer Principe. Die letztere aber fällt offenbar mit der Präexistenz. Wenn der Geist früher war, so stand ihm das eben nur als reinem Geiste zu. Ein solcher aber steht in seiner Thätigkeit dem sinnlichen Princip ewig getrennt gegenüber. Es kann also auch das letztere durch sein Erkennen nicht dasjenige des Verstandes bedingen und vorbereiten, wie Arist. lehrt. Wenn dagegen die Seele von Anfang an wie die höhere so auch die

¹⁾ 736 a 35 sqq. — ²⁾ Ib. b, 10—15.

sinnliche Erkenntnisskraft besitzt, dann versteht man, wie das Denken für sein Zustandekommen an den Dienst der Sinnlichkeit gewiesen, und die letztere zu solchem Dienste befähigt ist. Die Phantasiebilder, aus denen der Verstand die Begriffe erhebt, haben zwar ihr unmittelbares Subject an der sinnlichen Seele, die vom Stoffe getragen ist, weil dieselbe aber mit der intellectiven der Substanz nach eine und eins ist, so kann sich auch der Geist jener Phantasmen bewusst werden, sich ihnen zukehren und sie zur Hervorbringung seiner eigenthümlichen Erzeugnisse, der Begriffe, verwenden.

3. Machen die bisher angeführten Momente die Präexistenz als aristotelisch höchst unwahrscheinlich, so liegt ein geradezu entscheidender innerer Beweisgrund gegen sie in der Definition der Seele als Entelechie oder erste Wirklichkeit des Leibes. Wie die Seele das *τέλος*, das Ziel und Ende des Leibes darstellt, so ist sie auch, die intellective nicht minder als die niederen Seelen, dessen *ἐντελέχεια*, seine Vollendung als Substanz dieser bestimmten Art. Sie ist das erste fertige Dasein, in dem er auftritt, seine Vollendung zu einem bestimmten seinsfähigen Wesen, sein unterscheidendes Sein, und kann deshalb nicht bereits vor ihm sein. Es ist dies derselbe Beweis, der sich in anderer vielleicht mehr ontologischer Fassung in der ‚*Metaphysik*‘ findet, und überhaupt der Natur der Sache nach wohl der einzige Beweis, der sich führen lässt. Dort wird der Begriff der substantialen Form zu Grunde gelegt, der für die Seele aus *De anim.* 2, 1 u. 2 vorausgesetzt wird. Wie die accidentale Form, so hiess es dem Sinne nach, nicht vor dem Geformten sein kann, die Gestalt der ehernen Kugel nicht vor der ehernen Kugel selbst, also verhält es sich auch mit den substantialen Formen, den *Nus* einbegriffen.¹⁾ Es möchte aber, wenn wir zusehen wollen, die Idee dieses Beweises sich auch in vollem Einklang mit dem Begriffe finden, den wir vermöge unseres Selbstbewusstseins von unserem Geiste und von unserer mit ihm als eins erfassten Seele haben. Fassen wir alle nicht unsere Seele als unser vorzügliches und eigentliches Selbst auf, ohne den Leib von ihm auszuschliessen, aber doch so, dass wir ihn nur durch die Seele zum eigenen Ich mitgehörig finden? Und ist wohl diese Auffassung etwas anderes als die nur wissenschaftlich formulierte Idee von Materie und Form? Und wenn wir uns unwillkürlich sträuben gegen die Vorstellung, als wäre unsere Seele oder unser Geist schon vor dem Leibe da gewesen, vollziehen wir da nicht gewissermaassen

¹⁾ Met. 12, 3.

dieselbe Reflexion, wie Aristoteles sie macht? Es muthet uns nämlich jener Gedanke an, als wären wir schon vor uns selbst gewesen, ähnlich wie Aristoteles von einer Gesundheit vor dem gesunden Menschen und einer Gestalt der ehernen Kugel vor der Kugel redet.

Wir haben hiermit unsere Aufgabe vollendet. Wir haben gezeigt, dass sich für ein vorleibliches Dasein des Geistes bei Arist. weder ausdrückliche Erklärungen finden, noch auch es sonstige Bestimmungen gibt, die in ihrer Consequenz auf dasselbe führten. Wir haben ferner dargethan, dass unser Philosoph die Präexistenz deutlich leugnet, dass er sie auf Grund seiner Definition von der Seele als substantialer Form leugnen musste, und dass diese Leugnung auch mit seinen anderweitigen psychologischen Anschauungen auf's beste zusammenhängt. Wie die intellective oder die specifisch menschliche Seele sich nach seinen bestimmten Erklärungen mit dem Leibe um die Zeit verbindet, da derselbe sich bis zur menschlichen Gestalt entwickelt hat, also ist dieser Moment auch anzusehen als der erste Anfang ihres Daseins überhaupt. Arist. legt mit dieser Bestimmung den Anfang der menschlichen Seele noch weiter nach vorwärts, als es selbst in der Gegenwart vielfach geschieht. Wohl aber hat ihm hierin die Philosophie der christlichen Vorzeit Recht gegeben. Es mag zwar auf den ersten Blick befremden, dass die intellective Seele erst so spät entstehen soll, und dass die unverkennbaren früheren Lebensäusserungen in dem Fötus anderen seelischen Principien zufallen sollen, die hernach beim Eintritt der Denkseele gewissermaassen von dieser in ihren Functionen abgelöst werden. Indessen man bedenke einerseits, dass gerade in diesem späten Ansatz ihrer Entstehungszeit der Charakter der Seele als Entelechie des Leibes am schärfsten hervortritt. Als solche fordert sie nothwendig den fertigen wirklichen Leib, der erst mit der menschlichen Organisation da ist. Darum spricht sich ja Arist. auch so bestimmt dagegen aus, dass die Seele mit dem männlichen Samen eintreten soll. „Es ist dies nicht möglich“, sagt er in *De generat. anim.*, „denn der Same ist das Ueberbleibsel der in der Umwandlung begriffenen Nahrung.“ Gerade wer die Seele früher als die Organisation auftreten lässt, verfällt vor dem Forum der aristotelischen Psychologie dem Vorwurfe, eine falsche Präexistenz zu lehren. — Man bedenke ferner, dass es sich bei den seelischen Formen, die in dem Embryo der menschlichen Seele vorausgehen, um blose Uebergangs- und Werdeformen, nicht um Seinsformen handelt,

Man redet von einer vorausgehenden Pflanzen- und Thierseele in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne. Wie der Embryo in keinem Stadium seiner Entwicklung wirkliche Pflanze und wirkliches Thier ist, sondern werdender Mensch mit bereits eingetretenen vegetativen und sensitiven Phänomenen, so ist auch das diesen zu Grunde liegende seelische Princip keine eigentliche Pflanzen- und Thierseele. Es fehlt das entsprechende Substrat, es fehlt an einem bis in's einzelne bestimmten und so dauernd lebensfähigen Pflanzen- und Thierleibe. Weil nun der Fötus im Fortschritt der Reife die primitive Organisation verliert, um sie mit der von der Natur intendirten letzten zu vertauschen, so müssen folgerichtig auch die zu Grunde liegenden seelischen Principe aufhören. In dieser Beziehung ist übrigens bei Arist. kein Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele. Auch dieser gehen unvollkommene psychische Formen voraus. Darum sagt er auch nicht blos, dass Thier und Mensch, sondern auch, dass Thier und Pferd nicht gleichzeitig werden. Auch im werdenden Thierleibe tritt zuerst ein vorübergehendes vegetatives und sensitives Princip auf. Erst wenn die eigenthümliche Organisation des thierischen Leibes, z. B. des Pferdeleibes, da ist, wird die entsprechende Seele. Sie entsteht nicht aus der vorausgehenden unvollendeten psychischen Form, sondern aus dem ganzen Fötus vermöge der in ihm thätigen Naturkraft, und sie behauptet sich nun als feste Seinsform, ohne Wandel, ohne Ab- und Zunahme, bis sie im Tode einfach erlischt. Bei der menschlichen Seele ist aber der Unterschied, dass der Embryo, wenn er bis zur menschlichen Organisation gereift ist, sie aus sich selbst nicht hervorbringen kann, weil sie ein subsistirendes Princip ist. Darum müssen hier andere Mächte wirkend ein- und auftreten:

λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.