

Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles.

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

Je mehr ein philosophisches System die Einheit und Folgerichtigkeit wahrt, desto verhängnisvoller muss es für dasselbe sein, wenn es in irgend einem wichtigen und entscheidenden Punkte fehlergreift. Der eine Irrthum wird dann schwerlich allein bleiben. Vielmehr je strenger das System in sich zusammenhängt, desto sicherer werden die Keime weiterer Irrung, die der erste Trug in sich birgt, zur Entfaltung kommen.

Als einen solchen unheilvollen Keim mannigfacher Irrung und Verwirrung müsste sich bei Aristoteles das vorleibliche Dasein der Denkseele erweisen, wenn es wirklich, wie man bis zur Gegenwart sagt, zu seiner Lehre gehörte. Wenn Aristoteles nicht erkannte, dass der Geist als das eigentliche Selbst des Menschen nicht vor dem Menschen da sein kann, so musste auch eine Menge anderer Wahrheiten sich seiner Einsicht entziehen.

Zunächst musste ihm die Einheit der Seele, die doch unser Bewusstsein so klar bezeugt, verloren gehen. Der Geist und die sinnliche Seele stehen sich in wesentlicher Geschiedenheit gegenüber. Ebendarum entfiel auch jede befriedigende Erklärung der höheren Erkenntniss. Dass sie von den Sinnen anhebe und durch die Sinne vermittelt werde, hat niemand nachdrücklicher gesagt und wirksamer dargelegt als der Philosoph von Stagira. Aber wo ist der Weg, der von den Sinnen in den Geist geht? Eine wahre Unsterblichkeit ist auch nicht denkbar, wenn der einzig fortlebende ewige Geist mit unserm eigentlichen Ich nichts gemein hat. Dass die Ethik, als Gedanke einer höheren jenseitigen Vollendung, hiernach keinen Platz findet, ist selbstverständlich.

Ist umgekehrt der Geist nicht vor dem Menschen dagewesen, so steht hinter dieser Auffassung im Zusammenhang der aristotelischen Voraussetzungen logisch und grundsätzlich die Schöpfungs-idee

oder wenigstens der Gedanke einer lebendigen Hervorbringung des Einzelnen durch die Gottheit. Denn da der Geist nicht war, so musste er werden. Aus dem Staube aber, das ist aus dem Samen und Keime, kann er sich nach Aristoteles nie und nimmer entwickeln. So bliebe denn nichts anderes übrig als die Vermittelung einer höheren Macht, und das vielbestrittene Wirken des aristotelischen Gottes fände somit eine gewichtige Bestätigung.

Wir haben schon bei einer früheren Gelegenheit in der Schrift: „Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen“¹⁾ zu der Streitfrage über die Stellung unseres Philosophen zur Präexistenz uns geäußert. Wenn wir das Thema hier neuerdings aufnehmen, so geschieht es theils, um neugewonnene Gesichtspunkte zu verwerthen, namentlich für die Exegese des 3. Kapitels im 2. Buche „Von der Entstehung der Thiere“, das hauptsächlich für die Präexistenz angerufen wird, theils, um die Sache für sich besonders mit der erforderlichen Ausführlichkeit zu behandeln.

Bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten, schicken wir einige geschichtliche Bemerkungen und Reflexionen über die Präexistenzlehre in der früheren griechischen Philosophie und namentlich bei Plato voraus. Wir werden uns so überzeugen, dass durchaus nicht von vornherein ein Präjudiz für die Vertretung der Präexistenzlehre durch Aristoteles vorhanden ist, wie man etwa bei dem Standpunkte seines Lehrers annehmen könnte.

I.

Obwohl die Präexistenz des Geistes, vermöge deren der vornehmste Theil unserer Persönlichkeit schon vor uns selbst da sein müsste, etwas Unnatürliches an sich hat, so spielt sie doch nicht blos in den religiösen Vorstellungen der alten Völker eine grosse Rolle, sondern besitzt auch in der griechischen Philosophie namhafte Vertreter. Beiderseits tritt sie in Verbindung mit dem Glauben an die Seelenwanderung auf. Pythagoras, der die letztere zuerst mit einem philosophischen Ansehen umkleidete, behauptete sogar, wie Diogenes v. Laërte²⁾ berichtet, durch Offenbarung der Götter zu wissen, was seine Seele im ehemaligen Dasein erlebt habe. Er sei, so wollte er glauben machen, jener Hyphorbus gewesen, dessen der alte Homer Erwähnung thut. In dem Systeme Plato's, das den Einfluss des pythagorischen nicht verleugnet, kehrt beides, das frühere Dasein und die Wanderung der Seele wieder.

¹⁾ Berlin, Mayer & Müller. 1892. — ²⁾ B. 8. Abschn. 3.

Was die Präexistenz bei Plato betrifft, so kann darüber, dass er sie lehrt, kein Zweifel sein, wenn auch die Frage, ob die Seelen nach ihm von Ewigkeit da sind oder erst in der Zeit entstehen, verschieden beantwortet wird. Auch die Lehre von der Seelenwanderung trägt er in mehr als einer seiner Schriften vor, und diese Lehre steht überdies bei ihm in nothwendigem Zusammenhange mit der anderen von der göttlichen Vergeltung, wie ja auch schon der erste Eintritt der Seelen in den Leib wenigstens nach einer seiner früheren Schriften, *Phädrus*, eine Strafe für vorausgegangene Verschuldung ist.

Ist nun hiernach Plato zweifellos ein Vertreter der Präexistenz, so kann es doch in keiner Weise gestattet sein, hieraus etwas für den Standpunkt des Aristoteles abzuleiten, als ob es von vornherein eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich habe, dass der Schüler die Meinung des Lehrers theilen werde. Diesem Präjudiz stehen in unserem Falle zwei Umstände im Wege. Der eine liegt darin, dass Aristoteles, wenn er überhaupt der Präexistenz beipflichtete, sie jedenfalls nicht in der Verbindung annehmen konnte, in der sie bei Plato und Pythagoras auftritt, im Zusammenhang, meinen wir, mit der Seelenwanderung. Die letztere ist ihm eine mit dem Wesen der Seele streitende Mythe, eine lächerliche Fabel.

„Die Seele“, so führt er¹⁾ dem Sinne nach aus, „ist die Wesenheit und Form²⁾ des Leibes, die hier wie überall je nach dem materiellen Substrat eine andere und eigene sein muss. Die pythagoreischen Fabeln streiten damit, indem sie jede beliebige Seele in jeden beliebigen Leib pflanzen. Es ist das ähnlich, wie wenn man glauben machen wollte, die Baukunst wandere in eine Flöte. Wie die Kunst vielmehr zu ihrer Ausübung eigenthümliche Werkzeuge erfordert, so auch jede Seele einen ihr entsprechenden Leib.“

Mit dieser Ausführung ist jede Seelenwanderung, aber eigentlich, wie wir schon vorgreifend aussprechen wollen, auch jede Präexistenz bereits grundsätzlich verurtheilt. Die Vergleichung der Seele mit einem Werkzeug (*ὄργανον*) scheint freilich nur gegen jene Form der Seelenwanderung beweiskräftig zu sein, wonach eine und dieselbe Seele auch in animalische Wesen verschiedener Art eintreten kann, die Menschenseele z. B. in einen Thierleib. Was soll nämlich die körperliche Einrichtung und Ausstattung ohne die gleichzeitige Fähigkeit der Seele zu ihrer Verwendung, und umgekehrt, wozu die psychischen Fähigkeiten ohne das ausübende Organ? Freilich hätte

¹⁾ De anima I. I. c. 3. fin. (407 b 17 sqq.) — ²⁾ εἶδος καὶ μορφή. In der Metaphysik 1035 b 15 nennt er sie das begriffll. Sein, κατὰ τὸν λόγον οὐσία, das εἶδος; und das Wesen, τὸ τί ἦν εἶναι, des beseelten Körpers.

der Vergleich auch so gegen Plato Verwendung, der ja an mehr als einer Stelle, im *Phädrus* und im *Timäus*, von einem Uebergang der Seele in thierische Gestalten spricht, ausser man müsste solche Reden bildlich von einem Versinken der lasterhaften Seelen in mehr als menschliches Missgeschick verstehen. Dagegen kann der Vergleich mit dem Organ noch nicht die Auffassung entkräften, wonach eine Seele in verschiedene menschliche Leiber wandern könnte. Haben doch wohl die menschlichen Seelen im Zusammenhang der aristotelischen Gedanken von Hause aus sammt und sonders genau die nämlichen Anlagen. Denn da die Seele das Wesen des Menschen begründet, so hätte ein Unterschied in ihr einen Unterschied der Art zur Folge, und die einzelnen Menschen gehörten nicht mehr zu derselben Species.

Aber wenn nun der Begriff des Werkzeugs hier nicht ausreicht, so tritt dafür der andere des *είδος* oder der substantialen Form ein. Die Wesenheit, hier concret gefasst, wie es sein muss, nicht abstract im Sinne der wesentlichen Uebereinstimmung, kann nur eines Dinges Wesenheit sein, sie kann nur einmal vorkommen. So wenig ein bestimmtes Einzelding zweimal existiren kann, so wenig kann dessen Wesen zweimal vorkommen, kann also auch dieselbe Seele sich nacheinander zweien verschiedenen Körpern einpflanzen. Es gibt also keine Seelenwanderung, keine successive Beseelung von zwei Substraten durch ein Princip, es dürfte aber auch keine Präexistenz geben. Denn was soll die concrete Wesenheit eines Dinges, oder um mit Aristoteles in seiner Definition der Seele zu reden, dessen Wirklichkeit, Entelechie, ohne das Ding selbst? Eine solche Wesenheit kann nicht einmal Gegenstand eines Begriffes sein. Das Allgemeine lässt sich denken, aber eine individuelle Seele, — und individuell ist alles wirkliche, — lässt sich ohne Beziehung auf ihren Leib nicht denken. Denn nur durch diese Beziehung ist sie concret und seinsfähig. Doch hierüber später! Einstweilen war darzuthun, dass Aristoteles die Präexistenz jedenfalls nicht in Verbindung mit der Seelenwanderung lehren konnte.

Indessen wird gerade hiergegen noch ein Bedenken erhoben. Kleutgen behauptet¹⁾, wohl auf die Autorität von Sylvester Maurus, es fänden sich bei Aristoteles „Spuren von der Seelenwanderung“, und Maurus nennt im Commentar zum 12. (11.) Buch der *Metaphysik* im fünften Kapitel die *Probleme* als diejenige Schrift,

¹⁾ Philosophie der Vorzeit, 8. Abh. 4. Hptst. I. n. 857 (2. Aufl. S. 586).

in welcher Aristoteles zu der Seelenwanderung und dem Kreislauf, in dem sich dieselben Zeugungen periodisch wiederholen, hinneigen soll.¹⁾ Aber um nichts davon zu sagen, dass die *Probleme*, wie wir sie haben, nach übereinstimmendem Urtheil der Neueren nicht von Aristoteles herrühren, so kann Maurus selbst eben dort, wo er seine Anklage gegen den Philosophen erhebt, nicht umhin, anzuerkennen, dass jene Fabeln anderwärts von Aristoteles verworfen werden: „fabulas in aliis libris reiectas“ nennt er sie. Er will nämlich blos zeigen, dass Aristoteles durch seine verkehrte Ansicht von der Ewigkeit der Welt auch in Bezug auf die wahrsten anderweitigen Ansichten zuweilen in's Schwanken gebracht wurde. Aber es ist recht fraglich, ob auch nur die *Probleme*, wie wir sie jetzt haben, Maurus Recht geben. Er nennt keine bestimmte Stelle. Soweit wir uns bei Durchsicht der *Probleme* überzeugen konnten, muss das dritte *Problem* unter den Fragen vom Beseelten gemeint sein. Es heisst dort²⁾ dass die Menschen, welche vor uns gelebt, in einer Art nicht früher waren als wir, und da dabei vom Kreislauf des All's geredet wird, so liegt der Gedanke nahe, wir könnten vermöge einer früheren Existenz auch gegen die, welche zuletzt vor uns waren, als Frühere gelten. Aber diese Auffassung scheint wieder allen Halt zu verlieren, indem es eben dort heisst, es sei einfältig, dass die, welche früher gelebt, mit den Späteren der Zahl nach dieselben sein sollten, sie seien es blos der Art nach. Es scheint also vielmehr daran gedacht zu sein, dass auf eine Weltperiode immer und von jeher eine neue folgt, und da nun, wer dem Ende der einen näher ist, auch um so näher an den Anfang der anderen heranreicht, so kann man keinen Menschen schlechthin im Vergleich zu einem anderen als früher bezeichnen. „Denn wer dem Anfang näher ist, ist früher“, heisst es an der genannten Stelle, was freilich in dem vorliegenden Zusammenhang nur dann einigermaassen ohne Sophisterei scheint gesagt werden zu können, wenn es unter allen Perioden keine erste gibt, wie die Vertreter der Ewigkeit der Welt consequent werden sagen müssen.

Um nicht in den einleitenden Bemerkungen zu weitläufig zu werden, müssen wir das Folgende kurz fassen. Wir sagten, aus einem zweifachen Grunde brauche die Präexistenz bei Plato nicht als Präjudiz für Aristoteles zu gelten. Der eine Grund ist besprochen:

¹⁾ Aristotelis opera omnia . . illustrata a Silv. Mauro S. J. Paris, Lethielleux. 1886. Tom. IV. p. 550. *Secundo*. — ²⁾ 916a 18 seqq.

es fehlt die platonische Verbindung mit der Seelenwanderung. Wir glauben, dass hierüber bereits jetzt kaum noch ein Zweifel bestehen kann. Es konnte aber zweitens Aristoteles auch die doctrinelle Grundlage, worauf die Präexistenz bei Plato ruht, in keiner Weise anerkennen. Plato nahm zur Seelenpräexistenz aus Erwägungen erkenntnistheoretischer Natur seine Zuflucht; er glaubte die übersinnliche, geistige Erkenntniss im Menschen nicht anders erklären zu können als durch eine Rückerinnerung (*ἀνάμνησις*) an die Ideen, die wir in einem früheren Leben besessen haben.¹⁾ Das war der Gedanke, der ihm die Präexistenz aufnöthigte, die ihn im übrigen mit sich selbst in Widerspruch brachte. Denn weder die persönliche Unsterblichkeit noch die jenseitige Vergeltung, für welche Plato mit solcher Wärme eintritt, sind bei dieser Annahme noch sicher. Denn wenn der Geist sich gegenwärtig seines früheren Lebens nicht erinnert, was Plato trotz seiner *ἀνάμνησις*, die sich nur auf die Ideen bezieht, nicht wird bestreiten können, wie dann nach dem Tode des gegenwärtigen? Und wenn nicht er, sondern die ihm fremde sinnliche Seele, der Sitz der sündhaften Begierde ist, wie soll dann sein zukünftiges Schicksal vom Erdenwandel abhängen? Die Erkenntnistheorie des Aristoteles bildet zu der seines Lehrers den schärfsten Gegensatz. Nach ihm werden die allgemeinen Begriffe aus den Dingen geschöpft. Der Geist gewinnt sie durch Abstraction, indem er aus den sinnenfälligen Objecten den immanenten Wesensgrund erhebt. So bedurfte es für ihn keiner Berufung auf ein früheres Wissen: alle Ideen, von den ursprünglichsten an, gewinnt der Geist hienieden zum ersten Mal, indem er sie in dem angeborenen Lichte der Vernunft durch die Hülle der sinnlichen Schöpfung erschaut. Wir sehen demnach Aristoteles und seinen Lehrer in einen Gegensatz weittragender Principien gestellt: dieser behauptete den unvordenklichen Besitz aller höheren Erkenntniss, aller Wissenschaft, jener läugnete ihn. Somit kann denn auch die Folgerung, die Plato aus seinen Prämissen zog, die Präexistenz sagen wir, nicht schon um deswillen bei Aristoteles vermuthet werden, weil sein Lehrer ihr beipflichtete. Es wird vielmehr, um hierüber zu urtheilen, eines genauen Eingehens auf die eigene Lehre des Aristoteles bedürfen, wozu wir uns nunmehr anschicken.

¹⁾ Man vgl. z. B. *Phaedr.* 249B: Der Gedanke, der die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen in die Einheit des Begriffes fasst, ist die Erinnerung unserer Seele an ihr früheres Leben.

Wir wollen zuerst die ausdrücklichen Erklärungen unseres Philosophen untersuchen und dann den Zusammenhang seines Systems. Beginnen wir mit denjenigen Stellen, die gegnerischerseits für die Präexistenz bei Aristoteles angeführt werden.

II.

1. Das Hauptargument der Gegner wird, wie schon eingangs bemerkt, aus *De generatione animalium* 2, 3 genommen. Aristoteles ist dort mit der Untersuchung beschäftigt, ob die Seele der lebenden Wesen in dem (männlichen) Samen oder dem Lebenskeime (in der Mutter) bereits vorhanden ist (*ἐννύδαρχει*) oder nicht, und woher sie kommt¹⁾, und nachdem er bemerkt hat, dass dem Lebenskeim gewiss eine Art Beseeltheit oder Seele von Anfang an zuzusprechen ist, und dass diese zuerst auftretende Seele ohne Zweifel die vegetative sei, welcher die sensitive im allgemeinen, und dann die besondere, der Species des werdenden Lebewesens entsprechende Seele der natürlichen Entwicklung gemäss erst der Zeit nach folgen könne, sieht er sich vor die grosse Schwierigkeit gestellt, wie denn über den Eintritt des *νοῦς* zu urtheilen sei, der ja den Menschen erst in seiner specifischen Eigenthümlichkeit constituirte:

„Darum hat es auch bezüglich des *Nus* mit der Frage, wann, wie und woher die dieses Principis theilhaftigen Wesen seiner theilhaft werden, seine sehr grosse Schwierigkeit. Wir müssen aber darauf Bedacht nehmen, die Lösung nach Kräften und soweit es möglich, zu ermitteln.“²⁾

Im Folgenden heisst es nun:

„Nothwendig müssen alle (drei Seelen) entweder hineinkommen, ohne vorher zu existiren, oder so, dass alle schon vorher existirten (*προῦπαρχούσας*), oder so, dass es bei den einen so ist, bei den andern nicht, und müssen hineinkommen entweder in die Materie (die Katamenien), ohne mit dem männlichen Samen einzutreten, oder so, dass sie in jene von diesem aus kommen, in den Erzeuger aber entweder alle von aussen (*ἑξῆραθεν*) hineinkommen, oder keine, oder die einen wohl, die anderen dagegen nicht.“³⁾

Dass sie nun, fährt Aristoteles fort, unmöglich alle präexistiren könnten, gehe daraus hervor, dass die, welche blose Wirklichkeit eines Körperlichen seien, ohne den Körper nicht zu existiren vermöchten, so wenig man ohne Füsse gehen könne. Darum könnten sie auch nicht von aussen kommen. Es bleibe aber bestehen, dass der *Nus* allein von aussen zu den übrigen Theilen hineinkomme und allein eine höhere und göttliche Natur habe, indem mit seiner Thätigkeit die körperliche Thätigkeit keine Gemeinschaft habe.⁴⁾

¹⁾ 736 a 31. — ²⁾ 736 b 5 sqq. — ³⁾ Ib. lin. 15 sqq. — ⁴⁾ Ib. lin. 21 sqq

Aus diesem Texte wird nun folgendermaassen argumentirt. Die ganze Stelle zeige, so sagt man, dass das Präexistiren und das Von-aussen-kommen unserem Philosophen untrennbar verknüpft sei, dass demnach von dem *Nus*, wenn dieses von ihm und von ihm allein gelte, auch jenes gelten müsse. Denn abgesehen davon, dass der *Nus*, da er von aussen in den Leib komme, schon vor seinem Eintritt in den letzteren existiren müsse¹⁾, so sage Aristoteles, nicht alle Seelen könnten präexistiren, denn manche (wir reden in den Worten der Gegner) seien an körperliche Organe gebunden, und darum könnten sie auch nicht von aussen kommen.²⁾ Zeller scheint also sagen zu wollen, Aristoteles drücke hier den Gedanken aus, dass gewisse Seelen darum nicht von aussen kommen könnten, weil sie nicht präexistirten. Man sieht, dieser Grund wäre entscheidend, wenn nur der Gedanke des Aristoteles richtig gedeutet wäre.

Ausserdem könnte man die vorliegende Stelle vielleicht noch in folgender Weise für die Präexistenz geltend machen. Es heisst in ihr, dass entweder alle Seelen präexistiren, oder keine, oder die einen wohl, die anderen nicht. Nun bestreitet Aristoteles blos bezüglich der vegetativen und der sensitiven Seele die Präexistenz, nicht aber bezüglich der intellectiven. Er scheint sie also zuzugeben, um so mehr, da er bezüglich der gleichzeitigen Frage, ob alle Seelen von aussen kommen, während er dies wieder für die niederen Seelen verneint, es für den *Nus* ausdrücklich in Anspruch nimmt.

2. Wir antworten, indem wir zuerst den wirklichen Sinn der Stelle nach unserer Auffassung darlegen und dann die vorgebrachten Argumente im einzelnen erledigen.

Machen wir uns zuerst nochmals möglichst klar, welches der Zusammenhang der Stelle ist! Es soll die Frage beantwortet werden: ist die Seele der animalischen Wesen in dem Samen und dem Keime vorhanden oder nicht, und woher kommt sie?³⁾ Also sowohl die Zeit des Eintritts der Seele in den Leib soll bestimmt werden, als ihr Ursprung. Sodann wird auf die besondere Schwierigkeit bezüglich des menschlichen Geistes hingewiesen.⁴⁾ Also auch hier soll die Zeit des Eintritts und die Herkunft untersucht werden. Nun hat Aristoteles schon zwischen der ersten und zweiten Frage mit der

¹⁾ Zeller, Phil. d. Griech. II. II. S. 573. — ²⁾ Ebendas. Anm. 3. — ³⁾ *πότερον ἐνθάδερχει (ἢ ψυχῇ) τῷ σπέρματι καὶ τῷ κνήματι ἢ οὐ, καὶ πόθεν;* — ⁴⁾ *διὸ καὶ περὶ τοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς; ἔχει τ' ἀπορίων πλείοσιν κτλ.*

Antwort begonnen: Die sensitive Seele ist nicht gleich anfangs im Keime, vielmehr treten in dem Fötus in gleichem Schritt mit seiner Entwicklung nach und nach vollkommenere Seelenformen auf: erst die vegetative, dann die sensitive als einfaches Vermögen der Wahrnehmung, besonders des Gefühls, endlich die der Species eigenthümliche Seele, die bereits die eigenthümliche körperliche Organisation voraussetzt.¹⁾ Sodann ist gleich, nachdem das Problem bezüglich des *Nus* aufgeworfen worden, noch eine genauere Bestimmung der Zeit des Eintritts der Seelen erfolgt: die vegetative Seele haben der Same und die noch nicht von der Mutter geschiedenen, also noch trennbaren Keime zwar gleich der Potenz nach, der Wirklichkeit nach aber erst dann, wenn sie, die Fötus, nach Weise der sich abtrennenden Leibesfrüchte die Nahrung ziehen und das der derartigen Seele entsprechende Werk verrichten, und es ist offenbar, dass von der sensitiven und der intellectiven Seele entsprechend zu reden ist.²⁾ Sie werden zuerst nur der Potenz, später der Wirklichkeit nach innegehabt.³⁾

So weit also ist die aufgeworfene Frage erledigt: die Zeit des Eintritts oder des Auftretens ist für alle drei Seelenarten bestimmt. Nun bleibt noch die andere Frage, woher die sensitive Seele, woher der *Nus*, zu beantworten, und hier ist es, wo unser Text einsetzt. Sie sind entweder alle oder zum theil schon dagewesen, bevor sie in den Leib eintraten⁴⁾, oder sie entstehen erst zugleich mit ihrem

1) 736 a 35—b 5. — 2) *ἐπομένως δὲ ὄηλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς.* (lin. 13 sq.) Das *ἐπομένως* bedeutet hier „entsprechend“ nicht „hernach“. Das *δὲ* entspricht dem *μὲν* in Zeile 8: *τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν . . . δυνάμει ἔχοντα θετέον.* Vor *ἐπομένως* steht statt des Komma bei Bekker besser ein stärkeres Unterscheidungszeichen. — 3) Es bilden sich ja erst vor und nach die Organe der Seelenvermögen, und eher kann die Seele ihr eigenthümliches Werk nicht verrichten. Damit ist bezüglich der intellectiven Seele nicht gesagt, dass sie nun gleich imstande sein müsse zu denken, so wenig wie dass die sensitive gleich mit allen fünf Sinnen müsste wahrnehmen können. Die entsprechenden Seelen treten schon auf, wenn die Organe erst der wesentlichen Anlage nach da sind. Auch versteht sich, dass das potentielle Haben des *Nus* anders zu verstehen ist, als das der *αἰσθησις*. Letztere entwickelt sich aus der Potenz der Materie. Der Eintritt des *Nus* hängt von der Entwicklung des Fötus nur insofern ab, als diese bis zu einem gewissen Punkt gediehen sein muss, wenn der *Nus* von aussen eintreten soll. — 4) *ἐγγίεσθαι* heisst hier „hineinkommen“, nicht „inwendig werden“; wie könnte das Präexistirende werden? Wir setzen übrigens zur leichteren Uebersicht den ganzen Text griechisch her: *ἀναγκαῖον δὲ ἦτοί μὴ οὕτως πρότερον*

Auftreten in dem Fötus, und dieses ihr Auftreten im Fötus kommt entweder so zustande, dass sie nicht mit dem männlichen Samen hineingekommen sind oder doch. Im letzteren Falle sind sie in den Samen entweder von aussen gekommen, oder sie sind sein natürliches Product. Dieselbe Alternative haben wir nach dem Zusammenhang¹⁾ bezüglich des ersteren Falles aufzustellen, wenn nämlich die Seele nicht mit dem Samen in die Mutter kommt: es müssen dann in die Mutter entweder alle von aussen kommen, oder keine, oder die einen wohl, die anderen nicht.

Wir sehen also, dass Aristoteles, um den Ursprung der Seele auf dem Wege des Ausschlusses zu bestimmen, alle irgend denkbaren Fälle aufzählt. So nennt er denn auch die Präexistenz, um so mehr, da Plato, wie wir wissen, sie nicht nur dem *Nus* thatsächlich zuschrieb, sondern sie auch, wie wir hier hinzufügen, für die Thierseele im Zusammenhang seiner anderen Aufstellungen, um das wenigste zu sagen, nahelegte. Die Thierseele ist nämlich nach ihm subsistirende, den Leib überlebende Form.

Im Folgenden werden nun von den angeführten absoluten Möglichkeiten hinsichtlich des Ursprungs der Seelen die nicht annehm-

ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπάρχουσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ, καὶ ἐγγίνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ μὴ εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι, ἢ ἐν ταῦθα μὲν ἐκείθεν ἐλθούσας, ἐν δὲ τῷ ἄρρειν ἢ θύραθεν ἐγγνωμένας ἀπάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ. οἷον μὲν τοῦτων οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. ὅσων γὰρ ἐστὶν ἀρχῶν ἢ ἐνέργεια σωματικῇ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίξεν ἄνευ ποδῶν ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἰσιέναι οἰόντε ἀχωρίστους οὖσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν. λείπεται δὲ τὸν τοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον ὃδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικῇ ἐνέργειᾳ (736 b 15—29).

¹⁾ Aristoteles schliesst nämlich in der Folge in Zeile 25 den freien Eintritt in die Mutter für die niederen Seelenstufen aus: sie können so nicht eintreten, weil sie nur im Stoffe existiren. So hat er denn von vornherein hieran mitgedacht. Der Einfachheit wegen, wo schon die Glieder der Disjunction sich ohnehin häuften, hat er nicht eigens davon gesprochen. Auch liess sich bezüglich des Eintritts in den mütterlichen Leib nicht ohne weitere Erklärung und genauere Bestimmung von einem *θύραθεν εἰσιέναι* sprechen; denn auch das *εἰσελθεῖν εἰς τὴν ὕλην ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι*, von dem er eben dort redet, ist nach aristotelischer Terminologie ein solches *θύραθεν εἰσιέναι*. Die Herkunft von aussen gerade beim Samen zu nennen, mag sich unser Autor dadurch bewegen gefühlt haben, weil hier der Gedanke an eine fremde Herkunft der Seele sich sofort nahelegt. Denn wie kann eine actuelle Seele — um eine solche handelt es sich — in dem ganz unorganisirten Samen als natürliche Habe sein?

baren, soweit es der vorliegende Zweck erfordert, ausgeschlossen. Nicht alle Seelen können schon vorher dagewesen sein. Die vegetativen und die sensitiven haben nämlich nur eine körperliche Thätigkeit, ihre Functionen sind Erscheinungen am belebten Stoff, und darum haben sie auch ein vom Körper ganz abhängiges Sein, sie können ohne den Stoff nicht existiren. Ebensowenig, und zwar aus demselben Grunde, können sie von aussen kommen, weder für sich, da sie vom Stoffe untrennbar sind, noch im Samen, da dieser offenbar nicht ihr Träger sein kann. Sie sind nämlich die Wesensform des so und so organisirten Stoffes: der Same aber hat keine Organe: er ist ja blos das Ueberbleibsel der Nahrung, die in der Assimilation begriffen ist.¹⁾ Es bleibt also nichts übrig — so müssen wir hinzudenken —, als dass sie aus dem Stoffe sich entwickeln, und dass demnach der oben angegebene Zeitpunkt, wo sie zuerst actuell im Stoff auftreten, zugleich der Anfang ihres Daseins ist.

Was ist aber nun vom Geiste zu sagen? Ob er präexistirt oder nicht, das untersucht Aristoteles gar nicht, obschon der Grund, der gegen die Präexistenz der niederen Seelen sprach, hier offenbar nicht gilt. Er erklärt nur im Anschluss an das zuletzt von den niederen Seelen Gesagte, sie kämen nicht von aussen her, und im Gegensatz dazu, dass dem Geist der Eintritt von aussen her nicht abgesprochen werden dürfe, da seine Thätigkeit keine körperliche, und mithin er selbst Geist sei und als solcher nicht aus dem Stoffe kommen könne.

Es bleibt also an unserer Stelle die Präexistenz des Geistes unentschieden, indem die Frage hiernach, die zwar nicht förmlich aufgeworfen, aber doch nahegelegt war, nicht beantwortet wird. Aristoteles konnte sich ein Eingehen auf die Frage füglich versagen, weil sie zu dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung nicht gehörte. Zu entscheiden war, wann im Leibe die Seele actuell auftritt und woher sie kommt, und diese Frage ist auch bezüglich der intellectiven Seele nicht minder wie bezüglich der vegetativen und der sensitiven zur Entscheidung gekommen. Sie ist dann als vorhanden anzunehmen, wenn der menschliche Fötus als solcher zum ersten Mal da ist: das ist die Antwort auf die Frage der Zeit.²⁾ Und

¹⁾ Dies die richtige Deutung des *σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς*, nicht jene, die wir in Uebereinstimmung mit Zeller 569, Anm 1 früher in der „Aristot. Auffassung“ gaben: „er ist also nichts von aussen her kommendes.“

— ²⁾ Diese Antwort will Zeller durchaus nicht gegeben finden. „Der vernünftige Theil der Seele, sagt er (S. 593 Text u. Anm. 5) gelangt nach Aristoteles

was ihren Ursprung angeht, so kommt sie von aussen her und ist etwas Göttliches, göttlich zunächst wohl darum, weil sie, aus dem Stoffe nicht hervorgegangen, von ihm ganz frei ist. Was aber die Frage nach der Zeit der Entstehung des *Nus* betrifft — man merke

teles in den mütterlichen Leib in dem Samen, in diesen aber *θύραθεν*, wie dies aus den Stellen *gen. an.* II, 3. 736 b 15 sqq. klar hervorgeht.“ Wir glauben aus dem bisher betrachteten Text des angezogenen Kapitels das Gegentheil klar bewiesen zu haben. Ein Eintritt der intellectiven Seele mit dem Samen widerspricht evident der Erklärung, dass der Lebenskeim, wie die vegetative so auch die sensitive und die intellective Seele zuerst der Potenz, dann der Wirklichkeit nach besitze, eine Erklärung, die sich weiter unten in unserem Kapitel, da wo der Gegenstand epilogisch abgeschlossen wird, wiederfindet: „was die Seele also angeht, so ist nun die Frage, wie Keim und Same sie haben und wie nicht, entschieden. Der Potenz nämlich nach haben sie dieselbe, der Wirklichkeit nach nicht“ (737 a 16). — Indessen führt Zeller aus unserem Kapitel noch eine weitere Stelle für sich an, die er S. 483, Anm. 4 mittheilt. Sie lautet: τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὄν σώματος, ὅσως ἐμπειριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιούτοις δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον, τὸντο τὸ σπέρμα (correct. σῶμα) τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματώται, φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ ἰδατώδη. Wir übersetzen: „Das Körperliche aber des Zeugungsstoffes, worin der Keim des seelischen Principis mit austritt, der da einem Theile nach vom Körper trennbar ist, bei den Wesen, welche das Göttliche in sich haben — dies ist der sogenannte *Nus* —, einem anderen Theil nach aber untrennbar ist, dieser Zeugungssame löst sich auf und verdunstet, indem er eine feuchte und wässerige Natur hat“ (737 a 7—12). Hier scheint ausdrücklich gesagt, dass jede Seele, sowohl die intellective, die vom Körper trennbar, als die sensitive und die vegetative, die nicht trennbar ist, mit dem Samen eintritt. Indessen wäre ja dann noch ein weiterer Widerspruch vorhanden: auch die niederen Seelen gelangten mit dem Samen, also *θύραθεν*, in den Fötus, wogegen sich Aristoteles 736 b 26 ausdrücklich verwahrt. Es ist hier unter dem *σπέρμα* des seelischen Principis freilich in gewissem Sinne die Seele selbst zu verstehen, aber im Sinne der keimenden oder zum Werden sich bereitenden Seele, nicht im Sinne der actuellen. Dass dies sprachlich zulässig, wird man wohl nicht bestreiten. Denn warum sollte „Keim der Seele (oder des seelischen Principis)“ nicht im Sinne von „Keimende Seele“ gesagt werden können. Weil an den Samen als wirkendes Princip im Gegensatz zur Mutter als Materialprincip die Entstehung der Seele geknüpft ist, so heisst es hier, dass mit ihm der Keim der Seele oder die werdende Seele sich ablöse. Dass aber „Keim“ in diesem Sinne von „werdender oder möglicher Seele“ gebraucht wird, erscheint auch insofern glaubhaft, als es im Sinne eines eigentlichen Keimes unmöglich gemeint sein kann. Wie könnte denn ein Keim theils vom Körper (dem Fötus) trennbar, theils nicht trennbar heissen? — Uebrigens ist gegen die Meinung, wonach Aristoteles einen Eintritt des *Nus* mit dem Samen lehrt, noch ein zweifaches zu erinnern: 1. Wenn dem so wäre, warum verlaute denn gar nichts von der Zeit und Weise des Eintrittes in den Samen selbst? Aristoteles hat

wohl, nicht nach der Zeit seiner Vereinigung mit dem Leibe, sondern schlechthin nach dem Zeitpunkte seiner Entstehung —, so war eine Beantwortung dieser Frage nach dem Zusammenhange nicht geboten. Es mochte aber unserem Philosophen auch wenig systematisch vorkommen, auf dieselbe hier einzugehen, weil sie eher in die „erste Philosophie“ oder Metaphysik, nicht in die Physik, wovon die Thierkunde ein Theil, hineingehört. Denn die Metaphysik beschäftigt sich mit den von der Materie getrennten Formen, und eine solche ist der Geist. Wir werden darum auch noch weiter unten sehen, wie Aristoteles in der Metaphysik über die Frage von der Präexistenz des *Nus* eine förmliche Entscheidung gibt.

3. Nach Vorstehendem ist nun auf die einzelnen Argumente, die gegnerischerseits laut dem früher Gesagten aus unserem Text entnommen werden können, zu antworten:

1^o Dass der Ausdruck „von aussen her kommen“, der vom *Nus* gebraucht wird, nicht bloß für den Fall passt, dass der *Nus* schon da war, sondern auch für den Fall, dass eine höhere Macht als die der Materie ihn hervorbringt und mit dem Fötus vereint. So lange die Möglichkeit dieser Annahme bei Aristoteles nicht ausgeschlossen ist, so lange ist die gegnerische Folgerung aus dem angewandten Ausdruck nicht zwingend.

2^o Wenn Aristoteles sagte, die fraglichen Seelen könnten darum nicht von aussen kommen, weil sie nicht präexistirten, so wäre freilich die Präexistenz immer als nothwendige Voraussetzung des Eintritts von aussen her bezeichnet, und folglich müsste auch der Geist nach Aristoteles, wenn er von aussen kommt, vorher da gewesen sein. Aristoteles sagt das aber nicht. Er sagt, jene Seelen könnten nicht von aussen kommen aus demselben Grunde, aus welchem sie auch nicht präexistiren können, darum nämlich nicht, weil sie als materielle Formen ausser dem Stoff, und zwar ausser ihrem Stoff, nicht sein können.

doch gefragt, wann und wie der Antheil an diesem Princip zustande komme (736 b 5), und die Frage bezieht sich nicht bloß auf den Fötus, sondern auch auf den männlichen Samen. Zeller selbst findet dieses Schweigen unbegreiflich. „Nicht das geringste“, so klagt er S. 594, „wird uns darüber gesagt, in welchem Zeitpunkt und auf welche Art das intellective Princip in den Samen eintritt.“ Für uns ist dies Schweigen kein Wunder. Der fragliche Eintritt selbst besteht nur in der Vorstellung eines getäuschten Exogeten. 2. Wie konnte Aristoteles wohl eine Lehre vertreten, in deren Consequenz es liegt, dass mit jeder Pollution eine Lostrennung des *Nus* zusammenläuft?

3^o Was nicht bestritten wird, erscheint nur dann zugegeben, wenn kein anderer Grund der Unterlassung des Einspruchs abzusehen ist. Wir haben einen solchen Grund gefunden: es war nicht nöthig, die Präexistenz zu verneinen, weil Verneinung und Bejahung für die eigentlich obschwebende Frage keinen Unterschied machten. Dies war der Ursprung der Seele, ob sie aus der Materie sich entwickle, oder von aussen komme. Die andere Frage von der Präexistenz läuft sachlich nicht mit ihr parallel. Darum gilt auch das, was in dem Einwurf zusätzlich hervorgehoben wird, mit nichten. Die verschiedene Beantwortung der Frage von der Herkunft von aussen beim *Nus* und bei den anderen Seelen bildet kein Präjudiz für die Frage von der Präexistenz.

Das Ergebniss der bisherigen Untersuchung ist, dass die Hauptstelle, die man für ein früheres Dasein des *Nus* anruft, einen sicheren Beweis nicht liefert.

III.

1. Einen zweiten Beleg für die Präexistenz des *Nus* will man in den Schlussätzen des fünften Kapitels im dritten Buche der „Psychologie“ finden. Nachdem Aristoteles dort von dem Geiste des Menschen gesagt hat: „Nachdem er abgeschieden, ist er nur das, was er ist — Form oder auch Geist —, und dieses allein ist ein Unsterbliches und Ewiges (*ἀθάνατον καὶ αἰδιον*)“, fährt er fort: „Wir erinnern uns aber nicht (*οὐ μνημονεύομεν δέ*), weil dieses (der Geist) zwar leidenslos, der leidentliche *Nus* aber vergänglich ist, und der Geist ohne ihn nichts denkt.“

Zeller findet in dem Prädicat „unsterblich und ewig“ die Ewigkeit des Geistes nicht bloß für alle Zukunft, also nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts ausgesprochen und erklärt die Worte: „Wir erinnern uns nicht“, dahin, dass wir im gegenwärtigen Leben uns der hiernach anzunehmenden Präexistenz nicht erinnern.¹⁾ Man sieht bei Zeller, da er in einem anderen Zusammenhang redet, nämlich mit dem Nachweis der vermeinten greifbaren Widersprüche in dem Verhältniss des thätigen und leidenden *Nus* bei Aristoteles beschäftigt, man sieht, sagen wir, nicht deutlich, ob er hier seine Auslegung des *αἰδιον* ausschliesslich auf diejenige des *οὐ μνημονεύομεν* stützt, oder ob er auch in dem Prädicat *αἰδιον* allein schon, das dem *Nus* beigelegt wird, dessen Präexistenz hinlänglich bezeugt findet.

¹⁾ Phil. d. Gr. II, II. 574, Anm. 3.

Jedenfalls kann er im ersteren Falle die Stelle auch vom eigenen Standpunkt aus nicht mit Sicherheit für die Präexistenz des *Nus* geltend machen. Denn er selbst behauptet es nicht für ganz gewiss, dass seine Deutung des *ὄ μνημονεύομεν* die einzig mögliche und zulässige sei. Er getraut sich nicht, die ältere Auslegung geradezu auszuschliessen, wonach hier von der jenseitigen Nichterinnerung an das gegenwärtige Leben Rede ist.

„Ob man diese Worte“, so erklärt er sich in der genannten Anmerkung, „ihrem nächsten Sinne nach davon versteht, dass wir uns im jetzigen Leben des früheren, oder davon, dass wir uns nach dem Tode des jetzigen nicht erinnern, oder auch unbestimmter davon, dass das ewige Leben des thätigen *Nus* überhaupt mit keiner Erinnerung verknüpft sei, ist in der Sache deshalb nicht sehr erheblich, weil die Begründung des *ὄ μνημονεύομεν* die Continuität des Bewusstseins zwischen dem Leben des mit der leidentlichen Vernunft verbundenen und des von ihr freien *Nus* sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts aufhebt. Zunächst gehen aber die Worte allerdings wohl darauf, dass wir im gegenwärtigen Leben uns keiner Präexistenz erinnern. Denn nur davon zu reden, gab der Zusammenhang Veranlassung, und auch schon das Präsens *μνημονεύομεν* weist hierauf.“

Da also, wenn die Deutung Zeller's nicht sicher ist, auch kein sicheres Argument in dem *ὄ μνημονεύομεν* liegt, so bleibt als Beweismittel einzig die Erklärung übrig, der Geist sei unsterblich und ewig. Dass hiermit die Anfangslosigkeit des Geistes genügend ausgesprochen sei, scheint auch die Zeller'sche Berufung auf den Zusammenhang, womit die Deutung des *ὄ μνημονεύομεν* gestützt werden soll, anzuzeigen. Zeller scheint, sagen wir, vorauszusetzen, dass die Anfangslosigkeit schon deutlich ausgesprochen ist. Denn nur so möchte er sagen können, der Zusammenhang biete Veranlassung, von der Nichterinnerung an das vorleibliche Leben zu sprechen. Indessen, wer sieht nicht, wie unsicher der Schluss ist: Aristoteles erklärt den *Nus* für unsterblich und ewig, also muss er nach ihm auch von Ewigkeit her dagewesen sein? Ist es nicht, auch wenn man die Worte blos für sich nimmt, nach allem viel wahrscheinlicher, dass Aristoteles sagen wollte: der Geist stirbt nicht und wird also ewig dauern? Nur wer von vorneherein Gründe zu haben glaubt, bei Aristoteles die Präexistenz anzunehmen, könnte der Meinung sein, dass hier an die Ewigkeit auch im Sinne der Anfangslosigkeit gedacht ist. Indessen wir haben gleich im Eingang dieses Aufsatzes gezeigt, dass solche Gründe nicht existiren, indem keinerlei Präjudiz für das Auftreten der Präexistenzlehre bei Aristoteles vorhanden ist. Dazu kommt, dass der Zusammenhang der Stelle, nicht der Zusammen-

hang mit ihrer nächsten Umgebung, sondern ihre Stellung in der ganzen Schrift „Ueber die Seele“ die entgegengesetzte Deutung so zu sagen aufnöthigt. Wie wir nämlich in unserer Abhandlung „Ueber den aristotelischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele 1)“ gezeigt haben und sich auch für jeden, der einen Ueberblick über die Schrift „Von der Seele“ hat, so zu sagen von selber ergeben müsste, haben wir hier nur die Entscheidung einer Frage, die schon im Proömium, d. h. im ersten Kapitel, als ein Hauptproblem der Psychologie bezeichnet wurde, ob die Seele vom Leibe so trennbar sei, dass sie für sich fortbestehen kann, oder nicht. 2) Nachdem eben dort die Entscheidung davon abhängig gemacht wurde, ob die Seele eine eigene, nicht auch dem Leibe angehörende Thätigkeit habe, ist im vierten Kapitel des dritten Buches diese Bedingung als zutreffend dargethan worden, und nun wird im folgenden Kapitel, dem unserigen, die Folgerung gezogen: Die Seele, freilich die denkende allein, ist unsterblich. Es handelt sich also nur darum, was mit der Seele nach dem Tode und im Tode geschehen kann, ob sie sich so trennen lasse, dass sie für sich bleibt und ewig fortlebt; von einem früheren Dasein ist gar keine Rede.

2. Einen Gedanken, der die ganze Zeller'sche Auffassung des *ἀίδιον* beherrscht, haben wir noch nicht berührt. Es ist seine Vorstellung von dem aristotelischen *intellectus agens*. Derselbe soll von dem leidenden Verstande, unter dem das Vermögen das Einzelne zu denken begriffen werden müsse, wesentlich getrennt sein und als allgemeine Vernunft vor allen Einzelwesen und nach ihnen ewig existiren. 3) Von diesem *intellectus agens* soll hier auch allein gesagt sein, er sei unsterblich und ewig. Um letztere Interpretation zu stützen, wird dann angerufen, was unmittelbar vor unserer Stelle 4) in Bezug auf die thätige Vernunft gesagt sein soll, es sei mit ihr nicht so, dass sie bald denke, bald nicht denke, sie denke vielmehr immer und ewig: τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ καὶ ἐνέργειαν ἐπιστήμῃ τῷ πράγματι · ἢ δὲ κατὰ δυνάμιν χρόνῳ προϊέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅπως δὲ

1) Jahrb. f. Philos. u. sp. Th. IX. 2 u. 3. — 2) 403 a 11: ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρῖσθαι. Der Zusatz, den wir machen: „so, dass sie für sich fortbestehen kann“, steht nicht bei Aristoteles, ist aber sinnentsprechend. Zunächst will Aristoteles davon reden, ob die Seele für sich sein kann. Da er aber nicht sagt: sie kann getrennt sein, sondern sie kann getrennt werden, lenkt er unsere Gedanken auf die Zukunft. Nun wer schon das Vorurtheil hat, Aristoteles stehe zur Präexistenz, kann hier an ein gesondertes Dasein, sei es vor, sei es nach dem Leibe denken. — 3) S. 570 u. 573. — 4) Lin. 22.

οὐ χρόνον · ἀλλ' οὐχ ὅτι μὲν νοεῖ ὅτι δ' οὐ νοεῖ. „Im ganzen — so übersetzt oder paraphrasirt Zeller — geht das bloß potentielle Wissen dem actualen selbst der Zeit nach nicht voran, sondern es verhält sich nicht so, dass der *Nus* bald denkt, bald nicht denkt.“¹⁾

Indessen, zunächst ist der thätige *Nus* von dem die Gedanken aufnehmenden — so müsste Zeller sagen statt: leidende Vernunft, denn unter dieser, *νοῦς παθητικός*, versteht Aristoteles ganz was anderes — nicht wie ein Wesen vom anderen verschieden, sondern beide bilden, wie sich leicht zeigen liesse, zwei correlative Vermögen der einen denkenden Seele. Sodann kann es eine allgemeine Vernunft weder bei Aristoteles noch vor dem Forum des unvoreingenommenen Denkens geben: denn alles Wirkliche ist individuell. Weiter ist ganz sicher, dass Aristoteles, da er den Geist unsterblich und ewig nennt, nicht bloß den *intellectus agens*, sondern auch den *possibilis* meint. Schon die Bemerkung²⁾, dass auch der thätige *Nus* trennbar sei und zwar darum, weil er dem aufnehmenden an Würde nicht nachstehen dürfe, beweiset dies. Endlich meint Aristoteles mit den Worten: „nicht dass er bald denkt, bald nicht denkt“, nicht den thätigen Verstand. Derselbe denkt nach Aristoteles nicht, sondern bereitet durch die Abstraction das Denken vor. Noch weniger denkt er im Sinne eines actualen Wissens, einer *ἐπιστήμη καὶ ἐνέργειαν*, wie es doch der Zusammenhang erfordern würde. Vielmehr hat es manches für sich, hier an das göttliche *νοεῖν* zu denken oder auch an das der Sphärengeister, auf das ja die Worte zutreffen: ein actualles Wissen, das nicht bald ist, bald nicht ist, nicht als ob bei den Sphäreng Geistern immer actual derselbe Gedanke anzunehmen wäre, sondern weil sie immer actual denken.

Wir sehen also, dass alle Instanzen, die Zeller für seine Auslegung des *αἰδίου* anruft, versagen.

3. Wenn derselbe Gelehrte übrigens noch sagt, das Präsens *μνημονεύομεν* weise auf ein gegenwärtiges, nicht auf ein zukünftiges Sich-nicht-erinnern, so ist darauf zu bemerken:

1^o Dass ein bloßer Hinweis hier nicht genügen würde, mit anderen Worten, es wäre erforderlich, dass das Präsens hier von der Zukunft einfach nicht gebraucht werden könne, was man doch nicht wird behaupten wollen. Denn warum soll man nicht sagen können: „Wir haben im Jenseits keine Erinnerung“ für: „Wir werden keine haben?“

¹⁾ 571, 2. — ²⁾ Lin. 17.

2^o Dass der fragliche Ausdruck wirklich wohl nicht auf das jenseitige Leben geht und doch den Sinn nicht hat, den Zeller ihm geben möchte. Es ist nämlich noch eine dritte Auslegung möglich.¹⁾ Es mag gemeint sein, dass wir im gegenwärtigen Leben und namentlich im Alter manches nicht im Gedächtniss behalten auch von dem, was wir mit dem Verstande erfasst haben, und da man hieraus einen Einwurf gegen die eben ausgesprochene Unvergänglichkeit des *Nus* herleiten könnte, so sucht Aristoteles diesen Einwurf zu entkräften.

Somit müssen wir uns denn auch von der Stelle in der Psychologie verabschieden, ohne in ihr einen sicheren Beweis für die Präexistenz des *Nus* gefunden zu haben.

IV.

Noch scheint Zeller, wenn auch nicht eine weitere einzelne Belegstelle, so doch einen ferneren Beweisgrund zu bieten, wenn er sich S. 595 vernehmen lässt: „Aristoteles sagt so bestimmt wie möglich, dass der Geist so wenig entstanden sei, als er vergehe.“ Es ist nämlich wahr, dass bei Aristoteles das Entstehen und Vergehen unzertrennlich verknüpft sind, so dass, wo das eine ist oder nicht ist, dasselbe vom anderen gilt. Und in Bezug auf den thätigen *Nus* insbesondere sagt zwar nicht Aristoteles selbst, wohl aber sein unmittelbarer Schüler und Nachfolger in Leitung seiner Schule, Theophrast, dass er, wenn unvergänglich; dann auch unentstanden sein müsse.²⁾ Aber von welchem Entstehen und Vergehen ist hier die

¹⁾ Vgl. unsere Abh. im ‚Jahrb. f. Phil.‘ — ²⁾ Theophr. bei Themistius *de an.* f. 91: *εἰ μὲν οὖν σύμφοτος ὁ κινῶν* (der thätige *Nus*), *καὶ εὐθὺς ἐχρήν καὶ αἰεὶ* (sc. *κινεῖν* d. h. die Gedanken hervorrufen), *εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἢ γένεσις; εἴκειν οὖν καὶ ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἀφθαρτος.* — Nur der Vorsicht halber — erinnern wir, dass etwa nicht aus der Lehre, wonach die Formen und der Stoff nicht entstehen, auf eine Ewigkeit des *Nus*, der ja nach Aristoteles Form ist, geschlossen werden darf. Die Längnung des Entstehens von Materie und Form ist so aufzufassen, dass nicht die Materie und Form an sich, sondern das aus ihnen Zusammengesetzte wird. Denn es entsteht an und für sich nur, was an und für sich sein kann, dies aber ist das Zusammengesetzte. Die Form aber entsteht nur *per accidens*, insofern das von ihr Informirte entsteht. So heisst es z. B. im Anfang des 3. Kapitels des 12. Buches der Metaphysik: „es entsteht weder der Stoff noch die Form, ich meine aber den letzten Stoff und die letzte Form. Denn alles verändert sich als ein etwas und durch etwas und in etwas.“

Rede, von demselben überhaupt oder vielmehr von der Erzeugung und der Auflösung der aus Stoff und Form zusammengesetzten Naturgebilde? Offenbar von letzterer, wie ja schon der Ausdruck *ἀγέννητος* unzeugt, nicht *ἀγέννητος* ungeworden darthut. Es lässt sich somit aus der Incorruptibilität des *Nus* wohl auf seine Unzeugtheit, nicht aber auf seine Ursprunglosigkeit, ein rechtmässiger Schluss ziehen.

Und da wir nun hiermit bereits alle Stellen, die direct oder indirect die Präexistenz aussprechen sollen, erschöpft haben, und da uns weitere Stellen nicht angegeben werden, so dürfen wir jetzt wohl als gesichertes Ergebniss betrachten, dass Aristoteles nirgendwo die Präexistenz des menschlichen Geistes mit Bestimmtheit ausspricht.

(Schluss folgt.)

Das Wodurch ist das erste Bewegende, das Was der Stoff, das Warum die Form. Es ginge nun in's unendliche, wenn nicht blos das Erz rund würde, sondern auch das Runde und das Erz würde. Folglich muss man Halt machen.“ Aristoteles will sagen: Würde z. B. die Rundheit an und für sich, so müsste hier wieder, wie beim Entstehen einer zusammengesetzten Substanz, unterschieden werden zwischen Stoff und Form und Beraubung, und bei der letztgenannten Form wieder so, usw. Man sieht aber, dass diese Lehre auf den *Nus* keine Anwendung findet, denn da er ein eigenes Sein hat, so hat er auch ein eigenes Werden.
