

FRANZ BRENTANO

Aristoteles Lehre  
vom Ursprung  
des menschlichen Geistes

Mit einer Einleitung von  
ROLF GEORGE

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 2. durchgesehenen Auflage von 1980 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-7873-0402-8  
ISBN eBook: 978-3-7873-2570-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1980. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.  
[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# Inhalt

Einleitung. Von Rolf George .....	VII*
-----------------------------------	------

Franz Brentano  
Aristoteles Lehre vom Ursprung  
des menschlichen Geistes

Vorwort .....	III
---------------	-----

Inhalt .....	V
--------------	---

Erster Teil. Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotelischer Lehre .....	1
---	---

Zweiter Teil. Die Einwände von Eduard Zeller und ihre durchgängige Widerlegung .....	39
---	----

Personenregister .....	167
------------------------	-----

Sachregister .....	169
--------------------	-----

# Einleitung

Die Auseinandersetzung zwischen Brentano und Zeller, zu der dieses Buch der letzte Beitrag war, begann mit einer Bemerkung Brentanos in der *Psychologie des Aristoteles*. In der *Philosophie der Griechen* hatte Zeller, so Brentano, den νοῦς ποιητικὸς des Aristoteles als einen universellen Geist, als das absolute Denken der Gottheit beschrieben und behauptet, daß das Denken aller Menschen, soweit es sich nicht aus der Erfahrung entwickelt, ein einziges, und mit der Denktätigkeit der Gottheit identisch sei. Brentano hatte eine ähnliche Interpretation bei Alexander von Aphrodisias und Averroes einer pünktlichen Kritik unterworfen, und erlaubte sich nun, diese dem Aristoteles zugeschriebene Meinung „wunderlich“, „zu Absurditäten führend“, „sonderbar“ und „ungereimt“ zu nennen. Ähnlich wie Thomas hatte Brentano argumentiert, daß der Aristotelische Gott als allwissender, fürsorgender Schöpfer zu fassen sei, daß nach Aristoteles die intellektive Seele nicht von Ewigkeit her existiere, sondern im einzelnen Menschen geschaffen werde, und daß der Mensch den Tod als Individuum überlebe.

Zellers Antwort blieb nicht aus. In der dritten Auflage der *Philosophie der Griechen* (1879) griff er Brentano in zahlreichen polemischen Fußnoten an, in denen er ihn Punkt für Punkt zu widerlegen suchte. Im Frühjahr 1882 legte dann Brentano der Wiener Akademie seine Erwiderung vor, den *Creatianismus des Aristoteles*, im wesentlichen der erste Teil des vorliegenden Buches. Die Schrift wurde Anfang November 1882 gedruckt, und schon am 14. Dezember erschien

Zellers Antwort, *Aristoteles Lehre von der Ewigkeit des menschlichen Geistes*. Brentanos Replik, *Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller*, ging am 31. Dezember an den Drucker ab, gefolgt von Zellers Erwiderung, einer kurzen Besprechung in der *Deutschen Literaturzeitung* vom 17. Februar 1883, die mit der Bemerkung schloß, daß es ihm für die richtige Auffassung des alten griechischen Philosophen von übler Vorbedeutung zu sein schiene, „wenn jemand über das, was auf wenigen Zeilen in klarem Deutsch vor ihm liegt, so wie Verf. berichtet“. Brentano antwortete auf diesen Beitrag nicht mehr.

In den nächsten zwanzig Jahren schrieb Brentano nichts über Aristoteles; keine seiner nachgelassenen Aufzeichnungen über Aristoteles fallen mit Sicherheit vor die Jahrhundertwende. Etwa um 1905 oder etwas später scheint er dann den Plan gefaßt zu haben, die Philosophie des Aristoteles in ihrer Gesamtheit darzustellen. Unter anderem befaßte er sich wieder mit Zellers *Philosophie der Griechen* und diktierte – seine Sehkraft hatte stark nachgelassen – eine Reihe kritischer Anmerkungen. Ferner finden sich neben Aufzeichnungen über fast alle Teile der aristotelischen Philosophie und Vorarbeiten zu *Aristoteles und seine Weltanschauung* auch zahlreiche Bemerkungen über das Problem des Ursprungs des menschlichen Geistes. Das Erscheinen von Zellers *Kleinen Schriften*, in denen der Aufsatz von 1882 abgedruckt wurde, gab Brentano dann Gelegenheit seine Ansichten noch einmal vorzubringen und umständlicher zu beweisen und zu verteidigen.

Der gereizte Ton der Auseinandersetzung, den man auch sonst des öfteren bei „litterarischen Fehden“ des neunzehnten Jahrhunderts findet, war bei der Tiefe des philosophischen und methodologischen Meinungsunterschiedes fast zu erwarten.

Zeller sah in der *Psychologie des Aristoteles* einen Versuch der Erneuerung der thomistischen Aristotelesauffassung. Diese Ansicht mußte aufkommen, weil Brentano im Gegensatz zu den meisten neueren Interpreten die thomistische Exegese ausdrücklich behandelte und in wichtigen Ergebnissen mit Thomas übereinstimmte. Eine ausführliche

Antwort war schon deswegen gefordert, weil Brentano seine Ansicht nicht stumpf ideologisch, sondern mit philologischer Finesse und schöner Konsequenz vortrug. Auch mußte Brentanos Stellung in der Kirche zur Zeit der Abfassung seiner Schrift den Verdacht der Voreingenommenheit nahegelegt haben und in der Atmosphäre des Kulturkampfes eine Antwort aus Berlin wichtig erscheinen lassen.

Brentano seinerseits sah in Zeller den philosophisch untalentierten Philologen, der mit geringem systematischen Verständnis an das Werk des Meisters heranging. In einem nachgelassenen Manuskript, in dem er Elzers *Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes* (Münster 1893) kommentiert, sagt er folgendes:

„Die Willkür der sog. Philosophie-Historiker ist geradezu grotesk. Wenn Aristoteles in der Nikomachischen Ethik oder in der Rhetorik etwas sagt, was ihnen nicht in den Kram paßt, so gilt es nicht, weil die Schrift populär ist. Wenn er etwas in einer Schrift, der man unmöglich einen populären Charakter zuschreiben kann, sagt, aber in Berührung mit einer Polemik, so gilt es nicht, weil er sich vom Eifer der Verfolgung hinreißen läßt, und Sachen, und die er selbst nicht glaubt, geltend macht, oder wenn von einer Polemik nichts zu finden ist, weil er eines Bildes sich bedient und jedes Gleichnis hinkt. Wenn aber auch dies nicht zutrifft wie z. B. wenn er in der Meteorologie oder der Schrift *De Coelo* sagt: *Deus providet*, so gilt auch dies nicht, obwohl man dafür nichts anführen kann, als etwa dies: wer all die andern Stellen nicht zugelassen hat, der muß offenbar auch diese nicht gelten lassen. Wenn aber auch noch die Konsequenz des Systems etwas verlangt, so scheinen sie schier der Meinung zu sein, daß das gerade dagegen spreche, indem ja Aristoteles in der absoluten Inkonsequenz konsequent sei. Nicht Aristoteles ist fortwährend absurd, wohl aber die Herren Philologen fortwährend von einer lächerlichen Unvernunft, die eben nur den Beweis dafür liefert, wie schlecht die Geschichte der Philosophie in ihren Händen gewahrt ist. Was würde aus der Geschichte der Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie u.s.w. werden, wenn ein Philologe und nicht vielmehr ein Mathematiker sie geschrieben. So überläßt man denn wohlweislich die

Geschichtsschreibung der Mathematik den Mathematikern; man überlasse auch die Geschichtsschreibung der Philosophie den Philosophen. Daher die Superiorität der historisch-philosophischen Arbeiten eines Aristoteles, eines Albertus und Thomas, eines Trendelenburg. Daher die Verzerrungen eines Zeller und Gomperz. Aber freilich wo sind die Philosophen, die für diese Aufgabe geeignet wären, da wir auch für jede andere philosophische Aufgabe nur Philosophaster besitzen.“

Der Meinungsunterschied zwischen den beiden Philosophen betraf nicht nur Einzelheiten der Aristotelesexegese, sondern beruhte auf ganz entgegengesetzten Ansichten über das Wesen der Philosophie und ihrer Geschichte. Zeller war Hegelianer. Für ihn war die Geschichte der Philosophie eine Geschichte von Systemen, von für ihre Zeit gültigen Synthesen, die in den geschichtlichen Zusammenhang, dem sie angehören, eingereiht und aus ihm erklärt werden sollen. (*Kleine Schriften*, I, Berlin 1910, S. 415). Nach Brentano ist die Methode der Philosophie dieselbe wie die der Naturwissenschaften, und ihre Ergebnisse, wenn keine Fehler unterlaufen, sind „gesicherte Wahrheiten“; die Philosophen der großen Epochen untersuchen die selben Probleme, und ihr Verständnis eröffnet sich nur dem, der die gleichen systematischen Ziele hat. Der Geschichte jeder Disziplin, sagte er, käme kein selbständiger Wert zu, sondern immer eine dienende Stellung. Es sei ein verkehrter Historismus, der das verkenne. „Und so hat das Studium der Geschichte der Philosophie nur dann eine Berechtigung, wenn es in den Dienst der sachlichen Forschung tritt.“ (*Geschichte der griechischen Philosophie*, Bern & München 1963 S. 16).

Darüberhinaus fand Brentano in Aristoteles nicht nur Anregungen zur systematischen Forschung, sondern sah in ihm den philosophischen Lehrer par excellence. In einem Brief an Oskar Kraus schrieb er gegen Ende seines Lebens: „Ich hatte mich zunächst als Lehrling an einen Meister anzuschließen und konnte, in einer Zeit kläglichsten Verfalls der Philosophie geboren, keinen besseren als den alten Aristoteles finden, zu dessen nicht immer leichtem Verständnis mir oft Thomas von Aquin helfen mußte.“ In dem Vorwort zu *Aristoteles und seine Weltanschauung*, nennt er sich einen

Abkömmling des Aristoteles, Bruder des Theophrast und Eudemos. Immer wieder begegnet man in seinem Werk, wenn er systematische Probleme behandelt, der Frage, wie Aristoteles zu dem betreffenden Punkte stehe, wie er ihn behandelt haben würde, usw. Nicht nur ist seine frühe Theorie der geistigen Phänomene und die sich daran knüpfende Intentionenlehre in ausdrücklicher Verbindung mit Aristoteles entworfen, wir begegnen auch später häufig an Aristoteles sich anknüpfende Überlegungen und Verweise auf seine Schriften, so etwa im Zusammenhang mit seinen Betrachtungen über Zeit, Kontinuum und Grenze, über die reistische Lehre und an vielen anderen Orten. Das Vorwort zu *Aristoteles und seine Weltanschauung* deutet an, daß er seine eigene Philosophie auch noch in späteren Jahren als Fortentwicklung aristotelischen Gedankengutes sah. Er kannte nicht nur die Theorien des Aristoteles, er lebte mit ihnen. Sie erfüllten und färbten sein Denken.

Brentano glaubte, daß diese Identifizierung mit aristotelischen Ansätzen, seine eindringende Kenntnis des ganzen Corpus und sein systematisches Interesse an den selben Problemen ihn weit mehr als etwa Zeller in die Lage versetzte, das Aristotelische System zu rekonstruieren. Dies sei, sagte er, „gewissermaßen dem Unternehmen Cuviers vergleichbar, als dieser darauf ausging, vorweltliche Tiere auf Grund relativ spärlicher Überreste anatomisch und physiologisch zu rekonstruieren.“ Obwohl eine Verifikation durch neue Funde bei der Aristoteles-Rekonstruktion ausgeschlossen sei, dürfe man einen Ersatz darin finden, daß das resultierende Gesamtbild „ein in sich harmonisches ist und ein solches, welches ungleich besser als alle anderen bisherigen Darstellungen begreifen läßt, wie Aristoteles in seiner Betrachtung wirklich das höchste der Erdengüter zu besitzen glauben konnte.“ (Selbstanzeige des *Aristoteles und seiner Weltanschauung*, Nachgelassenes Manuskript A 10.)

Wenn man ein einsames Knie findet, darf man mit Sicherheit annehmen, daß es einmal zu einem Körper gehört hat, und kann versuchen, den Körper zu rekonstruieren. Ein ähnliches kann von dem vermuteten System des Aristoteles nicht behauptet werden. Es ist fraglich, daß es ein solches



Tier gegeben hat. Die Auseinandersetzung zwischen Brentano und Zeller beruhte aber deutlich auf der im 19. Jahrhundert ausnahmslos gemachten Voraussetzung, daß ein solches System nicht nur existierte, sondern daß man es auch rekonstruieren könne. Allerdings gingen ihre Ansichten, was man unter einem solchen System zu verstehen habe, weit auseinander.

Zeller glaubte, daß das System des Aristoteles ein „wohlgegliedertes, nach Einem Grundgedanken mit sicherer Hand entworfenen Lehrgebäude“ sei. (II, 2, 3. Auflage, S. 801). Dieser Grundgedanke war, nach Zeller, daß „die Formen . . . nicht als allgemeine außer den Dingen, sondern als die eigentümlichen Formen dieser bestimmten Dinge in ihnen“ seien (S. 798). Diese Ansicht, die das Werk gleichsam als axiomatisches System auffaßte, konnte nur dadurch glaubhaft gemacht werden, daß er dem Aristoteles nicht nur viele Fehlschlüsse und Auslassungen, sondern etwa auch die Angewohnheit zuschrieb, er habe aus polemischen Gründen Ansichten vorgetragen, an die er selbst nicht glaubte.

Brentano sah Aristoteles als Problemdenker, dessen System keineswegs eine axiomatische Struktur hatte, sondern die gleichzeitige Lösung vieler philosophischer und naturwissenschaftlicher Probleme anstrebte. Er schrieb dem Aristotelischen System eine viel losere Grundstruktur zu als Zeller, glaubte aber andererseits fast jeden Satz als wohlüberlegte Meinung des Aristoteles auslegen zu sollen, was zu mancherlei philologischen Tüfteleien und Ergänzungen führen mußte. Mehr noch als Zeller war er dazu geneigt auf jede Frage, die er an Aristoteles stellte, auch eine Antwort zu erwarten. Er war, wie Ryle sagte, „notably Messiahminded“, sendungsbewußt, und von der Richtigkeit seiner Methode und ihrer Ergebnisse voll überzeugt. In einem Brief an Kastil schrieb er seine Auslegung betreffend, „Ich glaube wahrlich, daß ich kaum unbescheiden gesprochen haben würde, wenn ich gesagt hätt: ecce nova feci omnia.“

Kaum jemand wird diese Ansicht Brentanos heute noch teilen können. Man bedenke folgende Argumentation Brentanos: Aristoteles hat bekanntlich das aktuell Unendliche verneint. Da er aber glaubte, daß der wirkende Intellekt un-

sterblich ist, durfte er nicht annehmen, daß das Menschengeschlecht von Ewigkeit her besteht, denn daraus würde ja die Existenz aktuell unendlich vieler abgeschiedener Seelen folgen. Folglich mußte also Aristoteles annehmen, daß Menschen irgendwann zuerst auftreten. Letzteres scheint in *GA* 762 b 30 ausgesprochen. Die Behauptung des Aristoteles, daß die menschlichen Entdeckungen unendlich oft gemacht würde (*DC* 270 b 29, *Met.* 339 b 27, *Met.* 1074 b 12, *Pol.* 1329b 25), darf nur auf die Zukunft bezogen werden, weil sie sonst die anfangslose Existenz des Menschengeschlechts und damit wiederum unendlich viele Seelen implizieren würde.

Zweierlei muß bemerkt werden. Erstens kann man von keiner dieser Stellen sagen, daß sie klar das sagen, was Brentano in ihnen findet: das Nachleben der Seele als *Individuum* wird nirgendwo deutlich ausgesprochen. Die *Geschichte vom Anfang des Menschengeschlechtes* ist ein Bericht, wahrscheinlich über Anaximander, während Aristoteles anderswo von der Ewigkeit des Menschen spricht (*GA* 731 b 35), und die unendlich häufige Wiederkehr von Entdeckungen wird, besonders in *Pol.* 1329 b 25, deutlich nicht nur auf die Zukunft bezogen. Der zweite und wichtigere Punkt ist, daß man durch eine solche Zusammenfassung weit auseinanderliegender und in ganz verschiedenen Systemzügen eingebetteter Stellen eine wirkliche Meinung des Aristoteles kaum wird herausfinden oder beweisen können. Von jeder einzelnen Stelle werden Abstriche gemacht, in ihrer Gesamtheit sollen sie dann aber den Beweis erbringen.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus Folgendem: Die Auffassung der Seele als Entelechie des lebendigen Wesens verträgt sich nicht mit der Existenz des Nus außerhalb des Leibes. Die von Zeller behauptete Prä-Existenz des Nus wird nun von Brentano mit dem Argument zurückgewiesen, daß die Form unmöglich ohne den Stoff bestehen könne. In der Frage des Fortbestehens des Nus beruft sich Brentano dann lediglich auf die Autorität des Aristoteles, etwa in *De An.* III, 5. Nun gilt aber, wie Zeller bemerkt, dasselbe für das Vor- wie das Nachleben: wenn die Seele lediglich Form des Lebendigen ist, dann kann sie ihm weder vorhergehen noch

es überleben. Nach Brentanos Interpretation mußte Aristoteles dieses so offensichtliche Problem übersehen haben: Damit verliert aber auch ein Rekonstruktionsversuch, der sich auf entfernte Folgen des von Aristoteles deutlich Gesagten verläßt, sehr an Überzeugungskraft.

Brentano und Zeller waren überzeugt, daß es eine klare und konsistente Lehre wirklich gab. Das exegetische Problem sahen sie in der Dürftigkeit der Überlieferung, dem notizenhaften Charakter wichtiger Stellen u. dgl. Vielleicht ist aber diese Ansicht ganz falsch; vielleicht steht es mit der aristotelischen Seelenlehre, was das Vor- und Nachleben der Seele betrifft, wie mit der Auferstehungslehre in der neueren Christologie: Man wird nicht ohne weiteres annehmen dürfen, daß sich hinter den dunklen Formulierungen klare Gedanken verbergen. Auch wird sich das Problem nicht durch Annahme von Editionsschichten und Entwicklung lösen lassen, denn es ist nicht klar, ob spätere Theorien ältere ablösen oder, selbst auf Kosten der Konsistenz, zu ihnen hinzugefügt wurden. Ein Rekonstruktionsversuch, der sowohl Klarheit als auch Konsistenz voraussetzt, müßte dann scheitern.

Brentano hätte eine solche Ansicht entrüstet zurückgewiesen. Er selbst war einer der klarsten Denker und philosophischen Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts, und von einer Buchstäblichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt. Von seinem „vorzüglichen Lehrer“ Aristoteles erwartete er nicht weniger, und sah in ihm nur „lichtvollste Klarheit“.

# Vorwort

Was ich hier gebe, kann gewissermaßen als eine neue, nur freilich um mehr als das Dreifache erweiterte Ausgabe meiner Abhandlung „Über den Creatianismus des Aristoteles“ bezeichnet werden. Seit langem hatte sich das Bedürfnis nach einer solchen fühlbar gemacht. Im Jahre 1882 in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie veröffentlicht, war sie in ihren wenigen Separatabzügen rasch vergriffen, und das gleiche gilt von der Gegenschrift, die Zeller in den Abhandlungen der Berliner Akademie noch in demselben Jahre ihr folgen ließ. Diese ist nun im ersten Bande der Sammlung von Zellers „Kleine Schriften“ bei Reimer neu erschienen. Und so dürfte es denn selbst denjenigen, welche Zellers Auffassung für die richtige halten, erwünscht sein, wenn auch die Schrift, auf welche er sich hier fort und fort bezieht, allgemeiner zugänglich gemacht wird.

Die Berücksichtigung, welche ein so namhafter Forscher meinen Ausführungen zuteil werden ließ, war in hohem Grade dankenswert. Man darf sagen, daß alles, was von gegnerischem Standpunkt geltend gemacht werden kann, durch seine Einwände erschöpft ist. Manche erscheinen auch wohl geeignet, einen starken Eindruck zu machen, aber eben darum wird auch die Richtigkeit der von mir vertretenen Auffassung durch nichts mehr als durch ihre Widerlegung gesichert. Ein zweiter Teil, den ich dieser Neuauflage beifüge, beschäftigt sich damit, für jeden einzelnen die Lösung zu geben, indem er nicht selten

zugleich Anlaß nimmt, die für die eigene Ansicht schon erbrachten Beweisgründe durch ganz neue Momente zu vermehren.

Auch in dem ersten Teile wurden einige Änderungen notwendig befunden, welche die frühere Darstellung berichtigen. Es geschah dies allerdings nur in untergeordneten Punkten, dürfte aber doch nicht unwichtig sein, um gewisse Bedenken vollständig zu beheben. Dabei unterließ ich es in keinem Falle, die Abweichung von dem früheren Texte, wie er Zeller bei der Abfassung seiner Schrift „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“ vorgelegen, namhaft zu machen.

## Erster Teil

### Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotelischer Lehre

Neuer, wesentlich unveränderter Abdruck aus dem Jahrgange 1882 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wissenschaften.

Als ich meine Abhandlung „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ und später meine „Psychologie des Aristoteles“ schrieb, wollte ich in einer zweifachen Weise das Verständnis seiner Lehre fördern; einmal und vorzüglich direkt durch Aufhellung einiger der wichtigsten Lehrpunkte, dann indirekt, aber in allgemeinerer Weise, indem ich der Erklärung neue Hilfsquellen eröffnete. Ich machte auf die scharfsinnigen Kommentare des Thomas von Aquino aufmerksam, und zeigte, wie man in ihnen manche Lehre richtiger als bei späteren Erklärern dargestellt findet.

Doch meine Hoffnung sah sich getäuscht. Daß ein des Griechischen unkundiger Scholastiker uns Aristoteles verstehen lehren solle, schien den meisten allzu paradox, als daß sie es der Mühe wert gefunden hätten, seine Kommentare auch nur einmal in die Hand zu nehmen. Viele schöpften vielmehr aus meinen Worten den Verdacht, den meine damalige Stellung zur katholischen Kirche nahe legte, daß ich selbst, die Meinung des „Fürsten der Theologen“ überschätzend, nur mit befangenem Blicke die Schriften des Aristoteles betrachte, thomistische Lehren hineininterpretiere, ja vielleicht gar weniger darauf ausgehe, Aristoteles zu erklären, als dem Doctor Angelicus einen neuen Titel des Ruhms zu sichern.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Kampe, Erkenntnistheorie des Aristoteles, S. 307 Anm., und meine Entgegnung in der Zeitschrift f. Phil. u. ph. Kr. 1872, Bd. LX, S. 117.

Nur Trendelenburg machte hier, mit ganz Wenigen, in jeder Beziehung eine Ausnahme. Dankbar muß ich es ihm nachrühmen, daß er vorurteilslos meine Arbeiten prüfte, ihre Ergebnisse sich eigen machte und auch den neu angegebenen Hilfsmitteln sein Interesse zuwandte.<sup>1</sup>

Doch auch Zeller zeigt in seiner neuen (dritten) Auflage der Philosophie der Griechen, daß er wohl erkannt hat, wie meine aristotelischen Abhandlungen die Frucht eines ernsten, gewissenhaften Strebens sind. Häufiger und eingehender als fast irgendeine andere neuere Schrift über Aristoteles werden sie, sowohl was die Auffassung der Lehre, als die Emendation des Textes anlangt, von ihm berücksichtigt, und selbst bei der Darstellung des Theophrast fand ich, daß das, was ich nur gelegentlich über Fragmente dieses Philosophen bemerkt habe, ihm nicht entgangen ist.

Freilich ist damit nicht gesagt, daß Zeller überall den Resultaten meiner Forschung zustimme. Meine Darstellung entfernte sich von der seinigen weit und in sehr wesentlichen Stücken. Da ließ es sich von vornherein erwarten, daß Zeller sich schwer entschließen werde, seiner älteren und langjährigen Auffassung entsagend, eine ganz abweichende Anschauung sich eigen zu machen. So ist denn auch tatsächlich die Berücksichtigung, die er mir zuteil werden läßt, fast durchaus eine polemische. Er sucht seine alten Meinungen aufrecht zu halten und meine Neuerungen zu widerlegen.

Da nun auch ich durch das, was Zeller sagt, in keiner meiner Überzeugungen erschüttert bin, so könnte ich mich ver-

---

<sup>1</sup> Nachdem meine Abhandlung von der mannigfachen Bedeutung des Seienden, die vielfach gegen seine Ansichten über die Kategorienlehre polemisiert, erschienen, besprach er sie öffentlich in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, gab meine Darlegung des stufenweisen Herabsteigens von dem Terminus des Seienden zu den in der Kategorientafel aufgezählten Klassen und bemerkte, daß es mir gelungen sei, das Prinzip für ihre Unterscheidung in wesentlicher Übereinstimmung mit Thomas von Aquino nachzuweisen. In demselben Semester suchte er darauf hin einen Studierenden (jetzt Professor an einer deutschen Universität), der sich für das Doktorat vorbereitete, zu bestimmen, sich zu seiner Abhandlung ein Thema aus diesem Scholastiker zu wählen.

anlaßt finden, seinen Angriffen im einzelnen in einer fortlaufenden Apologie entgegenzutreten, die, da es sich dabei um die wichtigsten Fragen handelt, eines allgemeinen Interesses nicht entbehren würde.

Doch in den meisten Beziehungen will ich mich einer solchen Entgegnung enthalten. Dem wissenschaftlichen Publikum liegen die beiden Auffassungen vor; die meinige habe ich bereits sorgfältig, ja vielfach, wie es mir scheint, in einer Weise begründet, die bei einem unbefangenen Leser jeden Zweifel ausschließen muß.<sup>1</sup> So überlasse ich es vertrauensvoll der Zukunft, welche von beiden Anschauungen sich als die richtige bleibend behaupten werde.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> In der ersten Auflage las man hier: „ja vielfach, wie es mir scheint, sogar erschöpfend begründet, ich könnte wenig sagen, ohne mich zu wiederholen.“ Dies war zu viel gesagt und hatte die üble Folge, daß Zeller in seiner Schrift „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“ gewisse Nachträge, die ich noch in dieser Abhandlung selbst an späterer Stelle geliefert habe, ganz unberücksichtigt lassen zu dürfen glaubte.

<sup>2</sup> Nur ein paar Worte mögen hier in der Anmerkung eine Stelle finden. Hinsichtlich meiner Erläuterung der Kategorienlehre äußert Zeller fünf Bedenken: 1. Wenn ich *κατηγορία* die Bedeutung Prädikat revindizieren wolle, so gehe dies nicht an, da die Kategorien die Bedeutungen (Zeller würde richtiger sagen die Gattungen) *τῶν κατὰ μὲναιαν συμπλοκὴν λεγομένων* bezeichnen, während das Prädikat als solches nur im Satze vorkommt (Phil. d. Gr. III. Aufl. S. 259, 1). Hierauf antworte ich, daß ich keineswegs behauptet habe, daß *κατηγορία* hier die Bedeutung Prädikat habe, sondern nur zeige, daß dieser Name von *κατηγορεῖν* im Sinne des Prädizierens hergenommen, darum auf die höchsten Gattungen des Seienden übertragen worden sei, weil sie diejenigen Begriffe sind, die als höchste Prädikate von der ersten Substanz ausgesagt werden können (Man. Bed. des Seienden, S. 98ff., 102ff.) und sich nach den verschiedenen Weisen der Prädikation von einander unterscheiden (S. 113ff.). — 2. Wenn ich ferner sage, die Kategorien seien reale Begriffe, welche aus der Erfahrung abstrahiert seien, wie etwa die Begriffe Schwere, Ausdehnung, Denken, so gehe dies nicht an, da sie den verschiedenartigsten Inhalt in sich aufnehmen können. Auch erkenne ich selbst an, daß die Verschiedenheit der Kategorien nicht notwendig eine reelle Verschiedenheit sei (a. a. O. S. 263, 2). Aber warum sollte ein aus der Erfahrung abstrahierter Gattungsbegriff nicht verschiedenartigen und, wenn er sehr allgemein ist, sogar sehr verschiedenartigen Inhalt



Nur in betreff einer Frage, in welcher der Gegensatz unserer Ansichten über Aristoteles auf psychologischem und

haben? Nur ein vollkommen heterogener Inhalt kann nicht darin vorkommen. Damit aber, daß zwei verschiedene Begriffe beide real und aus der Erfahrung geschöpft sind, ist nicht gesagt, daß das, was unter den einen, und das, was unter den anderen fällt, reell verschieden sein müsse, wie z. B. ein und dasselbe lebende Wesen als Pudel, Hund und Säugetier zu bezeichnen ist. Wenn Zeller seinerseits der Ansicht ist, die Kategorien bezeichneten „bloß formale Verhältnisse“ (ebend.), so hat er dafür nicht den geringsten Anhalt und scheint Gedanken der Kantischen Kategorienlehre mit der des Aristoteles zu vermengen. — 3. Meint Zeller, es lasse sich nicht wohl annehmen, daß Aristoteles durch logische Deduktion zu seiner Kategorientafel gekommen, weil er nie auf eine solche hinweise. Zeller würde besser sagen: „weil wir eine Darlegung des betreffenden klassifikatorischen Verfahrens (Deduktion, wenn man dieses Wort im strengen Sinne nimmt, ist allerdings dafür nicht der passendste Name) nirgends bei ihm finden“. Denn ein Hinweis liegt in Ausdrücken wie *αἱ διαγε-  
θείσαι κατηγορίαι* u. dgl. oft genug vor und besonders in den zwei Stellen, in welchen er das Prinzip seiner Kategorieneinteilung aufs klarste ausspricht, nämlich Anal. prior. I, 37. 49, a, 6 und Metaph. A, 7. 1017, a, 22 (zu dem *λέγεσθαι* vgl. Metaph. Z, 3. 1028, b, 36 und Top. I, 9. 103, b, 35), welche ich in meinen Man. Bed. des Seienden, S. 116, eingehend erörtere. Daß uns aber nirgends die vollständige Darlegung seines klassifikatorischen Verfahrens erhalten ist, kann bei der Lückenhaftigkeit der aristotelischen Metaphysik unter solchen Umständen keinen ernstesten Einwand mehr bilden. — 4. Wendet Zeller ein, daß die Unterscheidung der Inhärenzen und Affektionen, die ich einmal bei der Erläuterung der Kategorien mache, „nicht aristotelisch“ sei. Dagegen bemerke ich, daß sie sich ausdrücklich bei Aristoteles findet, und zwar (wie ich auch a. a. O. S. 177 angebe) Metaph. Θ, 6. 1048, b, 7. Will einer die dortigen aristotelischen Termini, das *ἐν τῷδε* und *πρὸς τόδε*, mit anderen Namen als „Inhärenz“ und „Affektion“ wiedergeben, so habe ich dagegen nichts einzuwenden, denn nicht auf den Namen, sondern auf die Sache kommt es an. — Endlich 5. meint Zeller, daß die zehn Kategorien, wenn sie wirklich auf dem von mir angegebenen Wege gefunden worden wären, „auch in der ihm entsprechenden Ordnung von Aristoteles aufgezählt werden müßten“. „Statt dessen“, sagt er, „drängt sich das *πρὸς τι*, welches nach Brentano die letzte Stelle einnehmen müßte, in allen Aufzählungen zwischen die anderen ein“ usw. Darauf antworte ich, daß es nicht mehr von Bedeutung ist, ob Aristoteles die Kategorien in der entsprechenden Ordnung und überhaupt in einer festen Ordnung aufzuführen pflegt oder nicht, wenn anderweitig bewiesen

metaphysischem Gebiet gipfelt, dünkt es mir gut, eine Ausnahme zu machen. Es ist die über den Ursprung der mensch-

werden kann, daß er an eine bestimmte Ordnung als die naturgemäße geglaubt hat (und dies zeigen viele seiner Aussprüche), und daß dieselbe mit der von mir angegebenen zusammentrifft. Gerade in bezug auf das *πρὸς τι*, dessen Stellung als letztes Glied der Kategorienreihe Zeller beanstandet, zeigt dies glücklichweise eine Stelle im vierzehnten Buch der Metaphysik auf das deutlichste. Metaph. N, 1. 1088, a, 22. *τὸ δὲ πρὸς τι πάντων ἤκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστὶ καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ*. Aristoteles sagt hier nicht bloß, daß das *πρὸς τι* weiter von der Substanz abstehe als das *ποιόν* und *ποσόν*, sondern als alle Kategorien insgesamt, womit auch andere Stellen, wie Eth. Nikom. I, 4. 1096, a, 21 und Metaph. Z, 4. 1029, b, 22, zusammenstimmen, wie ich schon in meinen Man. Bed. des Seienden, S. 152, gezeigt habe. Dieses möge zur Verteidigung meiner Darstellung der Kategorienlehre genügen.

Bezüglich dessen, was Zeller an meiner Darstellung der aristotelischen Psychologie und namentlich an meiner Auffassung des *Nus Poietikos* mißbilligt, verweise ich auf das, was ich in meiner Abhandlung gegen Kampes Erkenntnistheorie des Aristoteles in der Zeitschrift f. Phil. u. ph. Kr. (Bd. LIX 1871), die Zeller nicht gekannt zu haben scheint, gesagt habe. Seine Angriffe treffen mit denen Kampes vielfach zusammen, und er hätte dort zum Voraus ihre Widerlegung finden können. Unter anderem stimmt Zeller auch darin mit Kampe überein, daß er meine Emendation von De Anim. III, 4. 429, b, 15 (wo *αἰσθητῶ* statt *αἰσθητικῶ* gelesen werden muß) verwirft. Es sei diese, sagt er, „durch den Zusammenhang nicht bloß nicht gefordert, sondern geradezu unmöglich gemacht“. Inwiefern sie unmöglich sei, hat Zeller mit keinem Worte zu zeigen sich bemüht, aber auch den Nachweis, den ich in meiner Psychologie des Aristoteles und abermals in der Abhandlung gegen Kampe (a. a. O. S. 98) geliefert, daß die Konjekturen schlechterdings notwendig ist, hat er nicht entkräftet. Wenn Aristoteles sagt: *τὸ σαφὲς εἶναι καὶ σάφεια ἢ ἄλλω ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει*, so soll er dadurch nach Zeller nicht ausdrücken, daß entweder das eine oder das andere richtig sei, so daß das eine das andere ausschließe. Und doch besteht zwischen den beiden Gliedern eine deutliche Kontradiktion; es ist, wie wenn Aristoteles sagte: *ἢ ἄλλω ἢ τῷ αὐτῷ ἀλλ' ἄλλως ἔχοντι*. Wenn nun dies nicht angeht, so müßte nach Zellers Zugeständnis das *ἄλλω*, nicht aber das *ἄλλως ἔχοντι* von Aristoteles für das Richtige erklärt werden, während in der Stelle deutlich genug das Gegenteil hervortritt, ja der ganze Passus nur dadurch überhaupt begreiflich wird. Insofern hat selbst Kampe richtiger gesehen als Zeller. Gegenüber meinem Nachweise, daß nach Aristoteles außer dem wirkenden auch das aufnehmende Prinzip der Gedanken, der *νοῦς* *δυνάμει* unkörperlich und inkorruptibel sei,

lichen Seele, bzw. des höchsten, geistigen Teiles derselben. Und dieser Untersuchung sollen die folgenden Blätter gewidmet sein.

429, a, 15, beruft sich Zeller S. 577, 2 darauf, daß Aristoteles De Anim. III, 5 sage: „der tätige Nus allein sei *χωριστὸς, ἀπαθής, ἀμύγης, ἀθάνατος, αἰδῖος*“, aber von diesem „allein“ ist in dem ersten Teile des Kapitels 430 a, 10—19 (und einzig dieser handelt vom *νοῦς ποιητικός*;) nichts zu finden. Ja die Worte: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθής καὶ ἀμύγης τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια. αἰεὶ γὰρ τιμωτέρον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης* lassen aufs neue deutlich erkennen, daß wie das wirkende auch das aufnehmende Prinzip der Gedanken diese Eigenschaften haben müsse, denn sonst entbehrt ja der Schluß jedes Stützpunktes. Was wäre alberner als der Schluß: der aufnehmende Verstand ist korruptibel, das wirkende Prinzip ist höher als das aufnehmende, also ist es inkorruptibel, als ob innerhalb des Korruptibeln nach Aristoteles ein Rangunterschied gar nicht mehr bestände. Anders, wenn der aufnehmende Verstand (wie tatsächlich im vorausgegangenen Kapitel) schon als inkorruptibel dargestellt ist. Dann, aber auch nur dann, kann gefolgert werden: also muß auch das wirkende Prinzip der Gedanken als das höhere inkorruptibel sein. Wegen dieser notwendigen Rücksichtnahme auf die bereits festgestellte Tatsache der Inkorruptibilität des *νοῦς δυνάμει* halte ich es darum nach wie vor für das geeignetste, das *καὶ οὗτος ὁ νοῦς* mit „auch dieser Verstand“ zu übersetzen. Dem Einwand Zellers, daß dies sprachlich nicht angehe, indem sonst hinter *οὗτος* ein *δε* stehen müßte, um den Satz an den vorangehenden anzuknüpfen, wird niemand ein großes Gewicht beilegen können; nichts wäre ja leichter tunlich, als, ähnlich wie Bonitz Met. A, 9. wo ebenso ein Asyndeton sich findet, zu dessen Vermeidung zwischen *ὥσπερ* und *ὁ ἀνθρώπινος νοῦς* ein *γὰρ* eingeschoben hat, hier zwischen *οὗτος* und *ὁ νοῦς* ein *δ'* ausgefallen zu denken. 430 a, 22 und 23 aber, wo wir wirklich zweimal das Wort „allein“ (*μόνον*) lesen, handelt Aristoteles nicht mehr vom *νοῦς ποιητικός*, sondern von dem, was für die beiden noetischen Vermögen, den *νοῦς δυνάμει* und den *νοῦς ποιητικός*, gemeinsames Subjekt ist, nämlich von dem noetischen Teil der substantiellen Form des Menschen, der nach Met. A, 3. nach dem Tode des Menschen fortbesteht. Einzig hier wird auch der Ausdruck „Unsterbliches“ (*ἀθάνατον*) gebraucht, der, da der Tod als Korruption die lebendige Substanz anlangt, nicht ebenso für ein bloßes aktives Vermögen der Substanz, eine *ἐξῆς*, wie der *νοῦς ποιητικός* 430, a, 15 genannt worden ist, passend erschiene. Doch ich will hier abbrechen und erlaube mir nur nochmals, außer auf meine Psychologie des Aristoteles, auf ihre Verteidigung gegen Kämpfe zu verweisen.

Zeller hat in seiner Schrift von der Ewigkeit des Geistes (S. 1043, 1) auf das, was ich in dieser Anmerkung über den Nus gesagt, polemisch Rücksicht genommen und mich dadurch veranlaßt, im Vorstehenden

Aristoteles lehrt bekanntlich, daß die Seele des Menschen ihrem höchsten Teile nach unkörperlich und unvergänglich sei, und sich somit auch nicht aus der körperlichen Materie

durch gewisse redaktionelle Änderungen und namentlich durch den Hinweis auf das, was wir Met. A, 9. finden, meine wahre Meinung deutlicher zu machen. Hiermit entfällt ein Teil seiner Gegenbemerkungen von selbst. Was noch bleibt, hat schon in meinem „Offenen Brief“ an Zeller, S. 34, 5, seine Beantwortung gefunden. Ich zeige dort, wie unrichtig es ist, wenn er bestreitet, daß in den Worten des Aristoteles *ἀεὶ γὰρ τιμώμερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* usw. ein wirklicher Schluß vorliegt. Das γὰρ deutet einen solchen an, und Aristoteles konnte ja auch die Behauptung, daß der νοῦς ποιητικὸς unkörperlich sei, nicht ohne Beifügung irgendwelcher Begründung aussprechen. Und ebenso erledige ich dort, was Zeller noch weiter beifügt: „wie unstatthaft aber Brentanos Erklärung dieser Worte ist, zeigt schon der Ausdruck *πάσχοντος*. Statt diesen auf den νοῦς παθητικὸς zu beziehen, auf den er allein bezogen werden kann, deutet er ihn auf den von ihm ersonnenen ‚aufnehmen- den‘ Nus (*πάσχειν* heißt aber nicht ‚aufnehmen‘, sondern ‚leiden‘, und dieses beides fällt so wenig zusammen, daß der Nus De Anim. III, 4. 429, a, 15 zugleich *ἀπαθής* und *δεικτικός τοῦ εἶδους* genannt und Met. A, 7. 1072, b, 22 selbst der göttliche Nus, dem doch sicher kein Leiden zukommt, zu dem *δεικτικὸν τοῦ νοητοῦ* gerechnet wird), und er legt damit dem Philosophen statt des albernen Schlusses, gegen den er ihn in Schutz nehmen will, den gewiß nicht besseren in den Mund: wenn schon das *πάσχον* ein *ἀπαθές* ist, müsse es das *ποιοῦν* noch viel mehr sein.“ Ich antworte darauf in meinem Offenen Brief S. 35, Anmerkung: . . . „es ist nicht richtig, daß *πάσχειν* bei Aristoteles nie ‚aufnehmen‘, sondern immer ‚leiden‘ bedeute (vgl. De Anim. II, 5. 417, b, 2: *οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δυνάμεις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν*). Es ist dies aber ein uneigentlicherer Gebrauch des Wortes, und daher sagt Aristoteles De Anim. III, 4. wie das Empfinden, so sei auch das geistige Denken nur etwas dem Leiden Verwandtes (429, a, 13: *εἰ δὲ ἔστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον*), nämlich ein *δέχεσθαι τὸ εἶδος* unter der Einwirkung des *νοητόν* (ebend. a, 15). Und ebendarum fügt er auch De Anim. III, 5. 430, a, 18 den Worten: *ἀεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* die Worte bei: *καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης*, wo der Ausdruck *ὕλη* den Begriff des *πάσχον* erweitert und, wie der Vergleich mit dem Anfange des Kapitels zeigt, der eigentlich zutreffende ist. Daher sehen Sie wohl, daß Ihre spöttische Bemerkung: ‚er (Brentano) legt dem Philosophen statt des albernen Schlusses, gegen den er ihn in Schutz nehmen will, den gewiß nicht besseren in den Mund: wenn schon das *πάσχον* ein

entwickelt haben könne. Zeller erkennt dies, ebenso wie ich, auf das bestimmteste an.

Hiernach bleibt nur eine zweifache Annahme möglich: entweder hat Aristoteles die Präexistenz dieses höchsten Seelenteiles gelehrt, oder er hat geglaubt, daß eine schöpferische Kraft, wie sie nach ihm der Gottheit eigen ist, auf einer gewissen Stufe der fötalen Entwicklung diesen höchsten Teil zu den niederen hinzufüge.

Die Frage ist also, wie Zeller ganz richtig bemerkt, die, ob Aristoteles Kreatianer war oder eine Präexistenz des höchsten Teiles der Seele behauptete.

Zeller sagt, Aristoteles lehre die Präexistenz, und beruft sich dabei auf zwei Stellen, die ihm jeden Zweifel auszuschließen scheinen, während die Argumente, die ich für den Kreatianismus des Aristoteles erbrachte, nach seiner Meinung aller Kraft entbehren und, bei so klaren Belegen für das Gegenteil, gar keiner Beachtung wert sind. „Den klaren Wortlaut dieser Stellen durch so allgemeine, weder auf der aristotelischen Psychologie, noch auf richtig erklärten Aussprüchen ihres Urhebers beruhende Gründe, wie sie Brentano S. 196f. beibringt, zu beseitigen, geht natürlich nicht an.“ (S. 595, 2.)

Wenn irgendwo, so dürfte es hier leicht erweisbar sein, daß Zeller meinen Gründen nicht genug Gerechtigkeit widerfahren läßt. Es scheint, daß ihm, neben einigen allgemeineren Betrachtungen, die ich allerdings anstelle, um die betreffende

---

*ἀπαθής* ist, müsse es das *ποιεῖν* noch viel mehr sein, in keiner Weise am Platze war.

„Beiläufig sei hier zugleich bemerkt, daß es ein großer Irrtum ist, wenn Sie (a. a. O. S. 1043, 1) aus Met. A, 7. 1072, b, 22 schließen zu können glauben, daß auch der aristotelische Gott, dem weder im eigentlicheren noch uneigentlicheren Sinne ein Leiden zukommt, zu dem *δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ* zu rechnen sei. Es stände dies im Widerspruch mit dem Charakter der Gottheit als reiner Energie, und nicht minder mit ihrer Unveränderlichkeit, da ja dann auch das: *νοητὸς γὰρ γίγνεται διηγγάνων καὶ νοῶν* (b, 21) auf die Gottheit bezogen werden müßte. Die richtige Deutung ergibt sich leicht aus dem: *εἰ δὲ μάλλον, εἰ θαυμασιώτερον* (ebend. b, 25) am Schlusse der ganzen Erörterung.“

aristotelische Lehre als von vornherein nicht unwahrscheinlich darzutun, das Hauptargument ganz und gar entgangen ist.

Dennoch, glaube ich, läßt sich hier noch manches Weitere zur Bestätigung beifügen, und ich werde darum der Reihe nach folgende Punkte zu erhärten suchen:

I. Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig.

II. Aristoteles leugnet ausdrücklich seine Präexistenz.

III. Aristoteles lehrt den Kreatianismus.

IV. Aristoteles findet sich, indem er dieses tut, in Übereinstimmung mit seiner Lehre von den übrigen zur Welt gehörigen immateriellen Wesen (Sphären und Sphärengeistern).

V. Aristoteles zeigt hier wie anderwärts eine weitgehende Übereinstimmung mit seinem Lehrer Platon; wie endlich

VI. wieder bei seinen unmittelbaren Schülern, Theophrast und Eudemos, sich deutlich Spuren derselben Lehre erkennen lassen.

# I.

**Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig.**

Zeller sucht das Gegenteil in drei Anmerkungen darzutun. In einer beruft er sich auf De Anim. III, 5, in den zwei anderen auf De generat. Animal. II, 3. Neben ihnen hätte er mit einem gewissen Schein auch De Anim. I, 5, § 12 anführen können; wir wollen darum auch diese Stelle berücksichtigen.

De Anim. III, 5. 430, a, 23 sagt Aristoteles, nachdem er eben bemerkt hat, der höhere Nus sei ein *ἀθάνατον καὶ ἀίδιον*: οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Diese Stelle soll den ersten Beweis für die Präexistenz des höheren Nus bei Aristoteles enthalten.

Zeller, S. 574, 3, bemerkt dazu folgendes: „Ob man diese Worte 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 tätigen Nus

überhaupt mit keiner Erinnerung verknüpft sei, ist in der Sache deshalb nicht sehr erheblich, weil die Begründung des *οὐ μνημονεύομεν* die Kontinuität 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.“

Wäre die von Zeller befürwortete Erklärung die einzig mögliche, so würde in dieser Stelle allerdings ein Zeugnis für die Präexistenz des Nus liegen.<sup>1</sup> Das ist sie aber keineswegs. Selbst Zeller schließt nicht mit Entschiedenheit eine zweite Deutung aus, wonach das *οὐ μνημονεύομεν* auf die Zeit nach dem Tode gehen würde, und durch sie ginge das Argument für die Präexistenz verloren. Er übersieht aber, daß noch eine dritte Deutung möglich ist, die ich schon in meiner Psychologie des Aristoteles, S. 206 ff. und 209, als die allein richtige darzutun suchte. Nach ihr spricht Aristoteles hier von nichts anderem als von der bekannten Tatsache, daß eine bereits erworbene Erkenntnis uns oft wieder verloren geht, und bringt sie mit der Inkorrupibilität seines Nus in Einklang. Diese Erklärung entgeht dem Bedenken Zellers gegen jene andere, daß das Präsens *οὐ μνημονεύομεν* nicht wohl auf die Zukunft bezogen werden dürfe. Auch sie bezieht es ja auf das gegenwärtige Leben. Zugleich paßt sie, wie ich a. a. O. zeigte, aufs vollständigste in den Zusammenhang, und wird überdies durch eine Parallelstelle (*De Anim.* I, 4. 408, b, 24) wahrscheinlich gemacht. Doch zu unserem Zwecke genügt schon die Möglichkeit abweichender Deutungen der Stelle. Sie kann dann offenbar für die Präexistenz des Nus nicht mehr als beweisend angesehen werden.

Um sogleich die andere Stelle aus den Büchern von der

<sup>1</sup> Sie wäre ihr jedenfalls sehr günstig, obwohl Trendelenburg *De Anim. Comm.* 1. Aufl. S. 491 auch unter solcher Voraussetzung den Mangel der Präexistenz damit in Einklang bringen will.

Seele, die Zeller nicht erwähnt hat, die aber einen gewissen Schein der Präexistenz des Nus erwecken könnte, zu besprechen, so ist sie folgende. De Anim. I, 5. 410, b, 10 sagt Aristoteles, indem er die Lehre des Empedokles bekämpft, nach welcher jedes der körperlichen Elemente das ihm Ähnliche erkennt: ἀπορήσειε δ' ἔν τις καὶ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἐνοποιούν αὐτά· ὕλη γὰρ ἔοικε τὰ γε στοιχεῖα· κυριώτατον γὰρ ἐκεῖνο τὸ συνέχον, ὃ τί ποτ' ἐστίν· τῆς δὲ ψυχῆς εἶναι τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ· εὐλογον γὰρ τοῦτον εἶναι προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν, τὰ δὲ στοιχεῖά φασι πρῶτα τῶν ὄντων εἶναι. Der Ausdruck *προγενέστατος* scheint mit der Annahme einer Schöpfung des Nus während der fötalen Entwicklung nicht vereinbar. Ja der Nus scheint nach dieser Stelle so alt wie irgend etwas, was sonst besteht, also ewig präexistiert zu haben.

Allein auch sie ist näher betrachtet nicht beweiskräftig. Was mit dem Ausdrucke *προγενέστατος* gesagt sein soll, zeigt die Zusammenstellung mit *κύριος κατὰ φύσιν*. Der Nus darf nicht, wie eine Mischung aus den Elementen gebildet, von ihnen herkommen, sonst wäre er abhängig von ihnen, während er das Herrschende sein soll. Dem entspricht aber offenbar nicht bloß die Annahme, daß er ewig sei, sondern auch die, daß der Mensch seinem noetischen Teile nach unmittelbar von Gott schöpferisch hervorgebracht werde, denn in beiden Fällen hat er sich nicht aus der Materie als einem Früheren entwickelt. Zudem spricht die Stelle nicht bloß von dem Nus des Menschen, sondern von dem Nus überhaupt, so daß auch der göttliche Nus mit darunter zu begreifen ist. (Hatte ja doch auch Empedokles seine Erkenntnistheorie auf den göttlichen Sphairos ausgedehnt, und gerade vorher findet sich (410, b, 4) hierauf eine Anspielung.) Da nun dieser göttliche Nus der Ursprung aller Dinge ist, so ist der Ausdruck *προγενέστατος* (vgl. Soph. Antigone 938 *θεοὶ προγενεῖς*) gewiß vollständig gerechtfertigt.

Vielleicht hat Zeller diese Stelle nicht für sich angerufen, nicht darum, weil sie ihm entgangen war, sondern weil auch er sie nicht als einen wahren Beleg für seine Auffassung be-



trachtete. Dagegen führt er, wie gesagt, und offenbar als schlechterdings entscheidend, eine Stelle De generat. Animal. an. In zwei Anmerkungen teilt er sie stückweise mit, eigene Erwägungen einschaltend. Wir ziehen es vor, sie hier als Ganzes vorzuführen und dann zu zeigen, wie Zeller sie verwerten zu können glaubt.

De generat. Anim. II, 3. 736, a, 31 wirft Aristoteles die Frage auf: *πότερον ἐνυπάρχει [ἡ ψυχῇ] τῷ σπέρματι καὶ τῷ κινήματι ἢ οὐ, καὶ πόθεν;* und nachdem er (b, 5) auf die besondere Schwierigkeit der Frage in bezug auf den Nus aufmerksam gemacht (*διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δεῖ προθυμείσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται*), antwortet er (b, 8): *τὴν μὲν οὖν θεωρητικὴν ψυχὴν τὰ σπέρματα καὶ τὰ κινήματα τὰ χωριστὰ (?) δηλονότι δύναμει μὲν ἔχοντα θετέον, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχοντα, πρὶν ἢ καθάπερ τὰ χωριζόμενα τῶν κινήματων ἔλκει τὴν τροφὴν καὶ ποιεῖ τὸ τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον. πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ βίον, ἐπομένως δὲ δηλονότι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεπτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς. πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δύναμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ. ἀναγκαῖον δὲ ἦτοι μὴ οὐσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προὑπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ, καὶ ἐγγίνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ μὴ εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι, ἢ ἐνταῦθα μὲν ἐκείθεν ἐλθούσας, ἐν δὲ τῷ ἄρρενι ἢ θύραθεν ἐγγινομένης ἀπάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ. ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προὑπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. ὅσων γὰρ ἐστιν ἀρχῶν ἢ ἐνέργεια σωματικῇ, δηλονότι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. οὔτε γὰρ αὐτάς καθ' αὐτάς εἰσιέναι οἷον τε ἀχωρίστους οὐσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περιττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν.λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθέν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινῶναι σωματικῇ ἐνέργεια.*

Dies ist die von Zeller angezogene Stelle, und er macht dazu folgende Bemerkungen:

Von den Worten: *ἀναγκαῖον δὲ ἦτοι μὴ οὕσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ* sagt er, sie hießen: „Was die *ψυχὴ αἰσθητικὴ* und *νοητικὴ* betreffe, so müssen entweder alle ihre Teile erst durch die Zeugung entstehen, oder alle präexistieren, oder es müsse bei den einen jenes, bei den anderen dieses anzunehmen sein.“

Und weiter bemerkt er: „Da er (der Nus) von außen her in den Leib kommen soll, muß er vor seinem Eintritt in den letzteren schon existieren, wie dies Aristoteles auch unverkennbar voraussetzt.“ „In der angeführten Stelle wird nämlich mit Beziehung auf die *ψυχὴ αἰσθητικὴ* und *νοητικὴ* ausgeführt: *ἀναγκαῖον δὲ ἦτοι μὴ οὕσας πρότερον* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ, καὶ ἐγγίνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ* (also den Katamenien) *μὴ εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἀρρενὸς σπέρματι, ἢ ἐνταῦθα* (in die Mutter) *μὲν ἐκεῖθεν* (aus dem σπέρμα) *ἐλθούσας, ἐν δὲ τῷ ἄρρῳ ἢ θύραθεν ἐγγινομένας ἀπάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ.* Wenn nun im unmittelbaren Anschluß hieran fortgefahren wird: *ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν,* denn manche seien an körperliche Organe gebunden, *ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον,* so liegt am Tage, daß nach Aristoteles das *προϋπάρχειν* und das *θύραθεν εἰσιέναι* untrennbar verknüpft sind, daß demnach von dem Nus, wenn dieses von ihm und von ihm allein gilt, auch jenes gelten muß.“

Betrachten nun auch wir die Stelle, um zu sehen, inwiefern das, was Zeller sagt, zutreffend sei oder nicht.

Vor allem müssen wir die nebensächliche Bemerkung machen, daß der Anfang der Stelle einer Emendation des Textes bedarf; statt *τὰ σπέρματα καὶ τὰ κνήματα τὰ χωριστὰ* ist zu lesen *τὰ σπέρματα καὶ τὰ κνήματα τὰ ἀχώριστα*, denn nur so entsteht ein Gegensatz zu *τὰ χωριζόμενα τῶν κνημάτων*. Es sind die unreifen, noch nicht zum Hervorgang aus dem Mutterschoß bereiten Embryonen gemeint. Daß auch Theodor Gaza *ἀχώριστα* gelesen, zeigt seine Übersetzung: *Animam igitur vegetalem in seminibus et conceptibus, scilicet nondum separatis haberi potentia statuendum est, non actu,*

*priusquam eo modo, quo conceptus, qui jam separantur cibum trahant et officio ejus animae fungantur.*

Dann müssen wir die Übersetzung oder Paraphrase beanstanden, welche Zeller von dem ἡτοι μὴ οὐσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας gegeben hat. Es heißt dies nicht: es „müssen entweder alle ihre Teile erst durch die Zeugung entstehen“, sondern nur: es müssen entweder alle Teile hineinkommen, ohne vorher bestanden zu haben, oder usw. Diese Differenz ist sehr wesentlich. Würde Aristoteles sagen, die Seelenteile müßten entweder durch die Zeugung entstehen oder präexistieren, so bliebe kein Zweifel darüber, daß er den Nus präexistierend gedacht hätte, denn durch die Zeugung entsteht er nach ihm sicher nicht. Wenn die noetische Seele nicht präexistiert hat, so wird der Mensch diesem seinem höchsten Teile nach während der Entwicklung des Fötus und bei einer gewissen Reife desselben schöpferisch von Gott hervorgebracht. So hat Zeller durch ungenaue Wiedergabe der Worte sie für seine Auffassung beweiskräftiger gemacht, als sie es faktisch sind.

In Wahrheit wird man, wenn man die ganze Stelle durchmustert, nirgends die Präexistenz des Nus deutlich behauptet finden. Zeller selbst erkennt dies in der zuletzt angeführten Bemerkung in gewisser Weise an. Er meint nur, es lasse sich aus ihr erschließen, daß Aristoteles sie gelehrt habe, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal, weil er lehre, daß der Nus von außen her in den Leib komme, was nicht der Fall sein könnte, wenn er nicht präexistierte, und dann, weil aus dem Zusammenhang erhelle, daß nach Aristoteles das Präexistieren und das von außen Hineinkommen untrennbar verknüpft seien. Also Zeller gibt zu, daß die Präexistenz des Nus in der Stelle nicht direkt ausgesprochen ist, und meint nur, daß sie aus ihr erschlossen werden könne.

Aber auch dieser Schluß ist nicht zwingend. Vor allem ist der Ausdruck „von außen“ (θύραθεν) in keiner Weise dafür beweisend. Denn wenn Aristoteles den Nus nicht präexistierend dachte, aber annahm, daß er, im Gegensatz zu den niederen Seelenteilen, welche sich aus der Materie entwickeln, durch

eine unmittelbare Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft dem Fötus eingefügt werde, so scheint der Ausdruck *θύραθεν* ebenso am Platze. Ähnlich ist auch das zweite Argument nicht ganz stichhaltig, und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal ist nämlich der Zusammenhang der Worte, genau besehen, etwas anders, als er bei Zeller erscheint. Zeller läßt Aristoteles aus der Unmöglichkeit des *προϋπάρχειν* auf die Unmöglichkeit des *θύραθεν εἰσιέναι* schließen. Das tut er aber nicht. Vielmehr zeigt der Blick auf die Stelle, wie wir sie oben angeführt haben, daß Aristoteles die Unmöglichkeit des *θύραθεν εἰσιέναι* nur als eine zweite Folgerung aus derselben Prämisse wie die Unmöglichkeit des *προϋπάρχειν* ableitet, nämlich aus *ὅσων γὰρ ἐστὶν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικῇ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν*. Somit fehlt hier der Faden des logischen Zusammenhanges. Ja noch mehr. Nicht einmal, wenn dieser insoweit gegeben wäre, würde es richtig sein, daß die untrennbare Verknüpfung der einen mit der anderen Unmöglichkeit, die untrennbare Verknüpfung der einen mit der anderen Wirklichkeit besagte. Man könnte zwar schließen: was nicht vorbestehen kann, kann auch nicht *θύραθεν* hineinkommen, also kann, was *θύραθεν* hineinkommen kann, auch vorbestehen, nicht aber: was nicht vorbestehen kann, kann auch nicht *θύραθεν* hineinkommen, also besteht, was *θύραθεν* hineinkommt, auch vorher.<sup>1</sup>

Das Ergebnis einer genauen Prüfung ist also, daß auch in dieser Stelle die Präexistenz des Nus weder direkt deutlich ausgesprochen ist, noch auch aus dem, was darin gesagt wird, erschlossen werden kann.

Und hiemit ist die erste Aufgabe, die wir uns gestellt haben, erledigt. Es steht fest, daß Aristoteles nirgends die Präexistenz des Nus deutlich behauptet hat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> In der ersten Ausgabe hatte ich Zellers Argumentation nur aus dem ersten Grunde, der freilich auch für sich allein genügend wäre, beanstandet.

<sup>2</sup> In der ersten Auflage fand sich hier folgende Anmerkung: „Außer den drei hier besprochenen Stellen könnte man eine im weiteren Verlaufe des dritten Kapitels des zweiten Buches *De generat. Anim.* dafür anführen, aber nur indem man eines groben Mißverständnisses sich