

Philosophische Bibliothek · BoD

Franz Brentano
Über Aristoteles

Meiner





FRANZ BRENTANO

Über Aristoteles

Nachgelassene Aufsätze

Herausgegeben von
ROLF GEORGE

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 378

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: 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 978-3-7873-0631-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2589-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. 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

INHALT

<i>Einleitung.</i> Von Rolf George	IX
--	----

FRANZ BRENTANO

Über Aristoteles

I. <i>Methode, Chronologie, Allgemeines</i>	1
1. Aristoteles Bedeutung und Verkennung. Einleitung in die Darstellung seiner Lehre	1
2. Methode	4
3. Zur Methode aristotelischer Studien, und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt	7
4. Aristoteles, Chronologie seiner Werke. Wandlungen in der Lehre von der Definition und in anderen Fragen als Anhaltspunkte für die Chronologie seiner Schriften	21
5. Über Aristoteles. Aus einem Brief an Kastil	34
II. <i>Logik</i>	41
6. Zur Logik	41
7. Zur aristotelischen Kategorienlehre. September 1909	45
8. De Interpretatione. Florenz, September 1909	59
9. Zweite Analytika: I. Buch	66
10. Analytica posteriora: Definitionen. Florenz, Dezember 1909	73
III. <i>Erkenntnislehre</i>	85
11. Erkenntnislehre	85
12. Zur Erkenntnislehre. 21. 9. 1910	94
13. Zur Erkenntnislehre und Wissenschaftstheorie	101
14. Aristoteles' Lehre vom Ursprung unserer Ideen. 26. 4. 1908	117

15. Zur Ordnung der Darstellung: Ursprung der Ideen	124
16. Zu Physik I, 1	131
17. Vom für sich Seienden. 25. 7. 1907	134
18. Intellectus agens. Materia prima. Brief an V. Tworowski. Juli 1909	139
19. Verhältnisbegriffe in verschiedenen Gattungen; Nachtrag 7. 6. 1908	147
20. Abstraktion, Induktion und intellectus agens. Brief an V. Tworowski, Oktober 1909	151
IV. <i>Allgemeine Metaphysik</i>	155
21. Aristoteles' Metaphysik als Lehre vom Realen im Allgemeinen. 23. 4. 1908	155
22. Die verschiedenen Definitionen der aristotelischen Metaphysik. 24. 4. 1908	160
23. Terminologie	165
24. Aristoteles' Lehre von der mannigfachen Bedeutung des Seienden	190
25. Von der Bedeutung des Seienden	198
26. Aristoteles Ontologist? 6. 5. 1908	206
27. Zu Aristoteles Lehre vom Wirken und Leiden. 24./25. 4. 1908	209
28. Nus und Pneuma	214
V. <i>Theologie</i>	217
29. Über die Theologie des Aristoteles: Polemische Bemerkungen gegen Zeller und Gomperz	217
30. Von der göttlichen Allwissenheit	254
31. Übersetzung und Interpolationen zum 9. und 10. Kapitel von Met. Λ	261
32. Aporien zum 9. und 10. Kapitel von Met. Λ	267
33. Aporien zum 9. und 10. Kapitel von Met. Λ . Zweite Fassung	288
34. Zu Metaphysik Λ 10	329
35. Über das Gesetz der Synonymie	333
36. De Anima	352
37. Gotteslehre: Aristoteles, wo er zu früheren Ansichten Stellung nimmt. 21. 4. 1909	365

38. Aristoteles' Lehre von Gott und Welt. 27. 1. – 23. 2. 1909	373
39. Aus Briefen an Gomperz	388
VI. <i>Ethik, Politik, Poetik</i>	391
40. Die Philosophie von den menschlichen Dingen. Zur Nikomachischen Ethik	391
41. Einleitung in die praktische Philosophie des Aristoteles	408
42. Die Nikomachische Ethik und Politik des Aristoteles	415
43. Zur Nikomachischen Ethik	428
44. Grundgedanken der aristotelischen Ethik	436
45. Aristoteles' Lehre vom Guten. Oktober 1909	440
46. Das Gute	454
47. Zur Ethik	458
48. Zeller zur Ethik des Aristoteles	464
49. Aristoteles' Ethik. Erkenntnis des Guten. Vergleich mit der Ethik Jesu	470
50. Eudemische Ethik und Magna Moralia (September, Oktober 1909)	476
51. Politik. (Florenz, Mai 1910)	491
52. Zur Poetik	496
VII. <i>Zu Theophrast</i>	501
53. Zu Theophrast. Sept. 1909	501
54. Aporien des Theophrast zur Metaphysik	516
55. Bemerkungen zum Fragment der Metaphysik von Theophrast	523
56. Über Theophrast-Aristoteles' Lehre vom Wirken Gottes. Brief an Theodor Gomperz vom 7. 9. 1904	531
57. Über Eudemos' und Theophrasts Abweichungen von Aristoteles	534
Anmerkungen des Herausgebers	541
Verzeichnis der hinterlassenen Schriften Brentanos über Aristoteles	579

Literaturhinweise	587
Namenverzeichnis	588
Sachverzeichnis	591

EINLEITUNG

I.

Gegen Ende seines Lebens berichtet Brentano in einem Brief an Oskar Kraus über den ersten von drei Lebensabschnitten in denen er sich intensiv mit Aristoteles befaßte: »Ich hatte mich zunächst als Lehrling an einen Meister anzuschließen und konnte, in einer Zeit kläglichen Verfalles der Philosophie geboren, keinen bessern als den alten Aristoteles finden, zu dessen besserem Verständnis mir oft Thomas von Aquin dienen mußte.«¹ Er beschrieb sich gelegentlich, so in der Einleitung zu *Aristoteles und seine Weltanschauung*, als Schüler des Aristoteles, Bruder des Eudemus und Theophrast. Die Studienjahre 1858/59, die er in Berlin verbrachte um Trendelenburg zu hören, waren ausdrücklich dem intensiven Studium des Aristoteles gewidmet, und die beiden folgenden in Münster verbrachten Semester der mittelalterlichen Aristotelesauslegung. Seine beiden ersten Bücher, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, und *Die Psychologie des Aristoteles*, 1867, bedeutende exegetische Leistungen, waren das Ergebnis dieser Studien, und seine erste systematische Abhandlung, die *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ist deutlich eine Weiterentwicklung der aristotelischen Gedanken, die in den historischen Schriften erarbeitet und diskutiert worden waren.

In den achtziger Jahren führte eine Polemik mit Zeller zu einer erneuten Beschäftigung mit Aristoteles. In der *Psychologie des Aristoteles* hatte Brentano unter anderem die sogenannte kreatinistische These zu beweisen versucht, nämlich, daß nach Aristoteles der Nus jedes einzelnen Menschen von Gott geschaffen sei und nicht von Ewigkeit vorherbestehe. Die entgegengesetzte Ansicht hatte er einer eingehenden Kritik unterworfen und sie

¹ Brief vom 21. März 1916, in *Die Abkehr vom Nichtrealen*; ed. Franziska Mayer Hillebrand, Bern, 1966, S. 291.

»wunderlich«, »sonderbar« und »ungereimt« genannt. Da er besonders Zeller als Vertreter dieser Meinung nannte, griff dieser ihn in der dritten Auflage der *Philosophie der Griechen* (II,2,1879) in zahlreichen polemischen Fußnoten an. Brentano antwortete mit dem Buch *Über den Creatianismus des Aristoteles*² und der Schrift *Offener Brief an Zeller* von 1882 und 1883.

In den folgenden zwanzig Jahren veröffentlichte Brentano nichts über Aristoteles, und der Nachlaß enthält nur ganz wenige Notizen aus dieser Zeit, die auf Aristoteles hinweisen. Erst um 1905 scheint er den Plan gefaßt zu haben, die Philosophie des Aristoteles in ihrer Gesamtheit ausführlich darzustellen. Brentano kehrt also gerade dann wieder zum Studium des Aristoteles zurück, als er seine theoretische Grundposition in der sogenannten Reismuskrisis überdenkt und erneuert. Dies ist wenig überraschend, wenn man bedenkt, daß er seine philosophischen Theorien von Anfang an im Anschluß an Aristoteles formuliert hatte.

Zu der beabsichtigten großen und ausführlichen Darstellung des aristotelischen Werkes ist Brentano nicht gekommen. Das Nachlassen seiner Sehkraft und die schließliche Erblindung machte das erneute Studium der Texte unmöglich. Allerdings konnte er einen Teil seiner Vorarbeiten für den Beitrag *Aristoteles* in Asters *Große Denker* von 1911 benutzen und diesen Aufsatz bedeutend erweitert im selben Jahr als Buch unter dem Titel *Aristoteles und seine Weltanschauung* herausgeben. Ebenfalls 1911 erschien *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, eine Überarbeitung des *Creatianismus*. Danach veröffentlichte Brentano nichts mehr über Aristoteles, und man darf annehmen, daß auch keines der erhaltenen Manuskripte aus späteren Jahren stammt.

² Zuerst erschienen in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe, CI. Band, I. Heft 1882, S. 95—126; noch im gleichen Jahr ließ Brentano in Commission bei Carl Gerold's Sohn, Wien, die Schrift auch als Buch erscheinen.

II.

Carl Stumpf schrieb in seinen *Erinnerungen an Franz Brentano*³, dieser hätte in aristotelischen Lehren »so viel Wahrheit und Tiefe gefunden, daß er ihnen eine gewisse vorgängige Wahrscheinlichkeit, ein gewisses Vorrecht gehört zu werden, zuerkannte, was natürlich eine Prüfung und Verwerfung nicht ausschloß.« Zwei Beispiele mögen zeigen, daß sich einige der wichtigsten Lehrmeinungen Brentanos direkt und bewußt an aristotelisches Denken anschließen.

Im dritten Kapitel der Abhandlung *Von der mannigfachen Bedeutung* befaßt sich Brentano mit dem, was er das Seiende im Sinne des Wahrseins und das Nichtseiende im Sinne des Falschseins nennt. Unter anderem kommentiert er die Stelle *Met.* E 4 (1027 b18), die in seiner Übersetzung folgendermaßen lautet: »Das Seiende als Wahres, und das Nichtseiende als Falsches findet sich bei der Verbindung und Trennung, beides zusammen aber bei der Teilung des Widerspruchs. Das Wahre nämlich hat auf seiner Seite die Bejahung bei dem Verbundenen, die Verneinung bei dem Getrennten . . .«

»Offenbar«, sagt Brentano, »wird hier das Urteil wahr und falsch, also auch seiend und nichtseiend genannt; das Urteil selbst ist das Subjekt dem das Seiende als Prädikat zukommt. Nicht die Kopula, die in dem Satze selbst Subjekt und Prädikat verbindet, ist darum das Sein von dem hier gesprochen wird, zumal da auch ein verneinendes Urteil seiend, ein bejahendes nichtseiend genannt wird; vielmehr handelt es sich hier von einem Seienden das von dem ganzen, fertig ausgesprochenen Urteile prädiiziert wird.«⁴

Er beruft sich weiter auf die Stelle *Anal. post.* I 1, 71a 11, wo Aristoteles davon spricht, daß, wer etwas beweisen will, vorgängig wissen muß, daß etwas anderes *ist*. Es kann sich auch hier nur um Sosein, Sein im Sinne des Wahrseins handeln. Nun wird allerdings, wenn Sein von Sachverhalten, Tatsachen u. dgl. prädiiziert wird, »dadurch keine besondere, außerhalb des Geistes existierende Natur des Seienden kund getan«, sondern dieses

³ Oskar Kraus, *Franz Brentano*, München 1919, Anhang S. 85—149, S. 98.

⁴ *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 34.

Sein »hat seinen Grund in den Operationen des menschlichen Verstandes, der verbindet und trennt, affirmiert und negiert.«⁵ Diese Abhängigkeit von den Operationen des Verstandes beraubt aber das Wahrsein keineswegs seiner Realität, denn »nichts was wir in unserem Geiste bilden ist so von aller Realität entblößt, daß es ganz von dem Gebiet des ὄν ὡς ἀληθῆς ausgeschlossen wäre.«⁶

Diese hier dem Aristoteles zugeschriebene Ansicht hat Brentano im wesentlichen in seine Urteilslehre übernommen und weitergebildet.⁷ Danach ist jedes Urteil eine Existenzaussage, die das Bestehen eines Sachverhaltes behauptet oder verwirft. So etwa wird »a ist größer als b« dargestellt als »Daß a größer ist als b ist (der Fall)«. Diese zweite Art von Konstruktion sah er als den Sachen angemessener, da, wie er meinte, neben dem Dinglichen, Wesenhaften, Realen ein weiteres Gebiet, das des Existierenden (man könnte sagen der Sachverhalte) angenommen werden müsse und daneben auch noch das Gebiet des Nichtexistierenden: »Und so könnte man denn, ähnlich wie Aristoteles . . . sagen: wahr sei das Urteil dann, wenn es von etwas was ist, behauptet, daß es sei, und von etwas, was nicht ist, leugne daß es sei (falsch aber, wenn es mit dem was sei und nicht sei sich im Widerspruch findet).«⁸

Die sogenannten Urteilsinhalte bilden also nach dem frühen Brentano einen Seinsbereich, der zu dem des Realen (das aus wirklichen und nichtwirklichen Gegenständen besteht) noch hinzukommt. Ohne Frage nahm diese sorgenfreie Einführung von Seinsbereichen (neben Urteilsinhalten werden noch Kollektive, Relationen, Teile des Kontinuums als separate Arten des Seienden angenommen) von der dem Aristoteles zugeschriebenen Unterscheidung mannigfacher Bedeutungen des Seienden ihren Ausgang.

Nun führt aber die Theorie der Urteilsinhalte zu einer ontologischen Kettenreaktion; denn wenn ein Apfel rot ist, dann ist er

⁵ A.a.O. S. 38f.

⁶ A.a.O., (Vgl. *Met.* Δ 12, 1019b 6).

⁷ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 7. Kapitel. Vgl. auch den Vortrag *Über den Begriff der Wahrheit*, in *Wahrheit und Evidenz*, Meiner (Hamburg) 1974.

⁸ *Über den Begriff der Wahrheit*, S. 24.

nicht blau, nicht grün usw., so daß mit jedem wahren Urteil eine Unendlichkeit von Inhalten assoziiert sind. Nach der Jahrhundertwende kam Brentano, ähnlich wie Russell und im Gegensatz zu seinen Schülern Meinong und Marty, zu der Einsicht, daß eine solche Vervielfältigung von Gegenstandsbereichen nicht gerechtfertigt ist. Auf seine philosophische Entwicklung zurückblickend schrieb er in dem angeführten Brief an Kraus, daß er sich als Lehrling von Aristoteles »verführen ließ, das »ist« in den Sätzen »Ein Baum ist« und »Daß ein Baum ist, ist« für gleichmäßig funktionierend zu halten. Der Anfang der *Zweiten Analytiken* scheint dafür zu sprechen. »Soll ich mich schämen«, fährt er fort, »wenn ich, der ich Neuling war und schon viel Mühe aufwenden mußte, um mir das von den Vorfahren hinterlassene Erbe zu sichern, den Irrtum, der hierin lag, nicht sofort erkannte, sondern vielmehr mich zunächst zu noch anderen Irrtümern verführen ließ, welche konsequent damit zusammenhängen?«⁹

Das »zunächst«, man wird es sagen müssen, bezieht sich auf den größten Teil seines Lebens, und die »anderen Irrtümer« auf wichtige Teile seiner Erkenntnislehre und Ontologie, gerade das was er später an Husserl und Meinong tadelte. Nach 1905 begann Brentano damit, die genügsamere Ontologie des Reismus zu entwickeln, nach der nur Realia, Dinge, die in der Zeit möglich sind, vorgestellt werden können und angenommen werden dürfen. Seine frühere Ansicht glaubte er nun auf durch Sprache hervorgerufene Verwirrung zurückführen zu sollen, aber auch, wie in dem Brief an Kraus, auf den Einfluß des Aristoteles, oder jedenfalls des Aristoteles wie er ihn damals verstand. Aber dieses Verständnis, besonders auch des *ens tantum verum*, änderte sich deutlich. Später faßte Brentano das Sein im Sinne von Wahrsein auch bei Aristoteles als eine *façon de parler* auf, so etwa die Stelle am Anfang der *Zweiten Analytiken*, die den Neuling verführt hatte, und begann größeres Gewicht auf Stellen wie *Met.* E 4, 1027b 20 zu legen, wo Aristoteles sagt, daß das Wahre und Falsche nicht in den Dingen ist, sondern im Geiste. Franziska Mayer Hillebrand behauptet mit Recht, daß

⁹ *Die Abkehr vom Nichtrealen*, S. 291f. Franziska Mayer Hillebrand hat Brentanos Entwicklung in ihrer Einleitung ausführlich beschrieben.

hier »wie schon so oft in der Geschichte der Philosophie ein Fortschritt sachlicher Art zugleich zu einem vertieften geschichtlichen Verständnis geführt hat.«¹⁰

Der Einfluß des Aristoteles zeigt sich in einer zweiten Zentralethese, die in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* entwickelt wird, nämlich in der Unterscheidung der psychischen von den physischen Phänomenen, und der Lehre von der intentionalen Inexistenz. Als Beispiele physischer Phänomene gibt Brentano: »Eine Farbe, eine Figur, eine Landschaft, die ich sehe; ein Akkord den ich höre; Wärme, Kälte, Geruch, die ich empfinde; sowie ähnliche Gebilde, welche mir in der Phantasie erscheinen.«¹¹ Beispiele psychischer Phänomene sind: »Jede Vorstellung durch Empfindung oder Phantasie; und ich verstehe unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Akt des Vorstellens . . . ferner jedes Urteil, jede Erinnerung, jede Erwartung, jede Folgerung, jede Überzeugung oder Meinung, jeder Zweifel, jede Gemütsbewegung, Freude, Traurigkeit, Furcht, Hoffnung, Mut, Verzagen, Zorn, Liebe, Haß, Begierde, Willen, Absicht, Staunen, Bewunderung, Verachtung, usw.«¹²

Die Listen machen recht deutlich, welche Unterscheidung hier gemeint ist, aber die begriffliche Fassung des Unterschiedes macht Schwierigkeiten. Nach der Untersuchung anderer, gescheiterter Versuche kommt Brentano zu dem Schluß, daß der Unterschied darin bestehe, daß die psychischen Phänomene, und nur diese, immer Gegenstände haben, die ihnen »intentional inexistieren«.¹³

An diese These knüpfen sich zwei wichtige Folgen, nämlich, erstens, daß dieses intentionale Innewohnen sui generis ist und nicht auf extensionale Attribute zurückgeführt werden kann, und, zweitens, daß alle psychischen Phänomene solche Objekte haben. Die erste dieser Folgen ist in neuerer Zeit eingehend untersucht und verteidigt worden, vor allem von Roderick Chisholm,¹⁴ während die zweite weniger Interesse gefunden hat. Es ist aber deutlich, daß es Brentano vor allem darum ging zu

¹⁰ *Die Abkehr vom Nichtrealen*, S. 61.

¹¹ *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, S. 112.

¹² S. 111f.

¹³ S. 124.

¹⁴ Zum Beispiel in *Perceiving*, Ithaka 1957.

zeigen, daß wirklich alle psychischen Phänomene intentionale Gegenstände haben. Diese These versteht sich keineswegs von selbst, und ist oft verneint worden. Nach einem im achtzehnten Jahrhundert verbreiteten Modell geistiger Vorgänge, wie man es bei Condillac, Tetens, Kant und der schottischen Schule findet, zeichnen sich *Empfindungen, sensations*, gerade dadurch aus, daß sie *kein* Objekt haben. Wenn man einen Schmerz fühlt, oder einem kalt ist, nimmt man nach dieser Auffassung kein Objekt wahr. »I do not perceive pain,« sagte Reid, »I just have it.« Akt und Gegenstand sollen in diesem Falle nicht voneinander getrennt werden können.

Brentanos Theorie der intentionalen Gegenstände leitet sich deutlich aus seiner Aristotelesinterpretation ab, wie die folgenden Überlegungen zeigen. Nach der *Psychologie des Aristoteles* unterschied Aristoteles die physische Anwesenheit einer Qualität in einem Sinn oder Sinnesorgan von der *objektiven* Aktualisierung. Meine Hand kann selbst warm oder kalt sein; aber ich kann auch durch meine Hand wahrnehmen, daß etwas warm oder kalt ist. Auch in dem zweiten Fall sagt Aristoteles, daß das Sinnesorgan warm oder kalt *ist*, denn der Sinn empfängt die sinnliche Form. Nur wird man in diesem Fall sagen müssen, daß die Qualität nicht physisch, sondern auf andere Art, nämlich — in der mittelalterlichen, von Brentano übernommenen Redeweise — *objektiv* in dem Sinn ist.

Diese Unterscheidung wird auf einen Passus in *De Anima* angewandt, wo Aristoteles sagt »Es ist also nicht richtig, wenn man sagt, er (der Verstand) sei vermischt mit dem Leibe, denn er würde sonst irgendwie beschaffen, warm oder kalt werden.«¹⁴ Brentano gibt folgende Interpretation: Aristoteles kritisiert hier nicht die Ansicht, daß der Verstand physisch warm oder kalt sei, denn physische Kälte im Wärmesinn ist mit objektiver Wärme durchaus verträglich. Die Hand ist sogar für Wärme besonders empfindlich, wenn sie kalt ist. Vielmehr will Aristoteles sagen, daß, wenn der Verstand mit dem Körper vermischt wäre, er, wenn er denkt, immer Wärme oder Kälte oder eine andere sinnliche Qualität als den ihm eigentümlichen Gegenstand in sich enthalten müsse. Es würde also folgen, daß er einen ihm eigen-

¹⁵ 429a 24.

tümlichen Gegenstand hat. Nun hat er aber keinen, und ist folglich nicht mit dem Körper vermischt.¹⁶ In diesem Zusammenhang begegnet man bei Brentano zum ersten Mal dem Begriff der intentionalen Inexistenz, wenn auch noch nicht dem Ausdruck. Statt dessen spricht er davon, daß ein Sinn oder der Verstand »objektiv« etwas ist, im Gegensatz zu physischen Zuständen. Auch ist noch nicht davon die Rede, daß hier ein Kriterium für psychische Zustände vorliegt.

Es ergab sich nun für Brentano das weitere Problem, wie nach Aristoteles, und wie überhaupt, der Verstand, wenn er objektiv etwas ist, seinen eigenen Zustand erfahren kann. Wie nehmen wir wahr, daß wir denken, sehen, hören, wollen, usw.? Das Problem wird am Anfang von *De Anima* III, 2 und *Met.* XII 9, 1074b 35 berührt. An der letzteren Stelle sagt Aristoteles »Es scheint, daß das Wissen, die Wahrnehmung, die Meinung und das Denken immer auf etwas anderes gehen, auf sich selbst dagegen nur nebenher.« Brentano kommentiert die Stelle ausführlich.¹⁷ Deutlich sind es psychische Phänomene im Sinne Brentanos, von denen hier gesagt wird, daß sie nur »nebenher« wahrgenommen würden. Da dieses ἐν παρέργῳ wahrgenommene immer von einem eigentlichen Gegenstand begleitet werden muß, um überhaupt aufzutreten, folgt, daß Wissen, Wahrnehmung, Meinen und Denken immer einen Gegenstand haben müssen. Diese keineswegs überraschende These gewinnt an Interesse, wenn überlegt wird, daß der Verstand in Wirklichkeit *nichts* als der Gegenstand ist, den er denkt; während er in Möglichkeit alles ist, ist er in Wirklichkeit nur, was er denkt. Ein Verstand aber, der nichts in Wirklichkeit ist, kann sich nicht selbst erkennen. Folglich kann, nach dieser Ansicht, kein geistiger Zustand, kein psychisches Phänomen von uns erfaßt werden, wenn kein Gegenstand inexistentiert. Fügen wir nun noch die von Brentano häufig zitierte These des Aristoteles hinzu, daß die Gegenstände des Denkens und des Begehrens am Ende dieselben sind, so sehen wir, wie er zu der Überzeugung kam, das Vorstellbild »die Grundlage des Urteilens nicht bloß, sondern ebenso des Begehrens, sowie jedes anderen psychischen Aktes. Nichts

¹⁶ *Psychologie des Aristoteles*, S. 120ff.

¹⁷ A.a.O. S. 136ff.

kann beurteilt, nichts kann aber auch nur begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird.«¹⁸ Wenn also die Gegenstände des Begehrens usw. immer auch Gegenstände des Vorstellens sind, so folgt aus den aristotelischen Prämissen, daß kein psychisches Phänomen ἐν παρέργῳ erfahren werden oder auch nur existieren kann, wenn kein Gegenstand dem Geist intentional inexistiert. Nur wenn ein solcher Gegenstand vorhanden ist, kann es Annehmen, Begehren und dergleichen überhaupt geben. Folglich haben psychische Phänomene immer einen Gegenstand. Wir nennen dieses in enger Anlehnung an Aristoteles entwickelte Argument das deduktive Argument für die These, daß alle psychischen Phänomene intentional sind. Seine Umrisse finden sich in der *Psychologie des Aristoteles*, IV 2.

Im zweiten Buch der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* bemüht sich Brentano dasselbe Resultat durch eine Art induktiven Verfahrens, »durch das Besondere, durch das Beispiel« zu stützen: er gibt Fälle psychischer Phänomene, belegt, daß sie intentionale Gegenstände haben, und verteidigt sein Ergebnis gegen andere Ansichten.

Ohne Zweifel kam Brentano durch die Untersuchung der aristotelischen Psychologie auf diesen Zentralgedanken der *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Nicht ganz so sicher kann man sein, daß Brentano die Prämissen des deduktiven Arguments, etwa daß der Geist in Wirklichkeit nur das ist, was er denkt, und den aristotelischen Begriffsapparat in dem sie formuliert sind, jemals vorbehaltlos akzeptiert hat. Wir wissen nur, daß er in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* das quasi-induktive Argument vorgezogen hat. Trotzdem wird man sagen dürfen, daß in diesem wichtigen Punkt Aristoteles wirklich sein Lehrer gewesen ist.

Immer wieder findet man in Brentanos Aufzeichnungen und Briefen Verweise auf Aristoteles. Wichtige Entwicklungen seiner Lehre werden den einschlägigen Ansichten des Aristoteles gegenübergestellt und an ihnen gemessen. Zum Beispiel hielt Brentano dafür, daß der Reismus ein allgemeines Genus »Etwas« impliziere. Der Gegensatz zu Aristoteles wird pünktlich angegeben.

¹⁸ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, S. 112.

Ähnlich ist es, wenn er zu der Überzeugung kommt, daß wir nur Allgemeines zu Denkobjekten haben. Er schreibt Aristoteles dieselbe Ansicht zu; denn Akzidenzien werden durch Substanzen individuiert, und die individuellen Bestimmungen einer Substanz können nicht vorgestellt werden, weil sie in der Materie liegen. Also müsse Aristoteles dafür gehalten haben, daß »alle unsere Vorstellungen, auch die sinnlichen Anschauungen, eigentlich Universelles vorstellen.«¹⁹ In einem Diktat beklagt er den betrüblichen Einfluß von *Anal. Post.* 87b 37, wonach Wahrnehmung auf das Einzelne geht.

Man könnte die Beispiele der Rückbeziehung auf Aristoteles fast beliebig vermehren. Wer also an der Entwicklung der Philosophie Brentanos interessiert ist, wird sich auch mit seinem Aristotelesbild und dessen Wandlungen befassen müssen.

III.

Der Einfluß des Aristoteles auf Brentano ist deutlich und unbestreitbar. Wie steht es aber mit Brentanos Aristotelesexegese? Welche Verdienste um das Aristotelesverständnis hat er sich erworben? Man wird hier exegetische Einzelleistungen von systematischer Rekonstruktion unterscheiden müssen.

Wie andere Exegeten des neunzehnten Jahrhunderts glaubte auch Brentano, daß es ein rekonstruierbares aristotelisches System gegeben habe. Dennoch wird man seine Auffassung von der seiner Zeitgenossen, etwa der Zellers, unterscheiden müssen. Nach Zeller war das Werk des Aristoteles ein »wohlgegliedertes, nach Einem Grundgedanken mit sicherer Hand entworfenen Lehrgebäude«.²⁰ Für ihn wie für andere Hegelianer war die Geschichte der Philosophie eine Geschichte von Systemen, die in den geschichtlichen Zusammenhang, in den sie gehören, eingereiht und aus ihm erklärt werden sollen.²¹

¹⁹ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. III, Hrsg. Oskar Kraus, Meiner (Hamburg) 1968, S. 90. (Diktirt am 12. Jan. 1915.)

²⁰ *Die Philosophie der Griechen*, 3. Auflage, Leipzig 1879; II 2, S. 801.

²¹ E., Zeller, *Kleine Schriften*, Berlin 1910, Bd. I, S. 415.

Im Gegensatz dazu glaubte Brentano nicht, daß der Geschichte einer Disziplin selbständiger Wert zukomme, sondern daß sie immer nur eine dienende Stellung einnehmen könne. Nur ein verkehrter Historismus könne das verkennen: »Das Studium der Geschichte der Philosophie (hat) nur dann eine Berechtigung, wenn es in den Dienst der sachlichen Forschung tritt.«²² Er sah die Philosophie der großen Epochen als eine sich immer wiederholende Gegenüberstellung mit den selben zeitlosen Problemen. Einerseits sollte also das Studium der Geschichte die gegenwärtige Forschung lenken und befruchten, andererseits glaubte er aber auch, daß diese Sachforschung und das Verständnis der sachlichen Probleme notwendige Voraussetzungen der angemessenen Exegese seien. Wie die Geschichte der Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie usw. nur von Mathematikern, Astronomen usw. (nicht von Philologen) geschrieben würde, so solle man auch die Geschichte der Philosophie den Philosophen (d.h. denen, die sich mit philosophischen Problemen sachlich befassen) überlassen.²³ Dies schien ihm gerade für Aristoteles wichtig; denn er glaubte, daß die fragmentarische Überlieferung vieler aristotelischer Gedanken zu Ergänzungen nötigt, die nur der mit den Sachproblemen vertraute bewältigen könne. Es sei dies, meinte er, »Gewissermaßen dem Unternehmen Cuviers vergleichbar, als dieser darauf ausging, vorweltliche Tiere auf Grund relativ spärlicher Überreste anatomisch und physiologisch zu rekonstruieren.« Ein solches rekonstruiertes System, glaubte Brentano, sei ein in sich harmonisches, das begreifen läßt, »wie Aristoteles in seiner Betrachtung das höchste aller Erdengüter besitzen zu können vermeinte.«²⁴

Die spekulative Weiterführung der aristotelischen Metaphysik am Ende von *Aristoteles und seine Weltanschauung* ist eine solche Ergänzung, und die hier vorliegenden Aufzeichnungen und Diktate müssen auch da, wo es sich um Detailfragen handelt, als Beiträge zu einem synoptischen Rekonstruktionsversuch ver-

²² *Geschichte der griechischen Philosophie*, Bern und München 1963,

²³ Ms. über Elzers *Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*.

²⁴ Selbstanzeige von *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Ms. A 10 (nicht abgedruckt).

standen werden. Man bedenke zum Beispiel die Behandlung und Auswertung des *Metaphysischen Fragments* von Theophrast. In dieser Schrift werden Dutzende die Metaphysik des Aristoteles betreffende Aporien formuliert, von denen sich kaum eine im Corpus wiederfindet. Obwohl die Schrift keinen Anhalt dazu gibt, nimmt Brentano als selbstverständlich an, daß diese Aporien dem Aristoteles nicht nur bekannt, sondern von ihm auch beantwortet worden waren. Daraus ergibt sich dann die Möglichkeit weiterer Ergänzungen. Es erhebt sich die Frage, ob die Schrift sich nicht vielmehr auf *Lacunae*, nicht nur in den Schriften, sondern im metaphysischen Denken des Aristoteles, wie Theophrast es kannte, bezog.

Auch wenn man mit den meisten neueren Forschern annimmt, daß die Schriften des Aristoteles kein System im Sinne Brentanos oder Zellers bilden, sondern sich bestimmten Problemen zuwendende Einzelforschungen sind, die nicht immer mit einander harmonisieren und auch nicht durch Ergänzungen zur Übereinstimmung gebracht werden können, wird man Brentanos Rekonstruktionsversuch bewundern müssen. Außerdem findet man wichtige exegetische Einsichten, von denen nun zwei Beispiele besprochen werden sollen.

Die *Psychologie des Aristoteles* und *Aristoteles und seine Weltanschauung* bezeugen Brentanos tiefes Interesse an der aristotelischen Theologie. Einer älteren Tradition sich anschließend und im Gegensatz zu Zeller und der Schulmeinung war er überzeugt, daß der Gott des Aristoteles als allwissender und fürsorgender Schöpfer zu fassen sei. Die Einzelheiten seines Argumentes sollen hier nicht wiedergegeben werden; nur soviel sei gesagt, daß es sich auf die Evidenz vieler, oft weit auseinander liegender Stellen stützt. Sein Kommentar zu einer Stelle verdient aber hervorgehoben zu werden, besonders da er sich mit einer Frage befaßt, die immer wieder aufgeworfen wird, der Frage nämlich, ob nach Aristoteles Gott Wissen von der Welt hat.

Gegen Ende von *Met. A 4* sagt Aristoteles, es gebe vier Prinzipien der Dinge: Form, Privation, Stoff und das bewegende Prinzip. Aber, fährt er fort, »anders betrachtet sind es nur drei; denn in gewissem Sinne sind das bewegende Prinzip und die Form dasselbe. So ist die Heilkunst sozusagen die Gesundheit, die Baukunst ist die Form des Hauses, und der Mensch erzeugt einen

Menschen.« Dann fährt er fort: ἔτι παρὰ ταῦτα ὡς τὸ πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα.

Die vorhergehenden Sätze enthielten zwei Aufzählungen: Vier Prinzipien wurden genannt, und danach drei Fälle, in denen das bewegende und das Formprinzip zusammenfallen. An welche dieser Reihen knüpft die Wendung παρὰ ταῦτα an? Will Aristoteles ein fünftes Prinzip angeben, oder einen vierten Fall, in dem Form und Bewegungsursache zusammenfallen? Bonitz, dem fast alle Textbearbeiter folgten, transponierte ὡς und τὸ, so daß der letzte Satz an die äußere Liste anknüpft und der allgemein akzeptierte Sinn resultiert: »Neben diesen (vier Prinzipien) gibt es das, was als erstes aller Dinge alles bewegt.« Diese Wortumstellung, die durch kein Manuskript belegt ist, wird auch durch kein Argument gestützt, außer durch die nackte Behauptung, daß Aristoteles nun ein fünftes Prinzip zu den vier schon gegebenen hinzufügen will,²⁵ oder einfach, daß der Sinn die Umstellung fordere.²⁶ Im Gegensatz dazu will Brentano den gegebenen Wortlaut beibehalten und den letzten Satz als zu der zweiten Aufzählung gehörig betrachten. Dann entsteht folgender Sinn: »In einem gewissen Sinn ist die Heilkunst die Gesundheit, und die Baukunst die Form des Hauses, und der Mensch erzeugt einen Menschen, wie auch darüber hinaus der erste aller Bewegter alles ist.«

Nach Brentano will Aristoteles hier sagen, daß Gott alles ist, indem er die Ursache aller Dinge ist. Dann würde er, so Brentano, die Welt erkennen, indem er sich als ihre Ursache erkennt. Daß der erste Bewegter die Welt ist, kann aber auch im Sinne von *De Anima* III 4, 5 verstanden werden; denn nach dieser Stelle ist der erkennende Geist was er erkennt.

Die von Brentano vertretene Lesart wird durch eine Textstelle in *Met.* A 10 bestätigt, wo Aristoteles sagt »Anaxagoras macht das Gute als Bewegendes zum Prinzip. Denn der Geist bewegt. Jedoch bewegt er um etwas willen, so daß es doch ein anderes Prinzip gibt. Es sei denn es ist so wie wir sagen. Denn die Heilkunde ist in gewissem Sinn die Gesundheit.« J. Owens findet

²⁵ H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, Kommentar, Bonn 1849, S. 483.

²⁶ D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, Bd. II, S. 361.

diesen Satz ganz kryptisch,²⁷ und von anderen scheint er nicht kommentiert worden zu sein. Wenn man ihn aber mit der Brentanoschen Emendation zusammennimmt, bedeutet er, daß nach Aristoteles das göttliche Denken gewissermaßen die Ordnung der Welt ist. Dadurch wird eine Schwierigkeit beseitigt, die Anaxagoras übersehen hatte. Anaxagoras hatte dafür gehalten, daß der $\nu\omicron\upsilon\zeta$ immer um eines Zweckes willen bewegt. Er würde also zwei oberste Prinzipien annehmen müssen, den $\nu\omicron\upsilon\zeta$ und das Gute oder die intendierte Ordnung. Nach Aristoteles würden diese identisch sein, wie auch Gesundheit und Heilkunst in gewissem Sinne eines sind. Wenn aber der göttliche Geist die Ordnung der Welt *ist*, dann wird man auch schließen müssen, daß er sie *kennt*, oder sogar, daß dieses Sein selbst ein Kennen ist. Wenn er nur sich selbst kennt, wie *Met.* Λ 9 behauptet, ist er deshalb keineswegs von allem Wissen der Welt ausgeschlossen.

Brentano trug diese Interpretation wiederholt vor, zuerst in der *Psychologie des Aristoteles*, mehrfach in den Manuskripten und zuletzt in *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Sie wird besonders dadurch gestützt, daß sie mit dem offensichtlichen Sinn der Metaphern von Heer und Heerführer und vom Haushalt in *Met.* Λ 10 gut zusammenstimmt, wie auch mit dem im Buche A über Gott gesagten. Richard Norman hat eine Auslegung von Λ 9 geliefert, die auch diesen Text mit der Brentanoschen Interpretation in Einklang bringt.²⁸ Man darf schließlich auch noch auf die durch Cicero überlieferte Tradition hinweisen, nach der Aristoteles Gott mit der Welt identifiziert habe.²⁹

Als zweite Leistung Brentanos in der Aristotelesinterpretation soll nun noch sein Versuch einer Chronologie des Werkes zur Sprache kommen. Gewöhnlich wird die vereinfachende Annahme gemacht, daß die systematische Betrachtungsweise Zellers von der entwicklungsgeschichtlichen Jägers abgelöst wurde,

²⁷ Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 2. Aufl., Toronto 1963, S. 453.

²⁸ Richard Norman, »Aristotle's Philosopher God«, *Phronesis* 14, 1969, S. 63—74.

²⁹ De Natura Deorum 1.13.33. Walzer, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Florenz 1934, no. 26.

die die Chronologie der Werke mit aristotelischen Lebensdaten in Verbindung zu bringen sucht. Brentanos nüchterne Überlegungen zielen im Gegensatz dazu lediglich darauf ab, einen möglichst großen Teil des Gesamtwerkes aufgrund einer vermuteten Entwicklung in der Definitionslehre zu ordnen. Er glaubte, daß eine deutliche Fortentwicklung der Definitionslehre und Praxis von der *Topik* anfangend in den *Zweiten Analytiken*, in *Met. Z*, in *Met. Γ* und dann in *De part. anim.* zu erkennen sei.³⁰ Brentano argumentiert, daß Definitionen und Worterklärungen häufig sind und daß man vermuten darf, daß sie jeweils theoriegerecht verfaßt sind. Folglich, meint er, könne man auch andere, von ihm nicht angeführte Schriften durch die in ihnen enthaltenen Definitionen zeitlich anordnen. Dagegen wird man einwenden müssen, daß das Werk des Aristoteles die hier vorausgesetzte Theoriegerechtigkeit allgemein vermissen läßt. Syllogismen etwa fallen eher durch ihre Abwesenheit auf, wenn sie nicht gerade selbst Gegenstand der Untersuchung sind. Auch scheint das in den *Zweiten Analytiken* vorgestellte Ideal wissenschaftlicher Darstellung nirgends in den Werken verwirklicht oder auch nur angestrebt zu sein. Wir werden also nicht annehmen dürfen, daß gerade die Begriffsbestimmungen dem jeweiligen Stand der Definitionslehre peinlich angepaßt sind. Man wird bezweifeln müssen, daß Brentanos Entwicklungskriterium sich in der von ihm erhofften Breite anwenden läßt.

Trotzdem verdient Brentanos Versuch beachtet zu werden; denn eine Entwicklung der Lehre wird sich, wenn überhaupt, mit Sicherheit nur in Fortschritten der Logik nachweisen lassen. Die Abfolge metaphysischer und ethischer Ansichten, nicht nur bei Aristoteles, sondern allgemein, lassen nicht oft eine deutliche Entwicklung erkennen. Gibt es zeitlose innere Gründe, die dazu zwingen die Ethik Mills *nach* der von Aristoteles anzusetzen? Ganz anders ist es in den exakten Wissenschaften und der Logik. Gödel konnte nur nach Frege kommen, nicht umgekehrt. Brentanos Versuch war also im Ansatz völlig richtig: Man wird die Entwicklungshypothese und eine Chronologie des Werkes vor allem dadurch stützen, daß man in den logischen Ansichten und

³⁰ Vgl. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, und »Aristoteles, Chronologie seiner Werke«, s. unten, S. 21–33.

Theorien eine Abfolge entdeckt, die sich nicht umkehren läßt, wie etwa G. E. L. Owen es tut, wenn er die Verfeinerung des Konzepts der Homonymität beschreibt.³¹ Zudem war Aristoteles wirklichdarangelegen, seine Definitionslehre — im weitesten Sinne — den wissenschaftlichen Forderungen anzupassen, wie folgende, Brentano ergänzende Überlegung zeigt.

Das Wissenschaftsideal der *Zweiten Analytiken* verlangt (I 28), daß jegliche Wissenschaft ein wohldefiniertes Genus zum Gegenstand habe. Danach könnte es keine Wissenschaft etwa von der Fortpflanzung und Fortbewegung der Tiere geben, aber auch keine Metaphysik; denn diese soll von den Prinzipien und Ursachen der Dinge handeln, und Ursachen, wie auch Väter und Flossen, bilden keine Gattung. Hier handelt es sich vielmehr um die Vorbereiche (oder Nachbereiche) von Beziehungen. Kann es nach Aristoteles eine Wissenschaft geben, deren Gegenstände keine Gattung, sondern den Vorbereich einer Beziehung bilden? Er hat diese Frage *Met.* A 4 und 5 behandelt und bejaht. Er nennt die Elemente des Vorbereichs einer Beziehung »einheitlich durch Analogie«. Diese Einheitlichkeit soll solchen Mengen genug Zusammenhalt verschaffen, um eine Wissenschaft von ihnen möglich zu machen. Es gibt also Wissenschaften, deren Gegenstand nicht, wie *Anal. post.* es will, eine Gattung ist. Das Definitionsschema von Relationsbereichen ist aber komplexer und gewissermaßen fortgeschrittener als das einer Gattung, und dasselbe gilt für die »Einheit durch Analogie« gegenüber der numerischen Einheit, oder der Einheit der Gattung oder Species. Wenn man Brentanos Kriterium der logischen Entwicklung akzeptiert, wird man also die entsprechenden Stellen der *Metaphysik* recht spät ansetzen müssen. Sie mögen entstanden sein in der Reflexion auf die Weise, in der die biologischen Schriften, aber auch die Metaphysik, gegen das Wissenschaftsideal der *Zweiten Analytiken* verstoßen, und sind wahrscheinlich ein Versuch der Lösung gerade dieser Schwierigkeiten. Ohne Zweifel werden sich weitere Beispiele logischer Weiterentwicklung finden lassen, die eine

³¹ G. E. L. Owen, «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», in *Aristotle and Plato in Mid-Fourth Century*, ed. J. Düring and G. E. L. Owen, Göteborg 1960.

vollständigere chronologische Ordnung der Schriften möglich machen.

IV.

Im Nachlaß Brentanos finden sich eine große Anzahl von Aufsätzen, Betrachtungen und Notizen über Aristoteles.³² Fast alle wurden 1908–1911 verfaßt; die wichtigsten Ausnahmen sind »Zur Methode Aristotelischer Studien« (ca. 1893) und »Brief an Kastil« (nach 1911). Die Mehrzahl dieser Schriften sind Vorarbeiten zu *Aristoteles und seine Weltanschauung* und *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Letzteres befaßt sich mit einem engen und wohldefinierten Problem — der Präexistenz des νοῦς — und die vorbereitenden Schriften bieten fast nichts, was nicht auch im Buch selbst vorkommt. Sie sind deshalb nicht abgedruckt worden.

Anders steht es mit den vorbereitenden Schriften zu *Weltanschauung*. Ursprünglich hatte Brentano eine viel breiter angelegte und eingehendere Darstellung der aristotelischen Lehre im Sinn gehabt. Aber das »Astersche Opus«³³, zu dem er den Beitrag über Aristoteles zu liefern sich verpflichtet hatte, gewährte ihm nur sehr wenig Platz. Die Entwürfe wurden gekürzt, und mehrere Betrachtungen, zum Beispiel die über die Ethik, ganz ausgelassen und auch in die etwas erweiterte Buchausgabe nicht eingefügt. Viele der hier wiedergegebenen Betrachtungen sind in weiterem Sinne Vorarbeiten zur *Weltanschauung*, oder eingehendere Darstellungen von solchem, was dort nur in gedrängtester Kürze vorliegt. Die Druckvorlage, die sich auch unter den Handschriften befindet, wurde natürlich nicht abgedruckt.

Ebenso sind stichwortartige Anmerkungen, Inhaltsangaben, sowie Entwürfe, zu denen es spätere und bessere Fassungen gibt, ausgelassen worden. Die Auswahlprinzipien für diese Ausgabe ergaben sich also sozusagen durch Subtraktion; denn von dem Rest ist alles wichtige hier wiedergegeben.

Obwohl über die Hälfte der hinterlassenen Aristotelica ausge-

³² Vgl. das Verzeichnis im Anhang.

³³ Ernst von Aster, ed. *Große Denker*, Bd. 1, Leipzig 1911.

lassen wurden, finden sich doch vielfache Wiederholungen. Wegen seiner Blindheit zog es Brentano oft vor, einen Aufsatz neu zu diktieren und nicht eine schon vorhandene Fassung zu revidieren. In einigen Fällen wurden ältere Versionen ausgelassen, in anderen mußten einige Wiederholungen in Kauf genommen werden, wenn, wie es richtig schien, die Diktate wörtlich wiedergegeben werden sollten.

Unter den Manuskripten finden sich einige Hinweise darauf, in welcher Ordnung Brentano das Werk des Aristoteles darstellen wollte. Leider sind nicht alle vorgesehenen Stücke geschrieben, und verschiedene Themen in anderer Ordnung oder abweichenden Zusammenhängen abgehandelt worden. Eine Ausnahme ist der Abschnitt über die Theologie, der einem dem Ms. A143 beigefügten »Hauptplan« folgt.

Die Anmerkungen beschränken sich auf Verweise, meist auf das Werk des Aristoteles, wie Brentano sie selbst wohl auch vorgehabt hatte. Nur Brentanos erläuternde Anmerkungen sind als Fußnoten, hingegen alle Stellenhinweise, auch von Brentano stammende, am Ende gedruckt. Das Aufsuchen der Belegstellen wurde enorm erleichtert durch die Anstreichungen in den Handexemplaren Brentanos, die sich im Brentano Archiv der Brown University, Providence, Rhode Island, befinden.

Die Überschriften der Stücke finden sich zumeist in den Handschriften, stammen also von Brentano oder frühen Kopisten. Vom Herausgeber eingeführte Überschriften und andere Einfügungen sind in den Anmerkungen durch [] gekennzeichnet.

Eine Ausgabe der Aristotelica wurde schon in den zwanziger und dreißiger Jahren von Kraus und Kastil vorbereitet. Die Arbeit ging aber offenbar nur langsam voran. z.B. trägt Ms. A22 die Aufschrift »Alles zu kopieren erwünscht. Sept. 1920. K.«, und darunter »Kopiert, März 1930.« Immerhin ist damals schon etwa die Hälfte des hier vorliegenden abgeschrieben und zum Druck vorbereitet worden. Als Brentanos Sohn Kopien des Nachlasses in verschiedenen Bibliotheken hinterlegte, hat er diese Abschriften, weil leserlicher, den Kopien der Originale vorgezogen.³⁴ Leider sind sie nicht alle verläßlich, und diese Ausgabe

³⁴ Vgl. C. J. M. Brentano, »The Manuscripts of Franz Brentano«, *Revue Internationale de Philosophie* XX, Nr. 78 (1966). Kopien der Ma-

beruht auf den in der Houghton Library, Harvard University, befindlichen Originalen. Trotzdem gebührt den früheren Bearbeitern Dank dafür, daß sie einen großen Teil des Nachlasses in eine übersichtliche, lesbare und meist auch benutzbare Form gebracht haben.

Besonderer Dank gilt Professor Roderick Chrisholm und der Brentano Foundation, die die Arbeiten in der Houghton Library unterstützten und überhaupt erst möglich machten, sowie auch den immer freundlichen Helfern in der Houghton, besonders Tom Noonan.

nuskripte oder Abschriften befinden sich in den Universitätsbibliotheken von Berkeley, Cal.; Brown University, Providence, Rhode Island; Cornell University, Ithaca, N. Y.; Harvard University, Cambridge, Mass.; University of Minnesota, Minneapolis; Northwestern University, Evanston, Ill.; Innsbruck; Wien; Melbourne, Vict. Australien; Mexico, Mexico D. F.; Buenos Aires, Argentinien; The Library of Congress, Washington, D. C.; The Bodleian Library, Oxford, England; Staatsbibliothek, München; Goethemuseum, Frankfurt am Main; Bibliotheque Nationale, Paris.

(Vgl. a.a.O., S. 481).

FRANZ BRENTANO

ÜBER ARISTOTELES

I. METHODE, CHRONOLOGIE, ALLGEMEINES

1. Aristoteles' Bedeutung und Verkennung *Einleitung in die Darstellung seiner Lehre*

Aristoteles' Name ist der größte, den die Geschichte der antiken Forschung kennt. Er war für das Altertum, was Leibniz für die moderne Zeit; ja er war mehr für das Altertum als dieser für die moderne Zeit gewesen ist, welche sogar selbst noch mehr unter seinem als unter Leibnizens Einfluß steht. So kann man ihn wohl die interessanteste Erscheinung in der ganzen Geschichte des Denkens nennen. Bekannt ist das Umfassende seiner wissenschaftlichen Bestrebungen. Er hat sich hier noch mehr als Leibniz ausgebreitet, indem er doch insofern sich mehr konzentrierte, daß er, abgesehen von seiner Stellung als Lehrer Alexanders des Großen, sich von dem praktischen Leben zurückzog, während Leibniz bald in politische, bald in kirchliche Angelegenheiten sich verwickelte und auch durch seine historischen Forschungen von dem, was Wissenschaft im engeren Sinne ist, abgezogen wurde. Kein anderer Denker hatte das Glück, so geniale Männer zu seinen Anhängern zu zählen. Noch anderthalb Jahrtausend nach seinem Tode erstet seiner Schule ein Philosoph wie Thomas von Aquino, und in dieser so fernen Zeit hat seine Philosophie noch einen der genialsten Dichter gefunden, der sie verherrlichte. Kein anderer Denker konnte sich je einer solchen Auszeichnung rühmen, denn Lukrez, wie hoch man immer über ihn denken mag, läßt sich denn doch einem Dichter wie Dante nicht vergleichen. Lewes¹ sagt von ihm, er sei ein Riesengeist. Sein Einfluß – und, wie er hinzufügt, ein berechtigter Einfluß – auf den ganzen Gang der Weltgeschichte sei ein kolossaler gewesen; nie habe ein anderer Mensch, von einigen großen Religionsstiftern abgesehen, einen so großen Einfluß ausgeübt wie er.

Merkwürdigerweise hat aber die Welt, die von ihm so mächtige Impulse empfing, ihn vielfach als das, was er in seinen

wichtigsten Lehren war, gar nicht begriffen. Man streitet heute noch über den wesentlichsten Charakter seiner Weltanschauung. Ja ich kann es leider nicht verschweigen, daß ich der Überzeugung bin, daß die in unseren Tagen vorherrschende Auffassung seiner Metaphysik aufs vollständigste seine wahre Meinung verkennt. Hier aber haben wir das vor uns, was ihn am meisten charakterisiert, sowohl wegen der überwiegenden Wichtigkeit, welche diese Fragen an sich, als auch für den Philosophen selbst hatten, der in den lebhaftesten Ausdrücken die Superiorität der Würde dieses Teiles unserer Erkenntnis über andere, und wenn sie selbst unsere Glückseligkeit und das Heil des ganzen Volkes betreffen, hervorhebt. Wenn jene von der Glückseligkeit handeln, so ist diese es, in deren Betrachtung unsere höchste Glückseligkeit selbst besteht. Es ist klar, daß er bei solcher Überzeugung das Beste seiner Kraft gerade hierauf gewandt hat, und wenn wir über seine Ansichten auf diesem Gebiete nicht aufgeklärt sind, so ist Aristoteles, von dem so mancher Lichtstrahl von uns aufgenommen wurde, doch im wesentlichen noch heute ein Licht, das in Finsternissen leuchtet, die es nicht begreifen.

Es waren besondere Verhängnisse, welche zu einem solchen Zustand führten. Die systematische Ausarbeitung seiner »Ersten Philosophie«, von der aus und im Zusammenhang mit welcher die von ihm so genannte Zweite Philosophie² erst wahrhaft den Charakter der Philosophie mit erhält, hat er sich, als das ihm Wichtigste und zugleich Schwierigste, für zuletzt aufgehoben. Da traf es sich, daß der Tod ihn überraschte, ehe er seine Absicht ausgeführt hatte. So besitzen wir nur Fragmente und eine skizzenhafte Übersicht und sind außerdem auf die mannigfachen Stellen seiner übrigen Schriften angewiesen, in welchen er auf metaphysische Fragen Bezug nimmt. Sie sind zahlreich, aber immer wortkarg, wie denn Aristoteles überhaupt ein Schriftsteller ist, der in sehr gedrängter Weise seinen Gedanken Ausdruck verleiht. Zwar hätte er nicht wie Horaz von sich sagen können *brevis esse labor*, er war vielmehr von Natur aus zu dieser gedrängten Ausdrucksweise geneigt. Aber die Folge, das Obskure . . . ist auch bei ihm vielfach nicht ausgeblieben. Immerhin, wenn wir die zerstreuten, auf die Metaphysik bezüglichen Bemerkungen verbinden und wenn wir uns nachdenklich hineinversenken, um – wie Kepler aus den einzelnen Beobachtungen,

die Tycho de Brahe über den Stand des Mars gemacht, die Gesetze, die sie einheitlich verstehen lassen – auch den ganzen Gedankengang des Aristoteles uns zu rekonstruieren, sind wir m. E. genugsam in der Lage, uns von der ganzen Weltanschauung unseres Philosophen ein richtiges Bild zu verschaffen.

Dieses vor allem werde ich, der ich einen guten Teil meines Lebens diesen Untersuchungen gewidmet habe, dem Leser hier vorzuführen suchen, wohl aber dann auch noch auf andere Teile seiner Lehre in dem, was das Wichtigste in ihnen betrifft, eingehen.³

2. Methode

1. Sehr beachtenswert ist, was Leibniz, der ebenso als Historiker wie als Philosoph hervorragend war, in seinen *Nouveaux Essais* bei der Interpretation früherer Schriftsteller zu beachten gebietet. Nämlich, daß man sich hüten müsse, übertragene Ausdrücke in allzu eigentlichem Sinne zu nehmen. Namentlich gelte dies, wo Begriffe, die nicht gemeinüblich verwendet werden, zum Ausdruck kommen. Man greife da oft zu irgendwie verwandtem Sinn.¹ Auf Grund dieser trefflichen Bemerkung muß es als eine schwere Verirrung betrachtet werden, wenn moderne Historiker es bestreiten, daß Anaxagoras seinen νοῦς wahrhaft geistig gedacht habe, weil er ihn das »feinste« aller Dinge nennt.² Daß er dies trotzdem getan, muß für jeden außer Zweifel stehen, welcher sein Wort, daß der νοῦς unvermischt sei, ins Auge faßt; wäre doch das feinste Körperliche ebenso wie das minder feine als zwischen dem Übrigen, also in dem ὁμοῦ πάντα χρέματα eingemischt enthalten. Auch hätte er sonst den einheitlichen, allwissenden, allesordnenden, allgewaltigen als feinsten Staub in einer Vielheit von Partikelchen bestehend durch das Weltall zerstreut denken müssen, was mit der Tatsache, daß er nur an einem Punkte die Bewegung hervorbringt, in krassem Widerspruch steht; oder er hätte ihn als den kleinsten aller Punkte an einer Stelle gegeben, mit einem Wissen des indefinit entfernten und einer dahin allgewaltig ordnenden vorbestimmenden Kraft ausgestattet denken müssen. Man vergleiche die Absurdität dieser Annahme mit der Wahrscheinlichkeit der nach Leibniz hier sich aufdrängenden Vermutung, daß Anaxagoras in Wahrheit von einem Geiste spreche, aber in der überlieferten Sprache nur sinnliche Ausdrücke findend, sich jene Bezeichnung als »feinstes von allen Dingen« erlaubt habe, um die allerdurchdringendste und so in allem gegenwärtige Macht seines Prinzips anzudeuten.

Auch bei Aristoteles wird aber von manchen ungescheut der gleiche Fehler begangen, wenn man ihn sagen hört, Gott berühre einen Himmelskörper, wenn er ihn bewege.³ Man läßt sich nicht einmal dadurch zur Besinnung bringen, daß die beigefügten

Worte, daß Gott berühre, ohne berührt zu werden, wenn der Ausdruck im eigentlichen Sinne zu nehmen wäre, hier als mit sich selbst im Widerspruch erscheinen würde. Nichts wäre hier für Leibniz klarer, als daß Aristoteles nur dem Gedanken Ausdruck geben wollte, Gott wirke auf den Körper, ohne selbst eine Wirkung zu empfangen.

Auch wäre es ihm nie eingefallen, Aristoteles die Ansicht zuzumuten, daß der Gott oder einer der Götter im weiteren Sinn, oder auch nur der menschliche $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ während seiner Verbindung mit dem Leib an irgendeinem Orte sei. Er hätte vielmehr sofort die Absicht des Aristoteles verstanden, welche nur dahin ging, eine Verbindung in einem, sei es einseitigen, sei es gegenseitigen, Kausalverhältnisse auszudrücken. Leibniz selbst denkt Gott »circumscriptivae« nirgends, »definitivae« aber gilt er ihm als allgegenwärtig in der für ihn unbegrenzten Körperwelt.

2. Was die Autorität früherer Interpreten des Philosophen angeht, so muß zwischen denen, welche nicht bloß Philologen, sondern auch Philosophen waren, und den anderen sehr unterschieden werden. So ist z.B. unter den Modernen die eines Trendelenburg entschieden von hervorragender Bedeutung. Die Übereinstimmung vieler kann keinen Eindruck machen, wenn nachweisbar einer vom anderen sich anstecken ließ.

Gewiß muß es bei Kommentatoren aus der christlichen Zeit nicht als ausgeschlossen gelten, daß sie eine Neigung haben mochten, den kommentierten Schriftsteller im Einklang mit ihnen geläufigen Ansichten zu deuten. (Ähnlich wie Hegel und Schelling kommentieren, oder Leibniz von der aristotelischen Energie spricht.) Doch mindert sich diese Besorgnis, wenn man sie gelegentlich mit freiem Blick Unterschiede anerkennen sieht. Zu beachten ist, daß sie manchmal über Hilfsmittel verfügt zu haben scheinen, die uns unzugänglich sind.⁴

Dazu kommt, daß gerade unter den mittelalterlichen Kommentatoren mehr als unter den modernen und antiken sich wahrhaft kongeniale Denker finden. Wir betonten schon die Wichtigkeit dieses Umstandes, und daß sie ganz in Aristoteles aufgingen, ihn in allen Teilen zugleich gegenwärtig hatten und darum auch den Teil aus dem Ganzen zu begreifen wußten. Thomas von Aquin war sicher ein ungleich philosophisch begabterer Kommentator als irgend einer der antiken oder modernen Zeit.

Zum Ausschluß der Besorgnis einer Beeinflussung durch christliche Vorstellungen muß es besonders geeignet sein, wenn die betreffende mit dem Christentum übereinstimmende Lehre auch von vorchristlichen Kommentatoren und namentlich von den hervorragendsten, wie insbesondere Alexander von Aphrodisias als der Sinn der Worte des Philosophen behauptet worden ist.

Daß man unter solchen Umständen noch zu behaupten wagt, eine allen diesen Interpreten gemeinsam zuwiderlaufende Auffassung sei die von vornherein einzig mögliche, erscheint im höchsten Grade paradox.⁵

3. Zur Methode aristotelischer Studien, und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt

1. Unsere erste Abhandlung gab die Hauptsätze der aristotelischen Metaphysik in gedrängter Kürze.¹ Da hatten wir, wie ich glaube, seine wahre und historisch erwiesene Lehre vor uns. Wie ganz anders und wie viel verständlicher blickt sie uns an als das, was Zellers *Philosophie der Griechen*² und neuerdings auch sein *Umriss*³ uns unter diesem Namen bietet. Scheint es zunächst nicht unbegreiflich, wie ein Mann, dem es weder an Scharfsinn, noch an Fleiß, noch an philologischer Hilfsbildung, noch an historischer Schulung fehlt, so weit, so vielfach, und gerade in den wichtigsten Fragen am allermeisten vom richtigen Wege abirren konnte?

Zellers Jugend fiel in die Zeit des Hegeltums; und der deutsche Sophist, so anregend und irreführend zugleich, verstand es, ihn, wie so manchen anderen talentvollen Jüngling, seinem gebietenden Einflusse zu unterwerfen. Aber gewaltsame Geschichtskonstruktionen nach der Art des Meisters haben Zeller von Anfang nie beliebt. Wie nun gar später als er zu größerer Selbständigkeit sich emporgearbeitet hatte. Nein! Hegelsche Vorurteile trugen gewiß nicht die Schuld an dem häufigen und sehr wesentlichen Mißlingen seiner historischen Forschungen. Dennoch bin ich der Meinung, daß, was ihn beirrte, zu gutem Teile aus einem Einfluß begriffen werden kann, den das Hegelsche und andere verwandte deutsche Systeme auf ihn übten. Gerade der, welcher aus den Armen einer Scheinphilosophie sich losgewunden hat und die gehäuften Widersprüche einer Lehre, der er ehrerbietig gelauscht, nun mit freiem, klarem Blick schaut, ist in vorzüglichster Gefahr, sich ein Vorurteil zu bilden, das für die Erforschung andersgerteter Systeme verderblich zu werden droht. Sokrates warnt Phädon, indem er dem über die Kritik eines Simmias und Kebes betroffenen Jüngling die Locken streichelt, er möge nicht sein Mißtrauen von einem, ja von vielen zuerst scheinbaren und schließlich als verfehlt erkannten philosophischen Versuchen auf alle anderen übertragen.⁴ Eine ähnliche Gefahr mußte nun auch für Zeller bestehen, da er vom Studium jener Modernen zu der

Erforschung der Alten und zur Erklärung des Aristoteles sich wandte. Hatte er es erlebt, wie noch in dem erleuchteten neunzehnten Jahrhundert berühmte Lehrer so unklar dachten; wie sie sich und andere durch gröbliche Aequivokationen täuschten und, von vielen beklatscht, fast handgreifliche Widersprüche vortrugen: Wie sollte er nicht, und ohne das geringste Bedenken vorgängiger Unwahrscheinlichkeit,⁵ bei dem alten Stagiriten einen scheinbaren Widerspruch einfach als wirklichen zur Kenntnis nehmen sollen?

2. Da war dann freilich reiche Gelegenheit, von dem Vorurteil Anwendung zu machen. Denn bei der Vieldeutigkeit der aristotelischen Termini, auch der von dem Philosophen selbst erfundenen, bei der seiner Ausdrucksweise eigentümlichen Berücksichtigung fremder, namentlich platonischer, Anschauungen, von welchen er zu den seinigen hinüberführen möchte, bei seiner ungenauen Bequemlichkeit in der Wahl von halbentsprechenden Ausdrücken und seiner nachlässigen Schreibweise überhaupt, endlich bei einer Wortkargheit ohne gleichen, die ihn für sich allein schon oft viel mehr als Horaz zu einem obscurus, ja obscurissimus werden lassen müßte: scheint gar vieles, was Aristoteles ohne jeden Verstoß gegen den gesunden Menschenverstand gesagt, zunächst bald widersprechend in sich, bald im Hinblick auf die schon damals vorliegenden Tatsachen unmittelbar absurd. Und der fragmentarische Charakter einiger seiner bedeutendsten Schriften, und die skizzenhafte Art gerade ihrer wichtigsten Teile, tragen gewiß nicht dazu bei, die Zahl der scheinbaren Widersprüche zu verringern.

3. Gewiß, jeder Philosoph kann irren, auch der scharfsinnigste in Absurditäten sich verfangen; und diesem Umstande muß bei seinem Studium Rechnung getragen werden. Aber bei jedem einzelnen ist die vorgängige Wahrscheinlichkeit eines solchen Vorkommnisses in einem neu zu untersuchenden Falle eine verschiedene, und der Maßstab für die Wahrscheinlichkeit muß aus dem Charakter des Philosophen selbst entnommen werden. Ich erinnere mich eines witzigen Freundes, eines Schwaben, der mir erzählte, wie es ihm mit Hegel ergangen. Dreimal, sagte er, habe er die Enzyklopädie gelesen und nichts verstanden. »Da kam mir ein lichtvoller Gedanke. Sollte, dachte ich, was ich da lese vielleicht der bare Unsinn sein? Sofort nahm ich das Buch

zum vierten Male vor und jetzt begriff ich alles. Da schrieb ich in mein Exemplar als die für jeden künftigen Leser zweckdienlichst einleitenden Worte was Dante einst auf sein Inferno setzte: »Laßt die ihr eingeht jede Hoffnung fahren!« Wie er den Rat gemeint, war er vielleicht nicht eben schlecht am Platze. Doch selbst bei Hegel würde der fehlgehen, der ihn anders als *cum grano salis* verstehen würde. Und wollte einer bei anderen schwierig verständlichen Denkern jedes scheinbar Widersinnige als wirklich widervernünftig hinnehmend, sich schmeicheln, es begriffen zu haben, so würde er gewiß in dem Maße schlechter fahren, als dieser sich weniger mit einem Hegel verwandt fände und mehr von einem wahrhaft wissenschaftlichen Denker an sich hätte. Wenn irgendeiner, dann kann gewiß Lewes frei genannt werden von dem Verdacht, ein blinder Verehrer des Aristoteles zu sein.⁶ Ja, sein Werk ist gerade zu dem Zwecke geschrieben, den, wie er meint, übertrieben gepriesenen Mann herabzusetzen. Äußerst abfällig klingt darum anfänglich seine Kritik, indem sie die Reihe der naturwissenschaftlichen Abhandlungen durchgeht. Aber mehr und mehr weiß der große Forscher, den er verunglimpfen will, in ihm eine Umstimmung zu bewirken. Der Tadel mildert sich, ja Lobsprüche mischen sich unter die harten Worte. Und am Ende des Werkes, wo Lewes auf das Ganze zurückschaut, kann er nicht anders als staunend und in beredten Worten dem klaren wissenschaftlichen Blicke des »Riesengeistes« Zeugnis geben. Gewiß ist er mit dieser seiner Bewunderung im Rechte. Er ist es aber freilich nicht selten auch da, wo er Aristoteles Vorwürfe macht und besonders in dem allgemein ausgesprochenen Tadel, daß er ein in sehr wesentlichen Beziehungen schlechter Schriftsteller genannt werden müßte. Der Scharfsinn unseres Denkers einerseits und seine Nachlässigkeit und seine anderen, ich möchte sagen schriftstellerischen Unarten andererseits (der Reiz den die Genialität auch seinem Stile gibt bleibt freilich davon unberührt), sie sind es nun die gleichmäßig dazu mahnen, bei seinen Worten vorzüglich umsichtig zu sein, ehe man sich entschließt, einen scheinbar handgreiflichen Widerspruch als wirklich hinzunehmen.

Und Ähnliches wird gelten, wo es sich darum handelt, einen Satz zu verstehen, der eine ganz sonderliche und sozusagen nicht menschenmögliche oder mit den Tatsachen, die Aristoteles schon

ebenso gut wie uns vorlagen, sichtlich und unmittelbar unvereinbare Ansicht auszusprechen scheint. Zu jenen Philosophen, die Cicero zu seinem »Nil tam absurdum quod non diceret philosophus« berechtigten, wird man ja doch einen Aristoteles nicht rechnen wollen, und seine Beobachtungsgabe auf allen Gebieten bleibt vielleicht noch heute unübertroffen. Was ich also von den Denkern gesagt, welche sich in ihrer Art und Weise von Hegel entfernten, das gilt von Aristoteles, der sozusagen sein Antipode war, am allermeisten.

4. Nicht jeder Philologe wird es unternehmen, einen Euklid oder Archimedes zu exponieren, sondern nur der, welcher auch Mathematiker ist. Und nicht jeder Historiker wird sich mit Glück an eine Geschichtsschreibung der Chemie und Physik wagen, außer ein solcher, der zugleich Naturforscher ist. So wird denn auch zur Erforschung der Geschichte der Philosophie ein Philosoph zu verlangen sein, obwohl die wissenschaftlichsten Philosophen, über und über mit systematischen Fragen beschäftigt, sich selten auf diesem Gebiet zu weitgehenden Forschungen geneigt zeigten, und andere berühmte Namen mit so unhistorischem Sinn und solchem Parteiinteresse in der Geschichte der Philosophie verfahren, daß manche zu der Meinung gebracht wurden, daß ein Philosoph weniger als jeder andere zum Geschichtsschreiber seiner Wissenschaft berufen sei. Da wäre aber, wie unser Volk sagt, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Nein, ähnlich wie auf jedem anderen Wissensgebiete wird auch in der Philosophie ein Historiker, der nur Historiker und nicht zugleich ein Mann der Wissenschaft ist, nicht genügen können. Ja, noch mehr! Wo es sich um das Verständnis einer fragmentarisch oder in schwerverständlichen Sätzen niedergelegten Lehre echter und wirklich wissenschaftlicher Denker handelt, wird nicht bloß ein Mann von philosophischen Kenntnissen, es wird ein Mann von philosophischem Forschergeist verlangt sein. Es sind dies Fälle wie jene, wo es für einen Kunstarchäologen nicht ausreicht, Kunstkenner zu sein, wenn er nicht geradezu selbst Künstler ist.

Ich war einst dabei, wie solche Archäologen vor den Trümmern einer antiken Bildsäule standen und keiner wußte, auf welche Weise irgendein Teil zu verstehen und mit den anderen in Beziehung zu setzen sei, bis ein Künstler kam, der in wenigen

Minuten Sinn und Absicht begriff und Ordnung in das Ganze brachte. »Du gleichst dem Geist den du begreifst«, könnte Goethe in einem solchen Falle mit besonderem Recht sagen. Dann aber ebenso in dem vollkommen parallelen Falle verstümmelter und unverständlicher Philosopheme. Denn der wird allein hier die Einsicht in die Meinung gewinnen, der auch auf die Tatsachen, die dem Philosophen vorliegen, und auf die Umstände achtet unter welchen er die Betrachtung anstellt, und nun, auf Grund eigener innerer Erfahrung die Gedanken und Wege ahnt, auf welche jener Alte geführt wurde.

Allerdings wird auch er nicht immer so glücklich sein wie jener Künstler von dem ich erzählte. Ein Gedanke der ihm kommt mag sich gar oft bei weiterer Verfolgung als undurchführbar erweisen. Aber auch dann hat er eine wahrscheinliche Hypothese abgegeben, die für die nächste Untersuchung leitend werden konnte, und die er nun, wo er sie aufgeben muß, durch eine andere wahrscheinlichere Hypothese ersetzen wird, während andere Auffassungen, die der Wortlaut an und für sich ebensogut zulassen würde, von vornherein als unmöglich oder so gut wie unmöglich ausgeschlossen bleiben. Die vorgängige Wahrscheinlichkeit, dieser wichtige Faktor bei aller Hypothesenbildung, tritt also bei ihm in ihr Recht.

5. Das ist nun der Punkt, wo es mir bei unseren neuesten Historikern der Philosophie, und insbesondere bei Zeller, wo er Aristoteles deuten will, zu fehlen scheint. Nicht das soll damit gesagt sein, daß es Zeller am Geiste echter philosophischer Forschung gebreche. Mag es Tatsache sein, daß er seinen Ruhm ausschließlich historischen Arbeiten zu danken hat; ich will darum keineswegs hier über seine eigenen philosophischen Arbeiten ein abschätziges Urteil aussprechen. Das aber darf ich wohl mit dem redlichen Bewußtsein voller Freiheit von jeglicher Verkleinerungssucht sagen, daß er jedenfalls seinen Philosophenmantel immer erst am Ufer niederlegte, ehe er sich in das Meer geschichtlicher Forschung hineinstürzte, wie einer der besorgte, er möge ihn zur Tiefe niederziehen. Mit anderen Worten, um ganz objektiv zu sein, und die für viele und insbesondere für Hegels Geschichtsschreibung verderblichen Folgen der Subjektivität auszuschließen (vielleicht aber auch weil er, wie wir früher ausführten, bei einem Philosophen eine Tollheit ebenso gut wie

einen guten Sinn für möglich hält), verbot er sich jede philosophische Bewegung, um dem Denken seines Autors entgegenzukommen, z. B. bei der Auflehnung gegen die platonische Ideenlehre. In der Tat eine völlig unberechtigte; denn wer sich in der Geschichte zurückversetzt, wer den Anfang der Universalienfrage bei den Eleaten beobachtet und erst recht wie hier das allgemeine Seiende wie ein Individuum behandelt und alle Vielheit ihm geopfert wird, der kann in der platonischen Lehre nichts Ungeheuerliches, vielmehr nur einen nahegelegten Schritt, und zwar einen Schritt zum besseren sehen. Die philologischen Hilfsmittel und die Grundsätze, welche die fortgeschrittene Geschichtsschreibung in bezug auf Abwägung von Impassen und dergleichen aufstellt, wandte er bei seinen bewunderungswürdig fleißigen Arbeiten ausschließlich an und meinte bei solcher Entsagung und Selbstlosigkeit am meisten nach der Weise eines vollkommenen Historikers zu verfahren, während doch seine Methode gegen eine allgemeine Regel der Logik und somit auch gegen eine Regel der historischen Forschung selbst verstieß, nämlich daß man, wie ich schon sagte, der vorgängigen Wahrscheinlichkeit der zu konstatierenden Tatsache Rechnung tragen soll.

De Maistre allerdings, um die Wunderberichte glaubhafter zu machen, stellte die Behauptung auf, daß eine Tatsache jedesmal als gesichert hingenommen werden müsse, wenn die Zeugen sowohl intellektuell als moralisch verläßlich und überhaupt gut und glaubwürdig seien; unsere vorgängige Meinung über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Falles könne unter solchen Umständen gar nicht mehr in Betracht kommen. Und er illustriert seine Ansicht durch das Beispiel der Hohlspiegel durch welche, wie berichtet wird, Archimedes die Schiffe der belagernden Römer in Brand gesteckt habe. Dieses Faktum, sagt er, ruhe auf dem Zeugnis glaubwürdiger Überlieferung. Nun versichern allerdings unsere Naturforscher, daß hier etwas Unmögliches erzählt werde, da wir noch heute nicht in der Lage sind, Spiegel von solcher Brennweite herzustellen. Aber was antworte ich darauf? Ich sage einfach: Archimedes hat durch Hohlspiegel die Schiffe der Römer in Brand gesteckt.

Wenige dürften dieses Paradoxon des energischen Ultramontanen unterschreiben. Jede vernünftige historische Methode selbst verlangt vielmehr, daß in solchem Falle und immer die vor-

gängige Wahrscheinlichkeit berücksichtigt werde. Wenn aber dies, so verlangt speziell auch die Methode der Forschung nach der Lehre eines Aristoteles, daß man bei dunkeln oder auffallenden Äußerungen der vorgängigen Unwahrscheinlichkeit Rechnung trage, daß ein ganz undenkbarer Gedanke und ein eines so großen Denkers völlig unwürdiger Inhalt dem Satze innewohnen werde. Damit wäre dann aber genugsam erklärt, warum weder jene Erklärer des Aristoteles, welche, wie Bonitz, zwar gute Philologen und Kritiker im allgemeinen, aber eingestandenmaßen keine Philosophen waren,⁷ noch jene, welche als Philosophen und Historiker sozusagen ein Amphibienleben führten unter dem Wasser nicht die Lunge, in der Luft nicht die Kiemen gebrauchend, trotz alles Fleißes und alles Scharfsinns in sehr wesentlichen Beziehungen ihre Absicht verfehlen mußten.

6. In diesem Betracht stehen die erwähnten Erklärer ebenso weit hinter den Kommentatoren des Mittelalters zurück, als sie dieselben an philologischen Kenntnissen und an einer allgemeinen historisch kritischen Bildung übertreffen. Und nur dadurch ist es begreiflich, wie die verachteten Kommentare eines Thomas von Aquin einige der dunkelsten Lehrpunkte im Aristotelischen System viel richtiger in ihrem Sinn und viel tiefer in ihren Gründen erfassen konnten als unsere modernen Historiker es getan haben.

In meiner *Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* habe ich dies für das Prinzip der Kategorieneinteilung in einer Weise dargetan, daß Trendelenburg, der die Frage ganz besonders studiert hatte und gegen den meine Abhandlung ganze Bogen durch polemisierte, sich für überzeugt erklärte. Und in meiner *Psychologie des Aristoteles* glaube ich mit nicht minderer Sicherheit für die Lehre vom νοῦς ποιητικός nachgewiesen zu haben, daß außer unmittelbaren Schülern des Aristoteles nur Albertus und Thomas von Aquin, aber so weit unsere Kenntnis reicht keiner vorher und, unabhängig von ihnen auch keiner nachher, sie richtig gedeutet hätte.

Es fällt mir natürlich nicht ein, darum durchwegs oder auch nur durchschnittlich jene mittelalterlichen Kommentatoren über unsere Exegeten der Neuzeit zu stellen. Vielmehr habe ich schon hervorgehoben, daß ihnen sehr vieles und sehr wesentliches abgeht. Aber je bedeutender dies ist, um so mehr müssen wir

angesichts der Überlegenheit ihrer Erklärung in einzelnen der wichtigsten Fälle auf die Vermutung geführt werden, daß auch in ihrer Forschungsweise etwas Gutes lag, was der unsrigen verloren gegangen ist. Und was anderes könnte dies gewesen sein, als jene lebendigere Behandlung des Aristoteles, jenes Studium seiner Lehren [und] Schriften im Vertrauen auf einen vernünftigen Gehalt und im Hinblick auf die Sache selbst, um die es sich handelt, das ich oben empfohlen habe? Ihnen, die nicht bloß Exegeten des Aristoteles, sondern Peripatetiker waren, lag ein in dieser Hinsicht richtigeres Verfahren sehr nahe, und insofern wenigstens hat der Glauben an die Meisterschaft des Aristoteles im menschlichen Wissen, der so vielfach hemmend wirkte, auch eine gute Frucht getragen. Wenn wir die vollkommeneren Mittel einer unvergleichlich entwickelteren kritischen Methode und alles was sonst uns heute zu Gebote steht, nicht vergessen, aber das, was die mittelalterlichen Erklärer ausgezeichnet, das philosophische Mit- und Nachdenken, wenn auch ohne jede Rückkehr zu scholastischer Knechtschaft, damit vereinigen: Dann, aber nicht früher, werden gewiß unsere Erklärungsversuche die des Mittelalters in jeder Beziehung hinter sich zurücklassen. Es gilt also hier wie oft auch anderwärts, das eine zu tun, und das andere nicht zu unterlassen.

7. Indem ich hier die nach meiner Überzeugung verfehlt Auffassung der Aristotelischen Metaphysik, die wir bei Zeller fanden, begreiflich zu machen suchte, habe ich im wesentlichen nur einen Gedanken weiter ausgeführt, den ich schon in einer Arbeit jüngerer Jahre, nämlich in meiner *Psychologie des Aristoteles* (1866) ausgesprochen hatte. In dem was damals von aristotelischen Arbeiten Zellers vorlag, trat der gerügte Mangel besonders klar hervor. Aber auch was er später, und jüngst noch in seiner Polemik gegen mich veröffentlichte, zeigt mehr in Worten als der Sache und dem Wesen nach eine Besserung des alten Übelstandes. Ja seltsam muß es berühren, wenn man, nachdem das Befremdlichste und Widersprechendste Aristoteles zugeschrieben worden, das Bedenken, man könne ihm doch den oder jenen Widerspruch nicht ohne weiteres zutrauen, gerade bei solchen Lehren geltend machen hört, die in der Geschichte der Philosophie von scharfsinnigen Denkern immer und immer wieder erneuert werden.

8. Als Beitrag zur Methode aller künftigen Erklärung des Aristoteles möchte ich folgende Prinzipien, die mit dem Vorangehenden in engem Zusammenhange stehen, am Schluß dieser kleinen Abhandlung noch kurz zusammenstellen:

a. Es ist von vornherein als äußerst unwahrscheinlich, ja unmöglich zu betrachten, daß ein Ausspruch des Aristoteles einen unmittelbaren und handgreiflichen oder bei einfachster Analyse erkennbaren Widerspruch enthält. Scheint dies, so muß nach einer anderen Erklärung oder Korrektur der Stelle gesucht werden. Ein solcher Widerspruch wäre z.B. die Anschauung, daß ein Korrelativ ohne das andere bestände, z.B. eine Ursache ohne Wirkung oder umgekehrt, oder ein Zweck ohne ein darauf gerichtetes Denken und Streben, wie es Zeller und andere ohne Beweis annehmen.

b. Es ist als vorgängig sehr unwahrscheinlich zu betrachten, daß verschiedene Aussprüche des Aristoteles in einem unmittelbaren und handgreiflichen Widerspruche stehen, wenn sie nicht aus verschiedenen Epochen seines philosophischen Denkens stammen. Insbesondere also, wenn sie ein und demselben Werk angehören oder gar in ein und demselben Kapitel und in nächster Nähe sich vereinigt finden. (Flagrantes Beispiel war Zellers Auffassung von Kap. 4 und 5 des III. Buches von der Seele. Vgl. meinen *Offenen Brief*.)⁸

c. Es ist fast ebenso noch als sehr unwahrscheinlich zu betrachten, daß Aristoteles unter solchen Umständen einen durch sehr einfache Vermittlung erkennbaren Widerspruch gelehrt hätte.

d. Dies um so mehr, je mehr er sich mit dem betreffenden Gegenstand befaßt hatte.

e. Der Maßstab dafür ist aber nicht in der Ausführlichkeit seiner Darstellung zu suchen, sondern in dem Interesse, welches er den Fragen schenkte, und in dem Genusse, den er in der Betrachtung des Gegenstandes fand. Beides entspricht sich bei ihm so wenig, daß gerade die höchsten Teile seiner Psychologie, die wichtigsten Teile seiner Logik (die *Zweiten Analytiken*), welche vor andern noch heute wegen der tiefen Blicke in das Wesen des wissenschaftlichen Beweises und das Verhältnis der Wissenschaften zueinander unsere Bewunderung verdienen, am wenigsten ausführlich behandelt sind. Noch deutlicher zeigt sich dasselbe in der Metaphysik. Keine Lehre gilt ihm hier ja schlecht-

weg als so wichtig und interessant als die Lehre vom göttlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, und in keiner sah er so wie in ihr die des Menschen würdigste und ihn am meisten beseelende Betrachtung. Dennoch besitzen wir über sie im zwölften Buch nur wenige Zeilen, die nicht einmal das alles enthalten, was andere Stellen der Schriften uns von seinen Ansichten über Gott mitteilen, und dies wenige in einer lückenhaften und durch die Kürze des Ausdrucks oft kaum verständlichen Form. (Beispiel: Spott über Empedokles – eigene Lehre.)⁹

f. Es ist als vorgängig äußerst unwahrscheinlich zu betrachten, daß Aristoteles sich gestellt hätte, als halte er etwas für wahr, auch wenn er es für gänzlich falsch hielt, indem er sich der Meinung derjenigen, zu welchen er sprach, akkomodierte, weil auf Grund ihrer leichter als auf Grund seiner eigenen eine Wahrheit, zu der er hinführen wollte, zu erschließen war. Ein Vorwurf der absichtlichen Täuschung bliebe dennoch an ihm haften; denn ein solches Verfahren würde sich von einer auch wissenschaftlich erlaubten *argumentatio ad hominem* wesentlich unterscheiden. Auch war Aristoteles so wenig geneigt, seine Ansichten fremden zu akkomodieren, daß er vielmehr wiederholt in den entgegengesetzten Fehler, fremde Ansichten zu alterieren, um sie entweder irgendwie als Vorläufer der seinigen erscheinen zu lassen oder in irgend ein einfacher und schärfer bestimmtes Verhältnis zu bringen.

Auch gegenüber den Ansichten der Volksreligion gilt dasselbe. Ich kenne keine einzige Stelle und bin überzeugt, daß es keine gibt, in welcher er ihr seine Ansicht akkomodiert hätte, wohl aber das Gegenteil.

Er konnte sich dazu auch in keiner Weise versucht fühlen, wie manche in neuerer Zeit gegenüber den christlichen Wahrheiten. Denn (1) waren es keine Verfolgungen, die er, wie etwa Lessing, zu fürchten hatte; noch kam es ihm (2) wie Hegel darauf an, sich mit Staat und Konsistorium gut zu stellen; noch war er (3) wie Schleiermacher oder Leibniz zugleich Theologe oder theologischer Diplomat, der mit einem theologischen Bekenntnisse Fühlung suchte, um seine Landsleute religiös und politisch zu gedeihlicherer Einheit zurückzuführen; noch stand ihm (4) überhaupt ein einigermaßen starkgebliebener positiver Volksglaube in der Schar der Gebildeten, zu denen er doch allein sprach, gegenüber.

Und (5) endlich würde ihm die Verstellung nichts geholfen haben, wenn er, wie er es doch in den betreffenden Schriften, z. B. der *Nikomachischen Ethik* getan hätte, die Maske alsbald hätte fallen lassen, ja sie erst angelegt hätten, nachdem er sein wahres Antlitz bereits frei und unverhüllt gezeigt hätte.

So wenig leicht wir uns also entschließen dürfen, Aristoteles einen krassen Widerspruch zuzuschreiben, so wenig dürfen wir zu einem solchen Aushilfsmittel greifen, um scheinbar widersprechende Äußerungen in Einklang zu setzen. Wenn Zeller mit Aristoteles dies getan, so ist er wohl auch hier einer Versuchung erlegen, die ihm aus vorausgegangenem Kontakt mit modernen Philosophien erwachsen ist.

Und es gilt dies von seinen exoterischen und, wie viele meinen, populären Schriften (z. B. der *Nikomachischen Ethik*) ebenso wie von den esoterischen. Denn dadurch unterscheidet sich die wahre Art populärer wissenschaftlicher Schriften von den strengwissenschaftlichen nicht, daß man Scheinbeweise statt wirklicher gibt und falsche Sätze, so dem gewöhnlichen Vorurteil entsprechen mit Bewußtsein der Falschheit empfiehlt und sie zur Basis nimmt, sondern darin, daß man schwierigere Beweise wegläßt und lieber im Hinweis auf eigene Forschungen oder auf die Autorität der Wissenschaft überhaupt Glauben in Anspruch nimmt.

Etwas anderes sind jene Berücksichtigungen fremder Lehren bei der Wahl des annahmsweise eingeführten, oder bei der besonderen Bekämpfung eines Punktes einer Lehre das scheinbare Zugeständnis eines anderen Punktes, der nicht durch das Argument getroffen wird, oder auf den es ihm hier nicht ankommt; nicht das sondern das (sollte heißen, wenn überhaupt eins, das.)

g. Es ist vorgängig äußerst unwahrscheinlich, daß Aristoteles etwas lehrte, was den handgreiflichen und auch seiner Beobachtung offenliegenden Tatsachen entgegen ist. Natürlich wieder um so mehr, je ernster er sich mit der betreffenden Untersuchung beschäftigte.

h. Es ist vorgängig wahrscheinlich, eine Lehre als Aristotelisch anzunehmen, die auch bei anderen Philosophen, namentlich solchen, die im allgemeinen verwandte Anschauungen hegen, gefunden wird, als ganz absonderlich aber solche, die gerade bei den ihm am ähnlichsten Denkenden nie vorkommen.

i. Es ist vorgängig wahrscheinlich eine Lehre, die namentlich in ihren Gründen eine Verwandtschaft mit den Lehren der Vergangenheit hat und sich darum als eine Fortentwicklung begreifen läßt, so wie eine Lehre, zu welcher Lehrer und Schüler in einem solchen Verhältnis stehen, oder [die?] geradezu bei ihm sich findet.

j. Es ist vorgängig wahrscheinlich eine Deutung so mit den für den Ausspruch vorgebrachten Gründen allein oder besser zusammenstimmt. Handelt es sich um scheinbar widersprechende Stellen, von denen die eine Gründe besitzt, die andere nicht, so ist besonders auf die erste Gewicht zu legen (schon weil [sie] aufmerksamere Beschäftigung [erfahren hat], als auch weil die Gründe der einen eine vorgängige Wahrscheinlichkeit geben, welche der anderen Stelle mangeln).

k. Ähnliches gilt, wenn an der Stelle Folgerungen aus der Lehre gezogen werden.

l. Es ist vorgängig wahrscheinlich diejenige Deutung, nach der die Lehre anderen aristotelischen Anschauungen analog ist und mehr im Geiste der gesamten aristotelischen Methode und Weltanschauung gedacht ist. Dies erkennt Zeller z.B. bei der $\lambda\eta\theta\eta$ an, macht aber davon, wie ich zeigte, die unglücklichste Anwendung.¹⁰

m. Es ist außerordentlich viel unwahrscheinlicher eine Verschiedenheit der Lehre an verschiedenen Orten als eine Verschiedenheit des Gebrauchs selbst technischer Termini, da Aristoteles die Vieldeutigkeit der Ausdrücke nicht zu eliminieren, sondern nur verschwommene Ausdrücke in präzise Äquivokation umzuprägen liebt. Selbst unmittelbar nacheinander ist eine Vieldeutigkeit desselben Ausdrucks, namentlich eine Homonymie durch Beziehung zum gleichen Terminus, nicht ausgeschlossen oder irgendwie unwahrscheinlich. Die Vieldeutigkeit der Termini [ist] daher eines der wichtigsten Hilfsmittel der Lösung scheinbarer Widersprüche.

n. Man muß sich hüten, an das $\acute{\alpha}\pi\alpha\zeta$ $\epsilon\iota\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ irrümliche Folgerungen zu knüpfen. Cf. Bonitz zu Homer . . . [?] Es ist möglich, daß ein Ausdruck . . . [?] . . . in einem anderen Sinn gebraucht wird als sonst. Eine philologische Abhandlung über das $\acute{\alpha}\pi\alpha\zeta$ $\epsilon\iota\varsigma$ des Aristoteles, sowie über die des Homer wäre dankenswert, wobei aber weniger daß das Wort ein einzigesmal

gebraucht, als daß es ein einzigesmal in dem Sinn gebraucht [wird]. So auch eine einmalige Nachlässigkeit. Zellers Forderung . . . [?] . . . der solche Anakoluthe ohne Rhetorik ein Anlaß . . . [?] . . . Eher zu verwundern, daß nicht öfter.

o. Es ist bei der fragmentarischen oder skizzenhaften Darstellung, die wir in den wichtigsten Lehren des Aristoteles besitzen, außer Zweifel, daß vieles, was er gelehrt, nirgends direkt in seinen Schriften ausgesprochen wird. Und es ist von vornherein höchst wahrscheinlich, daß wir manchmal den Zusammenhang seiner verschiedenen Lehren, ja ihre Vereinbarkeit nicht begreifen werden, wenn es uns nicht gelingt, diese Lücken auszufüllen. Es ist darum wissenschaftlich nicht bloß nicht unstatthaft, sondern geradezu geboten, auch über solche unausgesprochene Ansichten Vermutungen aufzustellen. Ja diese können unter Umständen eine hohe Wahrscheinlichkeit und die volle historische Sicherheit erlangen, wenn sie am leichtesten, ja einzig und allein scheinbar Widersprechendes in Einklang bringen, wenn sie wohl-ausgesprochenen Lehren analog, wenn sie eine Vielheit von Lehren aus einem einheitlichen Grunde begreifen lassen, wenn sie bei allen, oder den meisten Denkern, die die über den Punkt ausgesprochenen Ansichten des Aristoteles sämtlich teilen, mit ihnen sich vereinigt finden, wenn sie bei Vorgängern oder Schülern des Aristoteles wiedergefunden werden u. dgl.

Am meisten sind solche Hypothesen da berechtigt, wo ein Gegensatz besteht zwischen dem Interesse, welches Aristoteles einer Lehre schenkt, und der Ausführlichkeit, mit welcher er sie in den erhaltenen Werken darlegt. In den Einschaltungen besteht eines der wichtigsten Mittel der Lösung scheinbarer Widersprüche. Genügt es, so ist seine Anwendung nicht bloß der Annahme eines Widerspruches, sondern meist auch der Anwendung anderer Hilfsmittel, wie Nachlässigkeit des Ausdrucks, übertriebene Gedrängtheit und Kürze, Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks, Ungenauigkeit der Beispiele (obwohl nicht häufig), Emendation des Textes, namentlich des ausnahmslos gegebenen, u. dgl. vorzuziehen; Mittel, auf welche nicht näher einzugehen, da sie einesteils allgemein als zu recht bestehend erkannt und geübt, anderenteils schon in früheren Ausführungen in ihrem Wert von uns gewürdigt sind.

p. Nur hinsichtlich der Emendationen darf ich die Bemerk-

kung nicht unterdrücken, daß nicht bloß Torstrik allzusehr und ohne genügendes Vertrauen auf die Tradition zu diesem Mittel zu greifen geneigt war,¹¹ sondern daß man ziemlich allgemein in einem Falle wenigstens ohne allen Grund ihr Raum gestattet, nämlich um Wiederholungen desselben Gedankens auszuschließen. Selbst wenn sie gänzlich nutzlos wären, erscheinen sie bei der allgemeinen Nachlässigkeit der aristotelischen Schreibweise nicht unwahrscheinlich genug, um sie zu emendieren. Sie sind es aber auch nicht immer, wo man sie dafür hält; ja ich fand Stellen, wo sie durch den Zusammenhang gefordert sind, während man sie nicht bloß für müßig, sondern für störende Unterbrechungen hielt. Eine ergänzende Erwägung hätte hier auch gerade den Anlaß zu einem richtigen Verständnis der ganzen Stelle gewinnen können.¹²

4. Aristoteles, Chronologie seiner Werke

Wandlungen in der Lehre von der Definition und in anderen Fragen als Anhaltspunkte für die Chronologie seiner Schriften

Man sagt, die aristotelischen Schriften stimmten inhaltlich vollkommen zusammen und gäben so von dieser Seite keinen Anhalt für die Bestimmung des Früheren und Späteren, während sie aus demselben Grunde diese Frage auch wenig wichtig erscheinen ließen. Nur was die Fragmente aus den Dialogen anlangt, macht man eine Ausnahme. Sie weisen auf eine Anschauung hin, die wesentlich die Platonische war. Von anderen, uns verloren gegangenen Schriften, die mit ihnen der Studienzeit des Aristoteles in der Akademie angehören, muß dasselbe schon darum gegolten haben, weil sie sozusagen Kollegienhefte nach Platons Vorlesungen waren.

Von ihnen unterscheiden sich die uns erhaltenen Schriften sämtlich. Sie haben alle die Ideenlehre Platons und seine Lehre von Präexistenz und Wiedererinnerung als etwas längst Überwundenes hinter sich. Die Schlußlehre ist schon ausgebildet, die Kategorien sind als verschiedene Gattungen des Seienden unterschieden, und was die praktischen und poetischen Schriften anlangt, so beruhen sie ebenso auf einer Fülle gesammelter Erfahrungstatsachen, wie andererseits die naturwissenschaftlichen es tun. Eine Fülle von fremder Vorarbeit, die nicht von Platon selbst überkommen ist, liegt selbst auf astronomischem Gebiet vor, wo Eudoxus Platons Schüler war und Kallippus schon an diesem Kritik geübt hatte. Die uns verloren gegangene Astrologie dürfte vielleicht Aufzeichnungen nach diesen Männern enthalten haben, denn Aristoteles hat sich selbst auf Beobachtungen und Berechnungen nicht eingelassen. Er führt die resolutiven Sphären als notwendig gewordene Ergänzung ein, aber wie wenig gründlich er dabei verfährt, zeigt der Umstand, daß er bei der Zusammenrechnung nicht einmal in Erwägung zieht, daß er für den obersten Himmel keine resolutiven Sphären annimmt und infolge davon auch eine geringere Zahl von Sphären und Sphärengeistern nötig hat.

Ich bin nun aber der Meinung, daß auch, was die uns erhaltenen Schriften anlangt, die Übereinstimmung nicht so vollständig

ist als man anzunehmen pflegt, und zwar scheinen sich mir die Spuren einer Umbildung der Lehre ganz besonders bei der Lehre von der *Definition* zu zeigen. Vergleicht man in dieser Beziehung die *Topik* und *Analytik* mit den metaphysischen Büchern und diese mit gewissen Stellen der *Meteorologie* und der Schrift *De Partibus Animalium*, so scheinen sehr merkbliche Unterschiede und Gegensätze sich zu zeigen.

In der *Topik* wird vieles zum Definierbaren gerechnet, was in der *Metaphysik* nicht einer Definition fähig ist.¹ In der *Topik* wird gelehrt, daß die Differenz die Gattung nicht enthalten dürfe², in der *Metaphysik* gilt geradezu das Gegenteil, der Einschluß des Gattungsbegriffes wird gefordert.³ Dabei kann nicht gesagt werden, die *Topik* wolle nur von einer Definition in ungenauem Sinne handeln, welche weniger bekannte Ausdrücke durch bekanntere erläutere, vielmehr sollen lauter wesentliche Bestimmungen verwendet werden,⁴ und es wird darum auch die Möglichkeit einer Mehrheit richtiger Definitionen für ausgeschlossen erklärt.⁵

In den *Zweiten Analytiken* wird gefordert, daß die Definitionen mit Rücksicht auf die Ursachen in dem vierfachen Sinn der Form, Materie, Zweckursache und wirkenden Ursache gegeben werden.⁶ In der *Topik* wird gesagt, es solle aus dem an sich Früheren definiert werden⁷, und das könnte man mit jener Bestimmung der *Analytiken* in Harmonie bringen, indem man sagte, die Prinzipien seien der Natur nach früher als das durch sie Bedingte. Doch wäre dann wenigstens eine Entwicklung des Gedankens gegeben, welche eine Fortbildung der Lehre selbst wahrscheinlich zu machen scheint. Übrigens werden in den *Analytiken* Begriffe für definierbar gehalten, die nach den strengeren Forderungen der *Metaphysik* eine Definition nicht mehr zulassen. Wie denn z.B. Akzidenzien von dem Definierbaren nicht ausgeschlossen werden.⁸ Dagegen ist dies deutlich in der *Metaphysik* der Fall, und hier wird denn auch aufs Bestimmteste erklärt, daß die letzte Differenz alle früheren und die höchsten Gattungen einschließe und gleich der untersten Spezies sei. Als Beispiel soll die Definition eines Tieres zur Veranschaulichung dienen, bei welcher, indem sie sich erlaubt das »Füße habend« als Differenz einzuführen, die folgende Differenz darum auch von Unterschieden in bezug auf die Füße genommen werde.⁹

Vergleichen wir damit die Schrift *De Partibus Animalium*, so finden wir es schlechterdings verpönt, sich bei der Klassifikation der Tiere an die Füße oder irgend einen anderen Teil, mit Ausschluß der anderen, zu halten.¹⁰ Das gewöhnliche Verfahren des Volkes, welches von solcher Künstelei frei ist, wird in dieser Beziehung als naturgemäß gelobt.¹¹ Dabei aber tritt nicht undeutlich hervor, daß nach der Meinung des Aristoteles die Bestimmungen, die wir mit Bezug auf alle diese Teile geben und von welchen allerdings jede spätere als Differenz angeführte die schon früher angeführte in sich schließen muß, nicht die substantiellen Differenzen eigentlich in sich selbst vorführen, sondern nur durch propria vertreten lassen, indem wir, zur Erkenntnis jener unfähig, uns mit diesen als Surrogaten behelfen.

Dies ist, was in der *Meteorologie* am Schlusse des letzten Buches noch deutlicher wird. Die substantiellen Differenzen kennen wir nicht und supplieren dafür akzidentielle,¹² unter welchen die Tätigkeiten der Substanzen von ganz besonderer Bedeutung sind. Da diese bei den beseelten Wesen ganz besonders in ihrer Verschiedenheit hervortreten, so sollen infolge davon auch die wesentlichen Differenzen von ihnen, in ihrem Unterschiede¹³ mit größerer Sicherheit erkannt werden. Man möchte sagen, Aristoteles schein hier selbst es in gewisser Weise als wahrscheinlich hingestellt zu haben, daß seine chemischen Unterscheidungen sich in der Folgezeit als viel ferner aller Wahrheit erweisen würden als seine Klassifikationen auf biologischem Gebiet.

Der Charakter bloßer Surrogate gibt sich besonders deutlich auch darin zu erkennen, daß Aristoteles in die Differenzbestimmungen auch negative Bestimmungen in gewisser Weise mitaufzunehmen gestattet. Daß diese keine substantiellen Differenzen sein können, liegt auf der Hand, und Aristoteles hat ja darum auch die zweiteilende Klassifikationsmethode Platons, welche immer der positiven Differenz eine negative entgegenstellt, aufs nachdrücklichste bekämpft.¹⁴

Wir haben hier in mehrfacher Beziehung sehr namhafte Fortschritte. So namentlich schon, was die Frage nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis anlangt, die hier, was die Substanz in sich betrifft, ähnlich wie bei Leibniz aufs engste gezogen erscheinen. Nur ganz im allgemeinen ist ihr Begriff in jeder Erscheinung

mit enthalten.¹⁵ Und bedeutsam für die vorgeschrittene Ausbildung der Lehre von den Spezies und der Definition erscheint es auch, daß wir Aristoteles auf gewisse früher im Dunkel gelassene Fragen eingehen sehen, wie insbesondere auf die, ob die beiden Geschlechter von einer Art seien.¹⁶ Er entscheidet sie affirmativ, und manche meinten daraufhin, er habe Mann und Weib, weil nur individuell, nicht spezifisch verschieden, nicht der substantiellen Form, sondern nur der Materie nach verschieden gedacht; ein gröblicher Irrtum. Jedes andere Individuum hat auch eine andere individuelle Form und, verliert eine ein Glied, so ändert es sich nicht bloß der Materie, sondern auch der Form nach. Wie von dem Wirklichen nur ein Teil bleibt und wirklich wird, da er vorher nur in Möglichkeit war, so bleibt auch von der Wirklichkeit nur ein Teil. Aber diese Unterschiede der Form hindern nicht die Zugehörigkeit zur selben Spezies; der verstümmelte Mensch ist noch ein Mensch, wenn auch die Art nicht in einem vollkommenen Exemplar realisiert erscheint. Es ist kein Zweifel, daß Aristoteles ganz ebenso in bezug auf den Fall des Geschlechtsunterschiedes gedacht hat. Die Tendenz der Natur war auf denselben Zweck gerichtet, der nicht in beiden Fällen gleich vollkommen erreicht wird. So gehören auch Kind und Erwachsener zur selben Spezies, ohne daß man darum glauben darf, daß nur materielle, nicht auch formelle Unterschiede beständen. Freilich könnte man sich fragen, ob, da Kindern wie auch Weibern als solchen etwas gemeinsam sei, dies Gemeinsame nur akzidentuell sei, und es ist darauf zu antworten: Gewiß nicht in dem Sinn, daß der gemeinsame Unterschied nicht der Kategorie der Substanz angehörte. Und so hätte man denn eine allgemeine substantielle Differenz, welche niedriger wäre als der letzte Artunterschied; eine Konsequenz, die Aristoteles nicht ausdrücklich gezogen hat. Weiter könnte man fragen, ob, wenn Mann und Weib, und Kind und Mann trotz der nicht überall vollkommen verwirklichten Spezies zur selben Art gerechnet werden, nicht auch minder entwickelte Embryonen, ja der Same selbst als zu dieser Spezies gehörig, noch der Art nach dem entwickelten Lebewesen gleich genannt werden müsse. Aristoteles tut dies tatsächlich nicht, weil von den Lebensfunktionen des entwickelten Wesens noch keine geübt werden können. Und hierin sieht er offenbar die Grenze des spezifisch Gleichen. Man muß daraus

schließen, daß er das Kind schon im Mutterschoß nicht bloß für empfindungsfähig, sondern auch für denkfähig im höheren begrifflichen Sinn gehalten habe. Der Gedanke am Ende der *Meteteorologie*, daß die Tätigkeiten es seien, nach welchen wir die substantiellen Spezies unterschieden, wird dabei gewahrt.¹⁷

Für die Chronologie der aristotelischen Werke scheint mir aus dem Erörterten hervorzugehen, daß nicht bloß (wie allgemein geglaubt wird) die *Topik* den Büchern der *Metaphysik*, sondern auch diese oder wenigstens die betreffenden Bücher (Z) den genannten naturwissenschaftlichen Schriften (*De Part. An.*, *Meteteorologie*) vorangingen.

Vergleicht man sie dem Stil nach, so zeigt die *Topik* zwar eine gewisse Sorgfalt der Ausarbeitung, aber keine Großzügigkeit, sondern ein ermüdendes Eingehen ins Detail. Die betreffenden metaphysischen Bücher haben alle Zeichen höchster Unfertigkeit an sich. Die naturwissenschaftlichen, die ich nannte, nicht ebenso, doch eine sehr geringe Sorgfalt der Stilisierung, so daß oft Anakoluthe entstehen und dieselbe Phrase wiederkehrt. Ein Muster dafür ist *De Gen. An.* II, 3, wo darum die Verständlichkeit nicht wenig leidet.

Einen anderen merkwürdigen Fortschritt der Gedanken zeigt die *Erkenntnislehre*, wie sie im Buche Γ der *Metaphysik* behandelt wird. Als Ganzes schon im Vergleich mit *Analytika posteriora* II, weil hier alle ersten Prinzipien durch Induktion gewonnen werden, so daß alle unmittelbar einleuchtenden Vernunftgesetze verkannt erscheinen,¹⁸ während in der *Metaphysik* Sätze wie der Satz des Widerspruchs als unmittelbar als notwendig einleuchtende, an denen gar niemand zweifeln könne, bezeichnet werden.¹⁹ Eine andere, ähnlich wichtige Differenz zeigt sich aber innerhalb des Buches Γ selbst zwischen früheren und späteren Kapiteln, indem im Anfang allen sinnlichen Wahrnehmungen, was die propria betrifft, unmittelbare Evidenz zugeschrieben zu werden scheint (was wegen des Falles krankhaften Zustandes²⁰ und auch aus anderen Gründen ausgeschlossen ist), während die letzteren Kapitel einzig in der inneren Wahrnehmung den unmittelbar sicheren Stützpunkt finden. Daß die letzteren Kapitel die später verfaßten sind, wird wohl niemand bezweifeln. Aber bezeichnend für den unfertigen Charakter ist, daß in demselben Buch sukzessive die beiden Standpunkte eingenommen werden.

Der Übergang hatte sich während des Schreibens selbst vollzogen, aber eine Revision der früheren Teile im Sinne der zuletzt gewonnenen Ansichten noch nicht stattgefunden.

Auf eine Tendenz zu Fortschritten in der Erkenntnislehre hinsichtlich des Vertrauens auf die äußere Wahrnehmung scheint auch manche andere Stelle zu deuten, so insbesondere die merkwürdige Stelle *De Partibus Animalium*,²¹ wo von einem mehrfachen Sinn von Wärme gesprochen wird. Hier wird insbesondere das, was sich als wärmer durch stärkere Einwirkung auf die Sinne geltend macht, von dem in Wirklichkeit Wärmeren (für das noch zwei Klassen bestehen sollen) unterschieden. Und auf dasselbe bezieht sich gewissermaßen auch der *De Coelo* ausgesprochene Gedanke, daß die Sterne Wärme erzeugen, ohne selbst warm zu sein,²² und auch was hier von der Erscheinung der Wärme infolge von zitternden Bewegungen, Reibungen u.dgl. gesagt wird.

Wir sehen, die Lehre des Aristoteles ist keineswegs stereotyp, vielmehr ist er überall noch in der Fortarbeit begriffen. Dies gibt sogar ein gewisses Recht, Vermutungen über gewisse Modifikationen auszusprechen, zu welchen er bei einer endgültigen Ausführung seiner *Metaphysik*, zu der er ja anerkanntermaßen nicht gekommen, da und dort mit aller Wahrscheinlichkeit gelangt sein möge. Natürlich muß man, wie auch anderswo, insbesondere hier äußerst vorsichtig sein.²³

Zu den späteren Werken des Aristoteles haben wir wohl ohne Zweifel die gewissen Teilen nach fertig gestellten, aber unvollendeten Schriften zu rechnen. Von den Büchern der *Meteorologie* erscheinen die drei ersten und auch die *Ethik* und *Politik*, welche ja zusammen eine größere Einheit bilden, weil die letztere unvollendet ist, so, d. h. als unvollendete Spätwerke. Die *Ethik* dürfte darum auch später geschrieben sein als das 12. Buch der *Metaphysik* und die Bücher der *Metaphysik* insgesamt. Danach erscheint es beachtenswert, wenn da, wo die *Metaphysik*²⁴ in der *Ethik* berührt wird, ein gewisser Unterschied sich zeigt, und vielleicht ist dieses der Fall, insofern die *Ethik* nur eine σοφία zu kennen scheint,²⁵ während die *Metaphysik* von einer ersten und zweiten spricht. (Denn φιλοσοφία deckt sich ja mit σοφία.²⁶ (Buch A, 10, kennt auch nur eine σοφία.²⁷) Der Gedanke in der *Ethik* erscheint als der fortgeschrittenere. Wenn die Philosophie

sich dadurch von der Wissenschaft unterscheidet, daß sie ihren Gegenstand auf die ersten Gründe zurückführt; und wenn dieselbe Gottheit der erste Grund aller Dinge ist, so kann keine Wissenschaft σοφία sein, welche nicht die Gottheit berührt. Ist das nun Sache einer Wissenschaft allein, so ist eine allein σοφία. Es können aber freilich Teile dieser einen σοφία unterschieden werden, wie wenn in der Kosmologie, welche ja eng mit der Theologie verbunden ist, und in einer *Theodicée* [die]²⁸ das Übel in der Welt oder das, was uns als solches erscheint, mit dem Dasein Gottes in Einklang setzen muß, bald der Blick auf geistige Teile der Welt, bald auf körperliche und bald auf unvergängliche, bald auf vergängliche geworfen wird. Bei allem dem bleibt der Nachweis des unendlich vollkommenen Prinzips die Voraussetzung, und so haben wir denn nicht eigentlich zwei Philosophien – eine des Geistes und eine der Natur – sondern beide werden Teile der einen Philosophie, und der die Natur betreffende erscheint dann als späterer Teil in der einheitlichen Philosophie des Seienden.

Freilich wäre es ohne diesen ausdrücklichen Nachweis, wie es nach aristotelischer Grundanschauung konsequenterweise nur eine σοφία geben kann, nicht ausgeschlossen, daß die σοφία in der *Ethik* nur ein Allgemeinbegriff wie ἐπιστήμη wäre. Doch nun haben wir umso mehr an dem Gedanken der sozusagen numerischen Einheit festzuhalten, als bei der in der Ethik folgenden Debatte über den Vorrang von σοφία und φρόνησις einzig und allein eine σοφία, die auf das Göttliche zurückgeht, ins Auge gefaßt erscheint.

Beachtenswert ist dort auch, daß nächst der σοφία nicht die ἐπιστήμη, sondern die φρόνησις als das genannt wird, was mit irgendwelchem Schein den Anspruch, die vornehmste Disziplin zu sein, erheben kann. Es ist dies auffallend, insofern die ἐπιστήμη auf Notwendiges, die φρόνησις auf Kontingentes zu gehen und die ἐπιστήμη nicht bloß mit Bezug auf eine Praxis oder ein ἔργον sondern in sich selbst, also als Theorie, Wert zu haben und erstrebt zu werden scheint. Wie erklären wir diese Tatsache? Wohl ohne Zweifel daraus, daß die Wissenschaft, indem sie auf Gründe, aber nicht bis auf den letzten Grund zurückgeht, was das Bedürfnis nach Erklärung anlangt, eigentlich auf halbem Wege stehen bleibt, und wenn sie des Vorzugs

entbehrt, zu praktischen Gütern zu führen, auch des vom theoretischen Interesse verlangten Gutes nicht wahrhaft teilhaft macht. Sie sagt uns, daß etwas ist, weil es notwendig ist, aber nicht warum es notwendig ist. So hat es seinen theoretischen Wert nur als Anlauf auf dem viel weiter gehenden Wege zum eigentlich begehrten Ziel, welchen allein die σοφία zurücklegt. Sie, die ἐπιστήμη, ist sozusagen Handlangerin bei dem Bau, welchen jene als Baumeisterin aufführt; sie ist Dienerin jener, die Königin und Herrin ist. Namentlich die Naturwissenschaften erscheinen aber dabei gegenüber den psychischen, zu welchen als praktische Disziplin auch die φρόνισις gehört, im Wert gering wegen der unvergleichlich geringeren Würde des Gegenstandes, wenn er von der teleologischen, also im letzten Grunde auf den göttlichen Ordner sich beziehenden Betrachtung losgelöst ist. Die Wissenschaft wächst an Wert mit der Güte des Gegenstandes. Es fehlt aber nicht an Stellen, welche anzudeuten scheinen, daß Aristoteles (ähnlich wie in näherer Zeit Hume) das in sich Gute einzig und allein auf psychischem, ja intellektiv psychischem Gebiet gefunden habe. Selbst von dem denkenden Wesen, wenn es nur untätig schlummert, fragt Aristoteles: τί τὸ σεμνόν;²⁹ Wie hätte er demnach dem nicht einmal Denkfähigen wahre Würde, wahren inneren Wert zugestehen können?

So erscheint denn die Haltung, die er im VI. Buch der *Ethik* annimmt, der Ausdruck seiner vorgeschrittensten Denkweise.

Der Gedanke eines Fortschritts könnte auch mit verschiedenen Äußerungen über die *Mathematik* angeregt werden. Sie erscheint einmal als eines der Glieder der Dreiteilung der theoretischen Wissenschaft, und hier scheint sie auf Substanzen und körperliche Substanzen zu gehen, die sie in Abstraktion von Qualität und Bewegung behandelt.³⁰ Anderwärts wird gesagt, daß sie nicht von Substanzen handle,³¹ was auffallend ist, da bei Aristoteles jeder Begriff eines Akzidens den einer Substanz einschließt. Sollte Aristoteles, der die Mathematik nie für eine σοφία erklärte, sie also nur zu den vorbereitenden Wissenschaften rechnen konnte, nicht noch weiter sich klar gemacht haben, daß ihr Gegenstand jener Würde entbehre, welche die Mathematik als rein betrachtende Wissenschaft berechtigt erscheinen lassen könnte, daß sie aber, wie die ganze Logik, für die sie als integrierender Teil ganz unentbehrlich ist, einen hohen

methodologischen Wert besitzt? Sollte er eingesehen haben, daß die Mathematik eigentlich nicht darauf ausgeht, uns die tatsächlich bestehenden Größenverhältnisse zu lehren, sondern nur die Kunst, sie, wo es nötig ist, durch Addieren, Subtrahieren, Multiplizieren etc. etc. berechnend zu erforschen?

Nachträge

In der Lehre von der *Definition*, wie sie in der *Metaphysik* vorge-
tragen wird, findet sich der überraschende Satz, daß die Defini-
tion der Form mit der des Kompositums identisch sei.³² Dies ist
etwas offenbar Unmögliches, so gewiß die Form nicht das Kom-
positum ist. Es scheint, daß hier εἶδος im Sinne der Spezies mit
εἶδος im Sinne der Form verwechselt wird. Jene aber ist ein
Universale, diese ist es nicht. Das Universale kann vom Individuum
prädiert werden. Sokrates ist ein Mensch; was Spezies
des Sokrates ist, ist Spezies eines Menschen. Zum gemeinsamen
Begriff kommt man durch Vergleichung in bezug auf Übereinstimmung
und Unterschiede; zur Annahme der Formen durch
die Erfahrung der Umwandlung. Doch weil Aristoteles in Betreff
der Umwandlung das Gesetz aufstellt, daß sie ein Wirkendes
verlangt, welches bei physischem wie künstlichem Werden dem,
was wird, der Art nach gleich sei, so wird der Artbegriff in sehr
nahe Beziehung auch zur Umwandlung gebracht. Und dies und
wohl auch der Umstand, daß Platon die Art und überhaupt das
Allgemeine als ein ursächliches Prinzip dachte, hat wohl zu einer
mehrfachen Vermengung von Art und Form geführt. Die meta-
physischen Bücher sind nun, wie gesagt, nicht die zuletzt ge-
schriebenen, und manches, was sie gerade über die Definition
lehren, ist ein später von Aristoteles überwundener Irrtum. Dür-
fen wir vielleicht annehmen, daß auch jene Vermengungen von
Art und Form etwas sind, wovon sich Aristoteles schließlich
ganz frei gemacht hat? Im Prinzip hat er sie in der *Metaphysik*
selbst schon verworfen.

In bezug auf die Frage, warum die substantiellen *Differenzen*,
welche zwischen Mann und Weib und zwischen Kind und
Erwachsenem auch in Allgemeinheit bestehen, nicht als spezifi-

sche substantielle Differenzen gelten sollen, scheint noch eine von besonderer Bedeutung.³³ Aristoteles hat das Prinzip aufgestellt, daß Ähnliches Ähnliches erzeuge, spezifisch Gleiches spezifisch Gleiches.³⁴ Da nun Kinder von den Eltern erzeugt werden, so führt dies dazu, die Kinder für den Eltern spezifisch gleich zu halten, und da sowohl Mann als Weib bei der Zeugung beteiligt ist, ja ohne Weib eine Zeugung so wenig als ohne Mann möglich ist, so drängt auch dies dazu, sowohl Mann als Weib zu derselben Spezies mit dem Kind zu rechnen. Und so denn auch krüppelhaft in bezug auf irgend ein Glied defekt Gebildete, weil sie von normalem Stamm und vielleicht auch Normale erzeugen können. An einer Stelle, könnte einer allerdings meinen, sei die Konsequenz durchbrochen. Aristoteles betrachtet nämlich das Maultier als eine besondere Spezies, obwohl es nicht von Maultieren, sondern von Pferd und Esel stammt.³⁵ Er war dazu gezwungen, da nicht mehr Grund vorlag, es den Pferden als den Eseln zuzurechnen. Da das Maultier aber nicht (wie ein defekter Mensch unter Umständen wieder einen normalen erzeugt) ein Pferd oder einen Esel erzeugen kann, so stellt sich der Fall doch nicht ganz in eine Linie mit den anderen.

Durch diese Rücksicht auf den Umkreis wechselseitiger Erzeugbarkeit rückt die Auffassung des Aristoteles über die Spezies auf organischem Gebiet nahe an die moderne Auffassung heran. Nun hat aber Aristoteles auch auf unorganischem Gebiet von Spezies gesprochen, und da geschieht es nach ihm, daß trotz der Tendenz Ähnliches zu erzeugen, je nach dem, worauf gewirkt wird, die allermannigfachsten Spezies entstehen.³⁶ Hier scheint aller Anlaß zu entfallen, gewisse in Allgemeinheit bestehende substantielle Differenzen als noch engere Allgemeinheit als die, welche als letzte Spezies erfaßt werde, gelten zu lassen; vielmehr dürfte nach Aristoteles jede letzte substantielle Allgemeindifferenz hier als spezifische betrachtet werden.

Danach drängt sich aber die Frage auf, ob man nicht besser getan hätte, solches auch auf dem organischen Gebiet anzunehmen und nur das Gesetz der Synonymie nicht als eine Gleichheit der Spezies, sondern als eine Ähnlichkeit unvollkommener, allgemeinerer Art zu fassen, die sich mehr und minder realisiert je nach der Art und Disposition des Körpers, welcher die Einwirkung erleidet und durch sie umgewandelt wird.

Liegen hier Unvollkommenheiten vor, so ist eine solche auch in der wenig klaren Scheidung von dem, was als Subjekt bleibend der Umwandlung unterliegt und als inneres Prinzip Materie ist, und dem, was, vor der Erzeugung in dem, was umgewandelt wird, wirklich gegeben, zu der Art des Resultats wesentlich mit beiträgt, zu erblicken. In dem letzteren haben wir etwas, was dem wirkenden Prinzip des Aristoteles viel verwandter ist als der Materie, wie er sie faßt. Und es ist gewiß wenig zu billigen, wenn er es als »materia proxima« mit der Materie, welche als inneres Prinzip das Gewordene konstituieren soll, in engerer Weise zusammenfaßt.³⁷

Wie bei den unorganischen Körpern der Anlaß entfiel, zwischen Spezies infima und niedrigstem Universalem zu unterscheiden, so mußte er eigentlich auch bei jenen Organismen fehlen, welche, wie Aristoteles es annahm, spontan entstehen.³⁸ Dann aber wäre wohl jedes Individuum von anderer Spezies gewesen (Oder sollte, da seinen spontan entstehenden Organismen doch wohl ein Wachstum und so eine Art Kindheit, die nach jeder Selbstzerfällung wiederkehrt, zukommen, ferner eine Art Differenzierung infolge verschiedener Ernährung, der Umkreis einer »species infima« hier so weit gesetzt werden, daß alle diese Unterschiede, wie auch die durch Verstümmelung und dann natürlich auch alle, die nicht weiter gingen als sie, darunter begriffen wären?) Bei Raupen, die sich verpuppen und als Schmetterlinge auskriechen und bei Fällern sog. Wechselerzeugung, ascaris nigromenosis und Axolotl, wenn Aristoteles sie gekannt hätte, wäre konsequentermaßen noch immer von Einheit der »species infima« zu sprechen gewesen.

Wir finden bei Aristoteles Äußerungen wie die, daß die Universalien in den Einzeldingen seien.³⁹ Auch das könnte auf eine Vermengung von Form und Universale bzw. Spezies hinauslaufen, denn Sokrates ist ein Mensch und hat nicht einen Menschen in sich, sondern nur etwa eine Menschheit. Oder sollen wir sagen, wenn Aristoteles lehrt, das Universale bestehe in den Einzeldingen, so meine er nur, es bestehe, weil es das eine oder andere von ihnen sei und indem es dieses sei?

Auffallend ist auch die Behauptung, daß nur das Einzelding im