

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Aristoteles und Professor Zeller in Berlin

Bullinger, Anton

München, 1880

IV. Die Aristotelische Gotteslehre

IV.

Die Aristotelische Gotteslehre.

1. „Die Bewegung und der ewige Beweger“, mit diesem Begriffspaar hat es der dritte Theil der Aristotelischen Metaphysik nach Zeller'scher Darstellung zu thun. Es ist das die Aristotelische Gotteslehre. Hier bringt es Z. zuletzt (S. 384) glücklich dahin, sagen zu können: „Sie (die Formen der Dinge) sind ihm (dem Aristoteles) ein Gegebenes, wie ihm der Stoff ein Gegebenes ist, das er aus der Form oder der Gottheit abzuleiten keinen Versuch macht. Die Einheit des Systems freilich, das *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη*, ist damit mehr als nur in Frage gestellt“.

2. Wie kommt aber Z. dazu, es besser wissen zu wollen als Aristoteles, was dieser gelehrt habe? ihm einen „dualistischen Theismus“, resp. die Annahme einer Mehrheit von Principien zu unterschieben, während Aristoteles so entschieden der von ihm bekämpften Mehrheit von Principien die Einheit dessen entgegensetzt, was er als das Erste, das schlechthin Nothwendige, als das Princip im eigentlichen Sinne dieses Wortes, als die Gottheit bezeichnet? Eine über die Zeller'sche Auffassung des Aristoteles Licht verbreitende Stelle finden wir S. 175 f., wo Z. vom „metaphysischen Princip“ des Aristoteles spricht. „Aristoteles“, heisst es da, „verlangt statt des gegensätzlichen und ausschliessenden Verhältnisses, zu welchem die Unterscheidung des Begriffs und der Erscheinung bei Plato geführt hatte, ihre positive Beziehung auf einander, ihre gegenseitige Zusammengehörigkeit. . . . Aber sein System in dieser Richtung zu vollenden, verbietet dem Aristoteles jener begriffsphilosophische Dualismus, den er von Plato geerbt hat. So sehr er sich auch bemüht, Form und Stoff einander zu nähern, in letzter Beziehung bleiben es doch immer zwei Principien, von welchen sich weder eines aus dem andern, noch beide aus einem dritten ableiten lassen; und so vielfach sie in die endlichen Dinge verflochten sind, das Höchste von Allem ist doch bloss der reine, ausserweltliche, nur sich selbst denkende Geist, und das Höchste im Menschen die Vernunft, welche von aussen her in ihn eintritt und mit der individuellen Seite seines

Wesens nie wahrhaft zur Einheit zusammengeht. Die Aristotelische Philosophie ist insoferne zugleich die Vollendung und das Ende des sokratisch-platonischen Idealismus: jenes, weil sie der tiefste Versuch ist, ihn durch das ganze Gebiet des Wirklichen durchzuführen, die gesammte Erscheinungswelt vom Standpunkt der Idee aus zu erklären; dieses, weil sich in ihr die Unmöglichkeit herausstellt, den Begriff und die Erscheinung zu einer wirklichen Einheit zusammenzufassen, nachdem einmal in der Bestimmung der letzten Gründe ihr ursprünglicher Gegensatz ausgesprochen ist“. Also die Einheit hat Aristoteles gewollt, hat sie aber unmöglich erreichen können, nachdem er einmal den Gegensatz zu einem ursprünglichen gemacht, den Dualismus als die Wahrheit festgesetzt hatte. Ein sonderbarer Kauz unter den Philosophen, dieser Zeller'sche Aristoteles! Aristoteles wird vielfach der Philosoph *κατ' ἐξοχήν* genannt; wenn aber Z. ihn richtig interpretirt, so müsste man von ihm sagen: er wäre ein Philosoph geblieben, wenn er lediglich seine Intention im Ganzen und Grossen angegeben und die Ausführung andern überlassen hätte; oder auch könnte man sagen: der Arme habe nicht gewusst, was er that, er habe etwas gewollt, was er nicht wollte.

3. Z. ist also der Voraussetzung, dass nach Aristoteles die „Materie“ etwas neben der „Form“ Gegebenes sei, dass diese Ausdrücke principiell verschiedene Sachen bezeichnen, „zwei Principien, von welchen sich weder eines aus dem andern, noch beide aus einem dritten ableiten lassen“, während ich in „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ an der Hand der Aristotelischen Dialektik dieser Begriffe nachwies, dass die Aristotelische „Materie“ etwas durchaus Relatives sei und dass sie der Form gegenüber keine Bestimmtheit, keine Wirklichkeit, kein Sein habe. Wo sagt denn aber Aristoteles etwas, was die Zeller'sche Deutung nothwendig machte? Allerdings ist *Metaph. V, 28*, gegen Ende zu lesen: Form und Materie seien verschieden der Gattung nach, hätten ein verschiedenes Substrat, liessen sich nicht in einander oder in eine gemeinschaftliche höhere Einheit auflösen, so wenig als die Kategorien. Was will aber das sagen? Auch Z. weiss, (*S. 349*), dass nach Aristoteles „der Stoff an sich, oder der Anlage nach, dasselbe sei, dessen Wirklichkeit die Form ist“; und

wenn er es nicht wüsste, Aristoteles sagt jedenfalls (Metaph. VIII, 6, am Ende): „Ἔστι δ' ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταυτό· καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ“. Es verhält sich die Materie zur Form wie das Nochnichtseiende zum Seienden, das Unbestimmte zum Bestimmten, das Mögliche zum Wirklichen. Wie kann man bei etwas, was Aristoteles selbst als „ταυτό“ erklärt, einen dualistischen Riss, eine unüberbrückbare Kluft voraussetzen? Ausdrücklich betont Aristoteles einer gegentheiligen Auffassung gegenüber, dass es eines „die Einheit bewirkenden Begriffs“ nicht bedürfe; Materie und Form seien unmittelbar, durch sich selbst eins. Die Materie ist nach ihm die Möglichkeit, die Form die Wirklichkeit derselben Sache, und das, was die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht, das ist die Form; diese ist, abgesehen von ihrem Fürsichsein, relativ zunächst die Möglichkeit eines andern Synonymen (Namens- und Wesensgleichen): sie stösst sich von sich ab, verdoppelt sich und ist so von den zwei „Principien“ dasjenige, von welchem sich das andere ableitet, resp. mit welchem das andere gegeben ist. So verhält sich sachlich. Und doch sagt Aristoteles: Materie und Form liessen sich weder auf einander, noch auf eine höhere Einheit zurückführen. Was will er aber damit sagen? Metaph. V, 28 werden die verschiedenen Bedeutungen von γένος (Gattung) aufgezählt, zuletzt auch die Bedeutung dieses Wortes in Bezug auf Begriffsbestimmungen (ἐν τοῖς λόγοις), wo es die allgemeine Grundlage bedeute, die in der Definition eines Gattungsbegriffs zum Ausdruck kommt, und deren qualitative Besonderheiten ihre specifischen Differenzen heissen, die sich wieder auf sie als ihre Einheit, ihre Gattung zurückführen lassen. Was sich nicht zurückführen lasse auf eine solche Einheit, sei ein „anderes der Gattung nach“. Und hier führt nun Aristoteles als Beispiele Form und Materie an und die verschiedenen Bedeutungen des Seienden, wie sie durch die Kategorien bezeichnet werden. Die eine der Kategorien gehe auf das substantielle Sein, die andere auf dessen Qualität u. s. w. So Aristoteles am Ende von Metaph. V, 28. Diese Zusammenstellung mit den Kategorien zeigt handgreiflich, dass es sich an unserer Stelle nicht um die Reducirbarkeit von Sachen auf Sachen, sondern lediglich um die Reducirbarkeit von Begriffen als Begriffen auf einander

handelt, und dass Aristoteles nach Aufzählung der Bedeutungen des Wortes *γένος* und Rekapitulation derselben am Schlusse des Kapitels nur für die letzte, die in Bezug auf Begriffsbestimmungen geltende Bedeutung Beispiele anführen will, für die er oben keine namhaft gemacht, während er bei den übrigen allen auf solche hingewiesen. *Ὑλη* und *μορφή* (Materie und Form, Potenzielles und Aktuelles), als diese Begriffe, bezeichnen eben auch nichts anderes als verschiedene Bedeutungen des Seins, wie dies am Anfang des 2. Kapitels des 6. Buches der Metaphysik speciell hervorgehoben ist, wo nach Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen des Seins es zuletzt noch heisst: *ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* (scil. *ὄν*); und wenn sie nicht unter den Kategorien aufgezählt werden, sondern neben denselben, so hat dies seinen Grund darin, dass *ὑλη* und *μορφή* (mögliches und wirkliches Sein) nicht bloss in Einem Sinne vorkommt, dass dieser Unterschied durch die Kategorien hindurchgeht, dass es eine substantielle *ὑλη* gibt und eine der Ortsbewegung, eine quantitative und eine qualitative. Diese Aussageweisen des Seins nun, diese *γένη τῆς κατηγορίας*, das will Aristoteles sagen, lassen sich nicht weiter auf einander oder auf eine höhere Einheit reduciren, womit aber keineswegs gesagt ist, dass das durch sie Bezeichnete auf ebensoviele verschiedene reale Principien zurückweise. Wenn Z. dieses auf Grund der angeführten Stelle annimmt, so muss er natürlich das nämliche auch bei den Kategorien thun und er muss dann sagen, nach Aristoteles sei wie für das substantielle Sein, so für das qualitative, für das Wo, für das Wann, kurz für das Sein nach allen Kategorien je ein Princip nothwendig, vielmehr aber für das Sein der einzelnen Kategorien immer zwei Principien, da in jeder Kategorie *ὑλη* und *μορφή* zu unterscheiden, so dass wir dann, 10 als die Anzahl der Kategorien vorausgesetzt, 20 Principien hätten, von denen zwei das substantielle Sein, zwei das qualitative, zwei das quantitative Sein besorgen u. s. w.; kurz, wir bekämen so einen haarsträubenden Unsinn. Ehe er auf diesen eingeht, wird Z. doch gewiss zugestehen, dass, wenn Aristoteles Metaph. V, 28 *ὑλη* und *μορφή* als der Gattung nach verschieden und somit nicht auf einander oder eine höhere Einheit reducibar erklärt, er dabei lediglich das logische Verhältniss von Art und

Gattung, in welchem Begriffe zu einander stehen, im Auge hat, dies, dass Zwetschenbaum und Apfelbaum sich auf die höhere Einheit Obstbaum, Obstbaum und Fichte auf die Einheit Baum reduciren lasse, dass dagegen diese logische Operation bei den Begriffen *ἕλη* und *μορφή* als verschiedenen Aussageweisen des Seins ihr Ende hat, wie sich ebensowenig die Substanzialität, die Quantität, das Wo u. s. w. des Seins auf eine sie zusammenfassende Gattung der Aussage (Kategorie) zurückführen lassen. Das ist eine Zwetschge, ist blau, ist so und so gross u. s. w. Die Zwetschge ist Substanz, nicht so die Blauheit, die Quantität. Ebenso ist die Quantität als solche nicht blau und die Blauheit, wenn auch nur an quantitativem Sein existirend, dennoch nicht als solche Quantität. Nur diese Aussageweisen des Seins sind nicht reducirbar auf einander; das in ihnen ausgesagte Sein selbst ist unum idemque, die Substanz ist die „Eine Einheit und die Eine lebendige Wirklichkeit“ (*ἓν καὶ μία φύσις*: *Metaph IV, 2*, am Anfang), worauf sich die andern Kategorien beziehen, ihr Träger, in Beziehung auf welchen sie, obwohl keine selbständigen, für sich seienden Realitäten, sondern nur modi des substanziellen Seins, ihre Benennung als Sein haben. Und ebenso sind *ἕλη* und *μορφή*, das Sein in Möglichkeit und das Sein in Wirklichkeit, neben einander stehende, einander ausschliessende begriffliche Gattungen, nicht reducirbar auf einander, auch — abgesehen von dem abstrakten logischen Sein, das nach Aristoteles kein *γένος* ist — keine höhere, sie einschliessende Einheit über sich habend: sachlich aber liegen sie als metaphysische Principien (Elemente) in einander, eine Möglichkeit gibt es nicht ohne Wirklichkeit, in der Wirklichkeit liegt die Möglichkeit und wird diese zur Wirklichkeit dadurch, dass die Wirklichkeit, die Form sich von sich abstösst, ein Wirkliches einer gewissen Gattung ein Wirkliches eben dieser Gattung hervorbringt. So meint es Aristoteles und kann also von einem Dualismus von Form und Materie bei ihm keine Rede sein.

4. Mit dem vermeintlich von Aristoteles vorausgesetzten „ursprünglichen Gegensatz“ von Materie und Form, der den Aristoteles nicht hinaukommen lassen sollte zu der von ihm intendirten Einheit, wäre jedenfalls eine Hauptschranke gefallen,

die Z. nicht hinübergelangen liess zu der die scheinbaren Widersprüche übergreifenden Aristotelischen Anschauung, zur Erfassung der Aristotelischen Gotteslehre als einer mit sich übereinstimmenden und vernünftigen. Es ist indess hier für Z. der „von Plato ererbte begriffsphilosophische Dualismus“ des Aristoteles nicht das einzige Hinderniss. Wenn man zunächst anführen wollte, dass Gott nach Aristoteles das Alles bewegende Erste ist (*τὸ πρῶτον κινῶν πάντα*), dass er als dieses nach demselben Aristoteles das Alles Hervorbringende ist (Metaph. XII, 10, gegen Ende: *ἡμεῖς (λέγομεν), ὡς τὸ κινῶν ποιεῖ*), dass er dies ist als der Endzweck der Welt, der sich in seiner Weltbewegung absolut leicht thut, sofern er nichts erst hervorbringen will, was er nicht principiell schon ist, sondern an seinem Sein nur eine Vielheit von Seienden Theil nehmen lassen, wobei Alles, was er zu gesondertem Fürsichsein entlässt, so angelegt ist, dass es bewusst oder unbewusst ihm dient, ihm zustrebt als seinem Zweck: so wäre damit eine Andeutung von dem gegeben, was Aristoteles gewollt und in seiner Weise möglichst deutlich ausgesprochen hat — dabei sich bewusst, dass seine Metaphysik, „wenn auch herausgegeben, doch nicht herausgegeben“. Da kommt nun Z. und mit ihm kommen so und so viele andere und reiten auf gewissen Aristotelischen Sätzen herum, die sie nicht cum grano salis nehmen, nicht im Zusammenhang mit andern Aristotelischen Sätzen verstehen, ohne zu bedenken, dass man mit Einem Worte, Einem Satze nicht alles sagen kann. Da soll Gott jenseits der Welt nur dem Denken seiner selbst obliegen, soll an dem Sein der Welt so wenig schuld sein, als er sich darum bekümmere. Gleichwohl aber sei Gott das erste Bewegende, sofern er nämlich das vollkommenste Wesen ist und als solches das Begehrenswerthe, der Zweck der Welt. So sollicitire er den Fixsternhimmel unmittelbar zu seiner Bewegung und rufe durch diese mittelbar alle anderweitige Bewegung in der Welt hervor, ohne eine direkt auf diese gerichtete Thätigkeit zu entwickeln. Letztere spreche Aristoteles Gott ausdrücklich ab; für Gott gebe es nach ihm kein erst zu erreichendes Ziel, kein *πράττειν* als Mittel zu einem von ihm selbst verschiedenen Zweck, ebenso kein Setzen eines ihm äusserlichen Werkes, kein *ποιεῖν*. Ebenso lehre Aristoteles ausdrücklich, dass die

einzigste Thätigkeit Gottes, das Denken, nur Gott selbst zum Gegenstande habe, mit Ausschluss jedes weitem Inhalts auf die einsame Selbstbetrachtung beschränkt sei; jedes Denken eines anderweitigen Gegenstandes wäre Gottes unwürdig und würde seine Unveränderlichkeit aufheben.

5. Es soll natürlich nicht geläugnet werden, dass viele der hier angedeuteten Bestimmungen wirklich Aristotelische sind; aber sie erscheinen hier in einem falschen Lichte und die Totalauffassung des Aristoteles ist ein Zerrbild der wirklichen Aristotelischen Anschauung. Der Aristotelische Gott bewegt also nach dieser Voraussetzung nur als Zweckursache, durch sein blosses Dasein ruft er in der Sphäre des Fixsternhimmels ein Verlangen hervor, das diesen in Bewegung setzt, eine Bewegung, die ihrerseits das übrige bewegen soll. Diese Vorstellung, dass das Körperliche ein Verlangen nach dem Göttlichen habe, findet Z., nebenbei bemerkt, selber „so unklar, dass wir uns nur schwer in sie finden können“ (S. 375); ebenso findet er die „Bewegung des übrigen“ durch jene einfache Bewegung des Fixsternhimmels keineswegs begründet. Er betont darum, die bezüglichen Aristotelischen Worte für Ernst nehmend, dass Aristoteles für die Bewegung der Planetensphären eigene unbewegte Bewegter angenommen. Aber überhaupt für jede eigenthümliche Bewegung und alle besondern Eigenschaften der Dinge sind nach seiner Auffassung des Aristoteles besondere, nicht erst durch das erste Bewegende hervorgebrachte, Ursachen erforderlich. Aristoteles lässt uns nach Z. (S. 384) gänzlich im Unklaren darüber, wie das Verhältniss der besondern und individuellen Formen zur Gottheit positiv zu bestimmen sei. „Nach allem, was er sagt, können wir nur urtheilen, dass er beide neben einander gestellt habe, ohne das Dasein und die eigenthümlichen Bewegungen der endlichen Dinge aus der Einwirkung der Gottheit befriedigend zu erklären oder eine solche Erklärung auch nur zu versuchen“. Dadurch ist freilich die Einheit des Systems, das *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη*, „mehr als in Frage gestellt“, d. h. es wäre das der Fall, wenn die Zeller'sche Auffassung richtig wäre, wenn diese nicht durch das, was Aristoteles wirklich sagt, „mehr als in Frage gestellt“ wäre. Gott als Bewegter des Fixsternhimmels,

die circa 55 Bewegungen der Planetensphären, dann die besondern und individuellen Ursachen für die eigenthümlichen Bewegungen und Eigenschaften der Dinge, die Formen, welche in den endlichen Dingen als schaffende Kräfte thätig sind, wozu natürlich noch der Stoff kommt: wenn das nach Aristoteles lauter auf sich stehende, ursprüngliche Dinge sein sollen, wären denn da die Worte seiner Metaph. XII, 10 an seinen Vorgängern geübten Kritik, namentlich aber das, was er gegen Ende des Kapitels von Philosophen sagt, die immer wieder eine weitere Substanz und für jede immer wieder andere Principien annehmen und damit den innern Zusammenhang in dem Wesen des Weltalls auflösen, und die viele Principien (ἀρχάς) aufstellen, während doch das Seiende eine gute Verfassung wolle, nimmer Vielherrschaft, sondern nur der Eine Herrscher taugte — wäre denn das dann nicht die bitterste Ironie auf des Aristoteles eigene Lehre?

6. Z. citirt (S. 378) für die Nothwendigkeit der Annahme ewiger Bewegungen der Planetensphären neben Gott und gleichfalls von Gott nicht hervorgebrachter besonderer Ursachen für die Bewegungen und Eigenschaften der endlichen Dinge Metaph. XII, 6. 1072, a, 9: „Wenn die Gleichmässigkeit des Weltlaufs möglich sein soll, so muss immer etwas beharren, welches in gleicher Weise aktuell ist (ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως)“. Damit ist allerdings gesagt, dass ausser Gott und dem durch Gott bewirkten Umschwung des Fixsternhimmels noch etwas anderes sein müsse. Ob sich aber Aristoteles dieses andere als unabhängig von Gott für sich daseiend vorgestellt, ist damit noch nicht gesagt. In den sich unmittelbar an die von Z. citirten anschliessenden Worten aber hat Aristoteles sich über das Verhältniss ausgesprochen, in welchem wir uns diese besondern, das Werden und Vergehen bedingenden Ursachen zum ersten Bewegenden, zur Gottheit zu denken haben. „Dieses andere“, heisst es da, „muss nothwendiger Weise einestheils gemäss seiner eigenen Natur wirken, anderntheils nach Massgabe eines andern. Also entweder nach Massgabe des Ersten oder eines andern? Nothwendiger Weise nach Massgabe des Ersten; denn dieses ist seinerseits Ursache sich selbst und jenem (Ἀνάγκη ἄρα ὡδὲ μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖν, ὡδὲ δὲ κατ' ἄλλο. Ἦτοι ἄρα καθ' ἕτερον ἢ κατὰ τὸ πρῶτον.

Ἀνάγκη δὲ κατὰ τοῦτο· πάλιν γὰρ ἐκεῖνο αὐτῇ τε αἴτιον καὶ κείνω“.

Das Erste ist also für das den Wechsel bedingende „Andere“ Ursache des Wirkens: was hindert, dass es dafür auch die Ursache des Seins sei, so dass dann Gott selbst hinter „den himmlischen Sphären und den sie bewegenden und beseelenden Geistern“ steckte? Doch — „Geschöpfe der Gottheit können sie nicht sein!“ — so ruft uns Z. (S. 379) zu, und indem er auf Brentano („Psychol. des Aristoteles“) hinweist, der sie dafür halte, meint er, dass ich „hierin noch weiter gehe“. „Ihm (Bullinger) zufolge“, sagt Z., liesse Aristoteles nicht allein die ganze Welt, sondern auch schon ihren Stoff durch eine göttliche Schöpferthätigkeit entstehen, „die Materie, aus der Gott die Welt schafft“, wäre nach Aristoteles nichts anderes, „als die in Gott ewig wirkliche Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt“ u. s. f. (S. 15.) Dass dem Philosophen damit Spekulationen unterschoben werden, die seinem Gedankenkreis ebenso fremd sind, wie seinen bestimmten Erklärungen, wird aus meiner ganzen Darstellung zur Genüge hervorgehen; es an B.'s Schrift specieller nachzuweisen, scheint mir nicht nöthig“.

7. Auf diese Bemerkungen Z.'s diene zur Antwort, dass mir aus seiner Darstellung vor allem das zur Genüge hervorgegangen, dass er den Aristoteles gerade in den Hauptsachen total missverstanden und ihm das tollste Zeug, Unmöglichkeiten und Widersprüche in Hülle und Fülle unterschoben; ebenso ist mir sodann aus dem, was Z. gegen mich sagt, deutlich hervorgegangen, dass er auch mich gründlich missverstanden. Ich soll also „hierin“ (im Geschaffenseinlassen durch Gott) noch weiter gehen. Wie denn? Die unbewegten Beweger der Planetensphären, sie hat nach meiner Voraussetzung Gott nicht geschaffen; sie existiren ja nach derselben gar nicht. Und dass es mir gar nicht einfallen konnte, „sich den Stoff der Welt“ geschaffen sein zu lassen, dafür sind die von Z. citirten Worte, in welchen ich die Materie, aus der Gott die Welt schaffe, „als die in Gott ewig wirkliche Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt“ definire, ein eklatanter Beweis. Was in Gott „ewig wirklich“ ist, kann doch Gott nicht erst schaffen! Die Materie hat nach Aristoteles, wie ich in meiner Schrift gezeigt habe, nur ein relatives Sein, eine

für sich existirende Materie, einen absolut formlosen Stoff gibt es nicht. Die Materie oder die Möglichkeit eines zukünftigen Dinges hat Realität nur in einem bereits existirenden Dinge, in einem durch seine Form bestimmten Wirklichen oder in deren mehreren: das bereits existirende ist relativ die Möglichkeit, die Materie des zukünftigen, soferne dieses aus jenem werden kann. Nicht also die Materie, wohl aber die Welt lasse ich (mit Aristoteles) geschaffen sein von Gott; und zwar ist mir das Schaffen ein Bestimmen dessen, was in Gott Gott ist, als Welt, eine Mittheilung des Seins Gottes an etwas, das vorher nichts war, ein Sicherschliessen Gottes in der Welt. Als Drittes, Einheitliches zwischen Gott und Welt, als etwas, was in Gott Gott, in der Welt Welt ist, bestimme ich auch einmal (S. 44) die Materie. Sie kann ich also unmöglich geschaffen sein lassen, so wenig ich die Form geschaffen sein, resp. als etwas in keiner Weise vorher Gewesenes (absolut) werden lasse, vielmehr in der Schöpfung nur die absolute göttliche Lebensform in ihr aufgehobene Momente zu gesondertem Fürsichsein entlassen sehe.

8. Nur „die ganze Welt“ also, nicht auch schon ihren Stoff lasse ich erschaffen sein durch den Aristotelischen Gott, ohne hiebei im geringsten etwas zu „unterschieben“. Gott ist schon Schöpfer nach Aristoteles. Dass es „dieser Vorstellung in den Schriften und dem Systeme des Philosophen an jedem Anhaltspunkte fehlen“ soll (nach Z. S. 379), daran ist nur so viel wahr, dass die deutschen Ausdrücke „Schaffen, Schöpfung“ nicht vorkommen bei Aristoteles; die sich mit ihnen absolut deckenden griechischen Ausdrücke aber sind Hauptbegriffe in seinem System. „Das Bewegende ($\tau\acute{o} \kappa\iota\nu\omicron\nu\tilde{\nu}$)“, sagt Aristoteles — es ist von seinem Einen Princip, von $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \kappa\omicron\lambda\iota\sigma\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$ die Rede, Metaph. XII, 10, gegen Ende — „macht ($\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}$)“, d. h. schafft, setzt das Sein, bringt die Welt hervor. Nur so, meint er dort, erkläre sich die Einheit von Seele und Leib und überhaupt von Form und Materie. Das Bewegende nämlich bewegt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, verwirklicht die in ihm gegebene Möglichkeit eines Andern (vgl. die Parallelstelle Metaph. VIII, 6, am Ende), d. h. es setzt die Substanz, die, wie es Metaph. XII, 3 (am Anfang) heisst, immer aus einem mit ihr Namens- und Wesensgleichen

(ἐκ συννοήμων) wird (γίγνεται: was bekanntlich das Passiv zu „ποιεῖ“ ist!), durch dessen hervorbringende, erzeugende Thätigkeit, wie z. B. (Ende desselben Kapitels) „der Mensch einen Menschen erzeugt“. In diesem ganzen Kapitel ist, wie an den aus Metaph. XII, 10 und ibid. VIII, 6 angeführten Stellen, von der Setzung, dem Werden des substanziellen Seins die Rede; ebenso am Ende des folgenden Kapitels (Metaph. XII, 4), wo wieder als Beispiel für das sich selbst, d. h. ein ihm namens- und wesensgleiches Anderes hervorbringende κινῶν der Mensch angeführt wird, der einen Menschen erzeuge, worauf dann Aristoteles hinzufügt: „Sodann ausser diesen [vielen endlichen Bewegern, Hervorbringern, Erzeugern] ein, als das Erste von Allem, Alles Bewegendes (ἔτι παρὰ ταῦτα ὡς τὸ πρῶτον πάντων κινῶν πάντα). D. h. also: es kommt noch hinzu ein Alles Hervorbringendes, der welterschöpferische Gott, der also keineswegs, wie Z. (S. 378) meint, lediglich die zur Erklärung der Weltwirklichkeit durchaus unzureichende einförmige Kreisbewegung des Fixsternhimmels hervorbringt. Die perpetuirliche, ewig gleichmässige Ortsbewegung (φορὰ) des Himmels hat Aristoteles nur deswegen bei seinem Gottesbeweise hervorgekehrt, weil sie als die „erste der Veränderungen“ die Bedingung aller übrigen Veränderungen ist und somit die Leidenlosigkeit und Unveränderlichkeit des sie verursachenden Gottes beweist, der über sie und damit über alle Veränderlichkeit erhaben erscheint. Ist sie aber die „erste der Veränderungen“, die Bedingung aller übrigen Bewegungen und Veränderungen, so können diese nicht ohne sie sein, können nur in ihr mitgesetzt sein; sie wird also auch insofern beim Gottesbeweis mit Recht hervorgehoben. Dass aber das „κινεῖν“ des κινῶν πάντα im vollen Sinne dieses Wortes bei Aristoteles zu verstehen ist, also auch im Sinne des Hervorbringens der Substanz, das ist eben aus änderweitigen Erörterungen des Aristoteles zu entnehmen, und darf man bei keinem Schriftsteller den Sinn einer Stelle ohne Rücksichtnahme auf einschlägige andere fixiren wollen, wenn man es anders nicht darauf abgesehen hat, ihn falsch zu verstehen und zu missdeuten.

9. Ueber die welterschöpferische Thätigkeit des Aristotelischen Gottes und über die Bedeutung der von Aristoteles hinterher

hinzugefügten — modificirend ergänzenden, keineswegs aber den Begriff des Schaffens aufhebenden Bestimmung, dass Gott ohne bewegt zu werden bewege, dass er als Zweckursache bewege, dass er bewege als Geliebtes, Begehrtes (*ὡς ἐρῶμενον*), weil als der Endzweck, der alles schon ist (nicht als *ὄρεγόμενον*, das erst etwas werden will und somit auch eine Bewegung erleidet) — darüber habe ich in „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ für jeden nicht ganz Voreingenommenen genug beigebracht. Auch das glaube ich dort sattsam gezeigt zu haben, dass der Schöpfungsbegriff des Aristoteles mit dem Aristotelischen: „Aus nichts wird nichts“ keineswegs unverträglich, und ebensowenig mit dem Satze, dass es „*ἐξωτερικὰς πράξεις*“ für Gott nicht gebe. Es handelt sich nicht um eine Welterschöpfung aus einem Gott von aussen gegebenen Stoffe, auch hat Gott in der Schöpfung keinen andern Zweck als sich selbst, das, was er ist und sein will, das „*κινεῖν πάντα*“. Hätte Z. meine bezüglichen Auseinandersetzungen gelesen, so hätte er das Steckenpferd des *πράττειν* und *ποιεῖν*, das es für Gott nicht gebe, endlich einmal bei Seite gelegt. Muss doch auch er gestehen (S. 369), dass Aristoteles, eben an andern Stellen als den sonst citirten, Gott auch eine *πρᾶξις* zuschreibe im Unterschiede von der (im engern Sinne genommenen!) *ποίησις*, und sogar ein *ποιεῖν*, letzteres De gen. et corr. II, 10. 336, b, 31 (*συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν*), zu welcher Stelle Z. (S. 370) bemerkt: „*Θεός* bezeichnet hier die in der Natur waltende göttliche Kraft, deren Verhältniss zum ersten Bewegenden allerdings, wie wir finden werden, unklar genug bleibt“. Ebenso weiss Z. (S. 372), dass Aristoteles es anerkennt, dass die Welt das Werk der Vernunft sei, sowie dass er es an Anaxagoras gerühmt, dass derselbe den *νοῦς* zum „*αἴτιος τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης*“ gemacht, und wer weiss, was Z. sonst noch alles weiss von wirklichen Aristotelischen Gedanken. Doch über all das, über diese — „Schwierigkeiten“ der Aristotelischen Gotteslehre setzt sich Z. unbedenklich hinweg durch die Unterscheidung „populärer Ausdrucksweise“ und „wissenschaftlicher Ansicht“.

10. Zu den „wissenschaftlichen Ansichten“ des Aristoteles gehört nun einmal nach der Voraussetzung Zeller's der „dualistische Theismus“. Der Aristotelische Gott kann unmöglich

Schöpfer sein, da ihm als Thätigkeit nur das Denken zukommt, und zwar ein Denken, das mit Ausschluss der Welt und jedes andern Gegenstandes nur sich selbst zum Gegenstande hat, ein „eintöniges“ Denken des Denkens. So müssen dann freilich die Ursachen des aussergöttlichen Seins, die Sphärengelister und die mannigfachen Formen des natürlichen Erscheinungslebens neben Gott gegeben sein, um mit der Zweckursächlichkeit Gottes, resp. mit jener Sollicitation zur Thätigkeit, die sein blosses Dasein auf sie ausübt, zur Effektuirung dieses Welt-daseins konkurriren zu können. Wie aus diesem so sollicitirten Zusammenwirken der vielen Ursächlichkeiten die Zweckmässigkeit der Natur sich erklären soll, das ist — man muss hier Z. Recht geben — allerdings „schwer zu sagen“ (S. 388). Z. denkt aber nicht daran, sich selbst bei der Nase zu nehmen: solchen Gallimathias hat eben nach Z. der selige Aristoteles zum Besten gegeben — in gewissen Stellen seiner Werke, in denen er seine „wissenschaftliche Ansicht“ zum Ausdruck brachte und sich nicht, wie an andern Stellen, „populärer Ausdrucksweise“ bediente. Nun, wenn ich einmal mehr als recht ist, nachgiebig, zugeben wollte, die eben berührte Stelle aus Metaph. I, 3, an welcher Aristoteles die Aufstellung des Anaxagoras, dass der *νοῦς αἰτίος τοῦ κόσμου*, rühmend anerkennt, sei nicht „wissenschaftlicher“ Natur, Aristoteles bediene sich hier „populärer Ausdrucksweise“: was sagt Z. zu der Stelle Metaph. XII, 10. 1075, b, 8, in welcher Aristoteles gelegentlich einer Kritik der Principien seiner Vorgänger auf den nämlichen Gegenstand zurückkommt und hier den Anaxagoras kritisirend ihm seinen eigenen Standpunkt gegenüberstellt? „Anaxagoras“, sagt da Aristoteles, „macht das Gute [d. h. den *νοῦς*, den denkenden Geist] als Bewegendes zum Princip; der denkende Geist nämlich bewegt, aber er bewegt um einer Sache willen. So haben wir etwas anderes [als den Geist nämlich, der als das Gute vorausgesetzt ist und nun etwas anderes, nicht das Gute, nicht sich zum Zwecke seines Wirkens haben soll]. Einen Ausweg schafft nur unsere Lehre: die Heilkunst nämlich ist gewissermassen die Gesundheit (*Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινεῖν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν* (sc. ποιεῖ). *Ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἐνεκά τινος. Ὡστε ἕτερον· πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν. Ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστὶ πως*

ὕψις).“ Das heisst also: dass das Gute, die Vernunft, der göttliche Geist die Welt bewege, ist richtig; der Fehler des Anaxagoras ist bloss der, dass er den Geist, der als das Gute doch der Zweck ist, etwas von ihm Verschiedenes bewegen, seinen Zweck ausser sich haben lässt: es ergiebt sich hier der Widerspruch, dass dieses andere, um desswillen der Geist bewegt, erst das Gute sein müsste, während das Höchste, der Zweck doch der denkende Geist sein sollte. Was nun Aristoteles diesem Dualismus und Widerspruch bei Anaxagoras entgegenstellt, das ist die den angedeuteten Widerspruch hebende Einheit des Principis. Das bewegende Princip und der Zweck, sagt Aristoteles, fallen in Gott zusammen. Wie die Heilkunst (die der Begriff der Gesundheit ist) in gewissem Sinne (πῶς, sofern die Kunst zur Hervorbringung ihres Werkes gleichsam mit dem Stoffe als einer Mitursache konkurriert, so nicht vollkommen synonym damit ist, cf. „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ S. 13) sich hervorbringt in der Gesundheit, so ist Gott in seiner Weltbewegung sich selber Zweck, strebt hiebei nicht über sich hinaus zu etwas anderm, bringt als das *πρῶτον κινῶν πάντα* in der Welt nur sich selber hervor.

11. Aus dieser von Aristoteles an Anaxagoras geübten Kritik geht klar und deutlich hervor, dass und wie der Aristotelische Gott trotz des Grundsatzes: „Aus nichts wird nichts“ und trotzdem nach Aristoteles Gott mit ihm Aeusserlichem es nicht zu thun haben kann, dennoch weltschöpferisch ist. Nicht aus etwas ihm äusserlich Gegebenem, sondern aus sich, aus seiner Kraft und Macht schafft Gott die Welt, und nicht wie ein Zimmermann schafft Gott die Welt als etwas ihm Aeusserliches, sondern als etwas, dem er selbst innerlich einwohnt, als die „Welt im Innern bewegend, sich in Natur, Natur in sich hegend“. Und für diese Auffassung sprechen ausser der Betonung des Einen Principis (Metaph. XII, 10, am Ende) und ausser der besprochenen Auseinandersetzung mit Anaxagoras noch hundert anderweitige Stellen, insbesondere die oben (IV, Nr. 8) angeführten, und dagegen spricht gar nichts im ganzen Aristoteles, auch nicht die Stelle, die in erster Linie mit Z. so und so viele andere für die gegen-theilige Auffassung des Aristoteles anführen, wonach der Aristotelische Gott jenseits der Welt einem „eintönigen“ Denken des

Denkens obliegen, von der Welt nichts wissen und um sie sich nicht kümmern soll. Metaph. XII, 7. 1072, b, 3 übersetzt nämlich Z. (S. 373) so: „Die Zweckursache bewegt wie das Geliebte, und durch das (von ihr) Bewegte bewegt sie das übrige“. Diese Uebersetzung ist aber wie grammatisch unzulässig, so dem Sinn des Aristoteles ganz und gar zuwider. Nach der Grammatik müsste es heissen: *ὡς τὸ ἐρώμενον* oder etwa: *ὡς ἐράμενόν τι*; „*ὡς ἐρώμενον*“ kann nur gefasst werden als Prädikat zu dem hier in Rede stehenden „*τὸ οὐ ἔνεκα*“. Was aber den Inhalt betrifft, so hatte Aristoteles im vorhergehenden Theil des Kapitels gezeigt, dass, wenn eine ewige Bewegung sei, diese in letzter Instanz ein unbewegt Bewegendes voraussetze, das, wie es am Ende des Kapitels heisst, „grösselos und von unendlicher Kraft“. Nachdem er dann weiterhin per analogiam gezeigt, wie man sich das unbewegte Bewegende vorstellen müsse und angedeutet, dass der ewige unbewegte Bewegte seinem Wesen nach rein geistiger Natur, dass er im reinen Denken zu Hause sei, bemerkt er weiter: auch das „*οὐ ἔνεκα*“, der Zweck sei im Unbewegten; es gebe nämlich einen doppelten Zweck, einen ewig seienden und einen (a priori noch) nicht seienden (sondern erst werden sollenden). Der Zweck nun bewegt (vollzieht die Weltbewegung, ist *πρῶτον πάντων κινῶν πάντα*) als geliebt (*κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*), d. h. als ewig seiender Zweck, als an und für sich über alles Streben, über alles Bewegt = i. e. Verändertwerden erhabenes Ziel, dem man zustrebt, das man liebt; bewegt (werdend) bewegt er das übrige (*κινούμενον ἄλλα κινεῖ*), der Zweck nämlich als werdender und eben damit strebender (liebender); d. h. es ist die Vermittlung da, dass der ewig unbewegte, nicht strebende, wohl aber von dem werdenden erstrebte, geliebte Zweck (Gott), wenn auch in letzter Instanz alles seinen Grund in ihm hat, doch an und für sich von der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit des weltlichen Seins, was als solches nicht Zweck, sondern nur Mittel ist, nicht berührt wird und doch die Welt ihren Lauf geht. Gott braucht also nicht äusserlich, mechanisch in Aeusserliches einzugreifen, kann das Kegelschieben, die Anfertigung statistischer Tabellen, das Korrigiren lateinischer Pensa u. s. w. dem „*κινούμενον κινῶν*“, dem werdenden „*οὐ ἔνεκα*“ überlassen; die Hauptsache thut doch er, indem

er durch sein Zuthun, dadurch, dass er „sich denkt“ als das, was er ist und sein will (das *πρῶτον κινῶν πάντα*), so und so organisirte Menschen, Kameele u. s. w. wachsen lässt. Die Welt ist nach Aristoteles, um hier einige Sätze aus „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ anzuführen, gesetzt aus dem göttlichen Geiste als ihrem ersten Bewegter. Dieser Process der Weltbewegung (Weltsetzung und Welterhaltung) ist vor Gott nichts anderes als ein reiner Denkprocess, das göttliche Denken, das-nur sich selbst, nicht etwas von aussen Gegebenes, zum Gegenstande hat, ist das Princip aller Wirklichkeit; dieses Princip ist von unbegrenzter Kraft und erweist sich in seiner Dialektik (in der Welt) als eine Mannigfaltigkeit von gegenseitig sich abstossenden und bindenden Momenten der Einen Kraft, des in sich einheitlichen göttlichen Denkens, das Aristoteles als das Wesen des Knochens ebenso, wie als das des Geistes begreift, das also zu seiner Welthervorbringung keines ihm gegebenen Stoffes bedarf. Und bei diesem Prozesse hat Gott keine Mühe, da er der ewig fertige Endzweck desselben ist und hiebei inhaltlich der Wirklichkeit nie mehr wird, als in ihm von Ewigkeit war, nur die Anzahl der Theilnehmer an derselben sich vergrössert, der Theilnehmer an seinem ewigen geistigen Fürsichsein. Der göttliche Geist setzt in der Welt-schöpfung die Formen des weltlichen Seins, entlässt aus sich, der absoluten Form, der Form der Formen, dieses bestimmte weltliche Sein zu gesondertem Dasein, so aber, dass er der Endzweck von allem bleibt, alles bewusst oder unbewusst ihm dient, ihm zustrebt, nach dem Gesetze einer allgemeinen Ordnung, der alles eingefügt ist (*πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται*), nach welcher nichts dem Prozesse sich entziehen kann, wodurch das eine aus dem andern wird (*εἰς τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν εἰλθεῖν*). Dieses Gesetz der allgemeinen Ordnung, es begreift sich aus dem göttlichen Denken. Dem aus des ersten Bewegters unendlicher Kraft gesetzten aussergöttlichen, d. h. von Gottes reinem Anund-fürsichsein unterschiedenen weltlichen Sein ist es von seinem Ursprunge her angethan, dass es nach den von Gott intendirten Naturgesetzen sich bewegt. In Folge ihrer Qualitäts- und Quantitätsverhältnisse bewegen sich die Himmelskörper so, wie sie sich bewegen, und ist überhaupt alle mögliche endliche Bewegung

in Natur und Geist in dieser ihrer Möglichkeit und Allgemeinheit vorhergesehen, so dass alle weltliche Existenz, wie sie sich nur bewegen kann vermöge der von Gott in sie gelegten Kräfte, sich auch nur bewegt innerhalb des Rahmens des göttlichen Weltplans, der Zufall und Willkür im Endlichen gewähren lässt, ohne im geringsten durch sie gestört zu werden. So braucht Gott nicht äusserlich einzugreifen ins Weltgetriebe und ist — kein vielbeschäftigter Gott.

12. Die im Voranstehenden angedeutete Weltbewegungs- i. e. Welterschöpfungslehre, wie sie Aristoteles in seiner Metaphysik deutlich genug ausgesprochen, sie steht auch nicht im Widerspruch mit der Weltbewegungslehre, wie wir sie in der Aristotelischen Physik finden. Beide fallen vielmehr zusammen; nur dass die Metaphysik ergänzende Auskunft über Fragen gibt, die nach den Bestimmungen der Physik offen geblieben zu sein schienen. Das sich selbst Bewegende, auf das jede Bewegung letztinstanzlich zurückführt, es könnte sich, sagt Aristoteles, nicht bewegen als theillos; zur Bewegung gehöre ein aktiv Bewegendes und ein passiv Bewegbares. Gott, wie er an und für sich ist, ist eben das „aktiv Bewegende“, und das „passiv Bewegbare“, es ist Setzung der „unendlichen Kraft“ Gottes. Das aktiv bewegende Moment der immerwährenden und in ihrer Gesamtheit einheitlichen Weltbewegung muss als „untheilbar (*ἀδιαίρετον*), immateriell (grösselos, *μέγεθος οὐκ ἔχον*) und jede Passivität von sich ausschliessend“ gedacht werden. Gewiss, principiell aber nur, so wie es an und für sich ist. Getheilt wird Gott gewiss nicht von jemand ausser ihm; wenn er aber aus seiner unendlichen Kraft ein passiv Bewegbares setzt, so wird auch niemand etwas dagegen thun können. — Um endlich zwischen dem immateriellen Gott und der materiellen Welt die Möglichkeit einer lebendigen Einheit nicht ausgeschlossen zu wännen, darf man eben nicht übersehen, dass nach der von mir nachgewiesenen Aristotelischen Dialektik der Begriffe von Form und Materie, es eine Materie an und für sich, in Abstraktion von der Form, nicht gibt, dass sie lediglich ein relatives Sein hat, sofern etwas, aus dem ein anderes werden kann, die Materie von jenem heisst. Vor Gott ist nur die Form, so und so bestimmte Wirklichkeit, und diese

Wirklichkeit ist von Gott „berührt.“ Dass „der göttliche Geist mit der Materie keine Gemeinschaft habe“, diesen Satz könnte man sonach passiren lassen: was es nicht gibt, damit kann Gott keine Gemeinschaft haben. Es beruht aber diese Einwendung auf einem Missverständniss. Wenn Aristoteles von Gott jede Materie ausschliesst, sagt: „*οὐκ ἔχει ἕλην τὸ πρῶτον*“, so setzt das keineswegs eine neben Gott existirende, für Gott vorfindliche Materie voraus, will vielmehr bloss sagen, dass Gott ewig wirklich sei und nicht erst aus der Möglichkeit (*ἕλην*) in die Wirklichkeit überzugehen brauche. — Diese eben gemachten, die Weltbewegungslehre der Aristotelischen Physik betreffenden Bemerkungen sind zunächst Siebeck gegenüber gemacht, der sich übrigens die Gotteslehre betreffend der Zeller'schen Auffassung des Aristoteles anschliesst und von Z. hinwiederum in den Resultaten seiner Untersuchung approbirt wird. —

13. Wir müssen auf Z. selbst nochmal zurückkommen. Die Aristotelische Lehre, dass beim Werden eines Dinges Materie und Form nicht werden, dass vielmehr aus diesen, die schon sind, das Ding werde, und dazu die von Aristoteles behauptete Ewigkeit der Weltbewegung, das ist für Z. ein letztes Hinderniss, etwas auf die Worte: „*οὐκ ἄγαθὸν πολυκοιρανίη*“ zu geben und die Aristotelische Weltanschauung als über allen Dualismus erhaben zu erkennen. Wenn Materie und Form nicht geworden, wenn die Weltbewegung ewig ist, dann haben wir hier etwas unabhängig von Gott Gegebenes, meint Z. Dass sich übrigens Z. keine irgend acceptable Vorstellung machen kann von der Existenz der Form, resp. der mannigfachen Formen irdischer Existenzweise, wenn diese Formen nach Aristoteles, wie es wirklich der Fall ist, „weder als Ideen für sich existiren noch der Materie ursprünglich anhaften“, haben wir oben (II, 3) schon gesehen. Es ist auch ganz richtig, solche Formen, wie sie sich Z. vorstellen möchte, die kann es gar nicht geben, die — können dann aber auch keine Prämisse abgeben für den Schluss auf Aristotelischen Dualismus, ebensowenig als eine Materie, die ausser der Form keine Existenz für sich hat, eine principiell der Form gegenüberstehende Realität genannt werden kann. Ich habe in „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ und auch oben den Sinn der Aristotelischen Aufstellung:

Materie und Form würden nicht beim Werden des Dinges, klargelegt. Das Werden eines Dinges setzt Materie und Form desselben als bereits gegeben voraus, in seinem mit ihm synonymen Hervorbringer nämlich. Nun aber, wie wir oben sahen, bei des Kallias Eltern und Urureltern kann das der Weltwirklichkeit auf den Grund kommen wollende Denken nicht stehen bleiben. Einen das Dasein der Einzelmenschen überdauernden Idealmenschen, auf den man zuletzt rekurriren könnte, gibt es nicht. Von den wirklichen Menschen der Vergangenheit aber hat jeder, wie er zuletzt einmal aufgehört hat zu sein, so auch einmal zu sein angefangen, also einen Vater gehabt, und dessen Vater auch so, u. s. f. in's Unendliche. Wir wären so bei dem nach Aristoteles ad absurdum führenden regressus in infinitum. Bei ihm könnten wir uns nur um den Preis beruhigen, dass wir damit eo ipso die Prämissen an die Hand geben zu dem unangreifbaren Beweise, dass dieser gegenwärtige Kallias und mit ihm wir alle unmöglich gegenwärtig schon existiren können. Es müsste nämlich in diesem Falle dem Kallias eine unendliche Anzahl von Generationen seiner Ahnen vorangegangen sein. Dies ist nun aber nach der Logik des Stagiriten, nach welcher es ein infinitum actu nicht gibt, bis dato unmöglich gewesen. Solchen Widerspruch zu vermeiden, erfasst Aristoteles, die Zeit in die Ewigkeit, ihren stetigen Grund, aufhebend, den Gedanken seines *πρώτον κινῶν πάντα*, seines in allen Wirkenden wirkenden Principis aller Wirklichkeit.

14. Die von allem Werden vorausgesetzte Urmaterie und Urform ist im Sinne des Aristoteles nirgends zu suchen als in dem *πρώτον κινῶν πάντα*, an dem „der Himmel hängt und die Natur“, und es will der Satz (Metaph. XII, 3, am Anfang): „*οὐ γίνεταί οὔτε ἡ ἕλη οὔτε ἡ μορφή· λέγω δὲ τὰ ἔσχατα*“ nichts anderes sagen als: Aus nichts wird nichts; vielmehr sind alle Momente der Wirklichkeit, alles, was es gibt im Himmel und auf Erden, ewig — in dem Princip aller Wirklichkeit, in Gott. Und wie Materie und Form, so ist auch die Bewegung der Welt nur ewig, in dem sie ewig bewirkenden unbewegten Beweger, die Zeit nur ewig in der sie stets aus ihrem Schosse gebärenden wirklichen Ewigkeit, i. e. in der das Nacheinander der Zeit übergreifenden, darin stetigen Gegenwart des absoluten

Geistes, des die Welt wie am Anfang, so auch jetzt noch in sich tragenden „ersten Bewegers.“ Man muss diese „Ewigkeit“ der Welt bei Aristoteles cum grano salis verstehen, wie so vieles andere, was er sagt. Es lässt sich nun einmal in philosophischen Materien mit Einem Worte, mit Einem Satze nicht Alles sagen, und muss man daher auch oft das hier Gesagte nur verstehen wollen zusammengenommen mit dem, was in einem vorhergehenden oder folgenden Satze gesagt ist. Neben Gott, unabhängig von Gott, durch sich selbst ist die Welt jedenfalls nicht ewig. Als das „*πρῶτον κινῶν πάντα*“ geht Gott nach Aristoteles jedenfalls begrifflich aller weltlichen Existenz voran, und ist nicht er durch sie, wohl aber sie durch ihn bedingt. Jedenfalls ist ferner das Schaffen des ewigen Bewegers ein nach einem ewigen Entschlusse und Plane vor sich gehendes. Sind die Bedingungen gegeben, so vollzieht sich nothwendig immer das Werden. Gott ist ewig, unveränderlich, alles in ihm ist ewig, unveränderlich, also ist auch sein Schaffen ein ewiges. Das Werdende, Gewordene aber ist, äusserlich angeschaut, soweit es sich als Hier und Jetzt erfasst oder als solches erfasst wird, immer in der Zeit —

„Wir messen uns're trägen Schritte nach Raum und Zeit,
Und sind, und wissen's nicht, in Mitte der Ewigkeit“ —

vor ihm war ein anderes, nach ihm wird ein anderes sein. Eine Zeit aber, in der Endliches nicht gewesen sein könnte, ist nicht denkbar, und ein Grund, warum vor einem gewissen Zeitpunkt Geschaffenes nicht gewesen sein sollte, ist nicht zu finden. Den „Theologen“, die dieser Weltwirklichkeit die Nacht und das Chaos, das „Alles durcheinander“ vorausgehen liessen, und den Physiologen, die — wie unsere gegenwärtigen mechanischen Wärmetheoretiker — die Besorgniss äusserten (cf. *Metaph. IX, 8*, gegen Ende), die Gestirne möchten einmal ermüden und in ihrem Laufe stille stehen, diesen gegenüber sagt Aristoteles (*Metaph. XII, 6. 1072, a, 8*): „Es war nicht eine unendliche Zeit lang Chaos oder Nacht, sondern immer dasselbe, entweder im Kreislauf oder auf andere Weise, wenn doch die Aktualität früher ist als die Potenzialität (*Ὀὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ αἰεὶ, ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως*)“ — und wir müssen ihm Recht geben.

„Unendliche Zeit lang“, das war schon an und für sich unmöglich, da diese heute noch nicht abgeschlossen sein könnte; und eine, wenn auch noch so lange, endliche Zeit verstreichen zu lassen, um in ihr etwa erst auf den guten Einfall zu kommen, diese Welt zu erschaffen, war doch wohl auch nicht nothwendig für Gott.

15. In dem soeben citirten „περιόδῳ ἢ ἄλλως“ liegt übrigens ein deutlicher Fingerzeig über den Sinn des Aristotelischen Ausspruchs von der Ewigkeit der Bewegung und damit der Zeit und der Welt. Von seinem Gott, dem „Alles hervorbringenden Ersten“ kann es natürlich Aristoteles nicht einfallen zu sagen, er sei „περιόδῳ“; dieses „περιόδῳ“ kann lediglich auf das „Alles“ gehen. Gott ist selbstverständlich schlechthin „ἀεί“, also im eigentlichen Sinne *αἰδῖος, κατ' ἐξοχήν* ewig, während alles andere dies nur ist in ihm, seinem Princip, von dem es „periodisch oder sonstwie immer“ gesetzt wird.

16. Metaph. IX, 8. 1050, b, 3 sagt Aristoteles, vom Verhältniss der Möglichkeit zur Wirklichkeit handelnd: es gehe immer eine Wirklichkeit der andern voraus bis zu der des immer zuerst Bewegenden (*ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινουῦτος πρώτως*). Da ist es für Z. ein wahres Vergnügen, sagen zu können, und zwar zunächst wenigstens nicht mit Unrecht (S. 380), es heisse das nur: „bis zu dem ersten Glied der betreffenden Reihe, welches zu der Entstehung der ganzen Reihe den ersten Anstoss gegeben habe, dem jedesmaligen ersten Bewegenden (nicht dem *πρωτον κινουῦν* im absoluten Sinn)“. Ein solcher erster Bewegender ist z. B. ein berühmter Künstler, mit dem eine neue Schule der betreffenden Kunst sich eröffnet, oder es ist in einer Schäferfamilie der erste Wunderdoktor, der seine „ägyptische“ Kunst seinem Sohne und durch diesen seinen späten Nachkommen hinterlässt u. s. f. So sehr übrigens Z. hier Recht hat, so sehr hat er zugleich Unrecht, wenn er meint, es folge aus der angeführten Stelle nicht, „dass die schöpferische Wirkksamkeit der Gottheit allem Sein der Zeit nach vorangehe“. Hätte er doch ein paar Zeilen weiter gelesen! Aristoteles sagt im unmittelbaren Anschluss an die angeführte Stelle: „Dies gilt aber auch in höherem Sinn. Denn das Ewige ist der Substanz nach

früher als das Vergängliche. . . . Das Potenzielle kann sowohl sein als nicht sein. . . . Was aber nicht sein kann, ist vergänglich. . . . Daher ist nichts von dem schlechthin (i. e. der Substanz nach) Unvergänglichen potenziell. . . . Auch von dem, was nothwendiger Weise ist, ist nichts der Substanz nach potenziell; dies ist aber das (im absoluten Sinne) Erste. Denn wenn das nicht wäre, wäre gar nichts (*Ἀλλὰ μὴν καὶ κυριώτερος. Τὰ μὲν γὰρ αἰδία πρότερα τῆ οὐσία τῶν φθαρτῶν Τὸ δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι Τὸ δὲ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν Οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἐστὶν ὄν ἀπλᾶς οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων· καίτοι ταῦτα πρώτα. Εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν*)⁴. Das Ewige, Nothwendige, Erste (= Gott) ist also der Substanz nach früher als das Vergängliche, ist nie bloss möglich, vielmehr ewig wirklich nach Aristoteles. Aber — es steht der Plural, es ist die Rede von einem vielheitlichen Nothwendigen, von einer Mehrheit von Ersten! Das ist indess blosser Schein; durch den Plural — *τὰ αἰδία, τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα, τὰ πρώτα* — ist hier lediglich der Begriff des „Ersten“ generell bezeichnet, indem Aristoteles gleichsam ex concessis spricht, nach der allgemeinen Voraussetzung der Philosophen über die Principien. Metaph. VII, 11, gegen Ende spricht er hypothetisch — von der Krümmheit als einem Ersten, einer für sich bestehenden Wesenheit. Im Ernste kennt Aristoteles nur Ein Erstes. Metaph. XII, 7. 1072, b, 7 und im Zusammenhang damit XII, 8. 1074, a, 31 zeigt er, dass das schlechthin Erste und schlechthin Nothwendige und darum ewig Wirkliche eben nur der Eine Gott ist.

17. Metaph. XI, 7. 1064, a, 34 ff. hatte Aristoteles gesagt, er werde zu zeigen versuchen, dass es eine für sich existirende unbewegliche (unveränderliche) Substanz (*οὐσία τις χωριστὴ καὶ ἀκίνητος*) gebe, in der die Gottheit zu suchen sei und das höchste Princip, das Princip im höchsten Sinne des Wortes (*ἐνταῦθα ἂν εἴη πού καὶ τὸ θεῖον· καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*). Den so in Anssicht gestellten Beweis beginnt Aristoteles Metaph XII, 6 (am Anfang) mit der Thesis, dass die anfangslose Bewegung ein ewiges unbewegtes Bewegendes voraussetze. „Die Substanzen sind nämlich das erste vom Seienden, und wenn sie alle ver-

gänglich wären, so wäre Alles vergänglich. Nun ist es aber unmöglich, dass die Bewegung werde oder vergehe; denn sie war ewig (*ἀνάγκη εἶναι τινα αἰδίων οὐσίαν ἀκίνητον. Αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων· καὶ εἰ πᾶσαι φθαραί, πάντα φθαρά. Ἄλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν*). Also alle *οὐσίαι* können unmöglich vergänglich sein, es muss eine unvergängliche geben. Damit ist schon ziemlich deutlich gesagt, dass Eine genüge und es vieler nicht bedürfe zur Erklärung der Weltwirklichkeit. Nachdem Aristoteles sodann im 6. und 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik den Beweis von dem der Weltbewegung zu Grunde liegenden, von ihr vorausgesetzten schlechthin nothwendigen unbewegten Bewegenden geliefert und dessen „grösselose“, i. e. rein geistige Natur, die von unendlicher Kraft sei, des nähern charakterisirt, oft mit Ausdrücken und Wendungen, die deutlich zeigen, dass er eben nur seinen Einen Gott vor Augen habe, stellt er auf einmal im 8. Kapitel die Frage, ob man mehrere dergleichen unbewegte bewegende *οὐσίαι* anzunehmen habe oder nur Eine, und beantwortet sie mit unschwer zu erkennender Ironie dahin: man könne nach der Anzahl der am Himmel stattfindenden Bewegungen 47 oder 55 solche unbewegte Bewegter, i. e. Götter annehmen; er überlasse dies den in den astronomischen Berechnungen Stärkeren. Diese offenbar aus Respekt für das fromme Vielgötterei-Bedürfniss geschriebene weitläufige Erörterung über mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit anzunehmende 47 oder 55 ewige erste Bewegter abbrechend stellt Aristoteles ihrer Ungewissheit das sichere Bewusstsein gegenüber, dass der Himmel nur Einer und die ihn bewegende „erste Wesenheit“ (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον*) nur Eine sei. Der Begriff sei nämlich Einer in den Vielen und die Vielheit beruhe auf der Materie, der Möglichkeit des Seins, wie der Eine Begriff des Menschen sich in vielen, in Sokrates u. s. w. verwirkliche; die erste Wesenheit aber habe keine Materie, keine Möglichkeit, sei vielmehr reine Wirklichkeit, somit einzig und auch der von ihr bewegte Himmel nur Einer. Von dieser Einen „ersten Wesenheit“ ist auch noch weiterhin die Rede im 12. Buche der Metaphysik, und zwar so, dass sie, wie wir bereits sahen, im 10. Kapitel — nicht in populärer, sondern in eminent wissenschaftlicher, den

Aristotelischen Standpunkt andern Auffassungen gegenüber präzisirender Auseinandersetzung — deutlich bezeichnet wird als das die Welt bewegende, i. e. hervorbringende und zu ihrem Ziele führende Princip, das, wenn auch in dieser Weltbewegung verschiedene Momente — relative „Principien“ — sich unterscheiden, dennoch mit nichts, was ausser ihm gegeben wäre, konkurriert zur Effektuirung der Welt, vielmehr der einheitliche Grund und das Ziel von Allem ist, das Princip. im eigentlichsten Sinne des Wortes (*κυριωτάτη ἀρχή*), der Eine Herrscher (*εἷς κοίρανος*), neben dem es keine andern Herrscher gibt. Von den „47 oder 55“ Planetengöttern dagegen, — die sich allerdings mit dem „εἷς κοίρανος“ und mit der Bekämpfung vieler Principien, wie sie das letzte Kapitel des 12. Buches der Metaphysik enthält, schlecht vertragen — nimmt Aristoteles am Ende des 8. Kapitels Abschied, indem er sie mit den Göttern der Mythologie zusammenstellt: Es sei nämlich, meint er, ein guter Gedanke, die Bewegter der himmlischen Sphären, die so durch ihre Wirksamkeit bezeugten ersten Substanzen Götter zu heissen; was man weiter ihnen andichtete, das Mythologische, sei anthropomorphistische Zuthat: überhaupt lägen in der Mythologie die Trümmer einer alten Weisheit vor, die vielleicht schon öfter entdeckt, aber immer wieder verdunkelt worden, in ihrer ursprünglichen Gestalt uns jedenfalls nicht mehr recht erkennbar sei (*ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῶν γανερὰ μόνον*). Damit ist gewiss ziemlich deutlich — so deutlich, als es bei der Rücksicht auf die Vertreter der Volksreligion, die in Athen schon an zweien der namhaftesten Philosophen mittels des weltlichen Arms ein Exempel statuirt hatten, nur möglich war — ausgesprochen, dass jene „alte Weisheit“ eben die von Aristoteles (wieder-) entdeckte sei, und dass der Glanz der so und so vielen Planetenbeweger, i. e. der Götter der Mythologie erbleiche vor dem Sonnenlichte seines einzigen ersten Bewegers, dessen unendliche in absoluter Vernünftigkeit bethätigte Kraft eher als *causa sufficiens* gelten kann für die zweckmässige Weltordnung denn die konkurrirende Thätigkeit einer ganzen Reihe von selbständigen Substanzen. Will man den Aristoteles in einem vernünftigen Sinne verstehen, so verstehen, wie er sich offenbar selbst verstanden wissen wollte, so muss man diese langweiligen

circa 50 Planetengötter, auf die auch Aristoteles sonst nicht weiter reflektirt, fahren lassen und sich an das „*πρῶτον πάντων κινῶν πάντα*“, i. e. an den Alles hervorbringenden und zu seinem Ziele führenden Aristotelischen Gott halten, der, falls besondere Beweger der Planetensphären nothwendig wären, als „Alles (*πάντα*)“ hervorbringend natürlich auch diese hervorbrächte, von dem auch Aristoteles an der oben citirten Stelle (Metaph. XII, 8. 1074, a, 31) betont, was er von den Planetengöttern nicht sagt, dass er „keine Materie habe“, d. h. nicht erst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen habe, um zu sein, dass er vielmehr a priori reine Wirklichkeit, und daher nicht bloss begrifflich, sondern auch der Realität nach eine Einheit sei (*ἓν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ*) — woraus sich auch ergibt, dass er allein *κατ' ἐξοχήν* ewig ist, während alles andere — nur in sekundärer Weise ewig genannt werden kann, sofern es seinen Grund im allein unbedingt nothwendigen ersten Bewegenden hat, das von Ewigkeit bewegt, i. e. die Welt schafft. Dass dies und nichts anderes der Sinn der Aristotelischen Behauptung der Ewigkeit der Welt sei, ist ausser Zweifel gestellt durch das oben (Nr. 14 und 15) citirte „*περιόδω*“, wie es schon aus dem Begriffe des Aristotelischen Gottes als des „*πρῶτον πάντων κινῶν πάντα*“ — vorausgesetzt die nach den oben (Nr. 8) citirten Stellen nicht missverständliche Bedeutung des hier fraglichen *κινεῖν* — mit Nothwendigkeit sich ergibt.

18. Während Z. sonst unbedenklich eine Unzahl von Widersprüchen konstatirt, die nur er selbst in den Aristoteles hineinlesen, finden wir ihn S. 380 auf einmal ernstlich bemüht, den Vorwurf eines Widerspruchs von dem Philosophen abzuwälzen. Die von Aristoteles gelehrt Ewigkeit der Welt, meint er, lasse sich unmöglich mit der Annahme einer Welterschöpfung durch den Begriff einer ewigen Schöpferthätigkeit Gottes vermitteln, da „ein Einzelwesen (Gott), um andere Wesen hervorzubringen, nothwendig vor ihnen vorhanden sein muss“. „Einen solchen Widerspruch dem Aristoteles zuzuschreiben“, fährt dann Z. fort, „wären wir doch nur dann berechtigt, wenn sich beides, die Ewigkeit der Welt und die göttliche Schöpferthätigkeit bei ihm nachweisen liesse. Davon findet aber in Wirklichkeit das Gegentheil statt:

Aristoteles lehrt zwar die Ewigkeit der Welt mit aller Bestimmtheit, von einer schöpferischen Thätigkeit Gottes dagegen findet sich bei ihm nicht bloss kein Wort, sondern er erklärt ausdrücklich, dass ihm ein ποιεῖν überhaupt nicht zukomme“. So Z.; Aristoteles aber hat keine Ursache, sonderlich dankbar zu sein für den ihm geleisteten Liebesdienst. Aus unsern obigen Nachweisungen (Nr. 8—17) ersieht man deutlich, dass die in Frage stehende Ewigkeit der Welt keineswegs als eine unabhängig von Gott bestehende zu denken, dass sie vielmehr die ewige Schöpferthätigkeit Gottes voraussetze, dass die göttliche Schöpferthätigkeit von Aristoteles nicht minder bestimmt gelehrt werde als die Ewigkeit der Welt, und dass beide Lehren sich wohl mit einander vertragen, dass die Weltbewegung nach Aristoteles nur ewig ist in ihrem Grunde, dem ewigen unbewegten Bewegter, der auch von innen heraus die Zweckmässigkeit der Natur stetig (ewig) effektuirt, also dies nicht, wie Z. sichs vorstellt (S. 381), in einem bestimmten Zeitpunkt durch äusseres Einwirken auf etwas ihm Aeusserliches, ihm von aussen Gegebenes zu thun braucht.

V.

Noch ein paar Bemerkungen.

Ich könnte natürlich noch manche Kuriosa aus Z. anführen; es wird aber, denke ich, das Mitgetheilte genügen. Dass Z. die Aristotelische Lehre in ihren Hauptpunkten missversteht, glaube ich gezeigt zu haben. Mit der nachgewiesenen Falschheit der Z.'schen Darstellung des Aristoteles fällt natürlich auch seine Erwartung, es werde aus dieser seiner Darstellung „zur Genüge hervorgehen“, dass ich dem Aristoteles „fremde Spekulationen unterschoben“. Ich habe dem Aristoteles nichts unterschoben, sondern seine Worte, ohne ihnen im geringsten Gewalt anzuthun, in einem Sinne gedeutet, der seine Gedankenreihe als eine mit sich übereinstimmende und vernünftige erscheinen lässt, während nach der Zeller'schen Darstellung Aristoteles als Konfusionsrath