Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 24 (1910)

Artikel: Die Gründe des Seins nach der Lehre der Denker vor Aristoteles
Autor: Jellouscheck, Carl J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762093

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

hat. Man kann nicht alles auf einmal tun. An gutem Willen fehlt es den Löwener Gelehrten gewiß nicht. Wir würden ihnen dankbar sein, wenn sie unsere Bundesgenossen würden im Kampfe gegen die Entstellung der griechischen Philosophie, die bei uns leider gang und gebe ist und von Deutschland ihren Weg in die Nachbarländer genommen hat.

DIE GRÜNDE DES SEINS NACH DER LEHRE DER DENKER VOR ARISTOTELES.

Nach dessen Metaphysik 1. B.

dargestellt von

F. CARL JOH. JELLOUSCHEK O. S. B.

Παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. Met. I. 3. 983 b.

Im ersten Buche seiner Metaphysik[1] stellt Aristoteles hauptsächlich Erörterungen philosophiegeschichtlicher Natur an. Er will jedoch nicht umfassend darlegen, wie sich der allzeit rege griechische Geist auf dem Gebiete der Weltweisheit so vielseitig betätigt hat, sondern indem er vom Wesen der Weisheit, der Philosophie, ausgeht, in der er die Wissenschaft der ersten Gründe sieht, läßt er es sich angelegen sein, zu untersuchen, welche Prinzipien und Ursachen die Spekulation der Vorzeit erkannt und aufgestellt und ob sie in dieser für die Ontologie grundlegenden Frage mit ihm übereinstimme und so seine Lehre bekräftige.

[1] Benüzt wurde bei vorliegender Arbeit die griechische Textausgabe von W. Christ (Leipzig, 1906) und (mit einigen Abweichungen) die Übertragung von Eug. Rolfes (Aristoteles' Metaphysik. Leipzig, 1904).

Die Besprechung des Wesens der Weisheit — um auch auf diesen Gegenstand einzugehen — macht den Inhalt des ersten und zweiten Kapitels aus und bildet die Einleitung des Buches, das mit dem vielzitierten Satz beginnt: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.* Von Natur strebt der Mensch nach Wissen. Der hl. Thomas von Aquino, wohl der beste Erklärer des Aristoteles, macht drei Gründe hiefür geltend:[1] „Fürs erste wohnt jedem Dinge ein natürliches Streben nach der ihm zukommenden Vollkommenheit inne. So sagt man auch, die Materie strebe nach der Form wie etwas Unvollkommenes nach seiner Vervollkommnung. Da nun der Intellekt, durch den der Mensch eben Mensch ist, an sich betrachtet, in Potenz, dem Vermögen nach, alles ist, aber in dessen aktuellen Besitz nur durch das Wissen gelangt, weil er keines von den Dingen vor dem Erkennen ist (wie es im 3. Buch über die Seele heißt), so begehrt ein jeder von Natur aus nach dem Wissen wie die Materie nach der Form.“ Sodann ist zu bedenken, daß ein jegliches Ding eine natürliche Neigung zu der ihm eigenen Tätigkeit hat, wie z. B. das Warme zur Mitteilung der Wärme an anderes. Dem Menschen als solchem aber sprechen wir die intellektuelle Tätigkeit zu; mithin ist auch die Neigung dazu und ebenso die Wißbegierde begreiflich. Endlich kann er mit den Außendingen, die für den Verstand Prinzipien sind und sich zu ihm wie das Vollkommene zum Unvollkommenen verhalten, nur vermittelst des Verstandes in Verbindung treten. Darin besteht denn auch, wie es nun einmal für jede Sache wünschenswert ist, mit ihrem Prinzip vereinigt zu werden, des Menschen höchstes Glück, darum auch dieses allgemeine Verlangen nach Wissen.

Ein Zeichen davon ist die Freude an den Sinneswahrnehmungen um ihrer selbst und nicht des Nutzens willen und ganz besonders die Wertschätzung des Sehens, das so vielerlei Erkenntnisse uns ermöglicht — sämtlich Erkenntnisse freilich, die noch nicht das Wissen selbst sind, wohl aber dazu führen, indem sie den Stoff für dieses beschaffen. Der Mensch bleibt ja nicht bei den sinnlichen Eindrücken, Phantasie- und Gedächtnisbildern stehn, sondern „lebt auch in Kunst und Begriffen“: *τὸ δὲ τῶν*

[1] In Met. I, lect. 1. (Opera omnia, XX, 247. Parmae 1866).

ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ (ζῇ) καὶ λογισμοῖς.[1] Vorerst erwächst aus wiederholten Gedächtniseindrücken von den Dingen die Erfahrung, ἐμπειρία, durch viele Beobachtungen der Erfahrung aber schreiten wir zu einem allgemeinen Urteil über Gleichartiges, zum Sachverständnisse,[2] τέχνη, vor. Es mag nun sein, daß wir beim Handeln, das immer auf das einzelne geht, mit der Erfahrung, die eben dieses einzelne betrifft, manchmal besser vorwärtskommen, als wenn wir den allgemeinen Begriff haben; immer aber wird Wissen und Verständnis dem mehr zuzuschreiben sein, der das Allgemeine und die Ursachen kennt als dem, der bloß die Erfahrung und eine gewisse Geschicklichkeit zum Handeln besitzt. Das Verhältnis derer, die die Gründe, das Warum, wissen, zu denjenigen, die nur das Daß kennen, ist immer ein ähnliches wie das eines Bauleiters, der die Ursachen dessen versteht, was er schafft, zu den Handwerksleuten, die ohne eine solche tiefere Kenntnis tätig sind. Die Wissenden sind weiser auch aus dem Grunde, weil sie lehren d. i. andere zum Wissen führen können. Dann ist nämlich etwas in seinem Akte vollkommen, wenn es etwas sich Ähnliches hervorbringen kann. Das vermag der Wissende, er ist imstande, mittels der Gründe, die er kennt, etwas zu beweisen und so in anderen das Wissen zu erzeugen.[3] Wie endlich niemand die Sinneswahrnehmung für Weisheit ansieht, so wird ein Gleiches auch von der Erfahrung gelten, die ebenso wie jene nur auf das Individuelle geht.

Es wurde schon angedeutet, daß die Weisheit Ursachen zum Gegenstande habe. Was für Prinzipien es sind, deren Wissenschaft Weisheit ist, möge folgende Erwägung lehren. Wir nennen den weise, der, soweit es möglich ist, alles weiß, der erkennt, was nicht alle so leichthin kennen wie etwa das Sinnfällige. Wer genauer ist und mehr die Ursachen angibt, wird für weiser angesehen; höheren Weisheitsgehalt bergen auch die Wissenschaften selbst, die allein des Wissens wegen gepflegt werden und die leitende Stellung innehaben. Von diesen Merkmalen ist nun das erste, nämlich alles zu wissen, sicherlich dem eigen, der

[1] c. 1, 980 b, 27.

[2] So gibt O. Willmann (Geschichte des Idealismus I³, 543) das Wort τέχνη wieder.

[3] Nach S. Thom. In Met. I, lect. 1. (Op. om. XX, 251 a. Parmae 1866).

die Wissenschaft des Allgemeinsten (*τὰ μάλιστα καθόλου*) besitzt, denn er versteht gewissermaßen alles darunter Enthaltene; zugleich ist das Allgemeinste überaus schwierig zu erfassen, nur durch weitestgehende Abstraktion, die dem Menschen nicht immer leicht fällt. Auch am genauesten und zuverlässigsten ist die Wissenschaft, die am meisten auf das Erste geht, weil sie es mit den einfachsten Prinzipien zu tun hat; sie erforscht und lehrt am gründlichsten die Ursachen und, wenn endlich je eine Wissenschaft um ihrer selbst willen begehrenswert ist, so ist es diejenige, die sich mit den ersten Prinzipien beschäftigt, durch die alles andere erkannt wird. Wir verlangen auch, daß die Weisheit die führende Stellung den verschiedenen Wissenschaften gegenüber einnimmt; das trifft aber dann zu, wenn sie erkennt, „welches Zweckes wegen alles einzelne zu verrichten ist".[1] Was aber Zweck von allem ist, das ist das Beste in der ganzen Natur, und dies gehört, weil Ursache, zur Wissenschaft von den ersten Gründen, und so gebührt dieser der Vorrang. „Nach allem Gesagten nun kommt der fragliche Name einer und derselben Wissenschaft zu, derjenigen, welche die ersten Prinzipien und Ursachen erforscht:" *δεῖ γὰρ ταύτην* (sc. *τὴν ἐπιστήμην*) *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.*[2] Dies ist die Weisheit, *σοφία,* worunter Aristoteles die Philosophie und zwar vornehmlich die Metaphysik versteht.

Die Weisheit ist eine spekulative und keine hervorbringende Wissenschaft, weil alle, die sich ihrer befleißen, das Wissen seiner selbst wegen suchen. Aristoteles tut dies also dar: „Aus Verwunderung fingen die Menschen wie jetzt so auch früher an zu philosophieren, indem sie zuerst über solche rätselhafte Dinge in Staunen gerieten, die sich unmittelbar der Beobachtung aufdrängten, dann aber allmählich auf diesem Wege weiter gingen und auch über Größeres Fragen aufwarfen . . . Wer aber zweifelt und staunt, hat das Gefühl des Nichtwissens; . . . haben sie also philosophiert, um der Unwissenheit ledig zu werden, so sind sie offenbar dem Verständnisse um des Wissens willen nachgegangen und nicht zu irgendeinem gemeinen Bedarf."[3] So dehnte der wißbegierige Geist immer weiter und weiter seine Forschung aus und drang zugleich in

[1] c. 2, 982 b, 5 sq.
[2] c. 2, 982 b, 8 sq.
[3] c. 2, 982 b, 11—15, 17, 19—21.

eifrigem Bemühen immer tiefer und tiefer in der Weltweisheit herrliche Probleme ein. Sie allein ist ihrer selbst wegen da und so wahrhaft frei: alle anderen Wissenschaften sind auf sie, die unter den letzten Ursachen auch den obersten Zweck von allem angibt, hingeordnet. Sie ist auch — mögen andere Wissenschaften immerhin notwendiger erscheinen — doch die würdigste von allen, weil göttlich. Göttlich, fürwahr, ist sie zu nennen, da sie, wenn es überhaupt eine solche Wissenschaft gibt, die göttlichen Dinge umfaßt — Gott ist ja nach aller Ansicht Prinzip — und weil Gott allein oder doch am meisten sie zu eigen hat: *ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖ πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.*[1]

Die Metaphysik forscht nach den ersten Ursachen. „Von Ursache aber spricht man in vierfachem Sinne: als die eine nennen wir das Wesen und die Wesenheit, denn durch die Frage: Warum? wird man auf den Allgemeinbegriff gewiesen; warum etwas allererst existiert, ist aber dessen Ursache und Grund; eine zweite Ursache ist der Stoff oder das Substrat; die dritte der Ursprung der Bewegung, die vierte die dieser gegenüberstehende: der Grund Weshalb? und das zu erreichende Gut, welches der Zweck aller Hervorbringung und Bewegung ist."[2] Diese Ursachen hat Aristoteles in der Physik (II, 3 u. 7) ausführlich behandelt; hier aber, im ersten Buche der Metaphysik, will er auseinandersetzen, welche Prinzipien seine Vorgänger angenommen haben. Dem großen Denker dabei zu folgen, wie er die verschiedenen Ansichten durchgeht und allenthalben strenge Kritik übt, ist überaus lehrreich.

Die ältesten griechischen Philosophen sahen die materiellen Prinzipien ausschließlich für die Gründe alles Seins an, „denn dasjenige, woraus alles Seiende besteht und woraus es ursprünglich entsteht und in das es letzthin vergeht, indem die Substanz zwar beharrt, aber in ihren Zuständen wechselt, das ist ihnen zufolge Element und Prinzip des Seienden, und deshalb meinen sie, daß nichts entsteht noch vergeht, da ja die betreffende Natur allezeit erhalten bleibe".[3] Man kannte damals nur die Materie

[1] c. 2, 983 a, 8—11.

[2] c. 3, 983 a, 26—32, in der Übersetzung von O. Willmann a. a. O. I, 496.

[3] c. 3, 983 b, 8—13.

als substantielles Prinzip der Körper, und so konnte man bei dieser Annahme kein Werden schlechthin, sondern nur einen Wechsel akzidenteller Bestimmungen am Urstoff zulassen. Wir sagen ja auch nicht, daß Sokrates schlechthin wird (ἁπλῶς γίγνεσθαι), wenn er z. B. gebildet wird, weil ja doch das Subjekt, Sokrates, bleibt; das Gleiche gilt auch von der Materie: es entstehen und vergehen in ihr wohl akzidentelle Bestimmtheiten, sie selbst aber bleibt immerdar. Welcher Art nun dieser materielle Weltgrund sein soll, wird verschieden angegeben, wie die Anschauungen der Milesier zeigen. Thales, um auf den bekanntesten unter ihnen einzugehn, nahm das Wasser als Urstoff an. Es mag ihn dazu die Beobachtung geführt haben, daß Feuchtigkeit zur Ernährung der Lebewesen vonnöten ist und die für deren Erhaltung unentbehrliche Wärme der Feuchtigkeit zu entstammen scheint; auch ist der Same seiner natürlichen Beschaffenheit nach feucht, Prinzip des Feuchten aber ist das Wasser.

Gegen diese Philosophen macht Aristoteles geltend, daß sie die unkörperlichen Dinge, die doch auch existieren, ganz außer acht lassen, daß sie gar nichts von bewegenden oder wirkenden Ursachen sagen und so den Begriff der Natur, die inneres Prinzip der Tätigkeit aller Dinge ist, aufheben; auch wissen sie nichts von der Formalursache, durch welche die Dinge sind, was sie sind und als solche erkannt werden. Als ein Mangel wird es ferner bezeichnet, daß sie jeden nach der Ansicht der Alten einfachen Körper mit Ausnahme der Erde als Prinzip angeben, „ohne sich vorher klar zu machen, wie ein Element sein Werden aus dem anderen bewerkstelligen solle, nämlich Feuer, Wasser, Erde und Luft; denn das eine entsteht aus dem andern durch Verdichtung, das andere durch Verdünnung, und das macht für die Frage nach dem Früher oder Später einen sehr großen Unterschied“.[1] Es ist hier ein Zweifaches denkbar.[2] Fürs erste scheint das, woraus etwas durch Verdichtung hervorgeht, früher zu sein, so daß also zweifellos das Einfache vor dem Zusammengesetzten ist; darum hat auch keiner dieser Philosophen die Erde, offenbar wegen ihrer Großteiligkeit, als erstes Prinzip angenommen, sondern sie haben eines von den feineren Elementen, am

[1] c. 8, 988 b, 30—34.
[2] Nach S. Thom. In Met. I. lect. 12. (Op. om. XX, 281).

ehesten das Feuer, dafür gehalten. Man kann aber auch in einer gewissen Hinsicht das, woraus anderes durch Verdünnung entsteht, also das Dichtere, als das Frühere ansehen. Das nämlich, was beim Werden das Spätere ist, ist der Natur nach früher, weil die Natur auf das Ziel des Werdens hinstrebt als auf etwas, das der Idee nach das Erste ist. Das Dichtere und mehr Zusammengesetzte ist nun im Werdeprozeß das Spätere, weil da vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortgeschritten wird; also ist das Dichte und Zusammengesetzte der Natur nach früher, und somit könnte die Erde erstes Prinzip sein. Der hl. Thomas führt die Erwägung noch weiter: fragt man, was schlechthin das Frühere (simpliciter prius) ist, so muß das Vollkommene vor dem Unvollkommenen sein, wie der Aktus vor der Potenz ist. Denn jedes Ding bedarf, damit es eine Vollkommenheit erlange, d. h. hinsichtlich dieser von der Potenz zum Aktus (von der Möglichkeit zur Wirklichkeit) übergehe, eines andern, das diese Vollkommenheit schon tatsächlich besitzt. Sonach muß das Erste, von dem alles andere ausgeht, ganz und gar vollkommen sein. Es muß auch höchst einfach sein, weil das Zusammengesetzte vom Einfachen abhängt und nicht umgekehrt. So müßten denn die Physiker oder Physiologen, wie man die alten jonischen Denker auch nennt, beides, die größte Einfachheit und höchste Vollkommenheit, vom Urgrunde des Universums aussagen, was, falls man wie sie diesen körperlich annimmt, unmöglich ist. Denn was beim Materiellen recht einfach ist, das ist gerade sehr unvollkommen. Bis jetzt aber betrachtete man die Dinge immer noch mehr nach der Weise, wie etwas von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, und so faßte man mehr die Einfachheit des ersten Prinzips ins Auge.

Ähnlichen Einwänden begegnet Empedokles, der mehrere materielle Prinzipien in den bekannten vier Elementen der Alten aufstellte. Sie sollten ihm zufolge „beständig in ihrem Sein verharren und ein Werden nur in Hinsicht auf Vielheit und Wenigkeit haben, indem sie sich bald in eins verbinden, bald aus dem einen sich wieder auflösen“.[1] Im besonderen ist bei ihm auszustellen, „daß er sich zur Ursache des Bewegten und zur Frage, ob ihrer eine oder zwei zu setzen sind, nicht zutreffend und folge-

[1] c. 3, 984 a, 9—11.

richtig geäußert hat;"[1] wenn man nämlich die erste bewegende Ursache sucht, geht es doch nicht an, zwei einander entgegengesetzte anzugeben. Ferner, wie die Erfahrung lehrt, gehen die Elemente ineinander über, so wird aus Wasser ein gasförmiger Körper, was die Behauptung des Empedokles vom bleibenden Sein der Elemente schon umstößt. Aristoteles, der die vier Elemente für einfach und wesentlich verschieden hielt, hatte aus der Tatsache, daß sie ineinander übergehen, auf einen gemeinsamen Träger, ein Substrat, der verschiedenartigen elementaren Eigenschaften geschlossen, auf die ὕλη, die materia prima. Bei einer solchen Veränderung muß nämlich ein Subjekt da sein, das sich mit den entgegengesetzten Formen zu einem Ganzen vereinen kann, weil es ja undenkbar ist, daß sich etwas unmittelbar in sein Gegenteil verwandle: das Warme wird, um der Auslegung des Aquinaten zu folgen,[2] nicht kalt so, daß die Wärme selbst zur Kälte wird; wohl aber wird aus Warmem Kaltes, insofern das nämliche Substrat, das der Wärme zugrunde lag, nunmehr die Kälte aufnimmt. Des Empedokles Spekulation aber drang noch nicht bis zu dieser Erkenntnis vor, wie ja die erste Philosophie (d. h. die Metaphysik) in ihren Anfängen über die Dinge gleichsam erst stammelnd sprach: *ψελλιζομένῃ γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε κατ' ἀρχὰς οὖσα καὶ τὸ πρῶτον.*[3]

Nach Anaxagoras sind die Prinzipien unendlich an Zahl, „denn alles aus gleichartigen Teilen Bestehende entsteht ihm zufolge fast so wie Wasser und Feuer einzig durch Zusammentritt und vergeht wieder durch Scheidung".[4] Das aus Ungleichartigem Zusammengesetzte läßt sich aber in seine verschiedenartigen Teile zerlegen, die ja jeder für sich auch wieder homogene Bestandteile umfassen. Wohl wegen dieser ganz entbehrlichen Annahme einer unendlichen Menge von Prinzipien sagt Aristoteles von Anaxagoras, er stünde dem Empedokles in der Leistung nach. Wenn aber Anaxagoras die Elemente ursprünglich ohne Ordnung durcheinandergemischt da sein läßt, so war er schon auf dem Wege zur Erkenntnis des Urstoffes, der noch jeglicher Form ermangelt (materia prima). Freilich

[1] c. 8, 989 a, 25, 26.

[2] a. a. O. lect. 12. (281 b, 282 a). Für das Vorausgehende vgl. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik, I, 186, Anm. 22.

[3] c. 10, 993 a, 15—17. [4] c. 3, 984 a, 13—15.

wäre noch zu bedenken, daß das Vermischte, das Zusammengesetzte nicht früher als das Unvermischte und Einfache sein kann. Dann auch, daß sich nicht jedes von Natur aus mit allem zu vermengen vermag; endlich wären auch, weil die Mischung wieder getrennt werden kann, die Akzidenzien von den Substanzen ablösbar. Doch abgesehen davon, so finden wir, daß jene Mischung selbst „weder etwas Qualitatives noch etwas Quantitatives noch ein Was (Substanz) sein konnte“,[1] da noch gar keine Form abgetrennt war, und so hat sie eine gewisse Ähnlichkeit mit der Materie, die aus sich keine Bestimmtheit aufweist. Der bestimmungslosen Mischung nun steht rein und unvermengt der Verstand, *νοῦς*, gegenüber. Mit dieser Gedankenbildung aber kommt Anaxagoras, wenn er auch nicht immer richtig und deutlich spricht, der Auffassung der Pythagoräer und Platons nahe; man kann nämlich in dem eigenschaftslosen Gemenge der Elemente das Unbestimmte, Endlose, *ἄπειρον,* im Nus aber das Eins, *ἕν*, erkennen.

Bis jetzt war von einer Ursache vorwiegend die Rede, von der materiellen, der die genannten Philosophen besonders ihre Aufmerksamkeit zuwandten. „Indem aber die Forscher weiter gingen, wurde ihnen die Sache selber zum Wegweiser und zwang sie, ihr Suchen weiter auszudehnen. Denn wenn auch noch so sehr alles Vergehen und Entstehen aus einem oder auch aus mehrerem stattfindet — warum erfolgt es und was ist schuld daran? Das Substrat selbst kann doch nicht machen, daß es sich ändert.“[2] Diesen Gedanken erläutert Aristoteles an Beispielen: das Erz für sich allein macht keine Bildsäule, das Holz kein Bett, „sondern an der Veränderung ist etwas anderes schuld. Dieses andere aber suchen heißt das zweite Prinzip suchen, das, woher der Anfang der Bewegung rührt“: *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως,*[3] die bewegende, wirkende Ursache. Die ältesten Philosophen bekümmerten sich darum gar nicht; andere, „welche das Eins setzen, erklärten, dem Problem, das sich hier darbietet, gleichsam erliegend, das Eins für unbewegt, für unbewegt also auch die ganze Natur“.[4] Sonach ist auch eine Wirkursache ausgeschlossen. Von diesen Denkern — es sind die Eleaten, nach denen das

[1] c. 8, 989 b, 11, 12.
[2] c. 3, 984 a, 18—22.
[3] c. 3, 984 a, 25—27.
[4] c. 3, 984 a, 29—31.

All eins und unentwegt ist: ἓν ἑστὸς τὸ πᾶν[1] — bildet Parmenides eine Ausnahme, insofern er für die Sinneswahrnehmung Vielheit und Bewegung zuläßt. Welche nun mehrere Prinzipien aufstellten, etwa von der Art wie Feuer und Erde, wissen auf die Frage, woher die Bewegung sei, eher Bescheid; so ist ja das Feuer seiner Natur nach zum bewegenden Element geschaffen, dem gegenüber sich die Erde und Ähnliches leidend verhält.

Allein diese Gründe reichten noch nicht aus, und „von der Wahrheit selbst wiederum gedrängt, suchte man das nächstfolgende Prinzip".[2] Es mußte nämlich die Zielstrebigkeit in der Natur erklärt werden, „davon aber, daß die Dinge so trefflich beschaffen sind und so zweckmäßig eingerichtet werden, kann weder Feuer noch Erde oder anderes dergleichen die Ursache sein".[3] Denn die Elemente haben nur eine ganz bestimmte ihrer Natur entsprechende Wirkungsweise; mit solchen Ursachen aber läßt sich die eben berührte Ausstattung der Dinge, vor allem der Lebewesen, die bei den verschiedenen Arten und selbst am Einzelwesen eine so bunte Mannigfaltigkeit aufweist, nicht erklären. „Als nun einer behauptete, es gebe einen Verstand in der Natur als Urheber der Weltordnung und aller zweckmäßigen Einrichtung, so mußte er im Vergleich zu seinen blind darauf losredenden Vorgängern gleichsam wie ein Nüchterner erscheinen."[4] Dieses Lob gebührt dem Anaxagoras und noch vor ihm dem Hermotimos aus Klazomenae. Daß das All geordnet und daher gut und schön ist, muß also dem Verstande zugeschrieben werden; um des Guten und Schönen willen geschieht alles, das ist die Zweckursache, die aber vorerst von der bewegenden noch nicht geschieden wurde. Allein auch für das Schlechte und Häßliche in der Welt mußte eine Ursache da sein, und so ist es zu erklären, daß Empedokles als dessen Prinzip den Streit, *νεῖκος*, bezeichnet, sowie das Gute nach ihm von der Freundschaft, *φιλία*, begründet wird. „Wollte man demnach behaupten, daß er in gewissem Sinne das Böse und Gute als Prinzipien nannte und zwar zuerst, so möchte man damit wohl im Rechte sein."[5]

---

[1] O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung. S. 15.

[2] c. 3, 984 b, 10, 11. [3] c. 3, 984 b, 11—13.

[4] c. 3, 984 b, 15—18.

[5] c. 4, 985 a, 7—9.

Die bisher angeführten Männer hatten also nach emsigem Forschen manch gute Ansicht ausgesprochen; freilich ob sie sich dessen klar bewußt waren, ist fraglich, denn sie bringen ihre Prinzipien vielfach nur in sehr beschränktem Maße zur Anwendung. Man könnte sie mit ungeübten Fechtern vergleichen, die wohl manchen guten Streich führen, aber es ohne Methode tun. So „verwendet Anaxagoras, um das Entstehen der Welt zu deuten, den Nus wie einen deus ex machina, sonst aber sucht er die Ursachen überall eher als im Verstande".[1] Er bietet eine teleologische Erklärung nur für die Weltentstehung, nicht aber, wie doch sein Prinzip es nahe legt, für alle Erscheinungen. Empedokles wendet seine bewegenden Kräfte zwar besser an; wenn man aber recht zusieht, so ergibt sich da die Schwierigkeit, daß die Freundschaft auch eine trennende und der Haß eine einigende Wirkung übt: „wenn nämlich das Weltganze unter dem Einflusse des Streites in die Elemente auseinandertritt, so wird das Feuer und jedes andere Element je für sich in eins verbunden; wenn aber alle Elemente unter dem Einflusse der Freundschaft wieder in eins zusammentreten, so werden notwendig aus einem jeden Elemente die Teile wieder ausgeschieden."[2] Er hat ferner zuerst vier Elemente angenommen, gebraucht sie aber nur wie zwei: das Feuer und ihm gegenüberstehend Luft, Wasser und Erde.

Von den bedeutendsten Vertretern der atomistischen Schule, Leukippos und Demokritos, sagt Aristoteles, „sie setzen als Elemente das Volle und das Leere, womit sie das Seiende und das Nichtseiende meinen, und zwar sind ihnen dies Seinsgründe nach Art der Materie".[3] Alle Körper bestehen ihnen zufolge aus durchwegs gleichartigen und unteilbaren Körperchen, den Atomen. Diese können nur dann sein, wenn auch ein Vakuum, ein leerer Raum da ist, durch den sie voneinander getrennt werden; nur so ist eine Vielheit von Dingen und Bewegung möglich. Demnach ist neben den Atomen noch die Annahme des leeren Raumes notwendig, beides gilt diesen Philosophen als Ursache der Körper und zwar nach Weise der Materie. Die Verschiedenartigkeit der Dinge aber erklären sie aus der verschiedenen Gestalt, Ordnung und Lage der homogenen

[1] c. 4, 985 a, 18—21. [2] c. 4, 985 a, 25—29.
[3] c. 4, 985 b, 5—10.

Atome, deren Verbindung eben den Körper darstellt. Woher die Bewegung ist und wie sie den Dingen zukommt, darüber erhalten wir keinen befriedigenden Aufschluß.

Merkwürdig erscheinen uns beim ersten Anblick die Prinzipien der Pythagoräer. Sie beschäftigten sich eifrig mit Mathematik und „ganz in sie hineingelebt, meinten sie, daß ihre Prinzipien Prinzipien alles Seienden wären. Da aber in der Mathematik die Zahlen von Natur das Erste sind und sie in den Zahlen viele Ähnlichkeiten mit dem, was ist und wird, zu sehen glaubten", weil sie zudem Zahlen und Zahlenverhältnisse nicht nur bei den räumlichen Gebilden, sondern auch im Bereich der musikalischen Töne und in der Sternenwelt als das Maßgebende kennen lernten, „so hielten sie, da das andere seiner ganzen Natur nach den Zahlen gleichzukommen schien, die Zahlen aber als das Erste in der ganzen Natur galten, die Elemente der Zahlen für Elemente alles Seienden und das ganze Himmelsgebäude für Harmonie und Zahl."[1] Sie fassen nun offenbar die Zahl als Materie wie ihren Bestimmtheiten nach als Grund des Seienden. Elemente der Zahlen sind das Gerade und das Ungerade, *ἄρτιον καὶ περιττόν;* dieses halten sie für begrenzt, *πεπερασμένον,* wohl weil es der Zweiteilung ein Ziel setzt,[2] das Gerade aber für unbegrenzt: *ἄπειρον.* Das Eins aber lassen sie aus diesen beiden bestehen, da es zugleich gerade und ungerade sei — nämlich virtuell, wie der hl. Thomas erklärt: Unitas et par est virtute et impar. Alle Unterschiede der Zahlen werden nämlich in der Einheit aufgehoben, so daß sie, wenn auch nicht aktuell selbst Zahl, doch zuerst in der Reihe der geraden wie der ungeraden und Quadratzahlen kommt.[3] Eine bloß formelle Erweiterung der pythagoräischen Grundlehre, daß alles als Zahl aus dem Geraden und Ungeraden bestehe, ist nach Ed. Zeller[4] die Aufstellung eines Schemas von zehn Gegensatzpaaren, *αἱ ἀρχαὶ αἱ κατὰ συστοιχίαν λεγόμεναι.* Es sind folgende: Grenze und Unbegrenztes, Paariges und Unpaariges, Einheit und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes

[1] c. 5, 985 b, 25—28; 985 b, 33—986 a, 3.
[2] Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen I. Teil, 1. Hälfte, 5. Aufl. S. 351.
[3] S. Thom. In Met. I. lect. 8. (Op. om. XX, 269 a).
[4] a. a. O.

und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Schlechtes, Quadrat und längliches Viereck.

Die Prinzipien der Pythagoräer bezeichnet Aristoteles als unpassender gewählt (στοιχεῖα ἐκτοπώτερα) als die der Physiologen, da sie rein mathematisch gefaßt wurden und nicht dem Sinnlichen entnommen sind, und doch gilt alle Forschung und Bemühung dieser Männer der Natur, und sie verhalten sich so, als stimmten sie mit den eben genannten Philosophen darin überein, daß das Existierende nur das sinnlich Wahrnehmbare sei. Wohl aber kann man mittels dieser Ursachen auch zu den höheren Gattungen des Seins aufsteigen, „sie eignen sich dazu sogar mehr als zu naturphilosophischen Erörterungen".[1] So ist es ja unbegreiflich, wie es infolge solcher Ursachen zu einer Bewegung kommen kann. Auch die Schwere der Körper wird durchaus nicht zu erklären sein. Aus diesem Grunde hat man auch über Feuer oder Erde und die anderen Körper gar nichts vorgebracht; man hatte es nämlich übersehen, ein charakteristisches Merkmal der Sinnendinge festzulegen. Endlich ist gegen die Zahlenlehre noch einzuwenden, wie man es verstehen soll, daß die Zahl und ihre Bestimmungen Ursache der Dinge und zugleich deren Wesen sein solle. Es kann doch nichts sich selbst verursachen; es müßte darum außer der Zahl, welche das Ding ist, noch eine andere geben, wie auch Plato aus dem gleichen Grunde seine Idealzahlen von den Sinnendingen sonderte.

Es gibt auch einige, die nur ein einziges, unbewegtes Sein zulassen und die Vielheit der Dinge nur für Schein erklären. Da aber bei solchen Voraussetzungen von einer Ursächlichkeit, zu der doch zwei, das Verursachende und Verursachte, gehören, keine Rede sein kann, so ist für die Vertreter der All-einslehre, der Eleaten, hier, wo von den Ursachen gehandelt wird, nicht der Platz. „Indessen gehört doch folgendes," meint Aristoteles, „in die gegenwärtige Untersuchung. Parmenides scheint an das begriffliche Eins oder Sein zu denken, Melissos an das materielle. Deshalb sagt der eine, es sei begrenzt, der andere, es sei unbegrenzt."[2] Materie und Form aber, wie sie hiemit angedeutet sind, gehören in unsere Erörterung.

---

[1] c. 8, 990 a, 7.
[2] c. 5, 986 b, 17—21.

Parmenides faßte, wie der hl. Thomas ausführt,[1] den Begriff des Seins ins Auge, der nur einer zu sein scheint. Es gibt davon nicht mehrere Arten, weil da artbildende Unterschiede erfordert würden, die als solche außerhalb des Gattungsbegriffes, nämlich des Seins, liegen müßten. Was aber außer dem Sein liegt, ist das Nichts, und das kann keinen Unterschied ausmachen. Darin aber fehlte Parmenides, daß er das Seiende wie eine Natur anwandte, sowie es die Natur irgendeiner Gattung ist, während doch das Sein nicht eindeutig, sondern analog, in vielfältiger Weise (multipliciter, S. Thom.) von den Dingen ausgesagt wird, es ist nicht Genus. Melissos aber dachte an das materielle Sein. Das Sein ist nämlich nicht hervorgebracht; wäre es hervorgebracht, so könnte es nur aus dem Seienden oder dem Nichtseienden entstanden sein. Das letztere ist aber undenkbar: aus nichts wird nichts; im ersten Falle hinwiederum wäre das Sein schon da, bevor es geworden. Melissos betrachtet also das Sein nach Art der Materie, der es ja zukommt, nicht aus etwas früher Vorhandenem hervorgebracht zu sein. Er bezeichnet auch das Sein als unbegrenzt, weil man das der Materie zuschrieb, während Parmenides, der es formell faßte, für seine Begrenztheit eintrat. Dieser verdient noch weitere Erwähnung, da er doch „schon eher als ein Sehender zu reden scheint, denn gezwungen, sich den Erscheinungen zu fügen, hält er dafür, das Eins sei eines für der Begriff, dagegen vieles für die Wahrnehmung, und so setzt er wieder eine Zweiheit von Ursachen, das Warme und das Kalte".[4] Damit er aber doch nicht zu sehr mit seiner eigenen Behauptung, daß alles eins sei, in Widerstreit gerate, so erklärt er von den Prinzipien das eine, das Warme, für das Seiende; dem Kalten aber, das außer jenem einen Seienden angenommen wird, gestand er kein wirkliches, sondern nur ein scheinbares Sein zu.

Bevor Aristoteles an die Besprechung des Systems seines berühmten Lehrmeisters geht, überblickt er noch einmal die bisherigen Ergebnisse. Die alten Philosophen geben teils ein körperliches Prinzip an, so die jonischen Naturphilosophen, teils mehrere wie Empedokles und die

[1] a. a. O. In lect. 9. (271 b, 272 a).
[2] c. 5, 986 b, 17—21.
[3] a. a. O. In lect. 9. (271 b, 272 a).
[4] c. 5, 986 b, 27, 28; 31—34.

Atomisten und zwar sämtlich nach Art der Materialursache, wenn sie auch noch nicht recht verstehen, was die erste Materie ist. Manche fügen noch diejenige Ursache hinzu, von der die Bewegung kommt, und zwar fassen die einen sie als eine (Anaxagoras: *νοῦς*), andere als zwei (Empedokles: *φιλία καὶ νεῖκος*). Bei den Pythagoräern endlich wird noch hervorgehoben, „daß sie das Begrenzte und Unbegrenzte und das Eins nicht für andere, besondere Naturen hielten, wie es etwa Feuer, Erde und dergleichen sind, — was die anderen als Elemente angesehen — sondern das Unbegrenzte und das Eins selbst für die Substanz dessen hielten, wovon es ausgesagt wird, weshalb auch die Substanz von allem Zahl sei".[1] Auch bemühten sie sich, in Definitionen das Wesen der Dinge (*τὸ τί ἐστιν*, quidditas)[2] anzugeben, freilich sind diese Begriffsbestimmungen noch zu oberflächlich gehalten.

Auf den Werdegang Platons, dem wir uns nun zuwenden, übte des Heraklit Lehre vom steten Wechsel aller Sinnendinge eine nachhaltige Wirkung aus; er gelangte zur Einsicht, daß davon kein wahres Wissen möglich sei. Nicht minder groß war auch der Einfluß des Sokrates auf ihn. Dieser befaßte sich aufs angelegentlichste mit ethischen Fragen und war zur Überzeugung gelangt, daß das gute Handeln die rechte Einsicht sei. Dazu genügten nun nicht wandelbare individuelle Vorstellungen: er mußte allgemeine Begriffe suchen, das wahre Wissen, das allgemeine Geltung und bleibenden Wert hat. So erklären sich seine Bemühungen um die Begriffsbestimmungen, *ὁρισμοί*. Hierin folgte nun Platon seinem Lehrer und ging weit über ihn hinaus. Das Wissen kann nach ihm nicht die Körperwelt zum angemessenen Gegenstand haben, da in ihr ein beständiger Wechsel der Erscheinungen herrscht, sondern ein immaterielles, unwandelbares Sein, die Ideen (*τὰ εἴδη, αἱ ἰδέαι*). Diese sind die Vorbilder für die Sinnendinge, die ihr Sein nur durch Teilnahme (*μέθεξις*) an jenen haben. Wenn aber so die Ideen Ursache für die anderen Dinge sind, so sind die Elemente der Ideen zugleich Elemente alles Seienden. Deswegen haben als Materie das Große und das Kleine, als Form aber das Eins zu gelten, denn das sind nach platonischer Ansicht die Prinzipien

[1] c. 5, 987 a, 15—19.
[2] Rolfes a. a. O. I. (185, 186, Anm. 21).

der Ideen. Damit sind auch schon die beiden Ursachen angedeutet, die Platon verwendete: die formelle, ἡ τοῦ τί ἐστιν αἰτία, und die materielle, ἡ κατὰ τὴν ὕλην. Nicht entgehen kann uns auch die Übereinstimmung der Anschauungen Platons mit denen des Pythagoras. Platon bezeichnet in seiner späteren Zeit die Ideen geradezu als Zahlen, nur weicht er von den Pythagoräern insofern ab, als er „statt des Unbegrenzten als eines einzigen eine Zweiheit aufstellte und das Unbegrenzte aus dem Großen und Kleinen konstruierte".[1] Warum er dann die Idealzahlen im Gegensatze zu den Pythagoräern von den sinnlichen Dingen selbst trennte, wurde vorhin schon berührt. Ein weiterer Unterschied ist noch, daß Plato „neben dem Sinnfälligen und den Ideen die mathematischen Dinge als zwischeninneliegend existieren läßt, von den sinnlichen dadurch unterschieden, daß sie ewig und unbewegt sind, von den Ideen aber insofern, als es ihrer viele derselben Art gibt, die Idee dagegen je nur eine, sie selbst, ist".[2]

Der Kritik der Philosophie Platons ist das umfangreichste Kapitel des ersten Buches der Metaphysik gewidmet. Eine gedrängte Übersicht über die vielen, nicht immer gleich zutreffenden Argumente,[3] die Aristoteles mit einer uns schier ermüdenden Beharrlichkeit vorführt, möge seine Stellung zu der für Platons System grundlegenden Ideenlehre dartun. Von deren Verfechtern sagt Aristoteles einmal im neunten Kapitel: „Überhaupt hat man, da die Philosophie doch den Grund der Erscheinungen sucht, dies außer acht gelassen. Man sagt nichts von der Ursache,

---

[1] c. 6, 987 b; 25, 26.

[2] c. 6, 987 b, 14—18.

[3] Ed. Zeller sagt: „Nicht wenige von den Einwendungen gegen die platonische Lehre beruhen wenigstens in der Fassung, welche ihnen Aristoteles zunächst gibt, unverkennbar auf einem Mißverständnisse" (a. a. O. 2. T. 2. Abt.,[3] 302). Eug. Rolfes (a. a. O. I. 184, Anm. 17), der es auch als zweifelhaft ansieht, ob Aristoteles die pythagoräische Zahlentheorie richtig auffaßte, bestreitet es, daß „Platon den einzelnen Ideen ein selbständiges Dasein je für sich zugeschrieben haben soll". O. Willmann (Geschichte des Idealismus, I, 562 und 563) äußert sich also: „Aristoteles' Argumente gegen die Ideen ziehen zum Teil wirkliche Schwächen der platonischen Lehre ans Licht, ohne dieselbe darum doch hinfällig zu machen; zum Teil haben sie nur Geltung unter Voraussetzung der Lehre von der ausschließlichen Immanenz des Gedanklichen und von der Ewigkeit der Welt. Beweist ein Teil derselben zu wenig, so wird in andern zuviel bewiesen, indem sie, gleich zweischneidigen Waffen, zugleich Aristoteles' eigene Aufstellungen treffen."

woher der Anfang der Bewegung; man behauptet, wähnend, die Substanz des Erscheinenden anzugeben, das Dasein anderer Substanzen und macht über die Art und Weise, wie sie die Substanz von jenem sein sollen, leere Worte; denn das Teilhaben heißt nichts."[1] Gewichtige Bedenken hat hier Aristoteles gegen platonische Gedanken ausgesprochen. Er sieht es für verfehlt an, wenn man, um die Substanz der Dinge anzugeben, das Dasein anderer Substanzen, der Ideen, lehrt. „Es ist so," sagt er an einer anderen Stelle, „wie wenn einer, der etwas zählen soll, dies erst dann zu können glaubte, sobald er es vervielfältigt hat."[2] Die Ideen tragen dann gar nichts zur Erklärung der Bewegung bei. Man läßt sie ja vielmehr Prinzip der Unbeweglichkeit sein, denn nur derartiges könne im Gegensatz zu den in steter Veränderung begriffenen körperlichen Dingen Gegenstand des Wissens sein. Die Ideen sind auch nicht das Wesen der anderen Dinge, weil sie von ihnen getrennt sind, und so nützen sie auch nichts zu ihrem Verständnisse, das ja nur durch Erkenntnis des Wesens der Dinge selbst möglich ist. „Wenn man aber sagt, sie seien Vorbilder, so sind das leere Worte und dichterische Bilder, die man vorbringt."[3] Auch könnten da die Dinge unmittelbar den Ideen nachgebildet sein, und so wäre die Kausalität der Natur aufgehoben.

Die Schwierigkeiten mehren sich noch bei der pythagoräisierenden Form der Ideenlehre. Sogleich erhebt sich die Frage, wieso Zahlen für die Dinge, die doch auch als Zahlen hingestellt werden, Ursache sein sollen; es läßt sich ja kein Unterschied ausfindig machen, durch den das erklärlich würde. Man kann auch nicht als Grund das betrachten, daß die diesseitigen Dinge Zahlenverhältnisse seien, denn es müßte da etwas sein, dessen Verhältnisse die Zahlen sind. „Auf diese Weise muß dann aber auch die Idealzahl, der das Sinnending das Sein verdankt, Zahl gewisser Dinge sein, die ihr zugrunde liegen",[4] und die Zahl hätte somit ihre Bedeutung als ausschließlicher Urgrund des Seienden eingebüßt. Wenn die Ideen Zahlen sind, muß auch aus mehreren von ihnen eine Idee werden

[1] c. 9, 992 a, 24—29. [2] c. 9, 990 b, 2—4.
[3] c. 9, 991 a, 20—23.
[4] c. 9, 991 b, 18.

können, gleichwie aus mehreren Zahlen eine Zahl wird.[1] Man könnte nun bei den Ideen wohl eine Art Mischung annehmen, so daß eine Einheit zustande käme, allein die Natur der Mischung unterscheidet sich spezifisch von den verschiedenartigen Bestandteilen, die in die Mischung eingegangen. Bei der Vereinigung mehrerer Zahlen zu einer findet nichts Ähnliches statt. Entgegnet man aber darauf, eine Zahl werde nicht aus kleineren Zahlen, sondern unmittelbar aus Einheiten gebildet, so sind neue Schwierigkeiten nicht zu umgehen. Sollen die Einheiten durchwegs gleichartig oder von verschiedener Beschaffenheit sein? Letzteres wäre gewiß gegen den Begriff der Sache; sind aber die Einheiten untereinander ganz gleicher Art, so bleibt die qualitative Verschiedenheit der Dinge ein ungelöstes Rätsel. Was ist es ferner mit den mathematischen Zahlen; haben sie eine andere Natur als die idealen? Man kann nämlich nicht recht begreifen, warum sie die Mitte zwischen diesen und den Sinnendingen halten sollen, da doch auch diese beiden Zahlen sind. Wohin gehören dann die geometrischen Prinzipien? Sie sind keine Idealzahlen, auch nichts rein Mathematisches, weil eben Prinzipien, und da man sie auch nicht dem Vergänglichen zuordnen kann, müßten sie eine neue Gattung des Seienden bilden. Schwierigkeiten stellen sich auch bei der Ableitung der Längen aus dem Langen und Kurzen als einer Art des Großen und des Kleinen, der Fläche aus dem Breiten und Schmalen und der Körper aus dem Tiefen und Flachen ein. Da nämlich die hier angeführten Prinzipien der Linien, Flächen und Körper untereinander verschieden sind, so muß es auch das daraus Hervorgehende sein. Wie kann sich dann die Linie in der Fläche und diese am Körper finden? Man darf auch nicht sagen, daß eines der genannten Prinzipien das andere als Gattung unter sich befasse, denn das müßte dann auch von dem aus den Prinzipien Hervorgehenden gelten. Wenn also das Breite die höhere Gattung des Tiefen wäre, so wäre die Fläche Gattung des Körpers und diese sonach eine Fläche.

Mit dem Eins und Großen und Kleinen, der Formal- und Materialursache, wie sie Platon angibt, sind durchaus

[1] Die folgende Erklärung nach S. Thom. In Met. I. lect. 16 (291 a, 292 b).

nicht die Gründe alles Seins ermittelt. Man kann wohl die Substanzen damit irgendwie erklären, aber nie z. B. das Tun oder Leiden; es fehlen eben noch die besonderen Prinzipien für die Akzidenzien. „Ferner möchte man auch das als Materie zugrunde liegende Große und Kleine für zu mathematisch gefaßt halten und für etwas, was mehr unterscheidendes Prädikat der Substanz, der Wesensform, und der Materie ist.“[1] Groß und klein sind relative Begriffe, und so wäre, da sie mit dem Eins Prinzip der Ideen sind, das Relative früher als das Absolute, wofür die Ideen gelten sollen.[2]

Aus diesen Gründen also hat Aristoteles die Ideenlehre preisgegeben. Die Form, ἐντελέχεια, die den Dingen ihr Wesen verleiht, wohnt nach ihm den Dingen selbst inne, ist immanent, so daß diese nicht bloß Nachbilder des wahren Seins sind, sondern selbst volle Wirklichkeit haben.[3] Der echte Idealismus wird aber trotzdem der Ideen schwer entraten können; man merkt dies auch bei Aristoteles selbst an den Schwierigkeiten, in die er nach Verwerfung der so bedeutungsvollen platonischen Lehre gerät und die Otto Willmann aufgedeckt.[4] Aristoteles hat eben, wie der tiefblickende Geschichtschreiber des Idealismus bemerkt, „eines der idealen Prinzipien der Welterklärung eingebüßt, welches auf wurzelhafter, echter Weisheit fußt und von Platon mit Glück, wenngleich nicht in aller Rücksicht befriedigend spekulativ bearbeitet worden war, ein Prinzip zudem, welches zu der aristotelischen Grundanschauung die unumgängliche Ergänzung bildet“.[5] Aristoteles hat ja mit richtigem Blick die vier bekannten Ursachen für alle Zeiten festgelegt, und die Übersicht über die Meinungen der früheren Philosophen in dieser Frage vermochte seine Aufstellungen nur zu bekräftigen. Aber die Reihe der von Aristoteles vorgeführten Gründe des Seins ist unvollständig, solange wir darin die vorbildliche Ursache vermissen. So erklärt es sich auch, daß Denker, die sonst vornehmlich dem Aristoteles folgen — wenn wir von den Freunden platonischer Philosophie ganz absehen — doch die Ideenlehre beibehielten und fortbildeten. Der

[1] c. 9, 992 b, 1—4.
[2] Nach Rolfes, a. a. O. 187, Anm. 30.
[3] Vgl. O. Willmann, Die wichtigsten philosoph. Fachausdrücke, 42.
[4] Vgl. desselben Geschichte des Idealismus, I, 556—561.
[5] O. Willmann, daselbst S. 569.

hl. Thomas, der des Aristoteles Entelechienlehre allenthalben so gewinnbringend verwertete, trug trotzdem kein Bedenken, auch noch vorbildliche Formen, formae exemplares, anzunehmen.[1] Freilich werden unzutreffende Anschauungen Platons berichtigt. So dürfen die Ideen nicht als subsistierende gefaßt werden, sondern sind ins göttliche Denken zu verlegen. Gott erkennt sich selbst, seine Wesenheit als in unendlich vielfältiger Weise nachahmbar und bringt so die mannigfachen Gedanken, Ideen hervor; selbständiges, wirkliches Sein aber erhalten die Dinge erst, wenn sich mit dem Denken der Wille des Allmächtigen vereint.

Aristoteles hatte also die Frage nach den ersten Ursachen noch nicht vollkommen gelöst, wohl aber war der Großteil der Arbeit von ihm schon geleistet, nachdem auch seine Vorgänger ihm manche Anregung geboten hatten. Was an dem Werk noch fehlte, hätte er selbst unschwer vollenden können, wenn er die Gedankenbildung seines Lehrers in ihrem ganzen Umfange gewürdigt hätte. Das blieb aber einer späteren Zeit vorbehalten, und erst der große Denker in der Blütezeit des mittelalterlichen Geisteslebens hat das Wahre, das die beiden hervorragendsten Philosophen des Altertums erkannt hatten, in wahrhaft befriedigender Weise vereint.

FINDEN SICH SPUREN DES ONTOLOGISCHEN GOTTESBEWEISES VOR DEM HL. ANSELM?

Von Dr. Theol. MATTHIAS ESSER.

Die achthundertjährige Wiederkehr des Todestages des hl. Anselm (23. April 1109) lenkt den Blick zurück auf die Geistesarbeit dieses Mannes, besonders auf jenen berühmten Gottesbeweis, der seinen Namen unauslöschlich in die Geschichte der Philosophie eingegraben hat, auf das ontologische Argument, das allein aus dem Begriffe

[1] Zum Folgenden vgl. Willmann, a. a. O. 494—502.