

Die Lehre des Aristoteles über das Verhältnis Gottes zur Welt

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **8 (1894)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761916>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.



DIE LEHRE DES ARISTOTELES ÜBER DAS VERHÄLTNIS GOTTES ZUR WELT.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Das Bestreben, die Geister aus der Zerfahrenheit, in welche sie durch den modernen Subjektivismus mit seinen einander durch Kühnheit und Absurdität überbietenden individuellen Weltanschauungen und willkürlichen Konstruktionen versetzt wurden, wieder zur Einheit und Gemeinsamkeit objektiven und allgemein anzuerkennenden Wissens zurückzuführen, wird durch nichts in dem Grade gefördert als durch das Studium der aristotelischen Philosophie. Die Philosophie des Aristoteles bildet den gemeinsamen Boden, auf welchem sich die verschiedensten nach Konfessionen und Nationalitäten auseinandergetretenen Richtungen und Denkweisen einander wieder nähern und verständigen können. Das allgemein Menschliche, das ewig Mustergiltige ist wie in der Kunst, so auch in der Wissenschaft bei keinem Volke in dem Maße zum Bewußtsein und Ausdruck gelangt, wie bei den Griechen. In ganz hervorragender Weise gilt das Gesagte von der Philosophie. Die griechische Philosophie ist keineswegs ein rein nationales Produkt, sondern trägt das Gepräge der reinen Entwicklung des menschlichen Gedankens. Soweit aber im Entwicklungsgang der griechischen Philosophie von religiöser Einwirkung die Rede sein kann, ist es nicht die Religion in der bestimmten nationalen Form und sind es nicht spezifisch griechische Anschauungen, die auf die reifsten und vollendetsten Erzeugnisse des griechischen Denkens Einfluß gewannen, sondern der reine, aus mythologischer Umhüllung geschälte Kern der allgemeinen religiösen Überlieferung, also der allgemeinste und wesentliche Inhalt der natürlichen Religion, wie er in der Vernunft selbst angelegt ist. (Vgl. Arist. Metaph. A 8. 1074 b 9 ff.)

Von diesem Gesichtspunkte sind die uns vorliegenden neuesten Arbeiten über die Gotteslehre des Stagiriten¹ mit Freude zu begrüßen, die freilich nicht immer eine ungetrübte ist. Zu-

¹ Aristoteles' Metaphysik in Bezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken klargelegt bis in alle Einzelheiten. Mit einem Prodromus über Aristoteles' Lehre vom Willen und einem Epilog über Pantheismus und Christentum. Von A. Bullinger. München 1892. Vgl. des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus u. s. w. Von dems. München 1878. — Dr. E. Rolfes, die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892.

nächst nämlich hat man sich auf gewisser Seite im Gegensatze zum mittelalterlich-scholastischen einen „Aristoteles der Neuzeit“ kritisch-philologisch und philosophisch zurecht gemacht. Diesen Aristoteles hat man dann zum Dualisten gestempelt und ihm die Lehre unterschoben, das höchste Princip bewege eine von ihm unabhängige Welt ausschließlich als Zweck in völlig unbewufster Weise, wie etwa der Magnet das Eisen. Dieser mit allen Grundsätzen der aristotelischen Philosophie in Widerspruch stehenden Auffassung ist unter andern der unermüdliche und streitbare philologisch-philosophische Aristoteliker von Dillingen, A. Bullinger, entgegengetreten, um aber nun seinerseits den griechischen Denker zum Vorläufer Meister Eckarts und Hegels, zum Monisten, und zwar zu einem, der Immanenz und Transcendenz zu verbinden wisse, also, wie wir sagen wollen, zum Theosophen zu machen.

Diesen „Aristoteles der Neuzeit“ will Bullinger der Gegenwart wieder zugänglich machen (des Aristoteles Erhabenheit u. s. w. S. V). Aristoteles und Platon lehren nach ihm im Grunde dasselbe. Im aristotelischen Gott ist die Ideenallgemeinheit, die Platon lehrt (S. VI). Die Materie ist beiden etwas an und für sich Nichtiges, eine bloße Fiktion des Denkens. Mit Unrecht liest man in Aristoteles eine unpersönliche Unsterblichkeit hinein (S. VII). Zum Verständnis des Aristoteles reicht philologische Akribie nicht aus, man muß den Geist und Zusammenhang erfassen. Z. B. Sätze wie: „Die Arzneikunst ist gewissermaßen die Gesundheit“, versteht nur der Orientierte. Dieser sieht darin die Identität der Form mit dem bewegenden Princip. Die *ὄλη* aber ist nichts außer Gott Bestehendes, sondern das Hegelsche Sein = Nichtsein. Der positive Grund in materieller und formeller Hinsicht der endlichen *οὐσίαι* ist in Gott die göttliche *ἐνέργεια* (S. 3). In diesen Äußerungen liegt Wahres und Falsches bunt durcheinander. Die Behauptung, die göttliche *ἐνέργεια* sei der positive Grund der Dinge in materieller und formeller Hinsicht, könnte an sich in einem zulässigen Sinne aufgefaßt werden; denn Gott ist in der That als reine Energie schöpferischer Grund der Dinge nach Materie und Form. Dieser Auffassung aber widerspricht die Herbeiziehung der Hegelschen Formel: Sein = Nichtsein. Nach Hegel macht sich das göttliche Sein selbst zum Substrat der Weltverwirklichung, da ihm diese das Vehikel seiner Selbstverwirklichung zum absoluten Geiste ist. Diese Hegelsche Theorie schiebt B. dem griechischen Philosophen unter. „Gott bringt nur sich, resp. in seiner unendlichen Kraft als Mögliches Gegebenes her-

vor.“ (Arist. Metaphys. S. 54.) „Die Wirklichkeit der Welt sind lediglich die Gedanken Gottes.“ (Ebend. S. 61.)

Diese Auffassung der Materie als des im Sinne des Möglichen und Gestaltbaren gedachten göttlichen Seins entspricht nicht der wahren Meinung des Aristoteles, dem die Materie einerseits ein reales Konstitutiv der Körper bildet, während er sie andererseits von dem göttlichen Sein, das er als reine Wirklichkeit bestimmt, vollkommen ausschließt.

B. spricht zwar von Schöpfung; wie er sie aber versteht, zeigt die Behauptung, die vielen Principien seien bei Aristoteles = einem Princip, dem göttlichen Geiste. Also ist, da eines dieser Principien die Materie bildet, auch diese mit dem göttlichen Geiste identisch. Dafs durch diese Identifizierung Gott seinem reinen An- und Fürsichsein, als actus purus nicht entfremdet werde, ist eine leere Versicherung, die B. seinem Meister Hegel einfach nachspricht. Gott ist nach Aristoteles zwar bewegende Ursache und Zweck der Welt, nicht aber der immanente Zweck der Welt; sonst wäre ja der göttliche *νοῦς* gleich der Weltordnung, die doch Aristoteles, wie die Ordnung des Heeres vom Feldherrn, von Gott und der sie bewirkenden göttlichen Intelligenz ausdrücklich unterscheidet. (Metaph. XII. 10.)

Die Materie wird nicht aus der Macht Gottes, sondern nur durch die Macht Gottes; denn diese kann sich als absolute Wirklichkeit wohl bewirkend, bewegend, als Wirkursache bestimmend, nicht aber als bestimmbar verhalten. Gegen den Einwurf, Aristoteles fasse Gott als actus purus, schliesse also die Materie aus dem Sein Gottes aus, beruft sich Bullinger auf die von Aristoteles gelehrte Einheit des Principis (des Arist. Erhabenheit u. s. w. S. 5). Diese kann jedoch bestehen, auch wenn der wesentliche Unterschied immanenter (Materie und Form) und transeunter Ursachen (Wirk- und Zweckursache) aufrecht erhalten wird, alsdann nämlich, wenn man Gott als schöpferische Ursache denkt, der die Welt nach Form und Stoff das Dasein verdankt. Noch mehr: die Einheit des Principis (*εἰς κοίρανος ἔστω*) wird nur unter der Voraussetzung gewahrt, daß Form und Materie zwar den Dingen eigen, aber durch absolute (schöpferische) Setzung ihnen verliehen sind durch eine überragende Ursache, die keinen Gegensatz in sich trägt, aus der also auch kein Sein mit der Doppelfunktion des Bestimmbaren und Bestimmenden (wie B. will) herausgesetzt sein kann. Die Einheit des Principis wird nämlich nicht nur durch die Annahme einer Gott gegenüberstehenden und von ihm unabhängig bestehenden Materie aufgehoben, sondern auch durch die Hinein-

tragung der Materie oder passiven Potenz in Gott selbst. Der Monismus (Pantheismus) ist sozusagen nicht minder dualistisch als der erklärte und principielle Dualismus selbst, indem er ein dem Zwiespalt verfallenes, mit sich selbst verfeindetes Sein als das ursprüngliche setzt. Die Einheit des Principis besteht demnach, sofern Gott als der wirkende und finale, die Dinge nach Form und Stoff, also schlechthin setzende Grund begriffen wird; nicht aber darf die Einheit des Principis in dem Sinne ausgelegt werden, daß Gott sein eigenes Sein zum Stoffe (Substrate) der Schöpfung macht. In dem letztern Falle würde überdies auch von einer Schöpfung überhaupt nur mehr mißbräuchlich und zum Zwecke der Täuschung Unbefangener geredet werden können.

Die aus Met. VIII, 16 angeführte Stelle (vgl. B. Aristot. Metaph. S. 68): „Die letzte Materie und die Form sind eins“, kann nicht von einer schlechthinigen Identität von Form und Materie, sondern nur von der aus ihrer Vereinigung entstandenen Einheit des konkreten Körpers verstanden werden. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß Aristoteles die aus der Verbindung von Form und Materie resultierende Einheit nicht als eine accidentelle, sondern als eine wesenhafte betrachtet, als eine Einheit, die gänzlich unvermittelt, nicht durch irgend ein Band, sondern unmittelbar dadurch besteht, daß die Materie als an sich reine Bestimmbarkeit durch die Form zu einem Wesen dieser oder jener Art bestimmt ist. Aristoteles will demnach sagen: Die letzte Materie ist nichts anderes als die durch die Form verwirklichte Möglichkeit; man braucht also keinen weiteren immanenten Grund der Einheit beider zu suchen. Die Zusammengesetztheit der aus Form und Materie bestehenden Körper ist damit nicht geleugnet, der Dualismus immanenter Wesenskonstitutive des beweglichen, natürlichen Seins nicht aufgehoben.

Gegen die Identität von Form und Materie spricht entschieden Δ 28 der Metaphysik; denn hier ist nicht allein, wie B. meint (Arist. Metaph. S. 51 f.), von der logischen, sondern von der realen Gattung die Rede, und insbesondere ist die Einteilung des Seins nach den Kategorieen eine die Dinge selbst und ihre realen Bestimmungen berührende. Wenn nun das Sein der Kategorieen das reale Sein ist, so gilt dies auch von dem durch die Kategorieen sich hindurchziehenden möglichen und wirklichen Sein. Doch darf hieraus nicht gefolgert werden, daß sich in jeder Kategorie wie in der der Substanz eine reale Zweiheit der Principien finden müsse; denn in den übrigen Kategorieen ist das mögliche Sein infolge des der Substanz innewohnenden

Möglichkeitsprincips, nämlich der Materie. Die Substanz ist quantitativ, für accidentelle Formen empfänglich, leidend, der Ortsveränderung unterworfen nicht auf Grund besonderer accidenteller Potenzialitäten, sondern infolge der radikalen Potenzialität, der die Substanz durch die Materie unterworfen ist.

Dafs im Sinne des Aristoteles das in den Kategorieen ausgesagte Sein nicht real ein und dasselbe ist, ergibt sich schon aus dem Gegensatze, in welchen die aristotelische Ontologie zu den Eleaten tritt, deren einheitliches Sein Aristoteles aufs entschiedenste verwirft, indem er bei jeder Gelegenheit den Satz einschränkt: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς und jener eleatischen Einheit des Seins die verschiedenen Einteilungen desselben in das logische und reale, das mögliche und wirkliche, das Sein der Kategorieen u. s. w. entgegensetzt. Den Monismus (Pantheismus) der Eleaten aber würde Aristoteles lehren, wenn er dem Satze allgemeine Giltigkeit zugestehen würde: Das Mögliche werde zur Wirklichkeit dadurch, dafs die Wirklichkeit, die Form sich von sich abstößt (B. Arist. Metaph. S. 53). Das Gegenteil ist Grundprincip des Aristoteles, nämlich dafs das zu verwirklichende Sein ein anderes wirkliches und in letzter und höchster Instanz eine reine unendliche Wirklichkeit voraussetzt.

Von der Auffassung der Materie im Sinne der Allgemeinheit und Bestimmbarkeit des göttlichen Denkens (B. des Aristot. Erhabenheit u. s. w. S. 9) findet sich bei Aristoteles auch nicht die geringste Spur. Im göttlichen Denken ist keine Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit, kein Moment, das durch ein anderes Moment bestimmt werden müßte. Dieses ist ein Hegelscher, willkürlich in Aristoteles hineingetragener Gedanke. Die Stelle Metaph. XIII 3 enthält keine Reduktion der wirkenden auf die Formalursache (A. a. O. S. 12), vielmehr enthält sie ausdrücklich die Lehre, dafs die Form nicht das wirkende Princip ist, sondern ein solches (bei allem Werden, d. h. Gestaltet-Formiertwerden des Stoffes) voraussetzt. Die Dinge sind zwar thätig auf Grund ihrer Form, wie sie sich auf Grund des Stoffes leidend verhalten und das Allerformalste ist das Thätigste, aber die Ursächlichkeit der Form als solcher ist von der der thätigen Ursache völlig verschieden. Die Form verursacht als Konstitutiv, als immanenter Daseinsgrund; die wirkende Ursache dagegen setzt das vollendete Dasein voraus und bringt durch ihre Thätigkeit hervor. Nur materialiter können beide Weisen der Verursachung zusammenfallen, nicht aber formaliter, denn nichts bewirkt das eigene Sein, was von der Form gesagt werden müßte, falls sie bewirkend verursachen würde, d. h.

wenn das Informieren ein Bewirken wäre; wohl aber kann dieselbe Form in der einen Hinsicht als *causa formalis*, in einer andern als *c. efficiens* fungieren.

Der Grundsatz der Synonymie, aus welchem B. den Monismus ableitet, kann nicht die Identität von Ursache und Wirkung bedeuten, sondern ist in dem Sinne zu verstehen, daß eine Wirkung irgendwie in der Ursache enthalten sein müsse, wie schon die Zusammenfassung des Wirkens der Natur und Kunst unter jenem gemeinsamen Begriff (der Synonymie) beweist. Die Wirkung ist in der Ursache enthalten: es fragt sich aber wie? ob dem spezifischen, generischen Sein nach oder nach einer ganz allgemeinen Ähnlichkeit. Nur das Letztere gilt von dem Verhältnis der Welt zu Gott. Der Grundsatz der Synonymie ist also allerdings auch auf Gott anzuwenden, aber nicht in dem den realen Unterschied von Gott und Welt aufhebenden Sinne des Monismus. Das göttliche Sein als reine Wirklichkeit ist keiner Bestimmung, keiner Entwicklung fähig. Daher sind die (gemischten) Vollkommenheiten der Dinge (in gewissem Sinne deren Sein) in Gott zwar eminent (eine Bestimmung, die der Scholastik angehört, von welcher sie Descartes, auf den B. sich beruft, entlehnte), nicht aber formaliter enthalten, was der Monismus behauptet und konsequent behaupten muß. B. räumt diese Konsequenz ein, indem er die Wertschöpfung durch eine Entäußerung des göttlichen Seins, sofern dieses angeblich mannigfaltig bestimmbar ist, vor sich gehen läßt. Diese Deutung der aristotelischen Lehre ist mit dem Begriff des unbewegten Bewegers schlechterdings unvereinbar.

Der folgende Satz (S. 15): „Gott offenbart seine unendliche Kraft und Schöpfermacht dadurch, daß er die Momente seiner selbst, die in ihm in rein geistiger Einheit ewig aufgehoben, zu gesondertem Dasein in seiner Schöpfung entläßt“ (Vgl. S. 23 u. S. 46 ebd., wo von einer Urmaterie und Urform in Gott geredet wird), ist nach Sinn und Ausdruck nicht aristotelisch, sondern hegelisch. Bullinger schreibt demnach Gott eine Materie zu und schließt sie von ihm nur in dem Sinne „einer Masse von irgendwelcher Beschaffenheit“ aus; sie sei ein Drittes, in welchem Gott und die Welt eins sind, und bestehe als „die in Gott ewig wirkliche Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt“ (S. 15). Weiterhin heißt es: Das Princip der Welt bewegt sich selbst in allem (S. 16). So mögen Schelling, Hegel, in gewissem Sinne auch Baader von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt reden; bei Aristoteles fehlen hierzu alle Voraussetzungen. Aristoteles tadelt den Empedokles, weil er die

φιλία sowohl zur wirkenden Ursache als auch zur Materie der Dinge gemacht habe (Metaph. XII, 10). Gleichwohl soll er selbst Gott zur Materie der Dinge machen und ihn, den unbewegten Beweger, sich selbst in allem Bewegen bewegt sein lassen!

Gott soll Form der Formen sein in idealer Einheit, in der Schöpfung diese auch zu gesondertem Dasein entlassend. Also wäre Gott die Idee der Welt, ein Idealwesen! Der entschiedenste Protest gegen diese Auffassung liegt in der aristotelischen Lehre vom Intellekt, der gerade aus dem Grunde, weil er Form der Formen ist, nicht in die Materie eingehen, sich nicht mit ihr vermischen, und daher auch nicht aus ihr erzeugt werden kann, sondern von außen kommend, mit dem Stoffe sich verbindet. Wäre der Intellekt Form der Formen im monistischen Sinne, so wäre derselbe bereits in der niedersten, im Stoffe versenkten Form latent enthalten und der Geist könnte aus dem Naturprozess emporsprießen, wie Stamm und Blüte aus der Wurzel. Steht demnach nach aristotelischer Lehre selbst der menschliche Geist über dem Naturprozess, so gilt dies umsomehr vom göttlichen Geiste, der gerade als absolute, reinste Form über die Natur erhaben ist, sich also nicht als deren „Idee“ und zu verwirklichende immanente Form verhalten kann.

Richtig dagegen ist im folgenden (S. 19 ff.) gezeigt, daß die beiden Bestimmungen, Gott sei wirkende und Zweckursache, sich nicht aufheben, sondern einander ergänzen. Am einfachsten erhellt diese Vereinbarkeit, wenn man annimmt, daß Gott nach der wahren Meinung des Aristoteles die Dinge durch das mit ihrer Wesenheit und Natur ihnen eingepflanzte Verlangen (Begehren, Wollen) und so als Zweck bewegt. Der an Anaxagoras von Aristoteles geübte Tadel betrifft allerdings nur die mangelnde Bestimmung Gottes als einer Ursache, die sich in allem Wirken selbst zum letzten Zwecke hat; sie soll aber nicht den Pantheismus (Monismus) begünstigen, den Aristoteles in den Eleaten entschieden bestreitet. Denn nach Aristoteles ist das göttliche Sein als reine Wirklichkeit dem Werden in keiner Weise unterworfen. Gott ist ihm nicht ein sich selbst bewegendes Princip; er ist dies ebensowenig als das die Dinge absorbierende und deren Werden zum Scheine herabsetzende eleatische Sein, sondern der unbewegte Beweger eines von ihm selbst verschiedenen, durch seine Thätigkeit aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführten Seins, eines Seins, das, aus Möglichkeit und Wirklichkeit (Materie und Form) zusammengesetzt, dem Werden und der Entwicklung unterworfen ist (S. 21).

Es ist nicht genug zu sagen: Gott werde inhaltlich nicht mehr, als er von Ewigkeit war (S. 22); denn Gott wird weder im absoluten Sinne, noch im relativen, d. h. in dem Sinne, daß er sein ewig vollendetes Sein durch Entäußerung mitteilt, indem er es zum Substrat und in diesem Sinne zum Möglichkeitsgrunde oder der Materie der Dinge macht. Derartige Gedanken mögen in die Ideenkreise der Neuplatoniker, eines Meister Eckart, Nikolaus Cusanus, Giordano Bruno und anderer harmonisch sich einfügen, die Philosophie des Aristoteles weist sie als ein durchaus fremdartiges Element entschieden von sich.

Das Wesen der Welt ist dem spekulativen Monismus der göttliche Gedanke. Nach Aristoteles aber gehört der Stoff als reale Grundlage wirklicher Körperlichkeit mit zum Wesen der Dinge, ist nicht bloß Erscheinung, subjektives Phänomen. Die Behauptung: „Aus seiner reinen Gedankenwirklichkeit ist die Welt gesetzt, das Wesen der Welt ist der reine Gedanke, den Gott denkt“ (S. 26), steht im Widerspruch mit allem, was Aristoteles lehrt von Gott und Welt.

Es ist allerdings eine Vorstellung, die man nur unberechtigterweise dem Stagiriten beilegt, wenn man ihn Gott von außen — das „außen“ räumlich genommen — stoßen, bewegen läßt. Gott ist der Peripherie der Welt nicht näher als dem Centrum, und bewegt dieselbe ebensowohl von diesem als von jenem aus, sofern sein Verhältnis zur Welt überhaupt nicht ein räumliches ist, wiewohl von einem anderen Gesichtspunkte aus die bewegende Kraft mehr von der Peripherie als vom Centrum aus sich geltend macht. (S. 27 ff.)

Noch mehr aber als durch jene ungeeignete Vorstellung eines von außen Stoßens tritt man mit der Meinung des Aristoteles in Widerstreit, wenn man die „unbegrenzte“ Kraft des ersten Bewegers in „Kräfte“ auseinandergehen, sich entäußern läßt. Gott bewegt weder in dem einen (dualistischen), noch in dem andern (monistischen) Sinne, sondern durch die Triebe, die er den ihrem ganzen Sein nach von ihm gesetzten Dingen eingepflanzt hat, Triebe und Strebungen, durch welche schon der kosmische Mechanismus besteht und unter fortwirkendem göttlichen Einfluß sich erhält. In diesem Sinne bewegt Gott als Ziel, als Begehrtes. Bei jener Vorstellung von der in den Weltkräften entäußerten Gotteskraft läßt sich dann freilich auch die Materie in Gott setzen und der Schein sich erwecken, als ob Gott gleichwohl als reine Energie festgehalten würde. Der Gedanke aber einer absolut wirklichen oder verwirklichten Möglichkeit ist von dem aristotelischen Begriff der reinen, aller

mit Möglichkeit behafteten und zu verwirklichenden Wirklichkeit vorangehenden, Wirklichkeit, eines actus purus weit verschieden. Oder will Bullinger den Begriff des actus purus im scholastischen Sinne, der jede reale Möglichkeit ausschließt und derselben vorangeht, fest- und den Gedanken der Identität des Möglichen und Wirklichen oder des Posses (um uns eines cananischen Ausdrucks zu bedienen) fernhalten? In diesem Falle hätte er zu zeigen, wie denn ein reiner Akt „Kräfte aus sich entlassen“, den Unterschied in sich frei walten und dadurch in sich einen Werdeprozess inauguriert könne.

Es wurde bemerkt, daß die Entstehung der Menschenseele von aufsen (*θύραθεν*) der Bullingerschen Ansicht widerstreite. In der letzteren müßten entweder alle höhern Formen — bildlich gesprochen — von aufsen, aus dem Princip aller Wirklichkeit zu den vorausgehenden niederen kommend angesehen werden (S. 33), oder es dürfte ein solches Entstehen von aufsen auch von der menschlichen Seele nicht angenommen werden. Nur von dieser aber behauptet es Aristoteles. B. will das *θύραθεν* darauf beschränken, daß der νοῦς nicht als eine bloß höhere Stufe im natürlichen Entstehungsprozess eintrete, also in einem vollkommeneren Sinne als die vorangehenden Stufen aus dem Princip des Seins fließe. Ist denn aber, fragen wir, die sensitive (tierische) Seele eine bloß höhere Stufe des vegetativen Lebens? Keineswegs! Gleichwohl läßt Aristoteles das Princip des tierischen Lebens nicht von aufsen in den Körper eintreten. Das *θύραθεν* ist also zwar nicht ein räumliches, wohl aber ein sachliches von aufsen und bedeutet, daß die intellektive Seele die Potenzialität des Stoffes schlechthin überrage und deshalb nur durch schöpferische Setzung in den für sie disponierten Körper eingeführt werden könne und werde. Aus diesem Grunde kann aber die Materie nicht eine veräußerlichte göttliche Kraft, nicht die angeblich in Gott vorhandene mit der Wirklichkeit identische Materie oder Möglichkeit sein, da eine solche notwendig unendlich wäre und jeder Form, also auch dem geschaffenen Geiste, speciell der intellektiven Seele, die Grundlage der Verwirklichung darbieten müßte.

Kreatianisch, nicht dualistisch, erklären auch wir die aristotelische Lehre, verstehen aber unter Kreation die absolute Setzung des endlichen Seins, die Schöpfung aus Nichts — nicht aus einem relativen Nichts oder einer in Gott mit der unendlichen Macht identischen, in ihm aufgehobenen, im Geschöpfe aber „entlassenen“ (passiven) Potenz oder (realen) Möglichkeit, eines aus Gott „herausgesetzten“, veräußerlichten „Unterschiedes“,

sondern aus dem Nichts absolut genommen, also ein schlechthiniges Setzen ohne Voraussetzung eines außer Gott (Dualismus) oder in Gott (Pantheismus, Theosophismus) vorhandenen Subjekts (*ex nihilo sui et subjecti*).

Falsch ist demnach auch die Behauptung Bullingers, die Materie sei ein Drittes, Einheitliches zwischen Gott und Welt, etwas, was in Gott Gott, in der Welt Welt sei. (Erhabenh. u. s. w. S. 44. Ebenso in „Aristot. Metaphys.“ S. 227: „Die Materie . . . ist zu denken als ein Drittes, als die in Gott ewig wirkliche Macht und Kraft der Verwirklichung der Welt, in Gott nicht unterschieden von Gott.“) Denn in diesem Falle wäre sie ein gemeinsames Substrat Gottes und der Welt. Gott würde somit alle Bewegungen und Veränderungen der Dinge in sich selbst, als seine eigenen Zustände erfahren. Statt der unbewegte Beweger zu sein, wäre Gott der absolute Prozeß. Oder auch, da im absoluten Prozeß nichts wird, seine Bewegung also im Grunde nur Schein, ein „Spiel“ ist, so sänke Aristoteles auf den Standpunkt der Eleaten zurück, deren Gott es allerdings nur mit sich selbst zu thun hat. Mit andern Worten: Aristoteles wäre ein griechischer Hegel, dessen sophistische Dialektik er kannte, aber nicht adoptierte, sondern mit einer gewissen Verachtung behandelte und widerlegte (vgl. den Abschnitt über das princip. contradict. und die Dialektik des Möglichen und Wirklichen in der Metaphys.).

Wäre die Materie eine in Gottes Kraft vorhandene (bestimmbare, passive, reale) Möglichkeit der Dinge, so müßte es eine allem aufsergöttlichen Sein gemeinsame Materie geben. Nun ist aber nach Aristoteles die Materie der Himmelskörper eine andere als die der substantiellen Veränderung unterworfenen sublunaren Körper; der Geist aber ist überhaupt nicht mit einer substantiellen Potenzialität, einem Stoffe behaftet; folglich ist auch die Gott und der Welt gemeinsame Materie eine der aristotelischen Metaphysik vollkommen fremde willkürliche Fiktion.

Die von B. vorgebrachten Gründe sind leicht zu widerlegen. Gott kann erster Beweger eines von ihm verschiedenen und von ihm hervorgebrachten Seins sein und doch in seinem Denken in gewissem Sinne nur sich selbst zum Objekte haben, wenn angenommen wird, daß er, indem er sich selbst denkt und erkennt, in sich alles Erkennbare erkennt, so daß also Gott wie durch seine Thätigkeit das universale in *causando* so durch sein Wesen das universale in *repraesentando*, keineswegs aber (wozu Gott von Hegel und Bullinger gemacht wird) das universale in *essendo* ist. Bezüglich der Form und Materie aber lehrt Aristoteles,

wie schon oben bemerkt wurde, zwar die Einheit derselben im zusammengesetzten, konkreten Sein, ihren unmittelbaren Zusammenschluß zum einheitlichen Wesen, nicht aber die Identität beider. Wie könnte dieselbe Materie unter verschiedenen Formen existieren, wenn Form und Materie identisch wären? Hegel mag diese Identität annehmen, da sein Begriff des Werdens ein anderer als der des Stagiriten ist und nach ihm das sich Verändernde eigentlich sich gleichbleibt, zur Einheit mit sich zurückgeht. Hegel kennt eben nur das eine, nur scheinbar sich verändernde, Sein. Anders Aristoteles; er ist nicht Monist, wenn auch sozusagen Monarchist. Seine Grundsätze sind, einerseits: *τὸ ἐν λέγεται πολλαχῶς*, andererseits: *εἰς κοίρανος ἔστω*.

Was B. von der Gattung behauptet, sie sei die Einheit der sich ineinanderschiebenden Seinsbestimmtheiten, Gott aber sei Gattung eminenter, ist nichts weniger als aristotelisch. Nach Aristoteles ist die Gattung „entweder nichts oder ein Späteres“ (de An. A 1.), keineswegs aber ein die Arten befassendes, in ihnen sich explizierendes Sein. Gott kann daher auch weder formaliter noch eminenter Gattung sein; denn Gattung sein drückt keine Vollkommenheit aus, sondern ist ein *ens rationis*, eine *secunda intentio*, der Reflex des den Körpern gemeinsamen Stoffes im logischen Denken, also eine Form des menschlichen, nicht des göttlichen Gedankens. Für Aristoteles beschränkt sich das Allgemeine — *universale logicum*, in *essendo*, im Unterschiede vom *universale in repraesentando* und in *causando* — auf das menschliche Denken und die materiellen Dinge (in denen es nur sein Fundament, nicht seine Formalität hat), keineswegs aber erstreckt es sich auf das rein Geistige. Hieraus erhellt, was wir von der Hegelschen Formel des „konkret Allgemeinen“ (das durchaus nicht mit der Universalität einer Ursache oder eines Erkenntnismittels zu verwechseln ist), das sich in der Welt als Besonderheit manifestiert, zu halten haben.

Übrigens ist der Gedanke, den B. in Aristoteles finden will, daß die unendliche göttliche Kraft sich als reale Möglichkeit, passive Potenz, Materie, in der Schöpfung verhalte, älter als Hegel. Von anderen Vertretern desselben (im Grunde geht er auf die Neuplatoniker zurück) abgesehen, hat ihn, wie oben angedeutet wurde, Nikolaus von Cusa in seiner Formel „*Possest*“ ausgedrückt und mit Hilfe desselben die aristotelisch-scholastische Philosophie von Grund aus zu reformieren gesucht. Wir haben diesen Punkt in unserer Darstellung der cusanischen Philosophie als den bedeutsamsten hervorgehoben, aber selbst in Kreisen, in welchen wir auf Verständnis hoffen zu dürfen glaubten, ein

solches nicht gefunden. Der Sinn jenes Possest ist eben kein anderer, als der, daß sich in der Schöpfung die göttliche Macht zugleich als aufnehmend — bestimmbar — und als thätig — bestimmend — erweise. Gleichwohl hat man nicht undeutlich eine Ungereimtheit darin ersehen wollen, daß wir den großen Kardinal zu einer Art Vorläufer Hegels gestempelt. Da tritt nun in B. auf einmal ein erklärter Anhänger Hegels auf, der in demselben Gedanken, der Identität des aktiven und passiven Principis (die Schellings Sympathie für Bruno, der sie vom Cusaner übernahm, erweckte), den er irrtümlicherweise auch bei Aristoteles gefunden haben will, das auszeichnende Merkmal der Hegelschen Philosophie ersieht. Nun ist es zwar leicht, zu zeigen, daß Aristoteles kein Hegel ist; es genügt, auf den einen Umstand hinzuweisen, daß der griechische Philosoph aufs entschiedenste an dem Princip des Widerspruchs festhält, mit dem der Gedanke einer Selbstverwirklichung des Möglichen unvereinbar ist, während sich ebenso umgekehrt aus der Leugnung des genannten Principis seitens des Cusaners ergibt, daß er auch in der Auffassung der Schöpfung als beruhend auf der Identität des Wirklichen und Möglichen, des Aktiven und Passiven mit seinem späteren Kompatrioten, ebenfalls einem Vertreter einer vermeintlich specifisch „deutschen“ Philosophie, einverstanden ist, mögen sich auch in der Durchführung jenes principiellen Gedankens außer anderem alle jene Differenzen geltend machen, die zwischen der scholastisch-mittelalterlichen und der modernen Bildung obwalten. Wesentlich und von der hohen Warte der Spekulation und Begriffsdialektik angesehen unterscheidet sich der Hegelische Panlogismus nicht von der mehr in die Formen der Anschauung und des mathematischen Symbols sich kleidenden Philosophie des Cusaners. Denn, wenn einmal angenommen wird, daß Gott in der Schöpfung sein eigenes Sein zum Substrate der Dinge macht, ist es nur konsequent, wenn die Formen des menschlichen Gedankens auf das göttliche Denken übertragen und zu Momenten des welt schöpferischen Prozesses gemacht werden, wie von Hegel geschah, dessen System insofern zweifellos einen formell-wissenschaftlichen Fortschritt über den Cusaner hinaus bezeichnet.

Wenden wir uns von dieser geschichtlichen Digression wieder unserem philologischen, von Hegel inspirierten Aristoteliker zu, so erklärt dieser die Stelle 429 b 14 (De Anima), demselben Geiste folgend, im Sinne einer gewissen Einheit der geistigen und sinnlichen Vermögen. Diese Einheit besteht allerdings in der Wurzel, der einheitlichen Substanz; die angeführten

Vermögen unterscheiden sich aber schon in dieser Hinsicht, sofern die sinnlichen Vermögen aus dem Kompositum, die geistigen aus der Seele allein, der ein die Leiblichkeit überragendes Fürsichsein zukommt, als ihrer Wurzel hervorgehen. Der Unterschied ist daher trotz der wurzelhaften Einheit ein wesentlicher. Jene Stelle wird aus diesem Grunde besser von der indirekten Erkenntnis des Einzelnen durch den Verstand zu erklären sein. (Vgl. unsere Sch. vom Princip der Individuation S. 25 f.) Die Hegelsche Formel des Unterschiedes in der Identität (der konkreten Identität) ist hier abermals nicht am Platze. Dasselbe gilt von dem „entäußerten“ *νοῦς* in der Sinnlichkeit wie im sensiblen Objekt, dem *αἰσθητικόν* und dem *αἰσθητόν*.

Die Erörterung über den doppelten *νοῦς* verfehlt vollständig ihr Ziel (Des Ar. Erh. S. 60 ff.). Nicht erst, wie B. meint, im 5. Kap. des 3. Buches ist vom receptiven *νοῦς* die Rede, sondern bereits im 4. Kap. desselben Buches, wo die naturgemäße von den niederen zu den höheren Seelenvermögen fortschreitende Untersuchung zur Erörterung des Denkvermögens gelangt. Dieses aber ist dem Aristoteles ein passives, receptives Vermögen, das Denken ein Leiden (in dem höheren Sinne des Vervollkommnetwerdens) durch das *νοητόν*; und da dieses ein völlig Abstraktes, Immaterielles ist, so ist, wie weiter ausgeführt wird, der *νοῦς δυνάμει* ein geistiges, organloses Vermögen. Nun erhebt sich aber die nicht zu umgehende Frage, wie das *νοητόν* auf den möglichen — passiven, receptiven — Verstand wirken könne, da es selbst nicht als eine Aktualität — etwa im Sinne der subsistierenden platonischen Ideenwelt — besteht? Auf diese Frage gibt das 5. Kapitel des 3. Buches die Antwort, die dahin lautet, daß in der Seele außer dem höheren Erkenntnisvermögen eine Kraft vorhanden ist, die das in den Phantasmen der Möglichkeit nach enthaltene Intelligible — *νοητόν* — zu einem actu Intelligiblen gestaltet und dadurch befähigt, den *νοῦς δυνάμει* zu informieren und aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, zu wirklichem Erkennen überzuführen. Der *νοῦς ποιητικός* ist demnach nichts anderes als die Kraft, das Intelligible aus dem Sinnlichen zu abstrahieren; eine Kraft, die Aristoteles anzunehmen gezwungen war, wenn seine Psychologie mit seiner Physik und Metaphysik, denen zufolge das Wesen, der Inhalt der Begriffe, die Formen in den Dingen, nicht über ihnen bestehen, in Übereinstimmung gesetzt werden sollte.

Wie verhält es sich aber mit dem *νοῦς παθητικός* in demselben Kapitel? Er kann nicht identisch sein mit dem geistigen *νοῦς δυνάμει*, wovon in dem vorausgehenden Kapitel die Rede

ist, vielmehr ist damit ein sinnliches Vermögen gemeint, also entweder die Phantasie, oder die von Späteren ausdrücklich als Seelenvermögen aufgestellte sogenannte vis cogitativa (auch ratio particularis, bei Tieren vis aestimativa genannt); denn die von B. versuchte Erklärung des *φθαρτός* ist nicht genügend begründet. Dafs mit dieser Dreiheit der beim logischen, intellektuellen Erkennen beteiligten Vermögen — *νοῦς παθητικός*, *νοῦς ποιητικός*, *νοῦς δυνάμει*, von denen der erste das mittelbare, der zweite das unmittelbare Material zur Aufnahme in den dritten liefert, indem das von der Phantasie dargebotene Erkenntnisbild, vom thätigen Verstand bearbeitet, im möglichen Verstand aufgenommen wird — drei Geister im Menschen angenommen werden, bedarf doch kaum einer ernstlichen Widerlegung, da nur von verschiedenen Funktionen und Vermögen der einen intellektiven Seele die Rede ist. Damit erledigen sich die Bemerkungen Bullingers S. 62. Die Thätigkeit des intellectus agens ist nicht die Denkhätigkeit, sondern besteht in der Bereitung des von der Phantasie dargebotenen Objekts zur Aufnahme im intell. possibilis, wodurch dieser actu denkend wird. Der Gedanke einer sich selbst beschreibenden Tafel, eines wenn auch nur accidentell sich selbst verwirklichenden, leidend und thätig zugleich sich verhaltenden Vermögens widerspricht allen Grundsätzen der aristotelischen Philosophie. B. ist über das Verhältnis der Sinnlichkeit zum *νοῦς* nicht richtig orientiert; nach Aristoteles übt dieselbe einen ursächlichen Einfluß auf den *νοῦς* aus. Die Aufgabe des thätigen Verstandes ist es, diesen Einfluß zu ermöglichen. Das im Phantasiebild enthaltene Intelligible wirkt aktulierend auf den potenziellen Intellekt in kraft der erleuchtenden Einwirkung des intellectus agens. Dies der Sinn der Vergleichung mit dem Lichte, das in gewissem Sinne die Farben actu sichtbar macht. In ähnlicher Weise nämlich macht auch der thätige Verstand das im Sinnlichen nur potenziell vorhandene, weil materiell-individuierte, Intelligible zu einem actu Intelligiblen. B., welcher der Phantasie nur einen „anregenden“ Einfluß zugesteht („Dennoch hat in dem Prozesse seiner Selbstverwirklichung alles Äußerliche für den Geist nur die Bedeutung einer Anregung, eines Anstosses“ S. 67), ist im Irrtum, wie sich schon daraus ergibt, dafs er dem Stagiriten die platonische Ansicht unterschieben muß, das Intelligible sei unbewußt schlafend, schon in der Seele, und um dies mit der Abhängigkeit des geistigen Erkennens von der Sinnlichkeit zu vereinbaren, das Sinnliche als ein veränfserlichtes Geistiges in der Weise Hegels aufzufassen genötigt ist (S. 65). Das Hegelsche Ansich und die

aristotelische *δύναμις* sind indes himmelweit von einander verschiedene Dinge. Das „reine“ Denken ist dem griechischen Philosophen unbekannt. Er kennt nur ein objektives, von der sinnlichen Vorstellung abhängiges Denken. Ohne irgend eine sinnliche Vorstellung vermag der Verstand hienieden nichts zu denken (l. 3. c. 5). Hierin liegt der Grund der unserem Denken in diesem Leben anhaftenden Schwächen, und den hieraus gegen die Geistigkeit und Unsterblichkeit der intellektiven Seele entnommenen naheliegenden Einwand weist Aristoteles mit den Worten zurück: *οὐ μνημονεύομεν* u. s. w.

Mit dem keine Ausnahme gestattenden Ausdruck: *ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ* ist deshalb die Annahme, der *νοῦς* bedürfe zum Denken der höchsten Begriffe des Seins u. s. w. keines Phantasmas, nicht vereinbar (S. 66. 78. 86 a. a. O.). Zwar ist einleuchtend, daß diese höchsten Begriffe — *πρῶτα νοήματα* — keinen adäquaten Ausdruck im Sinnlichen finden können, gleichwohl können sie ebenso gut aus dem Sinnlichen abgezogen werden, wie die konkreteren Begriffe, und unterscheiden sich nicht dadurch von diesen, daß sie an sich intelligibel, jene aber es nicht seien, sondern dadurch, daß sie von jeder notwendigen Beziehung auf den Stoff frei sind und daher sowohl von geistigem als materiellem Sein prädicirt werden können. Daraus nun, daß hienieden alle Begriffe an Phantasmen geknüpft sind, folgt für einen künftigen Zustand der Seele nichts, da unter gänzlich verschiedenen Daseins- und Lebensbedingungen auch die Thätigkeitsäußerungen völlig verschieden sein müssen. Indessen bleibt, von allem anderen abgesehen, nach Aristoteles in der Seele der Schatz intelligibler Species, die ihr in unverlierbarer Weise eingeprägt sind, und deren sie sich für alle Fälle zu einer, wenn auch immerhin der sinnlichen Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit ermangelnden Erkenntnis und Erinnerung in dem Zustande nach dem Tode zu bedienen vermag. Wir brauchen also keineswegs auf die vorgebliche Identität des Intelligiblen mit dem Sinnlichen als eines veräußerlichten Intelligiblen zu rekurriren und eine Fortdauer der untergeordneten Energieen in höherer Potenz anzunehmen (S. 90), um ein wahres geistiges Leben der abgeschiedenen Seelen als möglich erscheinen zu lassen.

Müssen wir die B.sche Auffassung des wichtigsten Theiles der aristotelischen Metaphysik, der Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt, als durchaus verfehlt zurückweisen, so darf uns dieser Umstand nicht abhalten, das Verdienstliche der aristotelischen Studien Bullingers in anderer Hinsicht anzuerkennen.

Beispielsweise läßt er sich — ein allerdings nur negatives Verdienst — nicht verleiten, aus philologischen Gründen ganze Bücher der Metaphysik als unecht zu verwerfen (Aristoteles' Metaph. S. 32). Beachtenswert ist das Urteil über die Ordnung der metaphysischen Bücher (a. a. O. S. 33, S. 38: „Kurz, meine Meinung ist diese, daß Aristoteles selbst noch in letzter Stunde das corpus metaphysicorum in der Weise, wie es uns vorliegt, zusammengestellt“). Wir konstatieren mit Befriedigung dieses Zeugnis, aus dem hervorgehen dürfte, daß die Kluft zwischen dem „modernen“, philologisch-kritisch geprüften und dem „scholastischen“ Aristoteles nicht so groß sein könne, um daraus auf unüberwindliche Schwierigkeiten des Verständnisses für die scholastischen Kommentatoren schließen zu müssen.

Die S. 38 der eben genannten Schrift gegebene Übersicht läßt die Logik außer Betracht, die es gerade mit dem Sein im Sinne des Wahren und Falschen, dem von den Scholastikern sogenannten ens rationis (logicum), das zwar nur im subjektiven Denken (formell) gegeben, aber im Objekte begründet ist, zu thun hat, denn nicht diese, sondern nur das sophistische ens per accidens (*ὄν κατὰ συμβεβηκός*) „überläßt die Metaphysik dem Zufall“.

In vielfacher, größtenteils berechtigter Polemik wendet sich B. gegen Zeller. Auf das Bedenken, wie die niederen Seelenteile des Leidens fähig sein können, da alles Leiden Veränderung sei, antwortet er mit dem Hinweis auf jene Art des Leidens, bei welchem „nur im Subjekte in psychischer Weise verwirklicht wird, was es in Möglichkeit, der Anlage nach, zuvor schon gewesen“ (a. a. O. S. 7). In solcher Art leidet auch das Begehren, ist bewegt, wie es in anderer Hinsicht selbst bewegt. — Der im übrigen verdienstvolle Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie schreibt Aristoteles die Ansicht zu, der Wille sei kein selbständiges Vermögen, sondern setze sich aus Vernunft und sinnlichem Begehren zusammen. Hiergegen verweist B. auf 433 a 22, b 5 ff. u. 434 a 5 ff., wo ein doppeltes Begehren, zwei Arten von *ὄρεξις* unterschieden werden. Von Zeller ging diese falsche Deutung des Willens auch auf Heman über (Heman, die aristotelische Lehre von der Freiheit des Willens. Leipzig 1887), dessen Darstellung der aristotelischen Lehre von der Willensfreiheit im übrigen B. gegen Zeller in Schutz nimmt. Wir unsererseits vermögen uns dieser Parteinahme für Heman nicht anzuschließen. Heman macht Aristoteles gleichzeitig zum Deterministen und zum Verteidiger der Willensfreiheit und sucht diesen Widerspruch durch die vergebliche Wendung zu lösen,

dafs das, was dem Willen die Determination setzt, das Selbst, ein durch sich selbst mit Freiheit Werdendes und demnach auch mit Freiheit Wirkendes sei. (Arist. Metaph. S. 17.) Dafs Aristoteles die Freiheit als Wahlfreiheit und in diesem Sinne als Selbstbestimmung (also nicht blofs Zwang, sondern auch innere Notwendigkeit ausschliessend) begreift, erleidet keinen Zweifel, so dafs auch Heman, wie manche andere, in diesem Falle fremdartige, moderne Ideen in die Texte des Stagiriten hineingelesen hat.

Die wohlverdiente Zurechtweisung wird den Erläuterungen des „gewaltigen Doktrinärs“ v. Kirchmann zu den Büchern der Metaphysik zu teil. Von seiner vorgefaßten Ansicht, alle Verstandesbegriffe seien blofs subjektive Beziehungsformen, ausgehend, schulmeistert der Vertreter einer „realistischen“ Philosophie den griechischen Philosophen in einer geradezu unausstehlichen Weise (B. a. a. O. S. 63 ff.). „Wenn Kirchmann, bemerkt B. (S. 67) unter Berufung auf seine innere Wahrnehmung, die bloße Subjektivität der Beziehungsformen betonend, solchen (d. h. die Wesenheit der Dinge erfassenden) Schluss nicht gelten lassen will, so wird die Kompetenz seines diesbezüglichen Urteils in Frage gestellt durch seine greuliche Konfusion bezüglich anderweitiger aristotelischer Lehren.“ Über v. Kirchmanns Übersetzung der aristotelischen Metaphysik urteilt B. in einer Weise, die an Schärfe nichts zu wünschen übrig läßt. „Wir begegnen in der That in seiner Übersetzung oft horrendem Blödsinn.“ Dagegen wird die in der Langenscheidtschen Sammlung erschienene Übersetzung Benders von B. empfohlen. (A. a. O. S. 93 f.)

Der Exkurs über die Hyle nach Auffassung eines Philologen S. 77 ff. zeigt, welche seltsame Vorstellungen von den aristotelischen Grundbegriffen zuweilen in den Köpfen spuken. Bs. eigener Auffassung der Hyle als eines relativen Seins vermögen wir, nach allem bisher Gesagten, nicht zuzustimmen, da unmöglich ein und dasselbe Sein bestimmend und bestimmbar und der Hegelsche Gedanke eines sich selbst verwirklichenden Seins absurd und mit dem Widerspruchsprincip unvereinbar ist. Nur soviel ist an der Behauptung der Relativität des Seins der Materie richtig, dafs die Materie, obwohl real von der Form verschieden, doch durch ihr Wesen unmittelbar auf die Form bezogen ist; eine Beziehung, welche die Scholastiker treffend im Unterschiede von der prädikamentalen Relation als eine transcendente bezeichneten. Die aristotelische Ontologie verlangt, dafs man zwischen Einheit und Einfachheit zu unterscheiden und ein zusammengesetztes und doch zugleich wesentlich ein-

heitliches Sein zu begreifen vermöge. Wer das nicht kann, dem bleibt, trotz aller Gelehrsamkeit, die aristotelische — und mit ihr die thomistische — Philosophie ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch.

Mit der monistischen Auffassung und Umdeutung der aristotelischen Metaphysik hängt die Art, wie B. den Gegenstand der aristotelischen Metaphysik bestimmt, zusammen (S. 72). Der Gegenstand der Metaphysik sei der erste, ursprüngliche Grund, der Grund von allem ist, und deshalb alles Seiende als Seiendes. In Wahrheit verhält es sich umgekehrt: indem nach aristotelischer Bestimmung die Metaphysik das Seiende als solches zum Gegenstande hat, erhebt sie sich auf dem Wege der Schlussfolgerung zu dem ersten und ursprünglichen Sein — zur Erkenntnis Gottes.

Den Schluß der Schrift über Aristoteles' Metaphysik (auf deren größeren speciellen Teil, Textkritik und Exegese einzelner Stellen wir, obgleich er es verdiente, nicht eingehen können), enthält einen Epilog „über Pantheismus und Christentum“. Der Verfasser läßt sich hier die von den Anhängern Günthers (neuestens von Weber in seiner „Metaphysik des Christentums“) beliebte Zusammenstellung der Scholastik mit Hegel gefallen, weist aber den Vorwurf der Unvereinbarkeit der angeblich beiden gemeinsamen „begrifflichen“ (gegenüber der von Günther prä-tendierten „ideellen“) Richtung mit dem Christentum als unbegründet zurück. Wir unsererseits müssen gegen diese Günthersche Verkoppelung der Scholastik mit Hegel Einsprache erheben. Die Begriffsphilosophie des Aristoteles und der Scholastik ist von ganz anderer Art als die Hegels. Wir haben uns anderwärts über diesen Unterschied zur Genüge ausgesprochen und können den Anspruch der Güntherschen Schule, in ihrer „positiven“ Philosophie ein Antidotum gegen den Pantheismus zu besitzen, nicht gelten lassen. (B. Arist. Metaph. S. 249.) Vielmehr glauben wir darin bedenkliche pantheistische Elemente nachgewiesen zu haben (Jahrb. Bd. VI S. 15 f.).

Eine Fälschung der Geschichte der Philosophie liegt in der von Bullinger (dem allerdings erwünschte Bundesgenossen zu-fallen würden) ausgesprochenen und von Weber im Sinne einer tadelnswürdigen pantheisierenden Strömung als richtig zugestanden Behauptung, seit Platon und Aristoteles handle es sich in der Philosophie um ein Sichbegreifen des Geistes im göttlichen Geiste, wenn damit ein anderes Ziel der sokratisch-scholastischen Philosophie bezeichnet sein soll, als in dem Streben liegt, alles Werden, insbesondere auch das menschliche Geistesleben, durch die Wirk-

lichkeit des unendlichen geistigen Lebens Gottes zu begründen. Über den historischen Thatbestand täuscht sich Weber; denn die Scholastik hat mit dem Hegelschen Gottesbegriff und der Hegelschen Auffassung des Christentums nichts zu schaffen. Was dann die Sache selbst betrifft, so ist es gewiß der Schöpfungsbegriff, durch den das Christentum wie durch eine tiefe Kluft von der Hegelschen Philosophie getrennt ist. Soweit ist Weber im Recht. Wenn er aber diese Kluft durch den Gegensatz von Wesensdiversität und Wesensidentität definieren will, so beruht dies auf einem falschen Vorurteil der Güntherschen Schule, die vergiftet, daß das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott ebensosehr die Ähnlichkeit als die Verschiedenheit in sich schließt.

Bullinger adoptiert den berüchtigten Ausspruch Hegels: Ohne Welt ist Gott nicht Gott (a. a. O. S. 251), unterlegt ihm aber den Sinn, daß Gott ohne Welt nur unaufgeschlossener, absoluter, dreieiniger Gott, nicht aber unendlich multipliziertes Ich wäre. Dies ist nun freilich kaum der Sinn, den Hegel selbst mit dem angeführten Ausspruche verbindet; denn in seinem Sinne ist die Welt ein notwendiges Moment im eigenen immanenten Leben Gottes. Wahr und haltbar aber ist jener Satz auch nicht in der von B. ihm gegebenen, Immanenz und Transcendenz verbindenden Deutung. Ist das Sein Gottes mit dem Sein der Welt identisch, so kann sich Gott nicht als die überseiende, schöpferische Ursache der Welt verhalten. Es ist daher, um zu Aristoteles zurückzukehren, auch unmöglich, daß der griechische Denker eine solche Identität lehrte, die den absurden Gedanken einer Selbsterzeugung einschließen und mit den obersten Grundsätzen seiner Metaphysik — bezüglich des Verhältnisses von Sein und Nichtsein, Aktualität und Potenzialität in Widerspruch stehen würde.

Die aristotelische Metaphysik läßt weder eine monistische noch eine dualistische (im Sinne einer Dualität unabhängig von einander bestehender Principien) Auffassung zu, beides — mag unsere Behauptung auch paradox erscheinen — aus demselben Grunde: der aristotelischen Bestimmung der Materie. Diese nämlich ist beschränkte, nicht unendliche Möglichkeit; sie müßte aber das letztere sein, wenn sie dualistisch als unabhängig von Gott bestehende, oder monistisch als mit der göttlichen Aktualität identische Möglichkeit zu denken wäre. Es bleibt also nur eine Deutung übrig, die von Brentano gegen Zeller mit Nachdruck geltend gemachte kreatianische, die erst jüngst eine sehr treffende und ausführliche Darstellung in der Schrift von Rolfe, „Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt

und zum Menschen“, auf die wir schliesslich die Aufmerksamkeit des Lesers lenken wollen, gefunden hat.

In fünf Thesen erörtert der Verfasser die für das Verhältnis Gottes zur Welt in Betracht kommenden metaphysischen, psychologischen und ethischen Lehren des Stagiriten. Zunächst wird in unwiderleglicher Weise gezeigt, daß Aristoteles Gott nicht bloß als Ziel, sondern als wirkende Ursache der Weltbewegung betrachte. Die dagegen erhobenen Einwendungen aus der Unbewegtheit des ersten Bewegers, aus dem in ausschließlicher Selbsterkenntnis bestehenden Leben desselben u. s. w. finden eine nach unserer Ansicht überzeugende Widerlegung. Die zweite These dürfte den wahren Sachverhalt in einer vollkommen zutreffenden Weise zum Ausdruck bringen; bei Aristoteles finden sich „die Prämissen, aus denen der Ursprung der Welt durch eigentliche Schöpfung gefolgert werden kann, und andererseits enthält sein System nichts, was nach seiner Absicht die Schöpfung ausschliesse“ (S. 66). Die Leugnung der Präexistenz der Seele, (worüber trotz Zeller kein Zweifel obwalten kann) in Verbindung mit der Lehre, dieselbe stamme nicht aus der Potenz der Materie, sondern komme „von außen“, führt unmittelbar auf den Gedanken einer schöpferischen Hervorbringung durch den Urgrund alles Seins (S. 89 ff., S. 148 ff.). Gleichwohl unterläßt es Aristoteles, den letzten Schritt zu thun und die Gott zugeschriebene unendliche Macht als die Kraft, dem schlechthin Nichtseienden Dasein zu verleihen, ausdrücklich zu bestimmen (S. 93 ff.). Es scheint, als ob der scharfsinnigste Geist der heidnischen Welt sich scheute, das gewaltige Wort, das alles außer Gott in seinem wahren und unverfälschten Werte, in seiner absoluten Abhängigkeit und Nichtigkeit Gott gegenüber zeigt, auszusprechen, oder als ob Gott das erhabenste Zeugnis seiner Herrlichkeit nicht von einem der Weisen dieser Welt, sondern durch den Mund eines ungelehrten Weibes aus dem Offenbarungsvolke verkündet wissen wollte (II. Makk. 7, 28).

Ähnlich wie mit dem bedeutendsten Probleme der Metaphysik verhält es sich mit der Ethik. Nicht als ob die aristotelische Ethik ihre höchste Spitze und ihren tiefsten Grund außerhalb Gottes suchte. Sieht doch Aristoteles das höchste Gut, die Glückseligkeit in der Verähnlichung mit Gott durch die Erkenntnis Gottes. Gleichwohl fehlt dieser Bestimmung des Zieles die wünschenswerte volle Klarheit, womit die Beschränkung auf das Leben im Diesseits zusammenhängt, da dem nicht christlichen Auge das jenseitige Leben des unsterblichen Geistes in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt; ein Dunkel, das

Aristoteles mit Mythen auszufüllen (wie Platon gethan) verschmähte. Die Resultate der Schrift finden sich am Schlusse in folgenden Worten zusammengefaßt: „Wir stellten fest, daß Gott bei Aristoteles die Welt als wirkendes Princip, als lebendige Kraft bewegt. Daran schlossen wir den Beweis, daß er auch allen Dingen das Dasein gibt, wobei wir freilich sahen, daß die wahre und eigentliche Schöpfung von dem Philosophen nicht mit der wünschenswerten Entschiedenheit ausgesprochen wird. Wir überzeugten uns weiterhin, daß der aristotelische Gott die Welt, die ihm das Dasein dankt, auch fortwährend unter seiner lebendigen Leitung erhält. Sodann beschäftigte uns der Mensch und die Natur der menschlichen Seele, und wir bewiesen mit Aristoteles ihre Geistigkeit, aus der sich wieder der höhere Ursprung und die ewige Fortdauer mit Notwendigkeit ergab. Was endlich die Frage nach dem Endziel des Menschen betrifft, so fanden wir freilich, daß Aristoteles es in Gott aufweist, insofern er ja einerseits das Ziel aller Dinge ist, und andererseits der Mensch als vernünftiges Wesen dieses Ziel in selbstbewußter Weise, vornehmlich als Verähnlichung mit dem höchsten Wesen durch die Erkenntnis, anzustreben hat. Dagegen vermifsten wir das religiöse Moment, das Streben nach Gottähnlichkeit im Sinne einer durch Gottes Heiligkeit auferlegten und durch seine Gerechtigkeit überwachten Verpflichtung. Indessen sahen wir, daß die Übergehung dieses Moments sich daraus erklärt, daß Aristoteles nur die diesseitige Vollendung des Menschen zum Vorwurf seiner Ethik nimmt. Den Grund zu dieser freilich auffallenden Zurückhaltung waren wir geneigt, in den Schwierigkeiten zu erblicken, worein die sich selbst überlassene Vernunft bei jedem Versuche, die höchsten Fragen der Ethik zu lösen, sich verwickelt findet.“ (S. 194 f.)

