



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Th. 10279

. G3112. G59

**Harvard College
Library**



**FROM THE FUND GIVEN BY
Stephen Salisbury
Class of 1817
OF WORCESTER, MASSACHUSETTS
For Greek and Latin Literature**

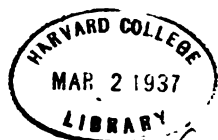
A r i s t o t e l e s
von der Seele
u n d
v o n d e r W e l t.

U e b e r s e t z t
u n d
mit Anmerkungen begleitet

v o n
E. H. W e i ß e,
Professor an der Universität zu Leipzig.

L e i p z i g, 1829.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Ga 112.659



Salesbury fund

Anal. p. 241

B o r w o r t.

Der Uebersetzung und Erläuterung der aristotelischen Bücher von der Seele, welche ganz in demselben Sinne, wie die vor kurzem erschienene der Physik abgefaßt, in der Vorrede zu dieser bereits angekündigt worden ist, habe ich noch die kleine Schrift von der Welt beigefügt. Nicht bloß der Wunsch, wo möglich von der Richtigkeit dieses merkwürdigen kleinen Werkes zu überzeugen, bestimmte mich hiezu, sondern auch die Betrachtung, wie erst durch diese Zugabe meine Arbeiten über jene beiden größern aristotelischen Werke einigermaßen ab-

geschlossen und gerundet werden; indem dieselbe zu manchen Erörterungen Veranlassung gab, welche bei dem über jene Gesagten leicht vermisst werden können, und nun ergänzend zu diesem hinzutreten. Was übrigens den Beweis von der Aechtheit dieser Schrift betrifft, so ist dieser in jeder Hinsicht ein Gegenstück zu meinen Versuchen, die Unächtheit von Theilen jener andern Werke zu erweisen, und er wird daher wahrscheinlich mit diesen Versuchen zugleich angenommen oder verworfen werden.

Aristoteles
drei Bücher
von der Seele.

Erstes Buch.

Erstes Capitel.

Wenn wir zu dem was schön und ehrenwerth ist, die Erkenntniß zählen, mehr aber eine als die andere, entweder der größern Schärfe nach, oder weil sie Besseres und Wunderwürdigeres zum Gegenstande hat: so können wir wohl in beiderlei Hinsicht die Wissenschaft von der Seele mit gutem Grunde unter die ersten setzen. Es scheint aber auch für alle Wahrheit die Erkenntniß derselben von großer Bedeutung zu sein; besonders aber für die Natur: denn sie ist gleichsam Ursprung der Thiere. Wir suchen aber zu betrachten und zu erkennen ihre Natur und ihr Wesen; sodann was ihr anhängt, wovon einiges eigenthümliche Zustände der Seele zu sein scheinen; anderes gemeinschaftliche, und den Thieren durch sie zukommen. Nach allen Seiten aber und auf alle Weise gehört es zu dem Schwierigsten, zu einer bestimmten Ansicht zu kommen über sie. Es könnte nämlich, da gemeinschaftlich ist die Untersuchung auch für viele andere Gegenstände, ich meine die über das Wesen und das Was, leicht ein einiger Weg zu sein scheinen bei allem, wovon wir das Wesen kennen wollen; so wie etwa von dem nebenbei Eigenthümlichen: die Nachweisung. Also hätte man aufzusuchen diesen Weg. Wenn es aber nicht einen einigen und

einen gemeinschaftlichen Weg giebt für das Was, so wird noch schwieriger das Verfahren: denn man wird zusehen müssen bei jedem einzelnen besonders, auf welche Weise. Wenn es aber auch deutlich ist, ob es Nachweisung ist, oder Einteilung, oder irgend ein anderer Weg, so unterliegt doch immer noch vielen Zweifeln und Unsicherheiten, wovon man bei der Untersuchung ausgehen muß. Denn andere sind von anderem die Anfänge: wie von Zahlen und von räumlichen Figuren. — Zuerst nun muß man vielleicht unterscheiden, in welcher Gattung, und was sie ist: ich meine, ob ein Etwas und Wesen, oder eine Beschaffenheit, oder eine Größe, oder irgend eine andere der unterschiedenen Grundbestimmungen. Ferner ob unter dem was der Möglichkeit nach ist, oder vielmehr eine Wirklichkeit: denn der Unterschied ist nicht gering. Zu untersuchen ist weiter, ob sie theilbar, oder ohne Theile ist. Und ob gleichartig alle Seelen, oder nicht; und wenn nicht gleichartig, ob sie an Art sich unterscheiden, oder an Gattung. Bissher nämlich scheinen, die über die Seele sprechen und forschen, die menschliche allein zu betrachten. Wir müssen aber uns vorsehen, daß nicht verborgen bleibe, ob ein einiger ihr Begriff ist, wie von Thier, oder im einzelnen ein verschiedener, wie von Pferd, Hund, Mensch, Gott; das Thier aber im Allgemeinen entweder nichts ist, oder ein späteres: auf gleiche Weise auch, wenn etwas anderes als gemeinschaftlich genannt würde. — Ferner wenn es nicht viele Seelen giebt, sondern Theile, ob man eher auffuchen muß die ganze Seele, oder die Theile. Schwierig aber ist auch hier zu bestimmen, welche verschieden von einander sind. Und ob man die Theile zuerst auffuchen muß, oder ihre Verrichtungen, z. B. das Denken, oder die Denkraft; und das Empfinden, oder das Empfindliche; auf gleiche Weise auch bei dem übrigen. Wenn aber die Verrichtungen eher, so könnte man wiederum zweifeln, ob etwa das Gegenüberstehende vor dies

fen aufzusuchen sei, z. B. das Empfindbare vor dem Empfindlichen, und das Denkbare vor dem Denkenden. Es scheint aber nicht allein das Was zu kennen dienlich zu sein für die Betrachtung der Ursachen dessen, was anhängend ist dem Wesen; wie in dem Mathematischen: Was das Gerade, und Was das Krumme, oder Was Linie und ebene Figur, für die Einsicht, wie vielen rechten die Winkel des Dreiecks gleich sind: sondern auch umgekehrt lehrt das Anhängende trägt ein gutes Theil bei zu dem Wissen, Was etwas ist. Wenn nämlich wir Rechenschaft geben können nach der sinnlichen Erscheinung über das Anhängende, entweder über alles, oder das meiste: dann werden wir auch von dem Wesen einiges sprechen können mit vollkommener Richtigkeit. Denn von aller Darlegung ist der Anfang das Was. So daß, nach welchen Bestimmungen es nicht gelingt das Anhängende zu erkennen, und auch nicht etwas davon zu errathen leicht wird, diese offenbar alle spißfindig und leer hingesezt sind. — Einen Zweifel leidet auch, ob die Zustände der Seele alle gemeinschaftlich sind auch demjenigen, worin sie ist, oder ob etwas ist auch der Seele selbst eigenthümlich. Dieses nämlich ist aufzustellen zwar nothwendig, aber nicht leicht. Sie scheint aber meistens nichts ohne den Körper zu leiden noch zu thun, z. B. in Leidenschaft zu kommen, Muth zu fassen, zu begehren, überhaupt zu empfinden. Vornehmlich aber scheint eigenthümlich ihr das Denken. Wenn aber auch dieses eine sinnliche Vorstellung, oder nicht ohne sinnliche Vorstellung ist: so möchte auch dieses nicht ohne den Körper sein können. Wenn nun etwas von den Verrichtungen oder Zuständen der Seele eigenthümlich ist, so könnte man sie abgetrennt betrachten; wenn aber nichts ihr eigenthümlich ist, so wäre sie nicht abtrennbar: sondern gleichwie dem Geraden als Geradem vieles zukommt, z. B. zu berühren die eiserne Kugel in einem Punkte; nicht jedoch berühren wird hiedon abgetrennt das Gerade,

denn unabtrennbar ist es, dafern es stets mit einem Körper zusammen ist. Es scheinen aber die Zustände der Seele alle verbunden zu sein mit Körperlichem: Zorn, Sanftmuth, Furcht, Mitleid, Muth; ferner Freude, und das Lieben und Hassen. Denn zugleich mit diesen erleidet etwas der Körper. Dieß nun zeigt sich daran, daß wir bald von starken und auffallenden Begegnissen keineswegs in Leidenschaft oder Furcht gesetzt, bald aber selbst von geringfügigen und schwachen bewegt werden, wenn gereizt ist der Körper und so sich verhält, wie in der Aufwallung. Noch mehr aber sieht man dieß hieraus. Ohne nämlich daß etwas Furchterregendes begegne, kommt man zuweilen in die Zustände des Fürchtenden. Verhält aber dieß sich so, so ist klar, daß auch die Zustände mit Stoff behaftete Begriffe sind. So werden denn die Bestimmungen solche sein, wie, das Zärnen eine Bewegung des so beschaffenen Körpers, oder Theiles, oder Vermögens, erregt durch dieses und wegen diesem. Und dieserhalben nun gehört für den Naturforscher die Betrachtung über die Seele, entweder überhaupt, oder als so beschaffene. Auf verschiedene Weise aber würden der Naturforscher und der Dialektiker jedes einzelne bestimmen; z. B. was ist Zorn? Der eine nämlich: Begierde der Schmerzerwidderung, oder etwas dergleichen; der andere: Aufstoßen des das Herz umfließenden Blutes oder Warmen. Hieron aber giebt der eine den Stoff, der andere die Formbestimmung und den Begriff; denn der Begriff ist Formbestimmung des Dinges. Es muß aber dieser in einem so beschaffenen Stoffe sein, wenn er sein soll: als, von dem Hause würde der Begriff ungefähr solcher sein, wie, Deckmittel zum Schutze gegen den Verderb durch Wind und Regen und Hitze. Der andere aber würde Steine nennen, und Ziegel, und Holz. Noch ein anderer die Formbestimmung in diesen, zu diesem Zwecke. Welcher nun unter diesen ist der Naturforscher? Der mit

dem Stoffe sich beschäftigt, aber nichts vom Begriffe weiß; oder der mit dem Begriffe allein; oder vielmehr, der aus beiden zugleich? Jene aber, was wird ein Jeder sein? Oder giebt es nicht einen, der mit den Zuständen des Stoffes sich beschäftigt, die nicht abtrennbar, oder wiefern sie nicht abtrennbar sind? Hingegen der Naturforscher mit allem, was von einem so beschaffenen Körper und einem so beschaffenen Stoffe Verrichtungen und Zustände sind. Mit was aber nicht dergleichen ist, ein anderer. Und mit einigen nach Gelegenheit der Kunstverständige, z. B. der Zimmermann oder Arzt; mit den Zuständen aber, wiefern sie zwar nicht abtrennbar sind, aber doch nicht dem bestimmten so beschaffenen Körper angehören, und auf abgezogene Weise, der Mathematiker. Wiefern aber abgetrennt, der Urwissenschaftler. — Doch es ist zurückzugehen, wovon die Rede ausging. Wir sagten aber, daß die Zustände der Seele unabtrennbar sind von dem natürlichen Stoffe der Thiere, wiefern sie als solche vorhanden sind, als Zorn und Furcht; und nicht wie Linie und ebene Figur.

Z w e i t e s C a p i t e l .

In der Untersuchung nun über die Seele müssen wir zugleich, als ungewiß durchsprechend dasjenige, worüber wir im Fortgange zur Gewißheit kommen sollen, die Meinungen der Vorgänger mit durchgehen, welche etwas über sie aufstellten; damit wir, was richtig gesagt ist, aufnehmen, wenn aber etwas nicht richtig, dieses vermeiden. Es geht aber die Untersuchung davon aus, darzulegen, was vornehmlich ihr scheint zuzukommen zufolge ihrer Natur. Das Beseelte nun scheint von dem Unbeseelten durch zweierlei vornehmlich sich zu unterscheiden: durch Bewegung und durch Empfindung. Auch von den Nel-

teren haben wir ungefähr dieses zweies über die Seele überkommen. Es sagen nämlich einige, die Seele sei das sowohl vornehmlich als auch zuerst Bewegende. In der Meinung aber, daß, was nicht selbst bewegt werde, nicht vermöge zu bewegen ein anderes, nehmen sie dergestalt an, daß zu dem was bewegt wird die Seele gehöre. Deshalb Demokrit zwar, daß sie ein Feuer und Warmes sei, von ihr sagt. Da nämlich es unbegrenzt viele untheilbare Gestaltungen gebe, so nennt er die kugelförmigen Feuer und Seele, wie in der Luft die sogenannten Sonnenstäubchen, welche erscheinen in den durch Fenster fallenden Strahlen; deren Abesaamung er Elemente nennt der gesammten Natur. Auf gleiche Weise nun auch Leukipp. Von diesen nun seien die kugelförmigen Seele, weil am meisten durch alles hindurch bringen könne diese Art von Gestalten, und selbst bewegt bewegen das Uebrige; da sie voraussetzten, daß die Seele es sei, welche verleihe den Thieren die Bewegung. Darum auch sei des Lebens Bedingung das Athmen. Indem nämlich die Umgebung die Körper zusammendrücke, und herausstoße diejenigen Gestalten, welche die Bewegung den Thieren verleihen, weil sie selber nie ruhen: so erfolge Hülfe von außen, indem andere dergleichen hineinkommen bei dem Einathmen. Es hindern nämlich diese, daß auch die in den Thieren gegenwärtigen ausgesondert werden, indem sie zurückhalten helfen das Zusammendrücken und Festmachende. Und das Leben dauere, so lange die Thiere dieß thun können. — Es scheint aber auch, was die Pythagoreer sagten, den nämlichen Sinn zu haben. Es behaupteten nämlich einige von ihnen, Seele seien die Sonnenstäubchen in der Luft, andere, das was diese bewege. Diese aber hat man genannt, weil sie stets bewegt scheinen, auch wenn vollkommene Windstille ist. — Eben darauf hinaus kommen auch diejenigen, welche die Seele das sich selbst Bewegende nennen. Es schei-

nen nämlich alle diese voraussetzen, daß die Bewegung das der Seele Eigenthümlichste sei, und daß alles übrige bewegt werde durch die Seele; diese aber durch sich selbst: da sie nichts Bewegendes sehen, was nicht auch selbst sich bewege. Auf gleiche Weise sagt auch Anaxagoras, die Seele sei es, die da bewege; und wenn sonst jemand ausgesprochen hat, daß das All bewegt habe der Geist. Doch nicht in jeder Hinsicht, so wie Demokrit. Dieser nämlich nennt schlechthin Dasselbe die Seele und den Geist. Das Sein in Wahrheit nämlich sei das Erscheinende. Darum habe richtig Homer gesagt, daß Hektor abwesend dalag. Nicht also nimmt er den Geist für ein Vermögen in Bezug auf die Wahrheit; sondern das nämliche nennt er Seele und Geist. Anaxagoras aber erklärt sich minder deutlich hierüber. Denn häufig nennt er die Ursache des Gut und Nichtig den Geist, anderwärts aber: der Geist sei der nämliche mit der Seele. In allen Thieren nämlich sei er gegenwärtig, großen und kleinen, geschätzten und minder geschätzten. Es scheint aber nicht derjenige Geist, der nach der Vernunft genannt wird, auf gleiche Weise gegenwärtig zu sein in allen Thieren; ja nicht einmal in allen Menschen.

Welche nun auf das Bewegtwerden des Beseelten hinfahen, diese hielten für das zum Bewegen geeignetste die Seele. Welche aber auf das Erkennen und das Empfinden dessen, was ist: diese nun sagen, die Seele sei das Ursprüngliche; die einen, indem sie mehreres Ursprüngliche annehmen, die andern, dieses eine. So wie Empedokles aus allen Elementen; es sei aber auch jedes von diesen eine Seele: worüber er so spricht:

Erde mit Erde schauen wir an, und Wasser mit Wasser;
Aether mit göttlichem Aether, und Feuer mit grausigem Feuer,
Und mit Liebe die Liebe, mit Haß das bittere Haßen.

Auf dieselbe Weise nun läßt im dem Timäus Platon die Seele aus den Elementen entstehen. Es werde nämlich

durch Gleiches Gleiches erkannt; die Dinge aber seien aus dem Ursprünglichen. Gleichergestalt aber ist auch in den Büchern über Wissenschaft abgeleitet worden das Thier an sich aus der Idee des Eins, und der ersten Länge und Breite und Tiefe; und das übrige auf ähnliche Weise. Sodann auch anders: der Geist das Eins; das Wissen die Zwei (denn auf einfache Weise verhält es sich zu dem Eins); die Zahl der ebenen Figur, Meinung; Empfindung aber, die des Körpers. Die Zahlen nämlich gelten als die Formbestimmungen selbst und Anfänge des Seienden; sie aber bestehen aus jenen Elementen. Es werden aber unterschieden die Dinge theils durch Geist, theils durch Wissenschaft, theils durch Meinung, theils durch Empfindung. Formbestimmungen aber sind diese Zahlen von den Dingen. — Da aber für etwas sowohl zum Bewegen geeignetes die Seele galt, als auch zum Erkennen: so haben einige sie dergestalt aus beiden zusammengesetzt, indem sie die Seele bezeichneten als eine Zahl bewegend sich selber. Abweichend aber sind sie von einander über die Anfänge, welche und wie viele sie sind: vorzüglich zwar diejenigen, die körperliche annehmen, von denen, die unkörperliche; von Beiden aber, die sie verbinden und aus beidem die Anfänge herleiten. Abweichend sind sie auch über die Menge: die einen nämlich nehmen Einen, die andern mehre an. Diesem nun gemäß erklären sie auch die Seele. Was nämlich zu bewegen vermag seiner Natur nach, zählen sie zu dem Ursprünglichen; nicht ohne Grund. Woher einige sie für Feuer hielten, denn dieses ist das aus den feinsten Theilen bestehende und am meisten von den Elementen unkörperliche. Und auch wird es bewegt, und bewegt das übrige zuerst. Demokrit aber sprach noch scharfsinniger, indem er den Grund angab, warum dieses beides so sei. Seele nämlich sei Dasselbe und Geist. Dieß aber bestehe aus den ersten und untheilbaren Körpern; zum Bewegen aber eigne es sich

durch Kleinheit der Theile und die Gestalt. Von den Gestalten aber nennt er die leichtest bewegliche die kugelförmige. Eine solche nun sei der Geist und das Feuer. Anaxagoras hingegen scheint zwar verschieden zu nennen Seele und Geist, wie wir auch vorhin sagten: er braucht aber beide als Eine Wesenheit, nur daß er als Ursprung den Geist mehr als alles übrige setzt. Nur er sei, behauptet er demnach, unter allen Dingen einfach, und unvermischt, und rein. Er schreibt aber beides dem Einen Ursprünglichen zu, das Erkennen und das Bewegen, indem er sagt, der Geist bewege das All. — Es scheint aber auch Thales, nach dem was man von ihm berichtet, für etwas Bewegendes die Seele genommen zu haben, wenn er von dem Magnet sagte, er habe Seele, weil er das Eisen bewegt. Diogenes aber, wie auch einige andere, nannte die Luft, indem er von dieser glaubte, daß sie unter allem am meisten die feinsten Theile habe, und Anfang sei. Und hiedurch erkenne und bewege die Seele, wiefern sie erstes sei, und durch dieses erkenne sie das übrige; wiefern aber aus den feinsten Theilen bestehendes, sei sie vermögend, zu bewegen. Auch Heraklit sagt, das Ursprüngliche sei die Seele; wenn er sie das Athmen nennt, woraus er das übrige entstehen läßt. Es sei nämlich am meisten unförperlich und stets fließend; das Bewegte aber werde durch Bewegtes erkannt. Daß aber in Bewegung seien die Dinge, glaubte sowohl jener, als auch die Meisten. — Auf ähnliche Art mit diesen scheint auch Alkmaeon gedacht zu haben über die Seele. Er sagt nämlich, sie sei unsterblich, weil sie gleiche dem Unsterblichen. Dieß aber sei in ihr so, insofern sie sich stets bewege. Es bewege sich aber auch alles Göttliche immer stetig, Mond, Sonne, Sterne und der ganze Himmel. — Von den stoffartiger gesinnnten nannten einige auch das Wasser, wie Hippon. Geschlossen zu haben scheinen sie dieß aus dem Saamen, weil dieser von allem naß ist. Denn er

wendet ein gegen diejenigen, welche für Blut ausgaben die Seele, daß der Saame nicht Blut sei; dieser aber sei die erste Seele. — Andere nun das Blut, wie Kritias in der Meinung, daß das Empfinden der Seele eigenthümlichstes sei, dieses aber statt finde durch die Natur des Blutes. — Alle die Elemente nämlich haben einen Liebhaber gefunden, außer der Erde: diese aber hat niemand vorgebracht; außer wenn etwa einer sie aus allen Elementen zusammengesezt nannte, oder alle Elemente.

Es lassen aber alle bedingt werden die Seele durch dreierlei, so zu sagen: Bewegung, Empfindung und Unkörperlichkeit. Von diesen aber lasse ein jedes sich zurückführen auf das Ursprüngliche. Darum auch lassen diejenigen, die sie durch das Erkennen bedingen lassen, sie entweder Element sein, oder aus den Elementen entstehen, indem sie auf ähnliche Weise unter einander sprechen, Einen ausgenommen. Sie meinen nämlich, erkannt werde überhaupt das Gleichartige durch das Gleichartige. Weil nämlich die Seele alles erkennt, so setzen sie sie zusammen aus allem dem Ursprünglichen. Welche nun also eine einzige Ursache annehmen, und Ein Element, diese setzen auch die Seele als Eines, z. B. Feuer oder Luft. Welche aber für ein mehreres halten das Ursprüngliche, diese halten auch die Seele für ein mehreres. Anaxagoras aber allein sagt, daß unempfindlich sei der Geist, und mit nichts von dem übrigen etwas gemein habe. Wie aber als ein solcher er zu erkennen vermag, und durch welche Ursache, hat jener weder gesagt, noch kann man es aus dem, was er gesagt hat, ersehen. Welche aber Gegensätze annehmen in den Anfängen, lassen auch die Seele aus den Gegentheilen bestehen. Welche aber eines der Gegentheile, wie Warm, oder Kalt, oder sonst etwas dergleichen, setzen auf gleiche Weise auch die Seele als eines von diesen. Hieran knüpfen sie auch Deutungen der Namen: die einen in Bezug auf das Warm, daß von diesem in der

griechischen Sprache das Leben genannt sei; die andern in Bezug auf das Kalt, daß von dem Athmen und dem damit verbundenen Erkalten die Seele den Namen habe. — Was nun überliefert ist über die Seele, und aus welchen Gründen man so spricht, ist dieses.

D r i t t e s C a p i t e l .

Es ist nun zuvörderst zuzusehen über die Bewegung: denn vielleicht ist es nicht nur falsch, daß ihr Wesen ein solches sei, für was es diejenigen ausgeben, welche sagen, die Seele sei das, was sich selber bewege oder bewegen könne; sondern es gehört selbst zu dem Unmöglichen, daß ihr Bewegung inwohne. Daß nun nicht nothwendig das Bewegende auch selbst bewegt werden muß, ist früher gezeigt worden. Wenn aber alles auf zweierlei Art bewegt wird, entweder mittelst andern, oder für sich; (mittelst andern nämlich sagen wir von dem, was bewegt wird, insofern es in Bewegtem ist; wie Schiffer, denn diese werden nicht auf gleiche Weise bewegt mit dem Schiffe: dieses nämlich wird für sich bewegt, jene aber, insofern sie in Bewegtem sind: es zeigte aber dieß sich an den einzelnen Theilen: eigenthümliche Bewegung der Füße nämlich ist das Gehen; eben dieses aber auch der Menschen: dieses aber findet dann nicht für die Schiffer statt) — wenn also zweierlei bedeutet das Bewegtwerden: so wollen wir jetzt zusehen in Bezug auf die Seele, ob sie für sich bewegt wird, und theilhaftig ist der Bewegung. Da es aber viererlei Bewegungen giebt: Ortveränderung, Umbildung, Abnahme, Wachsthum, so würde sie entweder eine von diesen erfahren, oder mehrere, oder alle. Wenn sie aber nicht bewegt wird auf heiläufige Art, so würde von Natur Bewegung ihr zukommen. Wenn aber dieß, auch Ort: denn alle die genannten Bewegungen gesche-

hen an einem Orte. Wenn es aber das Wesen der Seele ist, sich selbst zu bewegen, so wird nicht auf beiläufige Art das Bewegtwerden ihr zukommen, wie dem Weißen, oder dem, was drei Ellen lang ist. Denn auch dieß wird bewegt, aber nebenbei: der Körper, nämlich, welchem diese Eigenschaften zukommen, wird bewegt. Darum auch haben sie keinen Ort; die Seele aber wird einen haben, wenn sie von Natur der Bewegung theilhaftig ist. — Ferner wenn sie von Natur bewegt wird, so würde sie auch durch Gewalt bewegt werden; und wenn durch Gewalt, auch von Natur. Auf dieselbe Weise aber verhält es sich auch in Bezug auf die Ruhe. Wohin nämlich etwas bewegt wird von Natur, darin ruht es auch von Natur; gleichertweise auch, wohin etwas bewegt wird durch Gewalt, darin ruht es auch durch Gewalt. Welcherlei Bewegung aber und Ruhe der Seele gewaltsam sein sollte: würden auch, die mit Absicht erdichten wollten, nicht leicht nachzuweisen vermögen. Ferner, wenn sie nach oben sich bewegen soll, so wird sie Feuer sein; wenn nach unten, Erde: denn von diesen Körpern sind dieß die Bewegungen. Das nämliche gilt auch von dem, was dazwischen ist. Ferner, da sie erscheint als bewegend den Körper, so ist zu schließen, daß sie auf eben die Art bewegt, wie sie auch selber bewegt wird. Wenn aber dieß, so ist es richtig, auch umgekehrt zu sagen, daß, auf welche Art der Körper, auf diese auch sie bewegt wird. Der Körper aber bewegt auf räumliche Weise. Also auch die Seele selbst würde in Bezug auf den Körper den Ort verändern, indem sie entweder ganz, oder nach ihren Theilen sich von jenem entfernte. Wenn aber dieß angeht, so müßte auch angehen, daß sie, herausgetreten, wiederum hineinkäme: hievon aber wäre die Folge das Wiederaufstehen der gestorbenen Thiere. Die beiläufige Bewegung aber würde es auch von anderem erfahren: es würde nämlich durch Gewalt gestoßen werden das Thier. Nicht

aber darf, welchem das durch sich selbst Bewegtwerden zu seinem Wesen gehört, dieses von einem andern bewegt werden, außer etwa nebenbei: gleichwie auch nicht das an sich Gute oder durch sich, dieses durch ein anderes sein, oder eines andern wegen. Von der Seele aber könnte man am ehesten sagen, sie werde durch das Empfindbare bewegt, dafern sie bewegt wird. Allein auch wenn sie bewegt sich selber, würde sie selbst auch bewegt. Also wenn jede Bewegung ein Heraustreten ist des Bewegten, sofern es bewegt wird, so müßte auch die Seele heraustreten aus ihrem Wesen, wenn sie nicht nur nebenbei sich selbst bewegt. Aber es betrifft die Bewegung das Wesen an und für sich selbst. — Einige auch sagen, die Seele bewege den Körper, in welchem sie ist, wie sie selbst bewegt werde: z. B. Demokritus, der auf ähnliche Weise spricht, wie der Komiker Philippus. Dieser nämlich erzählt, Dädalus habe beweglich gebildet die hölzerne Aphrodite, indem er Quecksilber hineingoss. In ihrer Bewegung nämlich, sagt er, ziehen die unheilbaren Kugeln, weil sie niemals stillstehen vermögen, den ganzen Körper mit sich fort, und bewegen ihn. Wir aber möchten fragen, ob ihn auch ruhen machen kann dieses nämliche. Wie es aber dieses thun soll, ist schwer, oder auch unmöglich zu sagen. Ueberhaupt aber nicht also erscheint die Seele als bewegend das Thier: sondern durch einen Vorsatz und ein Denken. — Dieselbe naturwissenschaftliche Erklärung giebt auch Timäus von dem Bewegtwerden des Körpers durch die Seele. Indem nämlich sie selbst sich bewege, bewege sie auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sei. Versteht nämlich aus den Elementen, und gegliedert nach den harmonischen Zahlen, damit sie Empfindung und eine geborene Harmonie bekomme, und das All in zusammenstimmenden Bewegungen gehe, ließ er die gerade Linie in einen Kreis umbiegen, und, durch Zertheilung bildend aus dem einigen Kreise zwei doppelt verbundene Kreise,

theilte er wiederum den einigen in sieben Kreise, als seien die Umschwinge des Himmels die Bewegungen der Seele. — Zuvörderst nun ist es nicht richtig, zu sagen, daß die Seele eine Ausdehnung sei. Die des All nämlich soll nach ihm offenbar eine solche sein, wie der sogenannte Geist ist. Denn gewiß doch nicht, wie die empfindende, noch wie die begehrende: denn die Bewegung dieser ist nicht Kreisumlauf. Der Geist aber ist ein einiger und stetiger, wie auch das Denken. Das Denken aber besteht aus den Gedanken: diese aber sind durch die Reihenfolge Eins, wie die Zahl, aber nicht wie die Ausdehnung. Darum ist auch nicht der Geist diesergestalt stetig, sondern entweder ohne Theile, oder nicht wie eine Ausdehnung, die stetig ist. Denn wie soll er doch denken, wenn er eine Ausdehnung ist, mit irgend einem seiner Theile? Seiner Theile aber, entweder der Ausdehnung nach, oder nach dem Punkte, wenn man auch dieß einen Theil nennen soll. Wenn nun nach dem Punkte, da diese unbegrenzt viele sind, so ist klar, daß er sie nie durchgeht. Wenn aber nach der Ausdehnung, so wird er mehrere mal oder unendliche mal dasselbe denken: es hat aber das Ansehen als könne es auch ein einzelnes mal geschehen. Wenn es aber hinreicht, mit irgend einem der Theile zu berühren, warum soll er im Kreise sich bewegen, oder auch überhaupt eine Ausdehnung haben? Wenn aber das Denken geschehen muß, indem er mit dem ganzen Kreise berührt: was ist dann die Berührung der Theile? Ferner, wie wird er denken das Theilbare mit Theillosem, und das Theillose mit Theilbarem? Nothwendig aber ist der Geist dieser Kreis; denn des Geistes Bewegung ist Denken, des Kreises aber Umschwingung. Wenn nun das Denken Umschwingung, so wäre auch Geist der Kreis, dessen solcher Umschwingung Denken ist. Stets aber wird er doch etwas denken. Denn er muß es, wenn ewig der Umschwingung sein soll. Die zur Thätigkeit und zum Handeln gehörenden

Gedanken nämlich haben ihre Grenzen: denn sie alle sind eines andern wegen. Die anschauenden hingegen werden gleicherweise mit den begriffmäßigen Erklärungen begrenzt. Alle begriffmäßige Erklärung aber ist entweder Bestimmung, oder Beweis. Die Beweise aber beginnen von einem Anfange, und haben irgendwie zum Ende den Schluß oder das Ergebnis. Wenn sie aber auch nicht abgegrenzt werden, so beugen sie doch nicht zurück nach dem Anfange; sonderp, hinzunehmend stets ein Mittleres oder Aeußerstes, gehen sie auf geradem Wege fort. Der Umschwung aber beugt wiederum nach dem Anfange zurück. Die Bestimmungen aber sind alle begrenzt. Ferner wenn der Umschwung oft derselbe ist, so wird jener oft Dasselbe denken müssen. Ferner gleicht auch das Denken einem Ruhen und einem Stillstand mehr als einer Bewegung: auf gleiche Weise auch der Schluß. — Allein auch nicht glücklich ist, was nicht mit Leichtigkeit, sondern durch Gewalt ist. Wenn aber Bewegung nicht ihr Wesen ist, so würde wider die Natur sie sich bewegen. Mühselig auch ist das, vermischt zu sein mit dem Körper, ohne sich ablösen zu können, und überdies verabschwendenswerth; dafern es besser für den Geist, nicht mit dem Körper zu sein, wie man zu sagen pflegt, und Viele einstimmen. Undeutlich aber ist auch von der Kreisbewegung des Himmels die Ursache. Denn weder das Wesen der Seele ist Ursache der Bewegung im Kreise, sondern nebenbei bewegt sie sich so; noch ist der Körper Ursache, sondern die Seele vielmehr jenem. Allein auch nicht weil es für besser gilt. Und doch mußte der Gott darum im Kreise sich die Seele bewegen lassen, weil besser für sie, sich zu bewegen, als stehen zu bleiben, und auf diese Art sich zu bewegen, als auf andere. Da indessen solche Untersuchung mehr für andere Betrachtungen gehört, so wollen wir diese für jetzt aufgeben. — Jenes aber muß auffallen an dieser Lehre, und an den meisten über die Seele. Sie

knüpfen nämlich die Seele an und setzen sie in den Körper, ohne zu bestimmen, durch welche Ursache, und wie der Körper sich dabei verhalten muß. Und doch könnte dieß gefordert scheinen: denn durch die Gemeinschaft handelt das eine, und leidet das andere, wird bewegt das eine, und bewegt das andere. Hievon aber begegnet nichts in Bezug auf einander demjenigen, was sich zufällig trifft. Jene aber unternehmen bloß, zu sagen, was für ein Ding die Seele ist; über den aufzunehmenden Körper aber fügen sie keine Bestimmungen hinzu: gleich als lasse sich denken, nach den Pythagorischen Dichtungen, daß jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper eintrete. Es scheint nämlich jeder eine eigenthümliche Art und Form zu haben. Etwas ähnliches aber sagen sie, wie wenn man vorgäbe, die Baukunst trete in Flöten ein. Es muß nämlich die Kunst Gebrauch machen von ihren Werkzeugen; die Seele aber von ihrem Körper.

V i e r t e s C a p i t e l .

Auch eine andere Meinung überliefert man von der Seele, die vielen Glauben einflößet, nicht weniger als irgend eine der angegebenen, die aber von ihren Gründen gleichsam Rechenschaft abgelegt hat bereits in den im Allgemeinen aufgestellten Sätzen. Einen Einklang nämlich nennen sie Einige. Der Einklang nämlich sei eine Mischung und Zusammensetzung von Gegensätzen; und der Körper bestehe aus Gegensätzen. Allein der Einklang ist ein Verhältniß des Vermischten oder eine Zusammensetzung; die Seele aber kann keines von diesen beiden sein. Ferner ist das Bewegen nicht ein Thun des Einklangs; der Seele aber theilen Alle dieses vorzugweise zu, so zu sagen. Es paßt aber vielmehr bei der Gesundheit, von Einklang zu sprechen, und überhaupt bei den körperlichen

Vollkommenheiten, als bei der Seele. Deutlicher sähe man dieß, wenn man versuchen wollte, die Zustände und die Verrichtungen der Seele zurückzuführen auf einen Einklang: denn es wäre schwierig, dieß zu bringen in Uebereinstimmung. Ferner wenn wir nennen sollen den Einklang, auf zweierlei hinsehend, hauptsächlich zwar von den Größen, die eine Bewegung und Stellung haben, die Zusammensetzung derselben, wenn sie dergestalt sich in einander fügen, daß sie nichts Verwandtes weiter aufnehmen; sodann in Folge von diesem den Verhältnißbegriff des Vermischten: so wird es auf keine von beiden Weisen füglich angehen. Mit der Zusammensetzung nun der Theile des Körpers kann man leicht fertig werden. Es giebt nämlich vielerlei Zusammensetzungen der Theile, und auf vielfache Weise. Wobon nun soll man annehmen, daß der Geist Zusammensetzung sei, oder auch das Empfindende, oder Begehrende? Gleichermäße auch wäre es sonderbar, daß der Verhältnißbegriff der Mischung die Seele sei: denn nicht hat den nämlichen Begriff die Mischung der Elemente, wiefern sie Fleisch, und wiefern sie Knochen ist. Es wird also folgen, daß es viele Seelen giebt, und zwar durch den ganzen Körper, wenn alle Theile aus den vermischten Elementen sind; der Verhältnißbegriff der Mischung aber Einklang und Seele. Man könnte nun dieß auch von dem Empedokles fordern. Jedes nämlich hievon, sagt er, bestehe in einem Verhältnißbegriffe. Ist nun Verhältnißbegriff die Seele, oder kommt sie vielmehr als etwas anderes in die Theile? Ferner, ist die Freundschaft jeder zufälligen Mischung Ursache, oder der nach dem Begriffe? Und diese selbst, ist sie der Begriff, oder neben dem Begriff etwas anderes? Dieses nun unterliegt solcherlei Bedenklichkeiten. — Wenn aber etwas anderes ist die Seele, als die Mischung: warum doch wird sie zugleich mit dem Sein des Fleisches aufgehoben, und dem der übrigen Theile des Thieres? Und dazu, wenn nicht

jedes der Theile eine Seele hat, dafern nicht ist die Seele der Begriff der Mischung: was ist es, das untergeht, wenn die Seele hinweggeht? — Daß nun weder ein Einklang sein kann die Seele, noch im Kreise sich umbrehen, erhellt aus dem Gesagten. Nebenbei aber bewegt werden, wie wir sagten, kann sie, und bewegen sich selbst. 3. B. bewegt werden dasjenige, worin sie ist, dieses aber bewegt werden von der Seele. Auf andere Weise aber läßt es sich nicht denken, daß sie räumlich bewegt werden könne.

Mit mehrern Grunde nun könnte man über sie zweifeln, ob sie nicht bewegt werde, wenn man auf solcherlei blickt. Wir sagen nämlich von der Seele, sie betrübe, freue, ermunthige, fürchte sich; ferner, sie komme in Leidenschaft, und empfinde, und denke nach. Dieß alles aber scheinen Bewegungen zu sein; woher man denn meinen könnte, sie bewege sich. Dieß aber ist nicht nothwendig. Wenn nämlich auch noch so sehr das sich Betrüben, oder sich Freuen, oder Nachdenken Bewegungen sind, und jedes von diesen ein Bewegtwerden: so geschieht das Bewegtwerden durch die Seele, 3. B. Aufwallung oder Furcht, indem das Herz dergestalt bewegt wird; Nachdenken aber ist entweder auch so etwas, vielleicht aber etwas anderes. Dieß aber erfolgt, einiges indem räumlich bewegt wird etwas, anderes nach Umbildung; was aber und wie, gehört einer andern Betrachtung an. Zu sagen aber, daß die Seele aufwalle, ist gleich als ob man sagen wollte, die Seele webe, oder baue. Besser nämlich ist es vielleicht, nicht zu sagen, die Seele erweiche sich, oder lerne, oder denke nach; sondern der Mensch mit der Seele. Dieß aber nicht, als sei in jener die Bewegung; sondern entweder bis zu ihr, oder von ihr aus, 3. B. die Empfindung von diesen aus, die Erinnerung aber von jener aus nach den Bewegungen und Stillständen in den Empfindungen hin. Der Geist aber scheint hineinzukommen

als ein Wesen welches ist, und nicht unterzugehen. Am meisten nämlich müßte er untergehen durch die Schwächung im Alter. So aber geht es wie bei den Sinnenwerkzeugen. Wenn nämlich der Greis ein solches Auge bekäme, so würde er sehen, wie der Jüngling. So daß das Alter nicht darin besteht, daß die Seele etwas gelitten hätte, sondern das, worin sie ist, wie bei Trunkenheit und Krankheit. Und das Denken also und das Anschauen schwindet, indem etwas anderes inwendig untergeht; ihm selbst aber kann nichts begegnen. Das Nachdenken aber, und Lieben oder Hassen sind nicht Zustände von jenem, sondern dessen, was jenes besitzt, wiefern es dasselbe besitzt. Darum auch wenn dieses untergeht, findet kein Erinnern oder Lieben mehr statt. Denn dieß gehörte nicht jenem an, sondern dem Gemeinschaftlichen, welches unterging. Der Geist aber ist vielleicht etwas Göttlicheres und Leidensloses. — Daß nun nicht bewegt werden kann die Seele, ergiebt sich aus diesem. Wird sie aber überhaupt nicht bewegt, so offenbar auch nicht durch sich selbst.

Bei weitem aber unter dem Gesagten das Sinnloseste ist, zu behaupten, die Seele sei eine Zahl, die sich selbst bewege. Denn es knüpft sich hieran das Unmögliche, erstens das, was aus dem Bewegtwerden folgt, sodann aber noch besonders, was aus der Behauptung, daß sie eine Zahl sei. Wie nämlich soll man es verstehen, daß eine Einheit sich bewege, und wodurch, und auf welche Art; die doch ohne Theile und Unterschiede ist? Denn dafern sie zum Bewegen und Bewegtwerden sich eignen soll, muß sie Unterschiede haben. Ferner, da man sagt, daß die bewegte Linie eine Ebene mache, der Punct aber eine Linie, so werden auch die Bewegungen der Einheiten Linien sein. Der Punct nämlich ist eine Einheit, die eine bestimmte Lage hat: die Zahl der Seele aber ist bereits irgendwo und hat eine bestimmte Lage. Ferner, wenn man von der Zahl wegnimmt eine Zahl oder Einheit, so

bleibt eine andere Zahl: die Pflanzen aber und viele der Thiere, wenn sie getheilt werden, leben und scheinen die nämliche Seele der Art nach zu behalten. Es könnte aber kein Unterschied zu sein scheinen, Einheiten zu sagen, oder kleine Körperchen. Denn auch wenn aus den Kügelchen des Demokrit Punkte werden, und nur etwas, das eine Größe hat, bleibt, so wird darin etwas das Bewegende, ein anderes das Bewegte sein, wie in der Ausdehnung. Denn nicht weil etwas mehr oder weniger groß ist oder klein, folgt das Gesagte, sondern weil es überhaupt eine Größe hat. — Darum muß es etwas geben, was die Einheiten bewegt. Wenn aber in dem Thiere das Bewegende die Seele ist, so auch in der Zahl. So daß nicht das Bewegende und das Bewegte die Seele wäre, sondern das Bewegende allein. Wie aber kann jene eine Einheit sein? Es muß nämlich vorhanden sein ein Unterschied von ihr gegen die anderen. Was aber soll ein Punkt als Einheit für einen Unterschied haben, als die Lage? Wenn nun also andere sind die Einheiten oder Punkte in dem Körper, so werden in dem nämlichen Raume sein die Einheiten: denn einnehmen wird sie den Raum eines Punktes. Allein was hindert, daß in dem nämlichen Raume sind, wenn zwei, so auch unbegrenzt viele? Denn wessen Ort untheilbar ist, das ist es selber. Wenn aber die Punkte in dem Körper die Zahl der Seele sind, oder wenn die Zahl aus den Punkten in dem Körper die Seele ist: warum hat nicht alles eine Seele, was Körper ist? Punkte nämlich scheinen in allem zu sein, und unbegrenzt viele. Sodann aber, wie vermag es zu geschehen, daß getrennt werden die Seelen und abgelöst von dem Körpern; wenn anders nicht zertheilt werden die Linien in die Punkte?

Fünftes Capitel.

Es begegnet aber, wie wir sagten, einerseits das nämliche zu behaupten denen, die sie als einen Körper von feinen Theilen setzen, andererseits die auf die Art, wie Demokritus, die Bewegung von der Seele ausgehen lassen, noch ein eigenthümlich Sonderbares. Dafern nämlich die Seele in jedem empfindenden Körper ist, so müssen in dem nämlichen Raume zwei Körper sein, wenn ein bestimmter Körper die Seele ist. Denen aber, die sie eine Zahl nennen: daß in dem Einen Punkte viele Punkte sind; oder daß jeder Körper eine Seele hat, wenn nicht eine unterschiedene Zahl hineinkommt und andere, als die in dem Körper vorhandenen Punkte. Und es folgt, daß bewegt wird das Thier von der Zahl; wie wir auch sagten, daß Demokritus es bewegt werden lasse. Denn was für ein Unterschied ist, zu sagen, daß kleine Kugeln, oder daß große Einheiten, oder daß Einheiten überhaupt es sind, die sich bewegen? Auf beiderlei Weise nämlich müssen sie bewegen das Thier, indem sie bewegt werden selber. — Denen also, die Bewegung und Zahl in Dasselbe zusammenknüpfen, begegnet dieses und vieles andere dergleichen. Denn nicht allein Bestimmung der Seele kann dieß nicht sein, sondern auch nicht Anhängendes. Dieß erhellt, wenn man versuchen wollte, aus dieser Erklärung die Zustände und die Verrichtungen der Seele abzuleiten, wie Gedanken, Empfindungen, Gemüthe, Schmerzen, und was sonst dieser Art. Denn so wie wir vorhin sagten, auch nicht auf etwas zu rathen ist leicht hieraus.

Von dreierlei Weisen nun, die uns überliefert sind, nach denen man die Seele zu bestimmen pflegt, erklärte sie die eine für das vornehmlich die Bewegung verursachende, indem es sich selbst bewegt; die andere für den Körper

von feinsten Theilen, oder den körperlosesten unter den übrigen. Was nun dieses für Zweifel und Entgegnungen erleidet, sind wir ungefähr durchgegangen. Es bleibt nun übrig, zu untersuchen, was damit gesagt werde, daß sie aus den Elementen sei. Sie sagen nämlich so, damit sie empfinde das Seiende, und jedwedes Ding erkenne. Nothwendig aber begegnet vieles Unstatthafte dieser Erklärung. Sie behaupten nämlich, daß sie durch Gleiches das Gleichartige erkenne; als setzten sie wohl in die Seele die Dinge. Es sind aber dieß nicht bloß jene, sondern auch viele Dinge, oder wohl vielmehr unbegrenzt viele an Zahl, die aus jenen. Aus was nun ein jedes von diesen ist, dieses möge erkennen die Seele und empfinden. Allein das Ganze, womit wird sie es erkennen oder empfinden, z. B. was Gott, oder Mensch, oder Fleisch, oder Knochen; auf gleiche Weise auch jedes andere Zusammengesetzte? Denn nicht auf jede beliebige Weise zusammengeworfen bilden die Elemente alles dieß, sondern in einem gewissen Verhältniß und Zusammenfügung: wie auch Empedokles sagt von dem Knochen:

Aber die zengende Erde in weite schmelzende Defen
 Warf zwei Theile von achten des fruchtlos schimmernden Glanzes,
 Viere des Feuers: dieß ward ein weißes Knochengerüste.

Es hilft daher nichts, daß die Elemente in der Seele seien, wenn nicht auch die Verhältnisse darin sein sollen und die Zusammensetzung. Es wird nämlich jedwedes erkennen das Gleiche; den Knochen aber oder den Menschen wird nichts erkennen, wenn nicht auch dieses darin ist. Daß aber dieß unmöglich, braucht nicht erst gesagt zu werden. Denn wem würde es einfallen, daß in der Seele ein Stein sei, oder ein Mensch? Eben so auch das Gute und das Nichtgute; und auf dieselbe Art auch bei dem übrigen. Ferner, da vielerlei bedeutet das Seiende, (denn es heißt das eine ein Etwas, das andere eine Größe, oder Beschaffenheit, oder irgend eine andere der aufgeführten

Grundformen): so fragt sich, ob aus allen sein soll die Seele, oder nicht. Aber es scheint nicht gemeinschaftliche Elemente für alle zu geben. Also vielleicht was zu den Wesen gehört, aus diesem ist sie allein? Wie nun erkennt sie das Sein auch von allem übrigen? Werden sie vielleicht sagen, daß jede Gattung ihre eigenthümlichen Anfänge und Elemente habe, aus denen die Seele bestehe? Es gäbe also eine Größe, und eine Beschaffenheit, und ein Wesen, aber es könnte nicht aus den Elementen der Größe ein Wesen sein und nicht eine Größe. — Denjenigen also, die da sagen, sie sei aus Allem, begegnet dieses und anderes dergleichen.

Auffallend ist es auch, zu sagen, daß nichts leiden könne das Gleiche von dem Gleichen, und doch, daß das Gleiche empfinde das Gleiche, und erkenne durch das Gleiche das Gleiche. Das Empfinden aber halten sie doch für ein Leiden und Bewegtwerden: eben so auch das Denken und Erkennen. Daß es aber vielen Zweifeln und Schwierigkeiten unterliege, zu sagen wie Empedokles, daß durch die körperlichen Elemente Alles erkannt wird und mit dem Gleichen, bezeugt das eben Gesagte. Was nämlich in den Körpern der Thiere ist von bloßer Erde, wie Knochen, Sehnen, Haare, scheint nichts zu empfinden; also auch nicht das Gleiche: und doch sollte es. Ferner wird jedem Ursprünglichen, Unwissenheit mehr als Wissen zu kommen. Wissen nämlich wird jedes nur Eines, vieles aber wird es nicht wissen: nämlich alles andere. Es begegnet aber dem Empedokles, daß der Unwissendste sein Gott ist; denn er allein wird eines der Elemente nicht kennen: nämlich die Feindschaft; das Sterbliche aber alle, denn jedes besteht aus allen. Ueberhaupt aber, aus welchem Grunde hat nicht alles, was ist, eine Seele, da doch alles entweder Element ist, oder aus einem Elemente, oder aus mehreren, oder aus allen? Nothwendig also erkennt es

eines, oder einiges, oder alles. Fragen könnte man auch: was es doch ist, das sie zu Einem macht. Denn als Stoff erscheinen die Elemente; als das herrschendste aber jenes, welches sie zusammenhält; was es auch immer ist. Mächtiger aber, als die Seele, und sie beherrschend kann nichts sein; noch weniger aber, als der Geist. Es ist nämlich wohl begründet, daß dieser das Vornehmste und herrschend sei von Natur. Die Elemente aber nennen sie das erste unter den Dingen. Alle aber, sowohl diejenigen, welche die Seele darin bestehen lassen, daß sie empfinde und erkenne die Dinge, indem sie sagen, sie sei aus den Elementen, als auch, welche sie das zum Bewegen geschickteste nennen, sprechen nicht von der ganzen Seele. Denn nicht alles, was empfindet, kann bewegen. Es scheinen nämlich einige Thiere geschaffen zu sein, zu bleiben an einem Orte. Und doch scheint diese allein unter allen Bewegungen die Seele in dem Thiere hervorzurufen. Eben so auch, welche den Geist und das Empfindende aus den Elementen bestehen lassen. Denn es erscheinen auch die Pflanzen als lebend, die nicht theilhaftig sind weder der räumlichen Bewegung, noch der Empfindung; und viele unter den Thieren als ermangelnd des Verstandes. Wenn man aber auch dieß zugäbe, und den Geist als einen Theil der Seele setzte; eben so auch das Empfindende: so würde man auch diefergestalt nicht im Allgemeinen von der ganzen Seele sprechen, weder von aller, noch von der einen. Dieß nun trifft auch die Rede in den sogenannten Orphischen Gedichten. Sie sagt nämlich, daß die Seele aus dem All herekomme, im Athemholen getragen von den Winden. Es kann aber doch nicht bei den Pflanzen dieß der Fall sein, noch bei einigen der Thiere, wenn nicht alle Athem holen. Dieß aber entging denen, die so sprachen. — Wenn man aber die Seele aus den Elementen bestehen lassen muß, so braucht man es doch nicht aus allen. Denn hinreichend ist das eine Glied des Sagensatzes, sich selbst

zu unterscheiden und das entgegenstehende. So erkennen wir z. B. durch das Gerade sowohl dieses selbst, als auch das Krumme: denn Erkenntnißmittel ist für beides das Maß; das Krumme aber weder für sich selbst, noch für das Gerade.

Auch in das All, sagen Einige, daß sie eingemischt sei. Woher vielleicht auch Thales meinte, daß alles voll von Göttern sei. Dieß aber unterliegt einigen Zweifeln. Denn aus welchem Grunde bringt die Seele, wenn sie in der Luft, oder in dem Feuer ist, kein Thier hervor, wohl aber in demjenigen, was gemischt ist; da sie doch für eine bessere in jenen gilt? Man könnte nämlich auch noch fragen, aus welchem Grunde die Seele in der Luft besser ist und unsterblicher als die in den Thieren. Es ergiebt sich aber auf beiderlei Weise etwas auffallendes und widersinniges. Denn auch ein Thier zu nennen das Feuer oder die Luft gehört zu dem ein wenig Widersinnigen. Sie scheinen aber anzunehmen, die Seele sei in diesen, weil das Ganze mit seinen Theilen gleichartig. Also müssen sie sagen auch, daß die Seele gleichartig mit den Theilen sei, wenn dadurch, daß etwas von dem Umgebenden in den Thieren angetroffen wird, beseelte Thiere entstehen. Wenn aber die Luft, auseinandergerissen, gleichartig ist; die Seele aber ungleichartige Theile giebt: so wird ein Theil von ihr gegenwärtig sein, der andere nicht gegenwärtig sein. Nothwendig also muß sie entweder aus gleichartigen Theilen bestehen, oder nicht gegenwärtig sein in jedwedem Theile des All. — Es ergiebt sich also aus dem Gesagten, daß weder das Erkennen der Seele zukommt, weil sie aus den Elementen ist, noch auch daß, sie bewege sich, richtig und mit Wahrheit gesagt wird.

Da aber das Erkennen der Seele zukommt, und das Empfinden, und Meinen; ferner das Begehren und Überlegen, und überhaupt die Triebe; entsteht aber auch

die räumliche Bewegung, den Thieren durch die Seele; ferner Wachsthum, und Blüthe, und Abnahme: so frage sich, ob der ganzen Seele alles dieß zukommt, und wie mit der ganzen denken und empfinden und alles andere thun und leiden, oder mit anderen Theilen anderes. Und auch das Leben, ob es in einem von diesen ist, oder in mehreren, oder auch in allen, oder ob es auch einen andern Grund hat. Es behaupten nun Einige, sie sei theilbar und denke mit einem andern, mit einem andern begehre sie. Was nun hält zusammen die Seele, wenn sie theilbar ist? Doch nicht der Körper. Denn es scheint umgekehrt vielmehr die Seele den Körper zusammenzuhalten; denn geht sie heraus, so zerfällt und verwest er. Wenn nun etwas anderes sie zur Einen macht, so wäre dieses vorzugweise die Seele. Man wird aber wiederum von diesem untersuchen müssen, ob es Eines, oder aus vielen Theilen ist. Wenn nämlich Eines: warum soll nicht sogleich auch die Seele Eine sein? Wenn aber theilbar, so würde man dem Zusammenhange gemäß weiter fragen müssen, was das Zusammenhaltende; und so fort ins Unbegrenzte. — Auch könnte man die Frage aufwerfen über ihre Theile, welche Kraft ein jeder hat in dem Körper. Wenn nämlich die ganze Seele den gesammten Körper zusammenhält, so scheint zu folgen, daß auch jeder ihrer Theile zusammenhält etwas von dem Körper. Dieß aber scheint unmöglich. Denn was für einen Theil oder wie ihn der Geist zusammenhält, ist schwer auch nur zu erdenken. Wir sehen aber auch, daß die Pflanzen zertheilt zu leben fortfahren, und unter den Thieren einige Insecten; als haben sie die nämliche Seele der Art, wenn auch nicht der Gestalt nach. Jeder nämlich von den Theilen hat Empfindung und bewegt sich im Raume eine Zeitlang. Wenn sie aber nicht dauern, so ist dieß keineswegs auffallend: denn sie haben keine Werkzeuge, ihre Natur zu erhalten. Aber nichts desto weniger sind in jedwedem der Theile alle

Theile der Seele gegenwärtig; und gleichartig sind sie einander und der ganzen. Einander, wiefern sie nicht trennbar sind; der ganzen Seele aber, wiefern sie theilbar ist. Es scheint aber auch der Anfang in den Pflanzen eine Art von Seele zu sein. Allein diese nämlich ist gemein den Thieren und den Pflanzen. Und sie zwar besteht auch ohne den Ursprung der Empfindung; Empfindung aber hat nichts ohne sie.

Z w e i t e s B u c h.

E r s t e s C a p i t e l.

Das nun, was von den Vorgängern überliefert ist über die Seele, möge hinlänglich besprochen sein. Auf's neue aber wollen wir vom Anfange nochmals anhebend, zu bestimmen versuchen, was Seele ist, und welches ihr allgemeinsten Begriff sein mag. Wir nennen nun eine Gattung des Seienden, das Wesen. Hievon aber einen Theil als Stoff, was an und für sich nicht ein bestimmtes Etwas ist; einen andern Form und Gestalt, nach welcher nun genannt wird ein Etwas; und drittens das, was aus diesen besteht. Es ist aber der Stoff Möglichkeit, die Formbestimmung aber Wirklichkeit. Und dieses zwiefach, entweder wie Wissenschaft, oder wie das Anschauen. Für Wesen aber gelten vorzugweise die Körper: diese nämlich sind Beginn von dem übrigen. — Von dem Natürlichen nun hat einiges Leben, anderes nicht. Leben aber nennen wir, die Ernährung durch sich selbst, und Wachsthum, und Abnahme. Demnach wäre jeder natürliche Körper, der theilhaftig des Lebens ist, ein Wesen; Wesen aber dergestalt, als zusammengesetzt. Weil nun der Körper ein solcher ist, da er nämlich Leben hat: so wäre nicht der Körper Seele. Nicht nämlich gehört zu dem, was ein anderes zum Grunde liegen hat, der Körper; vielmehr ist er als zum Grunde liegendes und Stoff. Es muß also die Seele Wesen sein, als Formbestimmung eines natür-

lichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Dieses Wesen aber ist Wirklichkeit. Dieses Körpers Wirklichkeit also. Diese aber bedeutet zweierlei: entweder so etwas wie Wissenschaft, oder wie das Anschauen. Offenbar nun hier, wie Wissenschaft. Denn in dem Dasein der Seele ist Schlaf und Wachen begriffen; es entspricht aber das Wachen dem Anschauen, der Schlaf aber dem Besitzen und nicht Thätig sein. Vorangehend aber der Entstehung nach an dem nämlichen ist die Wissenschaft. Darum ist Seele: die erste Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der Leben hat der Möglichkeit nach. Ein solcher aber ist, welcher gegliedert ist. Glieder aber sind auch die Theile der Pflanzen, aber durchaus einfache: z. B. das Blatt ist Bedeckung des Kelches, der Kelch aber der Frucht. Die Wurzeln aber entsprechen dem Munde: beide nämlich ziehen die Nahrung. Soll man nun etwas gemeinschaftliches von aller Seele sagen: so wäre sie die erste Wirklichkeit eines natürlichen, gegliederten Körpers. Datum auch braucht man nicht zu fragen, ob Eines die Seele und der Körper; wie auch nicht bei dem Wachs und der Form, noch überhaupt bei dem Stoffe von jedem Dinge und dem, wovon er Stoff ist. Da nämlich das Eins und das Sein vielerlei bedeutet, so ist das, was es eigentlich, die Wirklichkeit. Im Allgemeinen nun ist es gesagt, was die Seele ist: ein Wesen nämlich nach dem Begriffe. Dieß nämlich ist das Was des so beschaffenen Körpers; wie wenn ein Werkzeug ein natürlicher Körper wäre, z. B. ein Beil. Es wäre nämlich das Beilsein sein Wesen, und dieß die Seele. Nach der Trennung nämlich von dieser wäre es nicht mehr Beil, als etwa den Namen nach. So aber ist es Beil: denn nicht von einem so beschaffenen Körper ist das Was und der Begriff die Seele; sondern von einem solchen natürlichen, der Ursprung von Bewegung und Stillstand in sich hat. — Es ist aber auch in Bezug auf die Theile das Besagte

zu betrachten. Wäre nämlich das Auge ein Thier, so wäre Seele für dasselbe das Gesicht. Dieß nämlich ist das Wesen des Auges nach dem Begriffe; das Auge aber Stoff des Gesichtes; ohne welchen es kein Auge giebt, als nur dem Namen nach, wie das steinerne und gemahlte. Es gilt also das hier von einem Theile gesagte von dem ganzen Körper. Denn entsprechend verhält sich, wie der Theil zu dem Theile, so die ganze Empfindung zu dem ganzen empfindenden Körper als solchen. Es ist aber nicht, was verloren hat die Seele, das, was die Möglichkeit zum Leben hat, sondern das, was sie besitzt; der Saamen aber und die Frucht ist der Möglichkeit nach ein solcher Körper. Auf die Weise nun, wie das Schneiden und das Sehen, so ist auch das Wachen eine Wirklichkeit: wie aber das Gesicht und die Kraft des Gliedes, die Seele. Der Körper aber ist das, was der Möglichkeit nach ist. Aber wie das Auge der Augapfel und das Gesicht, so ist auch dort die Seele und der Körper das Thier. Daß nun nicht die Seele trennbar ist von dem Körper, oder gewisse Theile von ihr, falls sie theilbar ist, möchte wohl erhellen. Denn von einigen Theilen selbst ist sie die Wirksamkeit. Indessen hinsichtlich anderer hindert nichts; weil diese keines Körpers Wirklichkeiten sind. Noch aber ist ungewiß, ob auf diese Weise Wirklichkeit des Körpers die Seele ist, wie ein Schiffer eines Schiffes. — Vorläufig nun mögen diese Bestimmungen und Umriss gegeben sein über die Seele.

Z w e i t e s C a p i t e l

Da nun aus dem, was zwar ungewiß, uns aber in die Augen fallender ist, hervorgeht daß Gewisse und dem Begriffe nach Verständlichere: so müssen wir den Versuch machen, noch einmal auf folgende Weise die Untersuchung

oder sie anzugreifen. Nicht allein nämlich, daß es so ist, muß der bestimmende Begriff aussprechen; sondern auch der Grund muß darin enthalten sein und sich kund geben. Gewöhnlich aber sind gleich Schlusssätze die Angaben der Bestimmungen. Z. B. was ist die Quadratur? Sagt man, daß eine rechtwinkliche gleichseitige Figur gleich sei einer ungleichseitigen: so ist diese Bestimmung der Begriff eines Schlusssatzes; wer aber sagt, daß die Quadratur ist das Auffinden der mittleren Verhältnißlinie: dieser nennt den Grund des Satzes. — Wir wollen nun in unserer Untersuchung davon ausgehen, daß sich unterscheidet das Beseelte von dem Unbeseelten durch das Leben. Wenn nun auch mehrerlei bedeutet das Leben, so nennen wir doch, auch wenn nur eines hievon vorhanden ist, dieses Leben: z. E. Geist, Empfindung, Bewegung und Stillstand im Raume. Ferner die Bewegung, die in Ernährung, und Abnahme und Wachsthum besteht. Darum gelten auch die Pflanzenwesen alle für lebend: denn man sieht, daß sie in sich eine solche Anlage und Ursprung haben, wodurch sie Wachsthum und Abnahme erleiden nach den entgegengesetzten Richtungen. Denn nicht nach oben allein wachsen sie und nicht nach unten, sondern auf gleiche Weise nach beiden Richtungen und allenthalben nähren sie sich stets, und leben, so lange als sie nur Nahrung ziehney können. Es läßt sich aber dieses von dem übrigen trennen, das übrige aber nicht von diesem; bei demjenigen, was sterblich ist. Dieß zeigt sich an den Pflanzen: denn in diesen wohnt keine andere Anlage der Seele. Das Leben nun ist durch diesen Beginn in allem, was lebt, gegenwärtig. Das Thier aber ist dieses zuerst durch die Empfindung: denn auch was nicht sich bewegt, noch den Ort verändert, aber Empfindung hat, nennen wir Thier, und nicht allein lebend. Von den Sinnen aber ist zuerst in allen vorhanden das Gefühl; und wie die Ernährkraft abgetrennt werden kann von dem Gefühle und aller Sinnlich-

keit, so das Gefühl von den übrigen Sinnen. Ernährkraft aber nennen wir denjenigen Theil der Seele, dessen auch die Pflanzen theilhaftig sind; die Thiere aber zeigen sich alle als den Gefühlsinn besitzend. Aus welchem Grunde nun beides so sich verhält, werden wir später sagen. Für jetzt sei nur so viel gesagt, daß die Seele Ursprung ist von diesem genannten, und in diesem enthalten: Ernährkraft, Empfindung, Denkkraft, Bewegung. Ob aber von diesen jedes eine Seele ist oder ein Theil der Seele; und wenn ein Theil, ob dergestalt, daß er abtrennbar ist nur dem Begriffe nach, oder auch dem Ranne nach, fragt sich. Von einigem nun ist es nicht schwer zu sehen; einiges aber veranlaßt Zweifel. Wie nämlich bei den Pflanzen einige zertheilt noch als fortlebend erscheinen, und abgetrennt von einander, als sei die Seele in ihnen der Wirklichkeit nach eine in jeder Pflanze, der Möglichkeit nach aber mehre: so auch sehen wir hinsichtlich der übrigen Unterschiede der Seele es sich verhalten bei den zerschnittenen Insecten. Denn sowohl Empfindung hat jeder der Theile, als auch Bewegung im Ranne. Wenn aber Empfindung, so auch Einbildung und Trieb: denn wo Empfindung ist, da ist auch Schmerz und Genas dabei; wo aber diese, nothwendigerweise auch Begierde. Hinsichtlich des Denkens aber und der Erkenntnißkraft ist es noch nicht ersichtlich; sondern es scheint dieß eine andere Gattung von Seele zu sein. Und dieses allein kann abgetrennt werden, so wie das Ewige von dem Vergänglichen. Von den übrigen Theilen aber der Seele erhebt hieraus, daß sie nicht abtrennbar sind, wie Einige sagen. Daß sie aber dem Begriffe nach verschieden sind, ist ersichtlich. Denn empfindend zu sein und fürwahrhaltend ist verschieden, dafern es auch das Empfinden von dem Fürwahrhalten ist; und eben so auch alles das übrige genannte. Es kommt aber einigen Thieren alles dieses zu, anderen einiges davon, noch anderen nur eines. Dieß

nun giebt einen Unterschied der Thiere. Aus welchem Grunde aber, ist später zu untersuchen. Auf ähnliche Art verhält es sich auch mit den Sinnen: einige nämlich haben alle, andere einige, andere nur einen den nothwendigsten, das Gefühl. Da aber das, wodurch wir leben und empfinden, zweierlei heißt, so wie auch das, wodurch wir erkennen; hievon aber wir das eine Erkenntniß nennen, das andere Seele (denn mit jedem von beiden sagen wir, daß wir erkennen); auf gleiche Weise auch womit wir gesund sind, einerseits Gesundheit, anderntheils mit irgend einem Theile des Körpers, oder auch dem ganzen: so ist hierunter die Erkenntniß und Gesundheit eine Gestalt und Formbestimmung und Begriff und wie eine Thätigkeit des Aufnehmenden, jene des der Erkenntniß, diese des der Gesundheit empfänglichen. Es scheint nämlich dem Leidenden und in einem Zustande begriffenen inzuwohnen die Thätigkeit des zum Thun geeigneten. Die Seele aber ist das, wodurch wir leben und empfinden und denken zunächst. Also wäre sie auch ein Begriff und Formbestimmung, und nicht als Stoff und das zum Grunde liegende. Denn da dreierlei das Wesen heißt, wie wir sagten, wovon das eine Formbestimmung, das andere Stoff, das dritte aus beiden: so ist hievon der Stoff Möglichkeit, die Formbestimmung aber Wirklichkeit. Da aber, was aus beiden besteht, ein Beseeltes: so ist nicht der Körper Wirklichkeit einer Seele, sondern diese eines Körpers. Und deswegen haben diejenigen das Rechte getroffen, welchen weder ohne Körper zu sein, noch ein Körper die Seele scheint. Denn ein Körper zwar ist sie nicht, aber von dem Körper etwas. Und deswegen ist sie in einem Körper gegenwärtig, und in einem Körper von bestimmter Beschaffenheit, und nicht, wie die Früheren in einen Körper sie eingefügt sein ließen, ohne zu bestimmen, in welchen und wie beschaffenen. Da doch auch der Augenschein nicht zeigt, daß was sich trifft aufgenommen werde

von was es sich trifft. So aber geht es auch dem Verstande gemäß zu. Denn von jedem Dinge muß die Wirklichkeit in dem der Möglichkeit nach vorhandenen und dem eigenthümlichen Stoffe hervorgehn.

D r i t t e s C a p i t e l .

Die Anlagen der Seele nun, welche wir genannt haben, sind in einigem alle gegenwärtig, wie wir bemerkten, in einigem gewisse davon, in einigem nur eine. Anlagen aber nannten wir: Ernährendes, Empfindendes, Begebrendes, räumlich Bewegendes, Denkendes. Es kommt aber den Pflanzen zu das Ernährende allein. Anderem aber dieses und das Empfindende. Wenn aber das Empfindende, so auch das Treibende: Trieb nämlich ist Begierde, und Leidenschaft, und Wollen. Die Thiere aber haben alle einen unter den Sinnen: das Gefühl; was aber Sinn hat, das hat auch Genuß und Schmerz, und das Angenehm und Widrig; was aber dieses, auch die Begierde; denn Trieb nach dem Angenehmen ist diese. Auch Sinn der Ernährung haben sie. Das Gefühl nämlich ist Sinn der Ernährung; denn mit Trocknem und Nassem, und Warmem und Kaltem ernähren sich die Thiere alle; Sinn aber von diesem ist Gefühl. Das übrige sinnlich Wahrnehmbare aber gehört hieher nur nebenbei. Denn nichts trägt bei zur Ernährung Ton, noch Farbe, noch Geruch. Der Geschmack aber gehört zu dem was gefühlt wird: Hunger nämlich und Durst sind Begierde, und der Hunger von Warmem und Trocknem, der Durst von Nassem und Kaltem; der Geschmack aber ist gleichsam eine Verfügung von diesem. Hierüber indeß haben wir uns später zu verständigen; jetzt aber möge so viel für ausgemacht gelten, daß den Thieren, welche Gefühl haben, auch Trieb zukommt. Hinsichtlich der Einbildung

aber ist es ungewiß; später aber wird es untersucht werden. Einigen nun kommt nächst diesem zu auch das räumlich Bewegende, anderen auch das Denkende und der Geist, z. B. den Menschen, und wenn es noch sonst etwas solches oder noch ausgezeichneteres giebt. — Es erhellt nun, daß auf die nämliche Weise Einer wäre der Begriff von Seele und von Gestalt. Weder nämlich dort giebt es Gestalt außer dem Dreieck und was daran sich reiht, noch hier Seele außer dem genannten. Es kann nun auch in Bezug auf die Gestalten einen gemeinschaftlichen Begriff geben, der auf alle paßt, eigenthümlich aber keiner Gestalt ist; auf gleiche Weise aber auch hinsichtlich der genannten Seelen. Darum ist es lächerlich, zu suchen den gemeinschaftlichen Begriff sowohl hier als anderwärts, der von nichts unter dem, was ist, eigenthümlicher Begriff ist, noch der eigenthümlichen und untheilbaren Formbestimmung angehört; und den so beschaffenen zu übergehen. Aehnlich aber verhält sich mit dem, was die Gestalten, das, was die Seele betrifft. Stets nämlich ist in dem, was der Reihe nach auf ein anderes folgt, der Möglichkeit nach gegenwärtig das Frühere; sowohl bei den Gestalten, als auch bei den besetzten Wesen: wie in dem Viereck das Dreieck, in dem Empfindenden aber das Ernährende. So daß im Einzelnen aufzusuchen ist, welche eines jeden Seele: z. B. welche der Pflanze, und welche des Menschen, oder des Thieres. — Aus welchem Grunde aber sie sich der Reihenfolge nach so verhalten, ist zu untersuchen. Ohne das Ernährende nämlich giebt es kein Empfindendes; von dem Empfinden hingegen abgetrennt ist das Ernährende in den Pflanzen. Wiederum aber ohne das Fühlende findet keiner der andern Sinne statt; Gefühl aber findet ohne die andern statt: denn viele unter den Thieren haben kein Gesicht, noch Gehör, noch Geruchssinn ganz und gar. Und von denen, die Sinne haben, haben einige die Fähigkeit zur Bewegung im Raume, andere haben sie nicht; der

leste aber und geringste Theil, Verstand und Nachdenken. Denn welche unter den vergänglichen Wesen Verstand besitzen, diese besitzen auch alles übrige: welche aber jenes alles, diese nicht alle Verstand, sondern einige nicht einmal Einbildung; andere aber leben bloß von dieser. Was aber den erkennenden Geist betrifft, so ist sein Begriff ein anderer. Daß nun der Begriff von allem diesen auch der eigentliche von der Seele ist, erhellt.

V i e r t e s C a p i t e l .

Es muß aber, wer hierüber eine Untersuchung anstellen will, angeben, worin ein jedes davon besteht: sodann dergestalt von dem, was sich daran knüpft. Wenn man aber sagen muß, was ein jedes hievon ist, wie das Denkende, oder das Empfindende, oder das Ernährende: so ist vorher noch zu sagen, was das Denken und was das Empfinden ist; denn vorangehend den Anlagen sind die Thätigkeiten und die Handlungen dem Begriffe nach. Ist aber dieß so, und muß man noch vor jenen das, was ihnen gegenüber steht, betrachten: so möchten über dieses zuerst Bestimmungen zu geben sein, aus demselben Grunde: z. B. über Nahrung, und Empfindbares, und Denkbare. Also ist zuerst über Nahrung und Entstehung zu sprechen: denn die Seele der Ernährung kommt den übrigen zu, und ist erste und allgemeinste Anlage der Seele, nach welcher das Leben in allen gegenwärtig ist. Ihre Verrichtungen aber sind, entstehen zu lassen, und die Nahrung zu gebrauchen. Natürlichste nämlich der Verrichtungen in dem Lebendigen, so vieles davon vollendet ist und nicht Bruchstück, oder die Entstehung dem Ungefähr verdankt, ist, zu zeugen ein anderes gleich ihm selbst: ein Thier ein Thier, eine Pflanze aber eine Pflanze: damit es des Ewigen und Göttlichen theilhaftig sei, so viel als

möglich. Denn Alles strebt hienach, und thut diesermwegen alles, was es der Natur gemäß thut. Das Weswegen aber ist zwiefach: das eine das Was, das andere das Wofür. Da es nun nicht theilhaftig sein kann des Ewigen und des Göttlichen auf stetige Weise; deswegen weil nichts von dem Vergänglichem kann Eines und Dasselbe der Zahl nach bleiben: so nimmt ein jedes in so weit Theil, als es theilhaftig zu sein vermag, das eine mehr, das andere minder. Und es verbleibt nicht es selbst, aber gleich ihm selbst; der Zahl nach zwar nicht Eines, der Formbestimmung nach aber Eines. [Darum gehört der Saame der Thiere und Pflanzen zu ihrer Gliederung. — Es ist nun die Seele des lebendigen Körpers Grund und Anfang. Dieß aber kann mehrerlei heißen: allein die Seele ist auf die drei bestimmten Weisen Grund. Denn sowohl das, woher die Bewegung, ist sie, als das, weswegen, als auch als das Wesen der besetzten Körper ist die Seele Grund. Daß nun als Wesen, ist klar: denn der Grund des Seins ist Allem das Wesen; das Leben aber ist dem Lebendigen das Sein; Grund aber und Anfang hiervon ist die Seele. Sodann aber ist von dem, was der Möglichkeit nach ist, Begriff die Wirklichkeit. — Ersichtlich aber ist auch, daß als Weswegen Grund die Seele. Gleichwie nämlich der Geist eines Zweckes wegen handelt, auf dieselbe Weise auch die Natur; und dieß ist ihr Endziel. So etwas aber ist in den Thieren die Seele der Natur nach. Denn alle die natürlichen Körper sind Werkzeuge der Seele, wie die der Thiere, so auch die der Pflanzen, als wegen der Seele lebend. Zwiefach aber ist das Weswegen: das Was, und das Wofür.] — Allein auch das, woher zuerst die Bewegung in dem Raume, ist die Seele. Nicht allen Thieren aber kommt diese Anlage zu. Es giebt aber auch Umbildung und Wachsthum in Bezug auf die Seele. Die Empfindung nämlich scheint eine Art von Umbildung zu

sein; zu empfinden aber nichts, was nicht Seele besitzt. Eben so nun verhält es sich auch mit Wachsthum und Abnahme. Denn nichts nimmt ab oder wächst auf natürliche Weise, ohne sich zu ernähren: es ernährt sich aber nichts, was nicht Theil hat am Leben. — Empedokles aber sagte nicht richtig dieß, indem er hinzusetzte, daß Wachsthum den Pflanzen zukomme, insofern sie nach unten Wurzel schlagen, darum weil die Erde so sich bewege von Natur; nach oben aber durch das Feuer eben so. Nicht richtig nämlich versteht er das Oben und das Unten: denn nicht das nämliche für alle Dinge ist das Oben und das Unten, und für das All; sondern wie der Kopf der Thiere, so die Wurzeln der Pflanzen; wenn man darf die Glieder verschiedene nennen und die nämlichen nach ihren Verrichtungen. Hierzu aber, was ist es, das zusammenhält dasjenige, was nach entgegengesetzten Richtungen sich bewegt, das Feuer und die Erde? Denn auseinandergerissen werden muß es; dafern es nichts giebt, was es verhindert: giebt es aber etwas, so ist dieß die Seele, und der Grund des Wachsens und sich Ernährens. Es halten aber Einige die Natur des Feuers schlechthin für Grund der Ernährung und des Wachstums. Denn dieses erscheint allein unter den Körpern oder den Elementen als sich ernährend und wachsend: darum könnte man auch in den Pflanzen und in den Thieren dieß für das Wirkende ansehen. Dasselbe aber ist Mitursache zwar gewissermaßen, nicht aber schlechthin Ursache; sondern vielmehr die Seele. Denn das Wachsthum des Feuers geht ins Unbegrenzte, so lange es nur etwas Brennbares giebt; dasjenige hingegen, was von Natur zusammengesetzt ist, hat eine Grenze und Verhältniß von Größe und Wachsthum: dieses aber gehört der Seele an, und nicht dem Feuer, und dem Begriffe vielmehr, als dem Stoffe.

Da aber dieselbe Anlage der Seele ernährend und zeugende ist, so sind über die Ernährung zuerst Bestim-

nährungen zu geben: denn sie unterscheidet sich von den übrigen Anlagen durch diese Verrichtung. Es scheint aber Nahrung zu sein das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten. Nicht alles indeß allem: sondern was von den Gegentheilen nicht allein Entstehung aus einander gegenseitig hat, sondern auch Wachsthum. Es entsteht nämlich vieles aus einander; aber nicht alles als Größe: z. B. Gesund aus Krank. Es zeigt sich aber auch nicht jedes auf dieselbe Weise einander gegenseitig Nahrung zu sein: sondern dem Feuer zwar ist das Wasser Nahrung, das Feuer aber ernährt nicht das Wasser. Bei den einfachen Körpern nun scheint es vornehmlich so sich zu verhalten, daß der eine Nahrung, der andere Ernährtes ist. Eine Bedenkllichkeit aber entsteht hierbei: es sagen nämlich Einige, das Gleiche nähre sich mit dem Gleichen, und eben so wachse es auch; Andere aber, wie wir bemerkten, meinen umgekehrt, das Gegentheil mit dem Gegentheile; da nichts leiden könne das Gleiche von dem Gleichen. Die Nahrung nun verändere sich und werde gekocht; von der Veränderung aber glauben alle, si: geschehe in das Gegentheil oder das Dazwischen. Sodann erleidet die Nahrung etwas von dem, was ernährt wird; aber nicht dieses von der Nahrung; wie auch nicht der Baumeister von dem Stoffe, sondern von jenem dieser: der Baumeister nämlich geht über nur in Thätigkeit aus Unthätigkeit. Ob aber die Nahrung das letzte ist, was hinzukommt, oder das erste: darin liegt ein Unterschied. Wenn nun beides, aber eines theils unverdaut, andern theils verdaut: so könnte man beides wohl von der Nahrung sagen. Wiesern nämlich unverdaut, so nährt sich das Gegentheil mit dem Gegentheile; wiesern aber verdaut, das Gleiche mit dem Gleichen. Also sieht man, daß auf gewisse Weise Beide sowohl richtig sprechen, als auch nicht richtig. Da aber nicht sich ernährt, was nicht theilhaftig des Lebens ist: so wäre der beseelte Körper das was

sich ernährt, wiefern er befeht ist. Also bezieht auch die Ernährung sich auf Befehltes, und nicht bloß nebenbei. Es ist aber verschieden, Nahrung und das was Wachsthum giebt zu sein: wiefern nämlich eine bestimmte Größe das Befehlte ist, so ist jenes ein Wachsthum verleihendes; wiefern aber ein Etwas und Wesen, Nahrung. Es behauptet nämlich sein Wesen und besteht so lange, als es sich ernährt, und veranlaßt die Entstehung nicht zwar dessen selbst, was sich ernährt, wohl aber eines solchen, wie das was sich ernährt. Denn es ist ja schon das Wesen selbst: es zeugt aber nichts sich selbst, sondern erhält sich. Also ist der so beschaffene Anfang der Seele: das Vermögen, zu behaupten das worin sie ist, wiefern es ein solches ist. Die Nahrung aber giebt ihr Veranlassung, thätig zu sein: darum vermag sie, beraubt der Nahrung, nicht zu sein. Da es aber dreierlei giebt: das Ernährte, und das womit es ernährt wird, und das Ernährende: so ist das Ernährende die ursprüngliche Seele; das Ernährte der Körper welcher sie besitzt; das aber womit ernährt wird, die Nahrung. Da nun von dem Endziele alles zu benennen wohlgethan ist, Endziel aber das Zeugen eines solchen, wie das Zeugende selbst: so wäre die ursprüngliche Seele dasjenige, welches zeugen kann etwas wie es selbst. Es ist aber das womit ernährt wird ein doppeltes, gleich wie das, womit man steuert, die Hand und das Ruder: das eine bewegend und bewegt, das andere bewegend nur. Alle Nahrung aber muß verdaut werden können; es wirkt aber die Verdauung das Warme: darum besitzt alles Befehltes Wärme. — Im Abrisse nun ist, was die Nahrung sei, gesagt worden: ausführlicher sich zu erklären über sie ist später in eigenthümlichen Abhandlungen.

Fünftes Capitel.

Nachdem wir nun diese Bestimmungen gegeben, wollen wir sprechen im Allgemeinen über alle Sinnlichkeit. Die sinnliche Empfindung aber besteht in dem Bewegtwerden und Leiden, wie gesagt: denn sie gilt für eine Umbildung. Es sagen nun Einige, daß auch das Gleiche von dem Gleichen leide. Dieses nun, wiefern es möglich oder unmöglich, haben wir besprochen auch in den allgemeinen Abhandlungen über das Thun und Leiden. — Man kann nun fragen, warum es nicht auch von den Sinnen selbst eine sinnliche Wahrnehmung giebt, und warum sie ohne das Äußere keine Empfindung hervorbringen; da doch Feuer und Erde darin ist, und die übrigen Elemente die sinnlich wahrgenommen werden, sowohl sie selbst, als auch was ihnen anhängt. Es erhellt also, daß das Sinnliche nicht ist der That, sondern bloß der Anlage nach. Darum empfindet es nicht, gleichwie auch das Brennbare nicht brennt durch sich selber, ohne das den Brand hervorruhende: denn sonst würde es sich selbst verbrennen, und nicht bedürfen dessen, was der Wirklichkeit nach Feuer ist. Da wir aber Empfinden in zweifacher Bedeutung sagen: denn sowohl von dem, was der Anlage nach hört und sieht, sagen wir, es höre und sehe, auch wenn es eben schlafen sollte, als auch von dem schon Thätigen: so möchte zweierlei heißen auch der Sinn: der eine als der Anlage, der andere als der That nach. Eben so auch das Empfinden: das eine, welches der Anlage nach dieß ist, das andere, welches der That nach. Zuvörderst nun wollen wir so sprechen, als sei Dasselbe das Leiden, und das sich Bewegen, und das Thätigsein. Nämlich es ist die Bewegung eine Thätigkeit; eine unvollendete jedoch, wie anderwärts gesagt worden. Alles aber leidet und wird bewegt von dem Thätigen und der That nach seienden. Darum leidet es gewissermaßen zwar von dem Gleichen,

gewissermaßen aber auch von dem Unmöglichen, wie wir saßen: es leidet nämlich das, was ungleich ist; nachdem es aber gelitten hat, ist es gleich.

Zu unterscheiden aber ist auch hinsichtlich der Möglichkeit und Wirklichkeit. Jetzt nämlich sprechen wir schlecht-hin darüber. Es ist nämlich dergestalt etwas erkennend, wie wir einen Menschen erkennend nennen würden, weil der Mensch zu den erkennenden und Erkenntniß besitzenden Wesen gehört. Wir nennen aber ferner erkennend den, der da besitzt die Sprachwissenschaft. Jeder von beiden aber ist nicht auf die nämliche Weise mit einer Anlage begabt: sondern der eine, weil die Gattung so beschaffen und der Stoff, der andere, weil er durch seinen Willen vermögend ist anzuschauen, dafern nichts äußeres hindert. Der aber, welcher bereits anschaut, ist der Wirklichkeit nach und eigentlich erkennend dieses A. Beide ersteren nun sind der Möglichkeit nach Erkennende, aber der eine, wenn er durch Lernen umgebildet und mehrmals aus der entgegengesetzten Eigenschaft übergegangen ist; der andere, wenn aus dem unthätigen Besitze des Sinnes oder der Sprachwissenschaft in die Thätigkeit auf andere Weise. Nicht einerlei aber ist auch das Leiden: sondern eines ein Vergehen durch das Gegentheil; das andere Erhaltung vielmehr des der Möglichkeit nach seienden durch das der Wirklichkeit nach seiende und Gleiche; dergestalt wie Möglichkeit sich verhält zu Wirklichkeit. Anschauend nämlich wird, was die Einsicht besitzt: was entweder nicht ist umgebildet worden — (denn in es selbst schlägt der Zusatz aus und in seine Wirklichkeit), oder wenigstens durch eine andere Gattung von Umbildung. Darum verhält es sich nicht richtig, zu sagen, daß das Denkende, indem es denkt, sich umbilde: gleichwie auch nicht, daß der Baumeister, indem er baut. Dasjenige nun, was zur Wirklichkeit führt aus dem Sein der Möglichkeit nach mittelst des Denkens und Sinnens, muß nicht Belehrung, sondern

mit einem andern Namen genannt werden. Von demjenigen aber, was aus seinem Sein der Möglichkeit heraus lernt und Erkenntniß annimmt von dem der Wirklichkeit nach seienden und Lehrenden, sollte man entweder nicht sagen, es leide, (wie bemerkt), oder aber zwei Arten von Umbildung annehmen: den Uebergang in die verneinenden Zustände, und den in die Eigenschaften und die Naturbeschaffenheit. — Von dem Sinnlichen aber geschieht die erste Veränderung durch das Erzeugende. Sobald es nämlich geboren ist, besißt es, gleiches Erkenntniß, so auch die Empfindung. Und die der That nach versteht man eben so, wie die Anschauung: der Unterschied aber ist, daß von dem einen das, was die Thätigkeit hervorbringt, äußerlich ist: das Sichtbare und das Hörbare, und eben so auch das übrige Empfindbare. Grund hievon ist, daß die Empfindung, welche es der That nach ist, auf das einzelne, die Erkenntniß aber auf das allgemeine geht: dieses aber ist gewissermaßen in der Seele selbst. Darum, zu denken steht in eines jeden Willkühr, zu empfinden aber nicht: es muß nämlich gegenwärtig sein das Empfindbare. Eben so nun verhält sich dieß auch mit den Erkenntnissen der empfindbaren Dinge, und aus demselben Grunde; weil das Empfindbare zu dem Einzelnen und dem Außerlichen gehört. Doch hierüber sich zu verbreiten, möchte später noch einmal die Zeit sein: jetzt aber sei so viel ausgemacht, daß nicht einerlei das, was der Möglichkeit nach seiend heißt, sondern das eine, wie wir von dem Knaben sagen würden, er könne ein Heer führen, das andere aber wie von dem Erwachsenen, eben so es sich verhält mit dem Sinnlichen. Da nun keinen Namen hat dieser Unterschied, ausgemacht aber davon ist, daß es verschieden ist: so muß man brauchen das Leiden und Umgebildet werden als eigentliche Benennungen. — Das Empfindende aber ist der Möglichkeit nach ein solches, wie das Empfindbare der Wirklichkeit nach, wie gesagt. Es leidet

nun nicht, indem es gleich ist; hat es aber gelitten, so wird es gleich und ist wie jenes.

Sechstes Capitel.

Zu sprechen nun ist in Bezug auf jeden Sinn von dem Empfindbaren zuerst. Es heißt aber das Empfindbare dreierlei: worunter wir von zweien sagen, daß wir an und für sich es empfinden; von einem aber, nebenbei. Von den zweien aber ist das eine eigenthümlich einem jeden Sinne; das andere gemeinschaftlich allen. Ich nenne aber eigenthümlich, was man nicht mit einem andern Sinne zu empfinden vermag, und worüber man sich nicht täuschen kann: wie Gesicht in Bezug auf Farbe, und Gehör auf Ton, und Geschmack auf Speise; das Gefühl aber hat mehrere Unterschiede. Aber jeder urtheilt hier über dieses, und irrt sich nicht, daß es Farbe, noch daß es Ton, sondern darüber, was das Gefärbte, oder wo; oder was das Tönende, oder wo. Was nun so beschaffen, heißt eigenthümlich einem jeden; gemeinschaftlich aber: Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Ausdehnung. Dergleichen nämlich ist keinem eigenthümlich, sondern gemeinschaftlich allen. Denn sowohl dem Gefühl ist eine Bewegung vernehmbar, als auch dem Gesicht. — An und für sich nun ist empfindbar dieses; nebenbei aber heißt empfindbar, z. B. wenn das Weiße wäre des Diarses Sohn. Nebenbei nämlich empfindet man dieses: weil dem Weißen dieses anhängt, welches man empfindet. Darum auch leidet nichts von dem, was bergestalt empfindbar ist, als solchem. Unter dem aber, was an und für sich empfindbar ist, ist das Besondere eigentlich Empfindbares, und das, worauf das Wesen eines jeden Sinnes sich von Natur bezieht.

Siebentes Capitel.

Wovon nun das Gesicht dieß ist, dieses ist sichtbar. Sichtbar aber ist die Farbe, und etwas, das sich durch den Begriff bezeichnen läßt, aber keinen Namen hat: es wird aber klar werden was wir meinen, im Fortgange vornehmlich. Das Sichtbare nämlich, wovon wir sprechen, ist Farbe. Dieß aber ist das, was auf dem an und für sich Sichtbaren ist: an und für sich aber, nicht von Begriffen nach, sondern wiefern es in sich selber hat den Grund der Sichtbarkeit. Alle Farbe aber hat das Vermögen zu bewegen das der Thät nach Durchsichtiger und darin besteht ihre Natur. Darum ist nichts sichtbar ohne Licht, sondern durchgängig jede Farbe ist im Lichte sichtbar. Deswegen ist von dem Lichte zuerst zu sagen, was es ist. — Es gleicht also etwas Durchsichtiges. Durchsichtig aber meine ich, was zwar sichtbar ist, nicht aber an und für sich sichtbar, sondern durch eine fremde Farbe. So etwas aber ist Luft und Wasser, und vieles von dem Feste. Denn nicht als Wasser, noch als Luft ist es durchsichtig: sondern weil dieselbe Natur gegenwärtig ist in diesen beiden, und in dem unvergänglichen Körper, der oben ist. Licht aber ist die Thätigkeit dieses Durchsichtigen als Durchsichtigen. Worin aber dieses der Wirklichkeit nach ist, darin auch die Finsterniß. Das Licht aber ist gleichsam Farbe des Durchsichtigen, wenn es der Wirklichkeit nach durchsichtig ist durch Feuer, oder so etwas wie der obere Körper. Denn auch in diesem ist etwas gegenwärtig, welches Eines und Dasselbe ist. Was nun das Durchsichtige, und was das Licht, ist gesagt worden: daß es weder Feuer, noch überhaupt Körper, noch Ausfluß irgend eines Körpers, (denn alsdann wäre es eine Art Körper): sondern von Feuer oder von so etwas die Gegenwart in dem Durchsichtigen. Nicht nämlich können zwei Körper zugleich in dem Nämlichen sein. Es

gibt nun das Licht als entgegengesetzt der Finsterniß; es ist aber die Finsterniß, die Beraubung solcher Eigenschaft im dem Durchsichtigen: also erhebt, daß auch die Gegenwart hievon das Licht ist. Und nicht richtig sagt Empedokles, oder wenn noch sonst jemand so gesprochen hat, als bewege sich das Licht, und komme zwischen die Erde und das was sie umgiebt, bleibe aber von uns unbemerkt. Dieß nämlich ist sowohl gegen die Wahrheit im dem Begriffe, als auch gegen die Erscheinungen. Denn in einem kleinem Raume könnte es allenfälls unbemerkt bleiben; von dem Aufgange aber zu dem Untergange ist das Unbemerktbleiben eine gar starke Voraussetzung. Es ist nun der Farbe empfänglich das Farblose, des Tonos aber des Tonlose. Farblos aber ist das Durchsichtige, und das Unsichtbare, oder das mit Mühe Sichtbare, wie da scheint das Finstere. Ein solches nun ist das Durchsichtige zwar, aber nicht wenn es der Wirklichkeit nach durchsichtig ist, sondern wenn der Möglichkeit nach. Dieselbe Wesenheit nämlich ist bald Finsterniß, bald Licht. Nicht aber alles ist sichtbar im Lichte, sondern nur von jedem die eigenthümliche Farbe. Einiges nämlich wird in dem Lichte nicht gesehen, in der Finsterniß aber bringt es Empfindung hervor: wie das Feuerig erscheinende und Brachende; man hat aber dafür keinen einzelnen Namen; z. B. Erdschwamm, Horn, Fisch-Köpfe und Schuppen und Aegen. Aber von nichts hierunter sieht man die eigenthümliche Farbe: durch welchen Grund jedoch es gesehen wird, gehört einer andern Untersuchung an. Für jetzt aber ist so viel ersichtlich, daß dasjenige, was im Lichte gesehen wird, Farbe ist. Darum wird es auch nicht gesehen ohne Licht: darin nämlich besteht für dasselbe das Farbbesein, daß es in Bewegung zu setzen fähig ist das der That nach Durchsichtige; die Wirklichkeit aber des Durchsichtigen ist Licht. Dieß nun zeigt sich hieran deutlich. Wenn man nämlich das, was Farbe hat, unmittelbar auf das Gesicht

legt, so wird man es nicht sehen: sondern die Farbe setzt in Bewegung das Durchsichtige, wie die Luft; von diesem aber, welches ein stetiges ist, wird bewegt das Sinnwerkzeug. Denn nicht richtig spricht Demokritus, wenn er meint, daß, wenn leer würde, was dazwischen ist, man genau es sehen würde, auch wenn eine Ameise in dem Himmel wäre. Dieß nämlich ist unmöglich. Denn dadurch, daß etwas erleidet der Sinn, erfolgt das Sehen. Von der gesehenen Farbe nun selbst kann es nichts erleiden: es bleibt also übrig, daß von dem dazwischen. Also muß nothwendig etwas dazwischen sein. Entstände aber ein Leeres, so würde, geschweige daß genauer, vielmehr gar nichts mehr gesehen werden. Aus welchem Grunde nun die Farbe muß im Lichte gesehen werden, ist gesagt worden. Feuer aber wird in beiden gesehen, sowohl in der Finsterniß, als auch in dem Lichte. Auch dieses mit Nothwendigkeit: denn das Durchsichtige wird durch dieses durchsichtig. Das nämliche ist auch von dem Tone und Geruche zu sagen. Keines nämlich von diesen bringe durch Berührung des Sinnwerkzeuges die Empfindung hervor; sondern von dem Geruche und Tone wird, was dazwischen ist in Bewegung gesetzt, von diesem aber jedes der beiden Sinnwerkzeuge. Wenn man aber auf das Sinnwerkzeug selber setzen wollte das Tönende oder das Riechende, so würde es keine Empfindung hervorbringen. Mit Gefühl nun und Geschmack verhält es sich eben so, obwohl es nicht so scheint: aus welchem Grunde aber, wird später klar werden. Was aber dazwischen ist, ist bei den Tönen zwar Luft, bei dem Geruche aber ein Namenloses. Es ist nämlich ein gewisser gemeinschaftlicher Zustand bei Luft und Wasser, wie das Durchsichtig für Farbe, so für das was Geruch hat, welcher in diesen beiden vorhanden ist. Denn man sieht, daß auch die im Wasser lebenden Thiere Geruchssinn haben. Allein der Mensch und die Landthiere, welche Athem holen, können

nicht riechen, ohne zu athmen. Der Grund auch hiervon soll später gesagt werden.

Achttes Capitel.

Jetzt nun wollen wir zuerst über Ton und Stille Bestimmungen geben. Es ist aber zweifach der Ton: der eine eine Wirklichkeit, der andere eine Möglichkeit. Von einigem nämlich sagen wir, es habe keinen Ton, wie Schwamm, Wolle; von anderem, es habe einen, wie Erz und alles Feste und Glatte; weil es tönen kann. Dies aber heißt: zwischen sich und dem Gehöre hervorbringen einen Ton der That nach. Es geschieht aber der Ton der That nach stets von etwas, auf etwas, und in etwas. Ein Schlag nämlich ist es, der ihn hervorruft. Darum kann auch nicht durch eines allein ein Ton entstehen: denn ein anderes ist das Schlagende und das Geschlagene. Also tönt das Tönende auf etwas. Schlag aber ist nicht ohne räumliche Bewegung. Wie wir aber sagten, nicht Schlag von was es sich trifft, ist der Ton. Denn keinen Ton ruft hervor Wolle, wenn sie zusammengestoßen oder geschlagen wird; sondern Erz, und was glatt und hohl ist. Das Erz, weil es glatt ist; das Hohle aber verursacht durch die Zurückbrechung viele Schläge nach dem ersten, indem nicht herauskommen kann das in Bewegung gesetzte. Ferner hört man in Luft und Wasser, aber schwächer. Nicht aber ist des Tones mächtig die Luft, noch das Wasser; sondern es muß von festen Körpern ein Schlag geschehen auf einander und auf die Luft. Dieß aber findet statt, wenn stehen bleibe, indem sie geschlagen wird die Luft, und nicht auseinander fließt. Darum, wenn man schnell und stark schlägt, töne sie: denn es muß zuvor kommen die Bewegung des Schlagenden der Zerstreuung der Luft; wie wenn man einen Haufen oder eine Schicht

Sand schlägt, indem sie sich schnell bewegt. Wiederhall aber entsteht, wenn von der Luft, die Eins wird durch das Gefäß, welches sie begrenzt und zu zerfließen verhindert, wieder die Luft weggetrieben wird wie ein Ball. Es scheint aber stets statt zu finden ein Wiederhall, aber nicht vernachlässiglich: weil es sich verhält mit dem Tone, wie mit dem Lichte. Das Licht nämlich wird stets zurückgebrochen. Denn sonst wäre nicht allenthalben Licht, sondern Finsterniß, außerhalb dessen, was von der Sonne beschienen wird. Aber nicht also wird es zurückgebrochen, wie von Wasser, oder Erz, oder auch einem andern glatten Körper: darum macht es Schatten, nach welchem wir das Licht bestimmen. Das Leere aber heißt mit Recht mächtig des Hörens: denn für ein Leeres gilt die Luft; diese aber ist es, welche hören macht, wenn sie in Bewegung gesetzt wird als eine stetige und einige. Aber weil sie locker ist, hält sie nicht; dafern nicht etwas Blattes da ist, welches geschlagen wird. Dann aber wird sie Eine zugleich, wegen der Fläche: denn Eine ist auch die Fläche des Blattes. Tonerregend nun ist, was zu bewegen vermag die durch Stetigkeit einige Luft bis an das Gehör. Das Gehör aber ist gleicher Natur mit der Luft: weil es aber in der Luft ist, wird es durch die äußerliche Bewegung innerlich bewegt. Darum also hört nicht allenthalben das Thier, noch bringt überall hin die Luft: denn nicht überall enthält Luft der zu bewegende und besetzte Theil, wie der Augapfel die Feuchtigkeith. Die Luft selbst nun ist tonlos wegen ihrer Zerfließbarkeit; wenn sie aber verhindert wird zu zerfließen, so ist ihre Bewegung Ton. Sie ist aber in die Ohren hineingebaut, damit sie, indem sie unbeweglich bleibt, zugleich deutlich empfinde alle Unterschiede der Bewegung. Darum nun hören wir auch in dem Wasser, weil es nicht hineinkommt zu der darin enthaltenen Luft selber; ja nicht einmal in das Ohr wegen der Wirbel. Wenn aber dies

ses geschieht, so hört es nicht; auch nicht wenn die harte Haut erkrankt, so wie auch die Haut über dem Auge, wenn sie erkrankt. Es ist auch ein Zeichen, ob man hört oder nicht, wenn stets rauscht das Ohr, wie das Horn. Denn die Luft in den Ohren bewegt sich stets auf eine eigenthümliche Art: aber der Ton ist etwas ihm fremdes und nicht eigenes. Und darum sagt man, man höre mit dem Leeren und Rauschenden; weil wir mit demjenigen hören, was eine, auf bestimmte Weise gestaltete Luft enthält. — Es fragt sich aber, ob tönt das, was schlägt, oder das, was geschlagen wird, oder auch beides, aber auf verschiedene Weise? Es ist nämlich der Ton Bewegung desjenigen, was bewegt werden kann auf diese Weise wie das, was abspringt von dem Glatten, wenn man es darauf wirft. Nicht alles nun, wie gesagt, tönt, wenn es geschlagen wird und schlägt; wie wenn mit einer Mabel eine Mabel schlägt: sondern es muß das, was geschlagen wird, eben sein, so daß die Luft in Masse abspringt und erschüttert wird.

Die Unterschiede nun des Tönenden zeigen sich in dem, was der That nach Ton ist. Denn wie man ohne Licht nicht sieht die Farben, so auch nicht ohne Ton das Scharfe und das Dumpfe. Dieß aber heißt so durch Uebertragung von solchem, was durch den Gefühlsinn vernehmbar. Das Scharfe nämlich setzt den Sinn in wenig Zeit in starke Bewegung; das Dumpfe in vieler in schwache. Und also nicht ist schnell das Scharfe, das Dumpfe langsam: sondern es wird von dem einen durch Schnelligkeit die Bewegung eine solche, von dem andern durch Langsamkeit. Und es scheint sich entsprechend zu verhalten, wie das für den Gefühlsinn Scharfe und Stumpfe. Das Scharfe nämlich schneidet gleichsam, das Stumpfe stößt gleichsam, indem es bewegt, jenes in wenig, dieses in vieler Zeit. Also trifft sich dieß nebenbei, daß das eine schnell, das andere langsam ist.

Ueber den Ton nun sei so viel ausgemacht. Die Stimme aber ist ein Ton von Beseeltem. Denn das Unbeseelte hat keine Stimme, sondern nur der Aehnlichkeit nach wird ihm solche zugeschrieben; wie der Flöte und der Zelter, und was sonst unter dem Unbeseelten bestimmten Umfang hat, und Melodie, und Articulation. Es scheint nämlich so, als habe auch die Stimme dieses. Viele aber unter den Thieren haben keine Stimme: namentlich die blutlosen, und von denen mit Blut, die Fische. Und dieß hat wohl seinen Grund, wenn eine Bewegung der Luft ist der Ton. Aber diejenigen, denen man Stimme zuschreibt, wie die Fische in dem Achelous, geben einen Ton mit den Kiemen oder etwas anderem dieser Art. Stimme aber ist Ton eines Thieres, und nicht mit jedem zufälligen Theile; sondern weil alles nur tönt, indem etwas schlägt, und auf etwas und in etwas; dieses aber Luft ist: so möchte mit Grund wohl Stimme zukommen nur dem, was die Luft aufnimmt. Denn es macht somit von dem, was Athem holt, die Natur einen doppelten Gebrauch, gleichwie von der Zunge zu dem Geschmack und der Sprache; worunter der Geschmack etwas nothwendiges ist, und darum auch mehrern zukommt, die Rede aber der Zierde wegen: so auch von dem Athem theils zu der inneren Wärme, wie dieß nothwendig ist, (der Grund aber wird anderwärts gesagt werden) — theils zu der Stimme, damit es eine Zierde gebe. — Werkzeug aber ist für das Athemholen die Luftröhre. Eben dazu aber dient auch dieses Glied: die Lunge: durch dieses Glied nämlich haben die meiste Wärme die Landthiere unter den übrigen. Es bedarf aber des Athmens auch der Ort unmittelbar um das Herz. Darum muß beim Athemholen hereindringen die Luft: also ist der Schlag der eingeathmeten Luft durch die Seele in diesen Theilen gegen die sogenannte Luftröhre, Stimme. Denn nicht aller Ton eines Thieres ist Stimme, wie wir sagten; man kann nämlich auch mit der Zunge tönen,

wie die Hustenden: sondern es muß befehl sein das Schlagende, und mit einer gewissen Einbildung. Denn ein Ton, der Bedeutung hat, ist die Stimme. Und nicht von der eingeathmeten Luft, wie der Husten, sondern mit dieser schlägt sie die in der Luftröhre befindliche gegen diese an. Man sieht dieß daran, daß man nicht sprechen kann, indem man einathmet oder ausathmet, sondern nur indem man den Athem anhält: denn man setzt dieses in Bewegung, wenn man anhält. Es ist nämlich ersichtlich, auch warum die Fische ohne Stimme sind: sie haben nämlich keine Kehle. Dieses Olieb aber haben sie nicht, weil sie keine Luft aufnehmen, noch Athem holen. Allein die da sagen, daß die Fische Stimme haben, sind im Irrthum. Aus welchem Grunde nun, gehört einer andern Betrachtung an.

Neuntes Capitel.

Ueber den Geruch aber und den Geruchssinn ist minder leicht, etwas auszumachen, als über das Bisherige. Denn es ist nicht deutlich, was für ein Ding der Geruch ist, so wie der Ton, oder das Licht, oder die Farbe. Grund davon ist, weil dieser Sinn bei uns nicht scharf ist, sondern schlechter als bei vielen Thieren. Schwach nämlich nur kann der Mensch riechen, und nichts von dem, was Geruch hat empfinden ohne Unannehmlichkeit oder Annehmlichkeit, weil nicht scharf ist das Sinnwerkzeug. Es ist aber zu schließen, daß eben so, was blöde Augen hat, die Farben empfindet, und daß ihm nicht durchaus vernehmlich sind die Unterschiede der Farben, außer insofern sie Furcht erwecken oder nicht. Eben so nun empfindet die Gerüche das Geschlecht der Menschen. Es scheinen sich nämlich entsprechend zu verhalten zu dem Geschmacke und gleich die Ne-

den der Speisen, mit denen der Gemach. Aber deutlicher ist uns der Geschmack, darum, weil er eine Art von Gefühl, dieser Sinn aber bei den Menschen der schärfste ist. In Bezug auf die andern nämlich bleibt er hinter vielen der Thiere zurück; in Bezug auf das Gefühl aber empfindet er um vieles schärfer als die übrigen. Darum auch ist er das Klügste unter den Thieren. Dieß zeigt sich daran, daß auch innerhalb des Geschlechtes der Menschen nach diesem Sinne die Wohlbegabten und Schlechtbegabten sich unterscheiden, aber nach keinem andern. Die von hartem Fleische nämlich sind schlechtbegabt in Bezug auf die Denkraft; die von weichem Fleische hingegen wohlbegabt. Es sind nun, wie die Speisen für den Geschmack, die eine süß, die andere bitter, so auch die Gerüche. Aber einiges hat entsprechend Geruch und Geschmack, anderes entgegengesetzt: ich meine nämlich so, wie süßen Geruch und süßen Geschmack. Eben so giebt es auch einen bitteren, und herben, und scharfen, und öhligen Geruch. Allein wie wir sagten, weil nicht vollkommen deutlich sind die Arten der Gerüche, wie die des Geschmacks, so haben sie von diesen die Namen erhalten nach einer Ähnlichkeit der Dinge: der süße von der Kresse und dem Honig, der bittere von dem Thymian und dergleichen; auf die nämliche Weise auch bei den andern. Ferner, wie Gehör und jeder andere Sinn, jener von dem Hörbaren und Unhörbaren, ein anderer von dem Sichtbaren und Unsichtbaren es ist; so auch der Geruch von dem Riechbaren und Unriechbaren. Unriechbar aber ist das eine, insofern es überhaupt keinen Geruch haben kann, das andere, insofern es geringen und schwachen hat. Auf gleiche Weise sagt man auch das Schmeckbare und Unschmeckbare. Es geschieht aber auch der Geruch durch ein Mittleres, wie durch Luft oder Wasser. Denn auch die Wasserthiere scheinen Geruch zu empfinden; auf gleiche Weise aber sowohl die Thiere mit Blut, als auch die ohne Blut, wie auch die in der Luft;

denn auch von diesen kommen einige von fern herbei, durch den Geruch angereizt. Darum erscheint es auch als zweifelhaft, ob alle übrigen zwar auf gleiche Weise riechen; der Mensch allein nur einathmend; nicht einathmend aber, sondern ausathmend oder anhaltend den Athem nicht riecht, weder in der Ferne, noch in der Nähe, noch selbst wenn er etwas in die Nase hineinlegt. Und daß etwas, auf das Sinnwerkzeug selbst gelegt, nicht empfunden wird, ist gemeinschaftlich allen; nur zu empfinden aber bei dem Einathmen eigenthümlich den Menschen. Dieß nun erhellt aus Versuchen. Es müßten nämlich die Thiere ohne Blut, weil sie nicht einathmen, irgend einen andern Sinn haben außer den genannten. Allein dieß ist unmöglich, dafern sie den Geruch empfinden. Die Empfindung nämlich des Riechbaren, und des Uebelriechenden und Wohlriechenden, ist Geruch. Sodann scheinen sie auch verletzt zu werden durch dieselben heftige Gerüche, durch welche die Menschen; wie durch Erdpech, Schwefel und dergleichen. Riechen also müssen sie, aber ohne einzunathmen. Es scheint aber bei den Menschen dieser Sinn abzuweichen von den übrigen Thieren, gleichwie die Augen von denen der Hartäugigen. Jene nämlich haben zur Umschließung und gleichsam Bedeckung die Augenlider; und wenn man diese nicht bewegt und heraufzieht, so sieht man nicht: die harten Augen aber haben nichts dergleichen, sondern sehen sogleich, was vorgeht in dem Durchsichtigen. So nun scheint auch das Werkzeug des Geruchsinnes bei diesen unbedeckt zu sein, wie das Auge; bei denen aber, welche die Luft aufnehmen, eine Decke zu haben, welche beim Einathmen weggezogen wird, indem sich erweitern die Adern und die freien Zwischenräume. Und deswegen riecht, was Athem holt, nicht in dem Nasen: denn es muß beim Riechen einathmen; dieß aber kann es in dem Nasen nicht thun. Es gehört aber der Geruch dem Trocknen an, wie der Ge-

schmeck dem Rassen: das Geruchwerkzeug aber ist der Anlage nach ein solches.

Behtes Capitel.

Das Schmeckbare aber ist etwas Fühlbares. Und dieß ist der Grund davon, daß es nicht empfunden wird durch einen mittleren fremden Körper: denn auch bei dem Gefühl ist dieß nicht der Fall. Und der Körper, worin die Speise, ist das Schmeckbare in Rassen als Stoff: dieß aber ist etwas Fühlbares. Darum würden wir auch, wenn wir in Wasser wären, das hineingeworfene Säge empfinden. Nicht aber entsteht uns die Empfindung durch das Mittlere, sondern dadurch, daß etwas in das Rasse gemischt ist; wie bei dem Getränke. Die Farbe aber wird nicht so gesehen durch eine Mischung, noch durch die Ausflüßte. Als das Mittlere nun giebt es nichts; wie aber Farbe das Sichtbare, so ist das Schmeckbare die Speise. Nichts aber bringt Carpfikung der Speise hervor ohne Rasse; sondern es hat der That oder Anlage nach Rasse: z. B. das Salz; leicht schmelzbar nämlich ist dieses, und zusammentenschmelzend die Zunge. Wir aber auch das Gefühl sich bezieht auf das Sichtbare und das Unsichtbare (die Finsterniß nämlich ist unsichtbar; es unterscheidet aber auch diese das Gefühl); ferner auf das Ungehörliche; denn auch dieses ist unsichtbar, auf andere Weise aber als die Finsterniß; eben so auch das Gehör auf Ton und Stille, wovon das eine hörbar, das andere unhörbar, und auf starken Ton, wie das Gefühl auf das Helle (denn wie der geringe Ton unhörbar auf gewisse Weise, so auch der große und starke); Unsichtbar aber heißt einiges ganz und gar, wie auch bei anderem das Unmögliche, anderes, insofern es, obgleich dazu geschaffen, es doch nicht, oder unvollkommen besitzt,

wie und ohne Fuß oder ohne Kern: heißt; so nun auch der Geschmack auf das Schmeckbare und Unschmeckbare; dieß aber ist, was eine geringe und schwache Speise hat, und die den Geschmack verdirbt. Es scheint aber Ursprung das Trinkbare und nicht Trinkbare. Denn ein Geschmack ist beides: aber das eine ein übler und den Geschmack verderbender, das andere der Natur gemäß. Es ist aber gemeinschaftlich dem Gefühl und Geschmack das Trinkbare. Da aber naß ist das Schmeckbare, so darf das Sinnwerkzeug weder naß sein der That nach, noch unfähig, naß zu werden. Denn es leidet der Geschmack von dem Schmeckbaren als Schmeckbarem. Es muß also naß werden, da es naß werden kann ohne verletzt zu werden, aber noch nicht naß ist, das Sinnwerkzeug des Geschmacks. Man siehe aber dieß daran, daß weder wenn sie ganz trocken ist, die Zunge empfindet, noch wenn allzu naß. Dieß nämlich wird zum unmittelbaren Gefühl des Rassen: wie wenn, nachdem man zuvor etwas Starkschmeckendes gekostet hat, man darauf von etwas anderem kostet; und wie den Kranken alles bitter scheint, weil sie die Zunge als erfüllt von solcher Masse empfinden. — Die Arten aber der Speisen sind, gleichwie auch bei den Farben, einfache, die Gegentheile, das Süße und das Bittere; daran grenzend aber an das eine das Dehliche, an das andere das Salzige; zwischen diesen das Reißende, und Saure, und Herbe, und Scharfe. Ungefähr nun dieß scheinen die Unterschiede der Speisen zu sein. So daß das Schmeckende ist, was der Möglichkeit nach ein solches; das Schmeckbare, was jenseit der Wirklichkeit nach dazu macht.

Fünftes Capitel.

Ueber das Fühlbare nun und Gefühl ist Dasselbe zu sagen. Wenn nämlich das Gefühl nicht ein Sinn ist, sondern mehre, so muß auch das Fühlbare mehrerlei Empfindbares sein. Es läßt sich indeß zweifeln, ob mehre sind, oder einer; und welches das Sinnwerkzeug, das das Fühlbare zu fühlen vermag: ob das Fleisch, und bei anderem das, was diesem entspricht, oder nicht. Allein dieses zwar ist das Mittlere: das unmittelbare Sinnwerkzeug aber ist ein anderes inwendig. — Aller Sinn nämlich scheint auf einen einzelnen Gegensatz sich zu beziehen, wie Gesicht auf Weiß und Schwarz, und das Gehör auf Hoch und Tief, und Geschmack auf Bitter und Süß. In dem Fühlbaren hingegen sind viele Gegensätze: Warm, Kalt; Trocken, Naß; Hart, Weich; und anderes dergleichen. Es giebt nun wohl eine Antwort auf diesen Zweifel: daß nämlich auch bei den andern Sinnen mehre Gegensätze sind; wie in der Stimme nicht nur Höhe und Tiefe, sondern auch Stärke und Schwäche, und Sanftheit und Rauheit der Stimme, und ähnliches dergleichen; es giebt aber auch bei den Farben andere solche Unterschiede. Allein was das zum Grunde liegende ist, wie für das Gehör der Ton, so für das Gefühl, ist nicht ganz deutlich. Ob aber das Sinnwerkzeug inwendig ist, oder nicht, sondern sogleich das Fleisch, scheint nicht dadurch entschieden zu werden, daß die Empfindung erfolgt gleich bei dem Anrühren. Denn auch wenn man über das Fleisch etwas hinwegziehen wollte, wie eine Oberhaut, so würde es auf gleiche Weise die Empfindung sogleich bei dem Berühren wahrnehmen; obgleich offenbar nicht hierin das Sinnwerkzeug ist. Wenn es aber gar zusammenwachsen könnte, so würde noch schneller hindurchbringen die Empfindung. Darum auch scheint ein solcher Theil des Körpers sich so zu verhalten, wie wenn nach allen Seiten an uns ange-

wachsen wäre die Luft. Es würde nämlich dann scheinen, als ob wir mit Einem nur empfänden sowohl Ton, als Farbe, als Geruch. So aber, weil es am Tage liegt durch welches Mittel die Bewegungen geschehen, sieht man, daß die genannten Sinnwerkzeuge verschiedene sind. Bei dem Gefühle hingegen ist dieß jetzt undeutlich. Denn aus Luft zwar und Wasser kann nicht bestehen der be-seelte Körper: denn es bedarf eines Ersten. Es bleibt also übrig, daß er gemischt sei aus Erde und jenem; welcher Art das Fleisch, und was ihm entspricht sein mag. [Aber Sinn nämlich geht durch ein Mittleres, und auch das Gefühl]. Also muß auch der Körper als ein Mittleres dem Fühlenden angewachsen sein, durch welchen die Empfindungen hindurchgehen, die da mehre sind. Es zeigt aber, daß sie mehre sind, das Gefühl an der Zunge. Alles Fühlbare nämlich empfindet man an demselben Gliede; und auch die Speise. Wenn nun auch das übrige Fleisch die Speise empfände, so würde es scheinen, als sei ein und derselbe Sinn der Geschmack und das Gefühl; so aber gelten sie für zweierlei, weil ihre Beziehung nicht gegenseitig ist. — Man könnte nun zweifeln, wenn aller Körper Tiefe hat: dieß aber ist die dritte Ausdehnung; welche zwei Körper aber einen zwischen sich haben, diese einander nicht berühren können; das Rasse nun nicht ohne Körper ist, noch das Feuchte, sondern nothwendig Wasser ist, oder Wasser hat; was aber einander berührt, ohne daß trocken die Spitzen sind, nothwendig Wasser hat zwischen sich, von welchem erfüllt sind seine äußersten Theile. Ist nun dieses wahr, so kann nicht eines das andere berühren im Wasser. Auf dieselbe Weise auch in der Luft: denn gleichergestalt verhält sich die Luft zu dem, was in ihr, wie das Wasser zu dem, was in ihm dem Wasser: es bleibt aber jenes uns leichter unbemerkt, wie den Wasserthieren, wenn etwas Feuchtes ein Feuchtes berührt. Erfolgt nun bei allem auf gleiche Weise die

Empfindung, oder bei verschiedenem auf verschiedene, wie es gegenwärtig scheint? Der Geschmack nämlich und das Gefühl durch Berührung, die übrigen aber von fern. Dem aber ist nicht so: sondern auch das Harte und das Weiche empfinden wir durch anderes hindurch; gleichwie auch das Tönende, und das Sichtbare, und das Riechbare. Aber jenes von fern, dieses von nahe her: darum bleibt es unbemerkt, daß wir alles durch ein Mittleres hindurch wahrnehmen. Aber hiebei bleibt es unbemerkt; da doch, wie wir auch vorhin hörten, auch wenn wir durch eine Oberhaut hindurch alles Fühlbare wahrnahmen, von der es verborgen bliebe, daß sie dazwischen liegt, wir uns eben so verhalten würden, wie jetzt in dem Wasser und der Luft. Wir glauben nämlich die Dinge zu berühren, und daß nichts dazwischen sei. Allein es unterscheidet sich das Fühlbare von dem Sichtbaren und dem Tönenden dadurch, daß wir dieses zwar empfinden indem das, was in der Mitte ist, auf uns thätig ist; das Fühlbare aber nicht durch das Mittlere, sondern zugleich mit dem Mittleren, wie wer durch einen Schild geschlagen wird. Nicht nämlich der Schild stößt, indem er geschlagen wird, sondern beide zugleich trifft der Schlag. Ueberhaupt aber scheint das Fleisch und die Zunge, wie die Luft und das Wasser zu dem Gefühl und dem Gehör und dem Geruch sich verhalten, so sich zu verhalten zu diesem Sinnwerkzeuge, wie jedes von jenem. Sollte aber das Sinnwerkzeug selbst unmittelbar berühren, so würde hier eben so wenig als dort Empfindung erfolgen. Wie wenn man einen weißen Körper auf den äußersten Theil des Auges legte. Woraus auch erhellt, daß inwendig ist das Sinnwerkzeug des Gefühls. Denn so würde es zugehn, wie bei den andern. Wenn nämlich etwas auf das Sinnwerkzeug gelegt wird, so empfindet es dieses nicht; was aber auf das Fleisch gelegt wird, wird empfunden: so daß vielmehr das Mittlere des Ge-

fühlbares ist das Fleisch. Fühlbar nun sind die Unterschiede des Körpers als Körpers. Ich nenne aber Unterschiede, was die Elemente bestimmt: Warm, Kalt, Trocken, Naß; worüber wir früher gesprochen haben in der Abhandlung von den Elementen. Das Sinnwerkzeug für sie aber, das Fühlende, und worin der sogenannte Gefühlssinn zunächst wohnt, ist das der Anlage nach so beschaffene Glied. Das Empfinden nämlich ist ein Leiden. Also wie das Thätige der That nach ist, zu einem solchen macht es jenes, welches der Anlage nach ist. Darum empfinden wir nicht das, was eben so sehr warm als kalt oder hart als weich; sondern nur das Ueberwiegende: indem der Sinn gleichsam ein mittleres Maß ist für den Gegensatz in dem Sinnlichen. Und darum unterscheidet er das Empfindbare. Das Mittlere nämlich ist ein Unterscheidendes: denn es wird gegen jedes der beiden äußersten das andere. Und es muß, wie das, was empfinden soll Weiß und Schwarz, keines von beiden der That nach sein; der Anlage nach aber beides: so auch bei den übrigen, und dem Gefühl, weder Warm noch Kalt. Ferner, wie vom Sichtbaren und Unsichtbaren gewissermaßen dies war das Gesicht, und eben so auch die übrigen Sinne von den Gegentheilen: so auch das Gefühl von dem Fühlbaren und Unfühlbaren. Unfühlbar aber ist, was nur einen sehr kleinen Unterschied des Fühlbaren hat; was der Fall ist mit der Luft; und die Uebermaße des Fühlbaren, als das Verderbende. — Von jedem nun unter den Sinnen sei so viel im Allgemeinen gesagt.

Z w ö l f t e s C a p i t e l.

Im Allgemeinen aber über allen Sinn ist anzunehmen, daß der Sinn ist das, was aufnimmt die empfindbaren Formbestimmungen ohne den Stoff: wie das Wachs von

dem Ringe ohne das Eisen und das Gold aufnimmt das Zeichen. Es empfängt nun das goldene oder das eiserne Zeichen; aber nicht, wiefern es Erz oder Gold. Eben so nun auch leidet der Sinn von dem, was Farbe hat, oder Geschmack, oder Ton; aber nicht wiefern jedes hiervon es selbst heißt, sondern wiefern ein so beschaffenes, und nach dem Begriffe. Sinnwerkzeug aber ist zunächst, worin eine solche Anlage vorhanden ist. Es ist nun so das nämliche; aber das Sein ist verschieden. Denn eine Ausdehnung wäre sonst das Empfindende: allein nicht das Empfindlichsein, noch die Empfindung ist eine Ausdehnung, sondern ein Verhältniß und eine Anlage von dieser. — Man sieht nun hieraus auch, warum das Uebermaß des Empfundnen die Sinnwerkzeuge verletzt. Wenn nämlich stärker ist, als das Sinnwerkzeug, die Bewegung, so wird das Verhältniß aufgelöst (dieß aber war die Empfindung); gleichwie auch die Stimmen und der Klang, wenn allzuheftig geschlagen werden die Saiten. Und auch warum die Pflanzen nicht empfinden, die doch ein Theilchen Seele haben, und einigermaßen leiden können von dem Fühlbaren, da sie für Kälte und Wärme empfänglich sind. Grund nämlich ist, daß sie keine Mitte haben, noch eine solche Thätigkeit, aufzunehmen die Formbestimmungen des Empfindbaren, sondern nur, zu leiden mit dem Stoffe. — Man könnte aber zweifeln, ob etwas erleidet von dem Geruche dasjenige, was nicht riechen kann, oder von der Farbe, was nicht sehen kann; und eben so bei dem andern. Wenn nun das Riechbare Geruch ist, so thut, wenn etwas die Empfindung des Riechens hervorbringt, der Geruch es. So daß von dem, was nicht riechen kann, nichts etwas zu erleiden vermag von dem Geruche. Dasselbe gilt auch von den andern Sinnen. Und auch nichts von denen, die es können; als nur wiefern sinnlich ist ein jedes. Zugleich aber erhellt es auch auf diese Weise. Weder Licht nämlich und Finsterniß, noch Ton, noch Ge-

renn wirken irgend etwas auf die Körper, sondern vielmehr dasjenige, worin jene sind: z. B. die Luft, die den Donner begleitet, zerspaltet das Holz: aber das Fühlbare und die Speisen wirken. Denn wäre dieß nicht so: wovon sollte das Unbeseelte leiden und umgebildet werden? — Es fragt sich aber, ob nicht auch jene empfindbaren Gegenstände wirken sollen; oder ob nicht alle Körper leiden können von Geruch und Ton, und das Leidende unbestimmt ist, und nicht bleibend; wie die Luft? Diese nämlich nimmt Geruch an, und erleidet insofern etwas. Was nun heißt, einen Geruch annehmen, wenn nicht, etwas erleiden? Oder wäre dieses Riechen zwar ein Empfinden; die Luft aber, sobald sie etwas so erlitten hat, wäre sogleich empfindbar?

D r i t t e s B u c h .

Erstes Capitel.

Daß es aber nicht einen andern Sinn giebt außer den fünf; ich meine nämlich diese: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, kann man aus Folgendem schließen. Von allen Dingen nämlich, die vernehmlich sind durch Gefühl, haben wir ohnedieß einen Sinn; alle Zustände nämlich des Fühlbaren als Fühlbaren sind durch das Gefühl uns vernehmlich. Nun muß, wenn ein Sinn fehlt, nothwendig auch das Sinnwerkzeug uns fehlen. Was wir nun unmittelbar berührend empfinden, dieß ist durch das Gefühl, welches wir haben, vernehmlich; was aber durch das Mittlere, und nicht unmittelbar berührend, durch die einfachen Zwischenräume; ich meine nämlich, wie Luft und Wasser. Es verhält sich aber so, daß, wenn durch Eines mehre Empfindbare, die verschieden von einander sind der Gattung nach, derjenige, der ein solches Sinnwerkzeug hat, beide muß wahrnehmen können, (z. B. wenn aus Luft ist das Sinnwerkzeug, und die Luft es ist, sowohl für Ton als Farbe); wenn aber durch mehres das nämliche, (z. B. Farbe sowohl durch Luft, als Wasser, denn beides ist durchsichtig), auch wer das eine nur hat, empfinden wird, was durch beides. Unter den einfachen Körpern aber sind nur aus diesen zweien Sinnenwerkzeuge: aus Luft und Wasser. Der Augapfel nämlich ist aus

Wasser; das Gehör aber aus Luft; der Geruch aus diesen beiden; das Feuer hingegen gehört entweder keinem von diesen an, oder allen gemeinschaftlich, (denn nichts kann ohne Wärme empfinden); die Erde aber ist entweder keinem, oder dem Gefühl am meisten eigenthümlich beigemischt. Darum also möchte übrig bleiben, daß es kein Sinnwerkzeug gebe außer Wasser und Luft. Dieses aber haben auch ohnedieß einige Thiere. Es werden also alle Sinne besessen von den nicht unvollkommenen, noch verstümmelten Thieren. Denn auch der Maulwurf zeigt sich unter dem Felle die Augen zu haben. So daß, wenn es keinen andern Körper oder Zustand giebt, der keinem der hier genannten Körper angehört, auch kein einziger Sinn hier fehlen kann. Allein auch nicht für die gemeinschaftlichen Gegenstände kann es ein eigenthümliches Sinnwerkzeug geben, welche wir mit jedem Sinne wahrnehmen nebenbei: wie für Bewegung, Stillstand, Gestalt, Ausdehnung, Zahl, Eins. Dieß alles nämlich nehmen wir durch Bewegung wahr: wie Ausdehnung durch Bewegung; also auch die Gestalt; denn eine Art von Ausdehnung ist auch die Gestalt. Das Ruhende aber durch Nichtbewegung; die Zahl durch Verneinung des Stetigen, und durch das ihr Eigenthümliche. Denn jeder Sinn empfindet Eines. So daß erhellt, daß es nicht kann für jedes von diesen einen eigenthümlichen Sinn geben; wie für Bewegung. Dergestalt nämlich wird es sich verhalten, wie wir so mit dem Gesicht das Süße wahrnehmen: nämlich weil wir für beides Sinn haben, und, wenn diese zusammentreffen, erkennen. Außerdem aber nehmen wir es wahr als nur nebenbei: z. B. des Kleon Sohn, nicht insofern er Kleons Sohn, sondern insofern er weiß ist; für dieses aber trifft es sich nebenbei, Kleons Sohn zu sein. Für das Gemeinschaftliche aber haben wir nunmehr einen gemeinschaftlichen Sinn nicht nebenbei. Nicht also wird er besonders sein: denn sonst würden wir auf

keine andere Weise wahrnehmen, als so, wie gesagt wurde, daß den Sohn Ateons wir sehen. Das aber, was je den andern eigenthümlich, nehmen nebenbei die Sinne wahr, nicht wiefern jeder er selbst, sondern wiefern sie Einer, wenn zugleich die Empfindung in dem nämlichen zusammentrifft: z. B. daß die Galle bitter und hellfarbig: es gehört nämlich nicht dem einen an, zu sagen, daß beides Eines ist. Darum kann dieser auch irren, und wenn etwas nur hellfarbig ist, es für Galle halten. — Man könnte nun fragen, weshalb wir mehre Sinne haben, und nicht nur Einen. Vielleicht, damit nicht verborgen bleibe das Begehende und Gemeinschaftliche, wie Bewegung, und Ausdehnung, und Zahl? Wenn es nämlich nur Gesicht gäbe, und dieses das Weiße erfaßte, so würde jenes mehr verborgen bleiben, und das nämliche alles zu sein scheinen, weil dann nebeneinandergingen stets Farbe und Ausdehnung. So aber, da in verschiedenem Empfindbaren das Gemeinschaftliche vorhanden, wird es deutlich, daß etwas anderes ist ein jedes hievon.

Z w e i t e s C a p i t e l.

Da wir aber wahrnehmen, daß wir sehen und hören: so muß man entweder mit dem Gesichte wahrnehmen, daß man sieht, oder mit einem andern Sinne. Wenn dann wird die nämliche Wahrnehmung sein die des Gesichtes und die der zum Grunde liegenden Farbe; so daß es entweder zwei Sinne für das nämliche geben wird, oder einen für sich selbst. Sodann, wenn ein anderer sein soll der Sinn für das Gesicht, so geht es entweder ins Unbegrenzte fort, oder es giebt einen, der sich selbst wahrnimmt. Also wäre bei dem ersten dieß anzunehmen. Es unterliegt aber einem Zweifel. Wenn nämlich mit dem

Geficht wahrnehmen Sehen ist; gesehen aber wird die Farbe, oder was sie hat; und man nun das sehen soll, was da sieht: so wird auch Farbe haben das, was zunächst sieht. Es ist also ersichtlich, daß nicht eine einzige ist die Wahrnehmung mit dem Gesichte. Denn auch wenn wir nicht sehen, unterscheiden wir mit dem Gesichte die Finsterniß und das Licht; wiewohl nicht auf dieselbe Weise. Sodann aber kann man auch von dem Sehenden sagen, daß es Farbe hat. Das Sinnwerkzeug nämlich ist, was aufnimmt das Empfindbare, jedes ohne seinen Stoff. Darum auch, wenn sich entfernen die empfindbaren Dinge, bleiben gegenwärtig die Empfindungen und Einbildungen in den Sinnenwerkzeugen. Die Thätigkeit aber des Empfindbaren und des Sinnes ist zwar eine und dieselbe, das Sein aber ist für sich nicht dasselbe. Ich meine aber, wie das was der That nach Ton, und das was der That nach Gehör. Mann kann nämlich Gehör haben und nicht hören, und das was Ton hat, braucht nicht immer zu tönen. Wenn aber thätig ist das was hören kann, und tönt, was tönen kann: dann wird, was Gehör ist der That nach zugleich, und was Ton ist der That nach. So daß man auch sagen könnte, das eine sei Hö- rung, das andere Tönung. Wenn aber ist die Bewegung und das Thun und das Leiden in demjenigen, auf welches gewirkt wird, so muß auch das, was Ton und was Gehör der That nach ist, in demjenigen sein, was es der Anlage nach ist. Die Thätigkeit nämlich des zum Wir- ken und Bewegen fähigen wird gegenwärtig in dem Leiden- den. Darum braucht nicht das, was bewegt, bewegt zu werden. Des Tönenden Thätigkeit nun ist Ton oder Tönen, des Hörenden aber Gehör oder Hören. Denn zwiefach ist das Gehör, und zwiefach der Ton. Dasselbe gilt auch von den übrigen Sinnen und Gegenständen der Sinne. Wie nämlich die Thätigkeit und die Leidenheit in dem Leidenden, und nicht in dem Thätigen: so ist auch

die Wirksamkeit des Empfindbaren in dem Empfindlichen. Allein bei einigem hat sie einen Namen, wie das Sehen und das Hören; bei anderem aber ist ohne Namen das eine. Sehen nämlich heißt die Thätigkeit des Gesichts, die aber der Farbe hat keinen Namen; und Geschmack des Schmeckenden, die aber der Speise hat keinen Namen. — Da aber eine einige zwar ist die Thätigkeit des Empfindbaren und des Empfindlichen, das Sein aber verschieden: so muß zugleich vergehen und bleiben Gehör und Ton in diesem Sinne, und Speise und Geschmack, und das andere gleichergestalt. Was aber der Anlage nach so heißt, braucht dieß nicht. — Allein die älteren Naturforscher sprachen hier nicht richtig, indem sie meinten, daß nichts sei weder weiß noch schwarz ohne Gesicht, noch Speise ohne Geschmack. Einerseits nämlich sprachen sie richtig, andererseits aber nicht richtig. Da nämlich zweierlei bedeutet die Empfindung und das Empfundene, einmal der Anlage nach, das anderemal der That nach: so trifft bei dem einen das Gesagte zu, bei dem anderen aber trifft es nicht zu. Aber jene sprachen auf einfache Weise von dem, was nicht einfache Bedeutung hat. — Wenn nun der Einklang eine Stimme ist, Stimme aber und Gehör gewissermaßen Eines, gewissermaßen aber nicht Eines und Dasselbe ist; ein Verhältniß aber der Einklang ist: so muß auch das Gehör ein gewisses Verhältniß sein. Darum auch verdirbt jedes Uebermäßige, sowohl das Hohe, als auch das Tiefe, das Gehör. Eben so auch bei Speisen den Geschmack, und bei Farben das Gesicht das allzu Helle oder Dunkle. Und beim Geruch der allzuheftige, sowohl süße als bittere; da ein gewisses Verhältniß ist der Sinn. Darum auch ist angenehm zwar, was rein noch und unvermischt in das Verhältniß hineingebracht wird, wie das Scharfe, oder Süße, oder Salzige; denn dann ist es angenehm: durchaus aber ist mehr das Gemischte Einklang, als das Hohe und Tiefe;

dem Gefühle aber, was erwidert oder erfüllt werden kann. Der Sinn nun ist das Verhältniß; das Uebermäßige aber bringt entweder Schmerz oder Verderb.

Jeder Sinn nun ist dieß in Beziehung auf das zum Grunde liegende Empfindbare; er ist gegenwärtig in dem Sinnwerkzeug als Sinnwerkzeug, und erkennt die Unterschiede des zum Grunde liegenden Empfindbaren; wie Weiß und Schwarz das Gesicht, Süß und Bitter der Geschmack, eben so aber verhält es sich bei dem übrigen. Da wir nun das Weiße, und das Süße, und jedes Empfindbare gegen anderes unterscheiden durch etwas, und empfinden, daß es davon verschieden ist: so muß dieß mittelst eines Sinnes geschehen; denn es ist sinnlich Wahrnehmbares. Hieraus erhellt auch, daß das Fleisch nicht ist das letzte Sinnwerkzeug: denn dann müßte durch Berührung unterscheiden das was unterscheidet. Auch nicht abgesondert nun kann man unterscheiden, daß verschieden ist das Süße von dem Weißen, sondern es muß durch irgend etwas Einiges beides klar sein. Denn sonst würde, auch wenn das eine du empfändest, das andere ich, dennoch klar sein, daß es verschiedenes ist. Es muß also das Einige aussprechen, daß es verschiedenes ist: verschieden nämlich das Süße von dem Weißen. Es spricht also Dasselbe es aus: so daß, so zu sagen, es dergestalt sowohl denkt, als auch empfindet. Daß es nun nicht möglich ist, mit Abgesondertem zu unterscheiden das Abgesonderte, ist klar. Daß aber auch nicht in abgesonderter Zeit, erhellt hieraus. Gleichwie nämlich Dasselbe ausspricht, daß verschieden ist das Gute und das Böse: so auch spricht es, wenn es von dem einen sagt, daß es verschieden, auch von dem andern dieß aus; und zwar nicht zufällig eben dann. Ich meine dieß also: ich sage jetzt, daß etwas verschieden, nicht jedoch, daß es jetzt verschieden: aber so sage ich, sowohl jetzt, als daß es jetzt; folglich zugleich. Also ist es untrennbar, und in untrenn-

barer Zeit. Allein es kann nicht zugleich die entgegengesetzten Bewegungen erleiden das nämliche, wiefern es untheilbar und in untheilbarer Zeit. Aber das Süße bewegt auf diese Art den Sinn, oder die Denkkraft; das Bittere aber auf entgegengesetzte; und das Weiße auf andere. Ist nun vielleicht zugleich zwar sowohl der Zahl nach untheilbar, als auch der Zeit nach untrennbar das Unterscheidende, aber von dem Sein nach getrenntem? Gewissermaßen nun empfindet das Theilbare das Getheilte; gewissermaßen aber auch als Untheilbares: dem Sein nach nämlich Theilbares, nach Raum und Zeit aber und Zahl Untheilbares. Oder ist dieß nicht statthaft, und wäre der Möglichkeit zwar nach das nämliche theilbar und untheilbar, und die Gegentheile; dem Sein nach aber nicht, sondern in seiner Thätigkeit theilbar? Und nicht kann etwas zugleich weiß und schwarz sein: also auch nicht ihre Formbestimmungen zugleich erleiden; weil dazu bestimmt sind der Sinn und die Denkkraft. Sondern gleichwie, was Einige Punct nennen, gewissermaßen zwei, und in so fern auch theilbar. Wiefern nun untheilbar, ist eines das Unterscheidende und zugleich; wiefern aber es theilbar ist, nicht zugleich: denn zweimal gebraucht man das nämliche Zeichen zugleich. Wiefern man also als zwei gebraucht die Begrenzung, unterscheidet man zwei, und sie sind abgesondert, als abgesondertes bezeichnend. Wiefern es aber eines ist, geschieht die Unterscheidung durch eines und zugleich. — Ueber dieses Ursprüngliche nun, hinsichtlich dessen wir sagen, das Thier habe Sinn, sei dieses ausgemacht.

D r i t t e s C a p i t e l .

Da man aber durch zweierlei Eigenthümlichkeiten vornehmlich die Seele bezeichnet, durch die Bewegung im

Namen, und durch das Denken und Empfinden: so scheint das Denken und das vernünftige Erkennen gleichsam ein Empfinden zu sein. In beidem nämlich unterscheidet die Seele, und erkennt etwas Seiendes. Auch die Alten nennen das Denken und das Empfinden das nämliche; wie auch Empedokles sagte:

Denn für die Gegenwart wird Vernunft erlitten in
den Menschen.

Und anderwärts:

Daher denn auch immer
Fremdes ihnen zu denken begegnet.

Das nämliche hiemit bedeutet auch, was Homer sagt:

Also beschaffen ja ist der Geist der irdischen Menschen,
Wie für den Tag ihn richtet der Vater der Menschen und
Götter.

Alle diese nämlich verstehen unter dem Denken etwas Körperliches, wie unter dem Empfinden. Und empfunden sowohl, als auch gedacht werde mit dem Gleichartigen das Gleichartige: so wie wir es auch am Anfange bezeichnen. Doch hätten sie zugleich auch über den Irrthum sprechen sollen: denn er ist eigenthümlicher den Thieren, und längere Zeit verbleibt darin ihre Seele. Darum muß entweder, wie Einige behaupten, alles Erscheinende wahr sein, oder die Verührung des Ungleichartigen Irrthum sein. Es scheint aber auch der Irrthum und die Erkenntniß in Bezug auf die Gegentheile das nämliche zu sein. — Daß nun nicht das nämliche ist das Empfinden und das vernünftige Erkennen, ist ersichtlich: denn an jenem haben alle Theil; an diesem aber nur wenige unter den Thieren. Allein auch nicht das Denken, in welchem das Richtig und Nichtrichtig statt findet, (das Richtig nämlich ist Vernunft und Einsicht und wahre Meinung, das Nichtrichtig aber die Gegentheile hievon); auch dieses also ist nicht einerlei mit dem Empfinden. Denn die Empfindung des Besondern ist stets wahr, und findet in al-

len Thieren statt, nachdenken aber kann man auch falsch, und in keinem findet es statt, worin nicht auch Vernunft. Einbildung nämlich ist verschieden: sowohl von Empfindung, als auch von Vernunft. Sie selbst aber findet nicht statt ohne Empfindung, und ohne sie giebt es kein Fürwahrhalten. Daß aber nicht das nämliche ist Einbildung und Fürwahrhalten, ist ersichtlich: der eine Zustand nämlich steht bei uns, sobald wir wollen, (denn etwas uns vor Augen stellen können wir; wie auch diejenigen, die der Gedächtniskunst sich bedienen und Zeichen merken); fürwahrhalten aber steht nicht bei uns. Dieses nämlich muß entweder falsch sein, oder wahr. Sodann, wenn wir fürwahrhalten etwas Schreckliches oder Fürchterliches, so gerathen wir sogleich in denselben Zustand; eben so auch, wenn etwas Ermuthigendes: der Einbildung hingegen zufolge verhalten wir uns eben so, wie wer im Gemälde schaut das Schreckliche und Ermuthigende. Es sind aber von dem Fürwahrhalten selbst verschiedene Arten Einsicht, und Meinung, und Vernunftanschauung und die Gegentheile hiervon, über deren Unterschied auf andere Weise gesprochen werden wird.

Hinsichtlich des Denkens nun, da es verschieden von dem Empfinden; von ihm aber ein Theil Einbildung zu sein scheint, der andere Fürwahrhalten: so müssen wir, nachdem wir zuvörderst über die Einbildung gesprochen, sonach über das andere handeln. Wenn nun die Einbildkraft ist, durch welche wir sagen, daß eine Einbildung in uns entsteht, und nicht, wenn wir etwas durch Uebertragung sagen: so fragt sich nun, ob eine hiezu gehörige Anlage oder Eigenschaft ist diejenige, nach welcher wir urtheilen und im Wahren oder Falschen uns befinden? Dieß aber ist Sinn, Meinung, Geist, Einsicht. Daß nun nicht ist Sinn die Einbildkraft, erhellt hieraus. Sinn nämlich ist entweder Anlage, oder Thätigkeit; z. B. Gesicht und Sehen: es giebt aber Erscheinungen dieser Art auch

ohne eines dieser beiden, z. B. die Träume. Sodann ist Sinn stets gegenwärtig, Einbildkraft aber nicht. Wäre es aber der Thier nach das nämliche, so müßte allen Thieren Einbildkraft zukommen können. Dieß aber scheint nicht so: z. B. der Ameise, oder der Biene, oder dem Wurm. Sodann sind jene stets wahr, die Einbildungen oder meist falsch. Ferner sagen wir auch nicht, wenn wir scharf thätig sind in Bezug auf das sinnlich Wahrnehmbare, daß uns dieses scheint ein Mensch; sondern vielmehr wenn wir nicht kräftig wahrnehmen, dann ist die Wahrnehmung entweder richtig, oder falsch. Und was wir vorher sagten, es erscheinen auch bei verschlossenen Augen Gesichte. — Allein auch zu demjenigen, was stets das Wahre erfasst, gehört sie nicht, wie Einsicht oder Geist; denn es giebt auch eine falsche Einbildung. — Es bleibt also übrig, zuzusehen, ob sie Meinung ist. Es findet nämlich Meinung statt, sowohl wahre, als auch falsche. Allein der Meinung folgt Glauben; denn man kann nicht meinen, ohne an das, was man meint, zu glauben: unter den Thieren aber findet bei keinem Glauben statt, Einbildung aber bei vielen. Ferner aller Meinung ist Glaube beigelegt, dem Glauben Ueberzeugung, der Ueberzeugung Vernunft: unter den Thieren aber findet bei einigen Einbildung zwar statt, Vernunft aber nicht. Man sieht also, daß weder die Meinung mit Empfindung, noch durch Empfindung, noch eine Verflechtung von Meinung und Empfindung Einbildung sein möchte zufolge dieses. Und es erhellt, daß es keine andere Meinung giebt, als von jenem, von welchem auch Empfindung. Ich meine aber, aus der Meinung von dem Weißen und der Empfindung sei die Verflechtung Einbildung. Nicht nämlich aus der Meinung von dem Guten, und der Empfindung des Weißen. Das Einbilden nun ist das Meinen davon, was man empfindet nicht nebenbei. Man bildet sich nun auch Falsches ein, über das, wovon man ein richtiges für wahr-

halten hat: so erscheint der Einbildung die Sonne einen Fuß lang; man weiß aber, daß sie größer als die bewohnte Erde ist. Es folgt also, entweder, daß man verloren hätte seine richtige Meinung, welche man hatte im Bestehen des Dinges, ohne vergessen oder sich umgestimmt zu haben; oder, dafern man sie noch hätte, so müßte die nämliche wahr sein und falsch. Aber falsch würde sie, wenn unvermerkt sich umwandelte das Ding. Nicht also ist eine von diesen, noch aus diesen zusammengesetzt die Einbildung. Sondern da, wenn eines bewegt ist, ein anderes bewegt werden kann von diesem; die Einbildung aber ohne Bewegung zu sein scheint, und nicht ohne Empfindung zu geschehen, sondern in demjenigen, was empfindet und Sinne besitzt; eine Bewegung aber entstehen kann durch die Thätigkeit der Empfindung, und diese gleichartig sein muß der Empfindung: so dürfte dieß eine Bewegung sein, die weder ohne Empfindung, noch in solchem, was nicht empfindet, vorhanden sein kann; und in Bezug auf die vieles thun und leiden kann das was sie besitzt, und die sowohl wahr, als auch falsch sein kann. Dieß aber verhält sich darum so. Die Empfindung des Besonderen ist wahr, oder hat nur einen sehr geringen Theil Falsches. Diesem zunächst desjenigen, welchem dieses anhängt. Und hier kann schon ein vollkommener Irrthum statt finden. Daß nämlich ein Weißes vorhanden ist, darüber kann man nicht irren; ob aber dieses weiß, oder ein anderes, darüber kann man irren. Zum dritten desjenigen, was gemeinschaftlich ist, und dem Anhängenden folgend in demjenigen, dem das Besondere zukommt. Ich meine aber, wie Bewegung und Ausdehnung; welche anhängend sind dem Empfindbaren, und worüber vornehmlich man mit den Sinnen irren kann. Die Bewegung aber, welche durch die Thätigkeit entsteht, wird verschieden sein von der Wahrnehmung, die zu diesen drei Arten der Wahrnehmung gehört. Und die erste hierunter ist, sobald der

Sinn gegenwärtig ist, wahr; die andern aber können sowohl wenn er gegenwärtig, als wenn er entfernt ist, falsch sein; und vornehmlich, wenn fern ist das, was wahrgenommen wird. Wenn nun das Genannte nichts anders hat, als nur Einbildung; dieß aber das ist, was erwähnt wurde: so wäre die Einbildung dann eine Bewegung durch die der That nach geschehende Empfindung. Da aber das Gesicht vornehmlich Sinn ist, so hat die Phantasie auch den Namen von dem Lichte, weil man ohne Licht nicht sieht. Und weil sie verbleibt, und ähnlich ist den Sinnen, so thun vieles durch sie die Thiere, theils aus Mangel des Geistes, wie die unvernünftigen Thiere, theils weil verhüllt wird der Geist bisweilen durch Leidenschaft, oder Krankheiten, oder Schlaf; wie die Menschen. Ueber die Einbildung nun, was sie ist, und wodurch sie ist, sei so viel gesagt.

V i e r t e s C a p i t e l.

Ueber denjenigen Theil aber der Seele, mit welchem die Seele erkennt und vernimmt, sei er, nun abtrennbar, oder auch nicht abtrennbar der Ausdehnung, sondern nur dem Begriffe nach, ist zu untersuchen, wie er sich unterscheidet, und auf welche Weise vor sich geht das Denken. Wenn es nun mit dem Denken ist wie mit dem Empfinden, so wäre es ein Leiden von dem Denkbaren, oder etwas anderes dergleichen. Nicht also zum Leiden bestimmt muß es sein: empfänglich aber für die Formbestimmung, und der Anlage nach ein solches, aber nicht sie selbst; und auf gleiche Weise sich verhalten, wie das Sinnliche zu dem Empfindbaren, so auch der Geist zu dem Denkbaren. Er muß also, weil er Alles denkt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, um bezwingen zu

können; das heißt, um erkennen zu können. Was nämlich zuvörderst darin sich zeigt, hindert das Fremde und stellt sich ihm in den Weg. So daß er auch durchaus keine andere Natur haben kann, als nur diese, daß er Anlage ist. Der sogenannte Geist also der Seele, (ich nenne nämlich Geist, womit nachdenkt und fürwahrhält die Seele) ist nichts der That nach von dem Seienden; bevor er denkt. Darum ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er vermischt mit dem Körper sei; denn dann würde er irgendwie beschaffen werden, warm oder kalt; und es würde ein Gliedwerkzeug für ihn geben, wie für das Sinnliche; nun aber giebt es keines. Und richtig sprechen diejenigen, welche sagen, die Seele sei der Ort der Formbestimmungen: nur daß nicht die ganze, sondern die denkende, und diese nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach die Formbestimmungen ist. Daß aber nicht gleichartig ist die Leiblosigkeit des Sinnlichen und des Denkenden, erhellt an den Sinnwerkzeugen und der Empfindung. Der Sinn nämlich kann nicht empfinden nach dem stark Empfindbaren; z. B. einen Ton nach den heftigen Tönen, und nach den starken Gerüchen und Farben nicht sehen und nicht riechen. Hingegen der Geist, wenn er gedacht hat etwas außerordentlich Denkbare, denkt nichts destoweniger das geringere, sondern sogar noch mehr. Denn das Sinnliche ist nicht ohne Körper, der Geist aber ist abtrennbar davon. Wenn er aber dergestalt zu Allem wird, wie wissend heißt, der es der That nach ist (dieß aber findet statt, wenn er thätig sein kann durch sich selbst): so ist er zwar gleicherweise auch dann gewissermaßen der Möglichkeit nach; nicht jedoch eben so, wie bevor er lernte oder fand; und sich selbst vermag er alsdann zu denken. Da aber ein anderes ist die Ausdehnung und das Ausdehnungssein, und Wasser und das Wassersein; so auch bei vielen andern Dingen, aber nicht bei allen; denn bei einigen ist einerlei das Fleischsein und Fleisch: so urtheilt

er mit anderem, oder mit andern sich verhaltendem. Das
 Fleisch nämlich ist nicht ohne Stoff, sondern, wie das
 Leben, etwas in etwas. Mit dem Sinnlichen nun unter-
 scheidet er das Warme aus dem Kalte, und wozu ein
 Verhältniß das Fleisch ist. Mit etwas anderem aber,
 entweder abtrennendem, oder was wie die gebrochene Li-
 nie zu der geraden sich verhält, beurtheilt er das Fleisch-
 sein. Wiederum bei dem was abgezogen ist, das Gerade
 mit dem Krümmen: denn es ist mit Ertüchtigkeit. Das Bad
 aber, wenn verschärft ist das Geradenheit und das Ge-
 rade, mit etwas anderem. Es sei nämlich gleicherlei. Mit
 verschiedenem also, und verschieden sich verhaltendem un-
 terscheidet er dasselbe. Und überhaupt also, wie trennbar
 sind die Dinge von dem Stoffe, so gilt dieß von dem,
 was dem Geist angeht. — Man könnte nun fragen, ob
 fern der Geist ein einfaches ist, und leidloses, und mit
 nichts etwas gemein hat, wie Anaxagoras sagt: er
 er denken möge, wenn das Denken ein Leiden ist. Dem
 widersprechen etwas jenen gemeinschaftlich ist, gilt das ein-
 hieuen für thätig, das andere für leidend. Ferner es ist
 denkbar auch selbst. Entweder nämlich wird dann auch
 in dem übrigen der Geist vorhanden sein, wenn er
 nicht in Bezug auf anderes denkbar selbst, Eines aber
 das Denkbare der Substanz nach ist; oder wird etwas mit
 sich vermischt enthalten, was ihn denkbar macht, wie das
 andere, aber es findet das Leiden in Bezug auf etwas
 gemeinschaftliches statt. Darum ist früher der Unterschied
 gemacht worden, daß der Anlage nach gewissermaßen ist
 das Denkbare; der Geist aber der Wirklichkeit nach nichts
 haben, bis daß er denkt. Es muß sich aber dieß so ver-
 halten, wie auf einer Schreibe- und auf welcher nichts ge-
 schriebenes der Wirklichkeit nach vorhanden ist; und wo-
 felb trägt sich zu mit dem Geiste; und er selbst ist den-
 kbar, wie das Denkbare. Bei dem Stofflosen nämlich ist
 einerlei das Denkbare und das Gedachte. Die Wiß-

schaft nämlich, die aufsteigende, und das Bewußte ist das nämliche. — Davon aber, daß er nicht fort besteht, ist der Grund zu suchen. In demselben nun, was Eins ist, ist der Anlage noch bloß schwebendes Denken. Es ist jenem zwar nicht zukünftig der Geist, — dann aber Eins, eine Anlage zu solchem ist der Geist, — dieses aber das Denkbare zukünftig.

Fünftes Capitel

Nun aber, gleichwie in aller Natur gewendet ist, das eine Stoff für gewisse Gestalt, (daß aber, weil es der Möglichkeit nach alles jenes ist: das andere die Ursache und das Thätige, weil es alles bewirkt; wie sich die Kunst zu dem Stoffe verhält: so müssen auch in der Seele vorhanden sein diese Unterstände. Und es ist ein Geist ein solcher, indem er alles wird, der andere, wenn er alles that; wie eine Eigenschaft, z. B. das Licht. Auf gewisse Weise nämlich macht auch das Licht die Farben, die der Anlage nach sind, zu Farben der That nach. Und dieser Geist ist abtrennbar, und unsterblich, und keines Leidens fähig seinem Wesen nach, als wenn der That nach. Denn immer ist eher das Thätige, als das Leidende, und der Anfang, als der Stoff. Etwas aber ist die der That noch ferne Ursache mit dem Dinge; die der Anlage nach aber ist der Zeit noch früher in dem Empgen. Ich behauptet aber auch nicht der Zeit nach: sondern nicht findet bald Denken statt, bald nicht statt. Ueberhaupt: aber ist er allem das, was ist; und daß allem ist unsterblich und ewig. Wer erinnert aber und denkt nicht: weil der Geist zwar nicht zu leiden vermag, der leidende Geist aber vergänglich ist, und eher jenen zut: denken kann.

er mit anderem, oder mit anders sich verhaltendem. Das Fleisch nämlich ist nicht ohne Stoff, sondern, wie das Lähm, etwas in etwas. Mit dem Sinnlichen nun unterscheidet er das Warm und das Kalt, und wovon ein Verhältniß das Fleisch ist. Mit etwas anderem aber, entweder abtrennbarem, oder was wie die gebrochene Linie zu der geraden sich verhält, beurtheilt er das Fleisch, sein. Wiederum bei dem was abgezogen ist, das Gerade wie das Krumm: denn es ist mit Stetigkeit. Das Was aber, wenn verschieden ist das Geradesein und das Gerade, mit etwas anderem. Es sei nämlich zweierlei. Mit verschiedenem also, und verschieden sich verhaltendem unterscheidet er dasselbe. Und überhaupt also, wie trennbar sind die Dinge von dem Stoffe, so gilt dieß von dem, was den Geist angeht. — Man könnte nun fragen, dafern der Geist ein einfaches ist, und leidloses, und was mit nichts etwas gemein hat, wie Anaxagoras sagt: wie er denken möge, wenn das Denken ein Leiden ist. Denn wiefern etwas zweien gemeinschaftlich ist, gilt das eine hievon für thätig, das andere für leidend. Ferner ob er denkbar auch selbst. Entweder nämlich wird dann auch in dem übrigen der Geist vorhanden sein, wenn er nicht in Bezug auf anderes denkbar selbst, Eines aber das Denkbare der Gattung nach ist; oder wird etwas mit sich vermischt enthalten, was ihn denkbar macht, wie das andere, oder es findet das Leiden in Bezug auf etwas gemeinschaftliches statt. Darum ist früher der Unterschied gemacht worden, daß der Anlage nach gewissermaßen ist das Denkbare; der Geist aber der Wirklichkeit nach nichts davon, bis daß er denkt. Es muß sich aber dieß so verhalten, wie auf einer Schreibtafel, auf welcher nichts geschriebenes der Wirklichkeit nach vorhanden ist; und dieses trägt sich zu mit dem Geiste; und er selbst ist denkbar, wie das Denkbare. Bei dem Stofflosen nämlich ist einerlei das Denkende und das Gedachte. Die Wissen-

schaft nämlich, die anschauende, und das Gewußte ist das nämliche. — Davon aber, daß er nicht stets denkt, ist der Grund zu suchen. In demjenigen nun, was Stoff hat, ist der Anlage nach bloß jedwedes Denkbare. So daß jenem zwar nicht zukommt der Geist, (denn ohne Stoff, eine Anlage zu solchem ist der Geist) — diesem aber das Denkbare zukommt.

Fünftes Capitel.

Nun aber, gleichwie in aller Natur Zweierlei ist, das eine Stoff für jedwede Gattung, (dieß aber, weil es der Möglichkeit nach alles jenes ist); das andere die Ursache und das Thätige, weil es alles bewirkt; wie sich die Kunst zu dem Stoffe verhält: so müssen auch in der Seele vorhanden sein diese Unterschiede. Und es ist ein Geist ein solcher, indem er alles wird, der andere, indem er alles thut; wie eine Eigenschaft, z. B. das Licht. Auf gewisse Weise nämlich macht auch das Licht die Farben, die der Anlage nach sind, zu Farben der That nach. Und dieser Geist ist abtrennbar, und unvermischt, und keines Leidens fähig seinem Wesen nach, als seiend der That nach. Denn immer ist edler das Thätige, als das Leidende, und der Anfang, als der Stoff. Einerlei aber ist die der That nach seiende Einsicht mit dem Dinge; die der Anlage nach aber ist der Zeit noch früher in dem Einigen. Ueberhaupt aber auch nicht der Zeit nach; sondern nicht findet bald Denken statt, bald nicht statt. Abgesondert aber ist er allein das, was ist; und dieß allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern aber uns dessen nicht: weil dieses zwar nicht zu leiden vermag, der leidende Geist aber vergänglich ist, und ohne jenen nicht denken kann.

S e c h s t e s C a p i t e l .

Das Denken nun des Untheilbaren gehört zu demjenigen, hinsichtlich dessen kein Irrthum statt findet. Worin aber das Wahr und Falsch statt findet: da findet eine Zusammensetzung der Gedanken statt, als machten diese eine Einheit aus, gleichwie Empedokles sagte:

Wohl bei Vielen schon wuchsen auch ohne die Hälfe die Köpfe, und nachher haben sie sich durch die Liebe zusammengefügt. So wird auch dieses als abgesondertes zusammengefügt, wie das Ungleichmäßige und der Durchmesser. Wenn aber Vergangenes oder Zukünftiges gedacht wird, so wird auch die Zeit hinzugedacht und mitgenommen. — Das Falsche nämlich ist stets in der Zusammensetzung. Denn auch, wenn man das Weiße für nicht weiß hält, so hat man dieses Nichtweiß zusammengesetzt. Man kann aber auch eine Theilung alles nennen. Allein es ist nun nicht bloß dieses falsch oder wahr, daß weiß Kleon ist, sondern auch, daß er es war oder sein wird. Dasjenige aber, was die Einheit hervorbringt, ist allenthalben der Geist. Da aber das Untheilbare zwiefach ist, der Anlage nach oder der That nach, so hindert nichts, daß man denkt das Untheilbare, wenn man denkt die Länge: denn es giebt hier ein Untheilbares der That nach; und in untheilbarer Zeit: denn auf gleiche Weise ist die Zeit theilbar und untheilbar mit der Länge. Man kann nun nicht sagen, daß man in jeder von beiden Hälften etwas denkt: denn die Hälfte ist nicht, wenn nicht getheilt wird, als nur der Möglichkeit nach. Abgesondert aber jede von beiden Hälften denkend, zertheilt man auch die Zeit zugleich: dann aber denkt man sie gleichwie Längen. Wenn aber wie aus beiden, dann auch in der Zeit von beiden. Was aber nicht der Größe nach untheilbar ist, sondern der Formbestimmung nach, denkt man in untheilbarer Zeit und in Untheilbarem der Seele. Nebenbei aber, und

wiefern jenes theilbar, womit man denkt; und in welcher Zeit, sondern wiefern untheilbar: Denn es ist auch hierin etwas untheilbares, aber nicht leicht nicht abtrennbar, was zu Einem macht die Zeit und die Länge. Und dieß ist auf gleiche Weise in allem Stetigen, sowohl Zeit als Länge. Der Punct aber, und alle Theilung, und das dergestalt Untheilbare, zeigt sich wie die Verdrückung. Und ein gleiches gilt von dem andern; z. B. wie man das Weiße erkennt, oder das Schwarze. Durch das Gegentheil nämlich gewissermaßen erkennt man das selbe. Es muß aber der Möglichkeit nach sein das Erkennende, und Eins sein in ihm. Wenn aber eine der Ursachen kein Gegentheil hat, so erkennt sie sich selbst, und ist der That nach, und abtrennbar. — Es ist aber der Ausspruch etwas in Bezug auf etwas, gleichwie die Beschäftigung, und wahr oder falsch ein jeder. Das Denken aber nicht durchaus; sondern dasjenige, was sich auf das Was bezieht, ist in Bezug auf das Sein von Etwas wahr, und nicht beziehungsweise auf etwas; Sondern gleichwie das Sehen des Besonderen wahr ist; ob aber ein Mensch das Weiße oder nicht, nicht immer wahr. So aber versteht sich alles, was ohne den Stoff ist.

Siebentes Capitel.

Einerlei nun ist die Einsicht der That nach, mit dem Dinge; die aber der Anlage nach, der Zeit nach vorangehend in dem Einigen. Ueberhaupt aber auch nicht der Zeit nach. Denn es ist aus der Wirklichkeit nach seiendem alles dasjenige, was wird. Es zeigt sich aber das Empfindbare als aus der Anlage nach seiendem das Empfindliche zu der That nach seiendem machend. Denn es leidet nicht, noch wird es umgebildet. Darum ist dieß eine andere Art von Bewegung. Die Bewegung nämlich war

eine Thätigkeit des Unvollendeten; die Thätigkeit aber schlecht hin ist eine andere, die des Vollendeten. Das Empfinden nun gleicht dem einfachen Ausfagen und Denken. Wenn aber etwas Angenehmes oder Unangenehmes, so wird die Seele gleichsam bejahend oder verneinend, das selbe verfolgen oder fliehen. Und es ist das Genießen und Schmerzleiden die Thätigkeit mit dem empfindenden Mittel nach dem Guten oder Ueblen hin, als solchen. Und die Flucht also und die Begierde der That nach ist eben dieß, und nicht verschieden das Begehrende und das Verabscheuende, weder von einander, noch von dem Empfindenden; sondern nur das Sein ist ein anderes. In der nachdenkenden Seele aber sind die Einbildungen gleich als Empfindungen gegenwärtig. Wenn sie nun etwas Gutes oder Uebles bejaht oder verneint, so flieht oder verfolgt sie. Darum denkt niemals ohne Einbildung die Seele. Wie aber die Lust den Augapfel zu einem solchen macht; diese aber ein anderes; eben so auch das Gehör. Das Letzte aber ist Eines und Eine Mitte; das Sein aber für sie ein mehreres. Womit aber sie beurtheilt, wodurch sich unterscheidet Süßes und Warmes, ist zwar schon früher gesagt worden; es ist aber auch jetzt zu wiederholen. Es ist nämlich Eines dergestalt, wie eine Bestimmung. Und dieß ist Eines nach dem Verhältniß und der Zahl, die es gegen jedes von beiden hat, wie jene unter sich. Denn welcher Unterschied ist, dieß zu fragen, wie sie das Gleichartige unterscheidet, oder die Gegensätze, wie Weiß und Schwarz. Es verhalte sich nämlich, wie A das Weiße zu B dem Schwarzen, so C zu D, wie jene unter sich; also auch umgekehrt. Wenn nun C D in Einem vorhanden sind, so wird sie dergestalt haben, wie auch A B, das Eine und selbe: aber das Sein ist nicht dasselbe. Und jenes eben so. Das nämliche gilt, auch wenn A das Süße wäre, B aber das Weiße. — Die Formbestimmungen nun denkt das Denkende in den Einbildungen; und wie

in diesen ihm das zu Verfolgende und zu Fliehende bestimmt ist, so wird es auch außerhalb des Sinnes, wenn es bei den Einbildungen sich befindet, bewegt. Wie wer eine Fackel bemerkt, erkennt mit dem Gemeinfinn, daß es Feuer, und wenn er sie bewegt sieht, daß es der Feind: wenn aber in den Einbildungen und Gedanken der Seele, so überdenkt er, gleich als sähe er es, und berathschlägt über das Zukünftige, wie das Gegenwärtige; und wenn er ausspricht, daß dort das Angenehme oder Unangenehme, so flieht oder verfolgt er hier, und ist überhaupt in Handlung. Auch aber was ohne Handlung ist, das Wahre und das Falsche, gehört zu derselben Gattung, dem Guten und Schlechten. Aber darin liegt der Unterschied, daß das eine schlechtlin es ist, das andere beziehungsweise. Das aber, was abgezogen gesagt wird, denkt sie, wie etwa das Krummmäßige, wiefern es solches, nicht abgefondert; wiefern aber krumm überhaupt, wenn sie so etwas der That nach denkt, so denkt sie es ohne das Fleisch, worin das Krumme ist. So das Mathematische, was nicht abgefondert ist, denkt sie als abgefondert, wenn sie jenes denkt. Ueberhaupt aber ist es der Geist, welcher der That nach die Dinge denkt. Ob aber es möglich ist, etwas abgefondertes zu denken, wenn er selbst nicht abgefondert von Ausdehnung ist, oder nicht, ist später zu untersuchen.

Achtes Capitel.

Jetzt aber wollen wir, über die Seele das Gesagte zusammennehmend, nochmals aussprechen, daß die Seele gewissermaßen alles Seiende ist. Denn entweder empfindbar ist das Seiende, oder denkbar. Es ist aber die Erkenntniß gewissermaßen das Erkambare; die Empfindung, das Empfindbare. Auf welche Weise nun dieß, müssen

wir untersuchen. Es zerfällt aber die Erkenntniß und die Empfindung in die Dinge: die der Möglichkeit nach in die der Möglichkeit nach; die der Wirklichkeit in die der Wirklichkeit. Von der Seele aber ist das der Empfindung und das der Erkenntniß fähige, der Möglichkeit nach dieses: das eine Erkennbares, das andere Empfindbares. Es muß aber entweder dieß selbst, oder die Formbestimmungen sein. Es selbst nun geht nicht: denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern seine Formbestimmung. So daß die Seele wie die Hand ist. Denn die Hand ist Werkzeug der Werkzeuge, der Geist aber Formbestimmung der Formbestimmungen; und der Sinn Formbestimmung des Empfindbaren. Da es aber auch nicht irgend ein Ding giebt außerhalb der empfindbaren Ausdehnungen, wie es scheint, abgesondert: so ist in den empfindbaren Formbestimmungen das Denkbare, sowohl das, was abgezogen gesagt wird, als auch, was Eigenschaften und Zustände des Empfindbaren sind. Und deswegen würde man auch, ohne zu empfinden, weder etwas lernen, noch begreifen. Wenn man aber anschaut, so muß man zugleich eine Einbildung anschauen: die Einbildungen nämlich sind wie Empfindungen; nur ohne Stoff. Es ist aber die Einbildung verschieden von Bejahung und Verneinung: denn eine Verflechtung von Gedanken ist das Wahre oder Falsche. — Wodurch aber unterscheiden sich die ersten Gedanken, daß sie nicht Einbildungen sind? Oder sind auch sie nicht Einbildungen, aber nicht ohne Einbildungen?

Neuntes Capitel.

Da nun die Seele der Thiere durch zweierlei Anlagen bestimmt ist; das Unterscheidende (welches Werk von Verstand und Empfindung ist), und sodann durch räumli-

ches Bewegen: so möge über Empfindung und Gedanken soviel ausgemacht sein. Ueber das Bewegende aber, was von der Seele es ist, ist zu untersuchen: ob ein einzelner Theil von ihr, abtrennbar entweder der Ausdehnung oder dem Begriffe nach, oder die ganze Seele. Und wenn ein Theil: ob ein besonderer außer denen, die genannt zu werden pflegen und genannt worden sind, oder von diesen einer. Es fragt sich aber sogleich, auf welche Weise man Theile der Seele anzunehmen hat, und wie viele. Auf gewisse Weise nämlich scheinen es unbegrenzt viele, und nicht allein, welche Einige nennen, indem sie unterscheiden eine Kraft des Denkens, des höheren, und des niederen Begehrens; Andere aber, das was Vernunft hat, und das Unvernünftige. Nach den Unterschieden nämlich, nach welchen sie dieses sondern, ergeben sich auch andere Theile, die weiter von einander abstehen als diese; von denen auch jetzt gesprochen worden ist: wie das Ernährende, welches sowohl den Pflanzen zukommt, als auch allen Thieren; und das Sinnliche, welches man weder als unvernünftig, noch als Vernunft besitzend, füglich setzen könnte. Ferner das Einbildende, welches dem Sein nach von allen verschieden, wobei es aber sehr zweifelhaft, mit welchem von den andern einerlei oder verschieden, wenn man als abgesondert Theile der Seele annehmen will. Hierzu die Kraft des Triebes, welche sowohl dem Begriffe, als auch der Anlage nach verschieden scheinen mag von allen. Und widersinnig ist es doch, dieses auseinanderzureißen. In dem Denkenden nämlich entsteht der Willensentschluß; in dem Vernunftlosen aber die Begierde und Aufwallung; wenn aber dreierlei die Seele ist, so würde in jedem davon Trieb sein. Und nun auch, wovon jetzt die Rede ist, was dasjenige, welches räumlich bewegt das Thier, ist. Die Bewegung nämlich nach Wachstum und Abnahme, welche allen zukommen, könnte das, was allen zukommt, zu erregen scheinen, das Erzeugende

nach Ernährbende. Ueber Einathmen aber und Ausathmen, und Schlaf und Wachen, ist später zuzusehen: denn auch hierüber läßt sich vieles fragen. Allein in Bezug auf die räumliche Bewegung, was es ist, welches dergestalt bewegt das Thier, daß es den Ort verändert, ist zu untersuchen. Daß nun nicht die Ernährkraft, erhellt: denn immer eines Zweckes wegen geschieht diese Bewegung, und entweder mit Einbildung, oder Trieb. Denn nichts bewegt sich, ohne zu begehren oder zu fliehen, als nur durch Gewalt. Ferner wären dann auch die Pflanzen zur Bewegung geschaffen, und hätten irgend ein Gliedwerkzeug zu dieser Bewegung. — Eben so auch nicht das Sinnliche. Denn viele Thiere giebt es, die Sinn zwar besitzen, bleibend aber sind und bewegungslos durchaus. Wenn nun weder etwas die Natur umsonst thut, noch ein Nothwendiges unterläßt, außer in demjenigen, was verkümmert und unvollendet ist, (solche Thiere aber sind vollendet, und nicht Mißgeburten: dieß sieht man daraus, daß sie zeugungsfähig sind, und Bläthe und Abnahme haben): so würden sie auch die werkzeuglichen Glieder der Raumbewegung haben. Allein auch nicht das Denkende und der sogenannte Geist ist es, was bewegt. Der anschauende nämlich denkt nichts in Bezug aufs Handeln, und sagt nichts über das, was zu fliehen und zu verfolgen ist: stets aber ist die Bewegung entweder eines Fliehenden, oder eines Verfolgenden. Aber auch nicht, wenn er anschaut etwas dieser Art, treibt er an, zu fliehen oder zu verfolgen. So denkt er oft etwas Furchtbares oder Angenehmes: nicht aber treibt er an zu fliehen: sondern das Herz kommt in Bewegung, oder wenn es etwas Unangenehmes ist, ein anderer Theil. Sodann auch, wenn etwas gebietet der Geist, und das Nachdenken etwas zu fliehen heißt oder zu verfolgen, bewegt man sich dennoch nicht, sondern handelt nach der Begierde, wie die Unmäßigen. Ueberhaupt aber sehen wir,

daß, wer die Heißkumbe besitzt, dennoch nicht heilt: indem ein anderes die Gewalt hat, zu thun nach der Erkenntniß, aber nicht die Erkenntniß. Allein auch nicht der Trieb ist Herr dieser Bewegung: denn die Wäffigen, während sie Trieb und Begierde haben, handeln nicht, wonach die Begierde sie treibt, sondern folgen der Vernunft.

Zehntes Capitel

Es erscheint nun dieses beides als bewegend, entweder Trieb, oder Geist, wenn man die Einbildung als ein Denken setzt. Vieles nämlich begleitet auch außer der Einsicht die Einbildungen; und in den andern Thieren findet kein Denken noch Berechnen statt, sondern Einbildung. Beides dieses also hat Bewegkraft dem Raume nach: Geist und Trieb. Der Geist aber, der sich auf einen Zweck bezieht, und der auf Handeln ausgeht: er unterscheidet aber sich von dem anschauenden durch das Endziel. Und auch aller Trieb hat einen Zweck. Worauf nämlich der Trieb geht, dieß ist Anfang des aufs Handeln bezüglichen Geistes; das Letzte aber Anfang der Handlung. So daß mit Recht dieses beides als das Bewegende erscheint: Trieb, und handelnder Verstand. Der Trieb nämlich bewegt, und darum bewegt der Verstand, weil sein Anfang ist die Kraft des Triebes. Und wenn die Einbildung bewegt, so bewegt sie nicht ohne Trieb. Eines also ist das zuerst Bewegende, die Kraft des Triebes. Wenn nämlich zwei, Geist und Trieb, bewegten, so würden sie nach einer gemeinschaftlichen Formbestimmung bewegen. So aber erscheint der Geist als nicht bewegend ohne Trieb. Das Wollen nämlich ist Trieb; wenn man aber nach Ueberlegung sich bewegt, so bewegt man sich auch nach Wollen. Der Trieb aber bewegt nach der Ue-

berlegung: denn die Begierde ist ein Trieb. Seiſt nun iſt durchaus richtig; Trieb aber und Einbildung ſowohl richtig, als auch nicht richtig. Darum bewegt ſtets der Gegenſtand des Triebes: dieß aber iſt entweder das Gute, oder das was gut ſcheint; aber nicht alles, ſondern dasjenige Gute, welches aufs Handeln Bezug hat. Aufß Handeln aber hat Bezug das Gute dann, wenn es ſich auch anders verhalten kann. — Daß nun die ſo beſchaffene Kraft der Seele es iſt, welche bewegt, der ſogenannte Trieb, iſt erſichtlich. Diejenigen aber, welche von einander trennen die Theile der Seele, wenn ſie ſie nach den Anlagen eintheilen und abſondern, müſſen gar vieles annehmen: Ernährkraft, Empfindkraft, Denkkraft, Ueberlegkraft; ſodann Triebkraft. Dieß nämlich iſt mehr von einander unterſchieden, als die niedere und die höhere Begierkraft. Wenn aber die Triebe einander entgegengeſetzt ſind — (dieß aber fällt vor, wenn der Verſtand und die Begierde entgegengeſetzt ſind. Es geſchieht aber dieß in denjenigen Thieren, die für die Zeit Sinn haben. Die Vernunft nämlich heißt, des Zukünftigen wegen entgegenzuſtreben, die Begierde aber, des Gegenwärtigen wegen. Es gilt nämlich, was gegenwärtig angenehm, auch ſchlecht hin für angenehm, und ſchlecht hin für gut, indem man nicht das Zukünftige ſieht): ſo wäre der Formbeſtimmung nach Eines das Bewegende: die Triebkraft als ſolche. Erſtes unter allen nun iſt die Triebkraft: denn dieſe bewegt auch ohne bewegt zu werden, indem ſie gedacht oder eingebildet wird; der Zahl nach aber iſt mehrs das Bewegende. Da es nun dreierlei giebt: eines das Bewegende, zweitens womit es bewegt, und ſodann drittens das was bewegt wird; das Bewegende aber zweifach iſt, das eine unbeweglich, das andere bewegend und bewegt: ſo iſt nun das Unbewegliche das in Bezug aufs Handeln ſtehende Gute; das Bewegende und Bewegte die Triebkraft — (bewegt nämlich wird, was Trieb hat, und der

Trieb ist eine Bewegung, wiewfern Thätigkeit; das aber was bewegt wird, ist das Thier. Womit aber als mit einem Werkzeuge bewegt der Trieb, dieß nun ist ein Körperliches. Darum ist bei den gemeinschaftlichen Verrichtungen von Körper und Seele hierüber zuzusehen. Jetzt aber, um es kürzlich zusammenzunehmen, ist das als gegliedertes Werkzeug Bewegende, dasjenige, wovon Anfang und Ende das nämliche ist, wie der Thürangel; hier nämlich das Gewölbte und Hohle, das eine als Ende, das andere als Anfang. Darum ruht das eine, das andere bewegt sich; als dem Begriffe nach verschiedene, der Ausdehnung aber noch unzertrennliche. Alles nämlich wird durch Stoß und Zug bewegt: darum muß wie in einem Kreise Etwas bleiben, und von hier beginnen die Bewegung. Ueberhaupt nun, wie gesagt, wiewfern Trieb hat das Thier, sofern vermag es sich selber zu bewegen: Trieb aber hat es nicht ohne Einbildung; alle Einbildung aber ist entweder vernünftig, oder sinnlich. An dieser nun haben auch die andern Thiere Theil.

Fünftes Capitel.

Zu untersuchen aber ist auch von den unvollendeten Thieren, was das Bewegende ist: denen bloß Gefühl Sinn zukommt, ob diesen Einbildung zukommen kann oder nicht, und Begierde. Es zeigt sich nämlich Schmerz und Genuß in ihnen: wenn aber dieß, nothwendig auch Begierde. Wie aber sollte Einbildung in ihnen sein? Etwas wie sie bewegt werden auf unbestimmte Weise, wäre auch dieß in ihnen, aber auf unbestimmte Weise in ihnen? Die sinnliche Einbildung nun, wie gesagt, findet sich auch in den vernunftlosen Thieren; die überlegende hingegen in denen, die Vernunft haben. Denn ob sie thun sollen dieses oder jenes: dieß ist bereits eine Verrichtung des vernünftigen

Denken; Und sie muß stets mit Einem wissen; denn das Größere verfolgt sie; so daß sie kann Eine aus vielen Einbildungen machen. Und Grund ist dieß davon, daß sie Meinung nicht zu enthalten scheint; daß sie die aus dem Schlusse nicht hat; diese aber jena. Darum hat keine Kraft des Ueberlegens der Trieb; er besetzt aber bisweilen und bewegt den Willen; bisweilen aber der eine den andern, wie ein Ball, der Trieb den Trieb, wenn Unmüdigkeit stattfindet. Von Natur aber ist stets der obere herrschender, und erregt Bewegung: so daß dreierlei Bewegungen zugleich erfolgen. Die Erkenntnißkraft hingegen bewegt nicht, sondern bleibt. Da aber das eine fürwahrhalten und Verstehen das des Allgemeinen ist; das andere das des Einzelnen, — (das eine nämlich sagt, daß ein solcher ein solches thun muß, das andere aber, daß dieses ein solches, ich aber ein solcher bin): so bewegt nunmehr diese Meinung, nicht aber jene allgemeinere; oder auch beide, aber die eine mehr ruhend, die andere nicht.

Z w ö l f t e s C a p i t e l

Die ernährende Seele nun muß alles haben, was da lebt und Seele hat, von der Entstehung an bis zum Untergange. Denn es muß das, was geworden ist, Wachstum haben, und Blüthe, und Abnahme: dieß aber kann es nicht ohne Nahrung haben. Es muß also die Kraft des Ernährens in allem sein, was von Natur wächst und abnimmt. Sinn aber braucht nicht in allem, was lebt, zu sein. Weder nämlich was einen einfachen Körper hat, kann Gefühl haben (ohne dieses aber kann kein Thier sein), noch was nicht aufnehmen kann die Formbestimmungen ohne den Stoff. Das Thier aber muß Sinn haben; dafern nichts umsonst thut die Natur. Eines Zweckes wegen nämlich ist alles da, was von Natur ist, oder

es ist ein Zufälliges für das, was eines Zweckes wegen ist. Wenn nun aller räumlich sich selbst bewegende Körper, der keinen Sinn hätte, untergehen müßte: so würde er auch nicht zum Endziel gelangen; was das Werk der Natur ist. Wie nämlich soll er sich ernähren? Denn demjenigen, was an seinem Orte bleibt, steht dasjenige zu Gebote, woher es entstanden ist. Nicht aber kann ein Körper Seele haben, und urtheilenden Geist, Sinn aber nicht haben, indem er nicht an seinem Orte bleibend ist, aber entstanden. Allein auch nicht ein unentstandener. Denn warum sollte er ihn nicht haben? Entweder nämlich müßte es für die Seele besser sein, oder für den Körper: es ist aber keines von beiden so; denn jene würde nicht vollkommener denken, dieser aber darum nicht in höherem Grade sein. Kein nicht stillstehender Körper also hat Seele ohne Sinn. Allein wenn er Sinn haben soll, so muß der Körper sein entweder einfach, oder gemischt. Er kann aber nicht einfach sein; denn dann würde er keine Empfindung haben: er muß aber diese nothwendig haben. Dieß nun erhellt hieraus. Weil nämlich das Thier ein besetzter Körper ist; aller Körper aber fühlbar; fühlbar aber das, was empfindbar mit dem Gefühle: so muß auch des Thieres Körper fähig des Gefühles sein, wenn erhalten werden soll das Thier. Die andern Sinne nämlich empfinden durch ein anderes; wie Geruch, Gesicht, Gehör. Wenn aber etwas, indem es berührt, keine Empfindung hat, so kann es nicht das eine fliehen und das andere ergreifen: wenn aber dieses, so kann unmöglich erhalten werden das Thier. Darum auch ist der Geschmack wie eine Art von Gefühl: denn er ist in Bezug auf Nahrung; die Nahrung aber ist der fühlbare Körper. Ton aber, und Farbe und Geruch ernähren nicht, noch verursachen sie Wachsthum oder Abnahme. Also muß auch der Geschmack eine Art von Gefühl sein, weil er Empfindung des Fühlbaren und zur Ernährung dienenden ist.

Diese nun sind nothwendig dem Thiere, und man sieht, daß nicht ohne Gefühl sein kann ein Thier. Die andern aber sind der Fierde wegen da, und müssen nicht jedweden Thiergefchlechte, sondern einigen, wie dem, welches sich selbst bewegt, angehören. Wenn nämlich dieses sich erhalten soll, so muß es nicht nur, indem es berührt, empfinden, sondern auch aus der Ferne. Dieß aber würde stattfinden, wenn es auch ein Mittleres empfände, indem dieses von dem Empfindbaren litte und bewegt würde, es selbst aber von diesem. Wie nämlich, was im Raume bewegt, bis zu etwas eine Veränderung hervorbringt, und das Stoßende ein anderes zum Stoßen antreibt, und durch ein Mittleres die Bewegung geht; und das zuerst Bewegende stößt, ohne gestoßen zu werden, das letzte aber bloß gestoßen wird, ohne zu stoßen, das Mittlere aber beides; vieles aber das Mittlere ist: so auch bei der Umbildung, außer daß beim Bleiben an demselben Orte die Umbildung geschieht. Z. B. wenn man etwas in Wachs taucht, so wird dieses so weit bewegt, als man tauchte; ein Stein aber durchaus nicht; Wasser hingegen weit hin. Die Luft aber wird am meisten bewegt, und wirkt und leidet, indem sie bleibt und Eine ist. Darum auch sagt man von der Brechung richtiger, als daß das ausgehende Gesicht gebrochen werde, vielmehr, daß die Luft leide von der Farbe und der Gestalt, soweit sie Eine ist. Auf dem Glatten aber ist sie Eine. Darum bewegt diese wiederum das Gesicht; wie wenn in dem Wachs das Bild hindurchginge bis zur Grenze.

Dreizehntes Capitel.

Daß nun nicht einfach sein kann der Körper des Thieres, ist offenbar: ich meine aber, wie von Feuer oder von Luft. Denn ohne Gefühl kann er keinen andern Sinn

haben: denn alles Wesolte ist ein mit Gefühl begabter Körper, wie gesagt. Das übrige aber außer der Erde, kann Sinnwerkzeug werden: alles aber bringt den Sinn hervor, indem durch ein anderes empfunden wird, und durch das Mittlere: das Gefühl aber besteht im unmittelbaren Verühren: davon hat es auch in der griechischen Sprache den Namen. : Indes auch die übrigen Sinnwerkzeuge empfinden durch Verührung, aber durch anderes hindurch: jenes aber scheint allem durch sich selbst. Also möchte von solchen Elementen keines des Körper sein des Thieres. Auch wohl nicht von Erde. Denn von allem Fühlbaren ist das Gefühl wie eine Mitte, und empfindlich ist das Sinnwerkzeug nicht nur für was Unterschiede der Erde sind, sondern auch von Warm und Kalt, und allem andern Fühlbaren. Und darum empfinden wir nicht mit den Knochen und den Haaren und andern solchen Theilen, weil sie von Erde sind. Auch die Pflanzen haben darum keinen Sinn, weil sie von Erde sind. Ohne Gefühl nun kann kein anderer vorhanden sein: dieses Sinnwerkzeug aber ist weder von Erde, noch von irgend einem anderen der Grundwesen. Man sieht demnach, daß nur von diesem beraubt die Thiere nothwendig sterben müssen. Weder nämlich kann diesen haben, was nicht Thier ist, noch braucht, was ein Thier ist, einen andern zu haben außer diesem. Und darum bringt das übrige Empfindbare zwar durch Uebermaß nicht dem Thiere den Untergang, wie Farbe, und Ton, und Geruch, sondern nur den Sinnwerkzeugen; wenn nicht vielleicht zufällig: wie wenn zugleich mit dem Tone ein Stoß erfolgt, und Schlag, und von Gesicht und Geruche anderes bewegt wird, was durch das Gefühl den Untergang bringt. Auch die Speise bringt in sofern, als sie zugleich fühlbar ist, den Untergang. Das Uebermaß nun des Fühlbaren, wie von Warm und Kalt, und Hart, vernichtet das Thier. Denn alles Empfindbaren Uebermaß

vernichtet das Sinnwerkzeug; also auch das Fühlbare des Gefühl; durch dieses aber ist bedingt das Leben. Dem ohne Gefühl ist gezeigt worden, daß nicht sein kann das Thier. Darum bringt das Uebermaß des Fühlbaren nicht bloß dem Sinnwerkzeuge den Untergang, sondern auch dem Thiere: weil nur diesen Sinn zu haben braucht das Thier. Die andern Sinne aber hat das Thier, wie gesagt, nicht des Eines wegen, sondern der Fierde: zu Gesicht, weil in Luft und Wasser, um zu sehen, überhaupt aber, weil in Durchsichtigem; Geschmack da, wegen des Angenehmen und Unangenehmen, um es zu empfinden in der Nahrung, und zu begehren und kauen zu werden; Gehör aber, um Zeichen zu empfangen; Zuhängen, um Zeichen einem andern zu geben.

Anmerkungen.

11 9 8 11 11 1 1 9 . . 11 .

Anmerkungen zum ersten Buche.

Capitel 1.

Die Wissenschaft, welche den Inhalt der vorliegenden Bücher ausmacht, wird gleich in dem ersten Satze dieses einleitenden Abschnittes als *ιστορία περί ψυχῆς* bezeichnet; welches wir, wenn wir zugleich auf die bald darauf hervorgehobene Beziehung zu der Kunde der Natur hinblicken, vielleicht durch „Naturgeschichte der Seele“ zu übersetzen uns versucht finden könnten. Zwar lehrt eine auch nur sehr oberflächliche Ansicht dieser Bücher, daß dieselben keineswegs diejenige Ähnlichkeit, welche durch das Wort Historie angedeutet zu werden scheinen kann, etwa mit den Büchern tragen, welche durch den Namen der Thiergeschichte (*περί ζώων ιστορία*) bezeichnet werden; indem diese letzteren fast durchaus nur beschreibend und erzählend sind, jene aber ungleich mehr theils reflectirend, theils speculirend, als bloß Thatfachen berichtend. Wenn man aber auch nicht in dieser Hinsicht eine Gleichartigkeit beider Werke durch jenes Wort ausgesprochen findet: so würde ich doch weniger dagegen einwenden, wenn man in einer andern Beziehung beide dadurch unter einer Gattung begriffen glauben wollte: nämlich im Gegensatze solcher Werke, die nicht über besondere und einzelne, der unmittelbaren Wahrnehmung eben so sehr wie der philosophischen Speculation vorliegende Gegenstände, sondern entweder über die ersten Ursachen und die Grundprincipien der Dinge überhaupt (*περί ἀρχῶν*)

209), oder, wie die logischen Schriften, über das Allgemeine des Erkennens handelten; so wie auch der Werke über praktische Philosophie, welche letzteren schärfer noch, als jene, durch Aristoteles von den physikalischen Werken getrennt zu werden scheinen. Das Wort *isoropia* nämlich wird man allerdings wohl nicht leicht, (eher vielleicht das Zeitwort *isoropeiv*) von einer Erkenntniß, die nicht wenigstens zugleich mit ihrer speculativen Natur auch eine empirische und thatsächliche wäre, gebraucht finden; wenn gleich es auch andererseits nicht dergestalt gestempelter Kunstausdruck ist, daß Ar. hier mehr absichtlich, als unwillkürlich es zur Bezeichnung einer gewissen Klasse von Erkenntnissen gebraucht haben könnte.

Im Uebrigen ist dieser Eingang so beschaffen, daß daraus zu erhellen scheint, Aristoteles habe einerseits die Lectüre dieser Schrift nur von Solchen erwartet, die in dem Studium seines physikalischen Cylklus begriffen waren; andererseits ihr doch nicht innerhalb dieses Cylklus eine bestimmte Stelle angewiesen, sondern, wohin in dem Zusammenhange der übrigen Lehren ein jeder sie stellen wolle, den Lesern überlassen. Das erstere ergibt sich aus der Anpreisung des Nutzens dieser Wissenschaft für die Kenntniß der Natur; das letztere aber wird wahrscheinlich aus der allgemeineren Anpreisung derselben, welche bei einer Lehre, die nur als Bestandtheil und genau eingefügtes Glied in der Kette einer größeren hätte gelten sollen, unzumuthig gewesen wäre. Mit dieser Ansicht stimmt auch der innere Charakter der Darstellung des Werkes überein, da diese zwar häufig auf die übrigen physikalischen Lehren ihres Verfassers verweist, aber doch nicht diese zu ihrem eignen Verständnisse schlechtthin voraussetzt, und eben so wenig selbst auf außerhalb ihrer liegende Zwecke hinarbeiten sich zeigt. Eine Frage indeß, die in Bezug auf die Stellung und das Verhältniß dieser Schrift zu andern aristotelischen unwillkürlich sich aufdrängt, und die auch häufig von den Erklärern derselben aufgeworfen wird, ist diese, wie innerhalb der physikalischen Classe solche Werke, die, wie das gegenwärtige,

eine speculative Theorie enthalten, zu solchen sich verhalten, die, wie die Thiergeschichte, nur Thatsachen berichten und zusammentstellen: ob dieselben ausdrücklich zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt waren, und ob etwa einige, und vielleicht eben das vorliegende, als mittlere zwischen zwei Aeußersten zu betrachten sind: Fragen, auf die alle ich darum im Allgemeinen keine Antwort geben mag, weil ich einen so großen Theil der naturwissenschaftlichen Werke, die des Ar. Namen tragen, nicht für ächt erkennen kann; weshalb ich nur dieß bemerke, daß ich in den Worten, welche die Wichtigkeit von der Erkenntniß der Seele für die Naturkunde durch die Hinweisung darauf bekräftigen, daß jene gleichsam das Princip des thierischen Organismus (*ἀρχὴ τῶν ζώων*) sei, allerdings eine Andeutung finde, daß wahrscheinlich diese Schrift die Bestimmung hatte, die eigentlich naturhistorischen des Ar., und vielleicht namentlich die Thiergeschichte, in welcher der Mangel der intensiveren Wissenschaftlichkeit besonders auffallend ist, durch die Lehren von Principien und Gründen, die dort hin und wieder als nachfolgen sollend ausdrücklich versprochen sind, zu ergänzen. Dieser Umstand ist vielleicht nicht ohne Gewicht für die Beurtheilung der Gestalt, in welcher diese Schrift auf uns gekommen ist, da er der Abschließung und Abrundung derselben insbesondere durch die Theorie von dem erkennenden Geiste des Menschen, welche Abrundung im dritten Buche offenbar angestrebt wird, keineswegs günstig scheint.

Auffallen muß es, wie die Wissenschaft von der Seele nicht bloß in Bezug auf die Würde ihres Gegenstandes, sondern auch ihrer Schärfe und Genauigkeit nach (*κατ' ἀκρίβειαν*) unter die ersten gesetzt wird: zumal da gleich darauf über die Schwierigkeit Klage geführt wird, zu einer bestimmten Ansicht über sie zu gelangen (*ἵνα τις νῦν περὶ αὐτῆς*). Die Meinung verschiedener Ausleger, daß hiemit der Vortheil der größeren Nähe des erkannten Gegenstandes zu dem erkennenden Subject angedeutet worden, wird man schwerlich annehmbar finden: lieber möchte ich glauben, daß

Ar. unter jener ἀρχή die speculative Natur dieses in sich begriffmäßig einigen und mit genau erkennbarer Gesetzmäßigkeit alles ihm Anhängende auf ein inneres Princip beziehenden und zurückleitenden Gegenstandes gemeint habe; im Gegensatz der haltlosen Aeußerlichkeit und Zufälligkeit, die in den historischen und empirischen Erkenntnißweisen herrscht. — Eben diese speculative Natur dieser Erkenntniß begründet und erklärt zugleich jene, mit der gerühmten Deutlichkeit und Genauigkeit sonst wohl zu streiten scheinende Schwierigkeit ihrer Methode; indem diese, wie auch das Verfahren des Ar. zeigt, keineswegs eine so unmittelbar vor Augen liegende und einfache ist, wie bei einem Inhalte, welcher der bloßen Erfahrung angehört. Es handelt sich hier, wie Ar. ausdrücklich bemerkt, nicht darum, von einer schon bekannten Substanz die Eigenschaften kennen zu lernen; sondern die Substanz selbst, oder, wie es hier ausgedrückt ist, die Natur, das Wesen und das Was des Gegenstandes (τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἐστίν). Zu dieser Untersuchung aber reicht, wie Ar. sehr wohl erkannte, die abstract verständige Methode der Nachweisung oder Beweisführung (ἀπόδειξις) nicht hin, deren Begriff und immanente Grenzen Ar. in seiner Analytik aufgezeigt hatte, und die sich bei den mehr empirischen Wissenschaften, wo unter der Voraussetzung eines substantiellen Begriffes (z. B. des Thieres, der Pflanze u. s. w.) dasjenige, was theils nothwendig aus dieser Begriffbestimmung folgt, theils zufällig ihr anhängt, durchgegangen und dargestellt ward, als sehr wohl anwendbar erprobt hatte. Das Bewußtsein der Unzureichtheit dieser logischen Methode, (welche man häufig für die allein wahrhaft aristotelische zu halten pflegt für die Erkenntniß eines Substantiellen und einer in sich beschlossenen und sich auf sich selbst beziehenden Total Einheit) — tritt sehr bestimmt hervor bereits in den logischen Schriften dieses Denkers; und besonders verdient mit unserer Stelle das zweite Buch der zweiten Analytik vom ersten bis zum neunten Capitel verglichen zu werden, wo die

Unmöglichkeit, durch ἀπόδειξις das Was eines Dinges als nicht, die Folgerung, sondern den medius terminus eines Schlusses haltend, auszumitteln, auf das klarste und entscheidendste dargethan ist; ohne jedoch mit entsprechender Vollständigkeit auch die echte Methode dieser Ausmittlung aufzuzeigen, in deren Suchen und Anstreben Ar. vielmehr bis an das Ende seiner Laufbahn begriffen geblieben zu sein scheint. Eben dort finden sich auch tiefgeschöpfte Andeutungen über die Einheit der Frage nach dem Was und dem Warum bei allen Untersuchungen, die über die bloß formalen und äußerlichen Bestimmungen und Nominaldefinitionen (λόγοι ὁνοματώδεις) eines Gegenstandes hinausgehen: so daß sich also schon aus jener allgemeineren logischen Theorie zugleich der Grund ergeben möchte, weshalb in der gegenwärtigen Abhandlung nicht, wie in mancher andern aristotelischen, die Angabe der Thatfachen von der Erörterung der Anfänge, Gründe und Ursachen getrennt, sondern beides auf das innigste vereinnigt ist.

Als derjenige Inhalt einer Untersuchung, welchem die Methode der Nachweisung (ἀπόδειξις) genügen würde, werden an unserer Stelle τὰ κατὰ συµπετηκός ἴδια (die Eigenschaften) genannt, welches wohl nicht, wie Philoponus meint, mit Ausschließung dessen, was schlechthin συµπετηκότερα heißen müßte, nämlich des schlechthin Zufälligen und gegen die Substanz eines Dinges sich äußerlich verhaltenden, also unbeschadet dieser Substanz ihm zukommen oder auch nicht zukommen könnenden, von denselben Eigenschaften, die in der Substanz als solcher liegen, ohne jedoch sie zu erschöpfen, also im Gegensatz der Accidenzen von den Attributen der Substanz zu verstehen ist; sondern eben so sehr von den ersteren, wie auch von den letzteren. Es ist nämlich keineswegs nöthig, das Wort ἀπόδειξις von solchen Beweisen zu verstehen, die durch aus keiner andern unmittelbar gegebenen Thatfachen, als der in dem Begriffe des Dinges selbst schon enthaltenen, bedürfen; sondern auch solche Beweisführungen, die unaufhörlich neue Thatfachen der Erfahrung von außen hinzunehmen, sind dar-

unter begriffen: in welchem Sinne man denn wohl sagen kann, daß die rein empirischen Untersuchungen des Ar. eben so sehr, wie etwa arithmetische und geometrische, die apodeiktische Form tragen; nur freilich die letzteren in weit größerer Strenge und Bündigkeit, und zugleich viel ausdrücklicher sie hervorhebend und durchscheinen lassend, als jene, welche vielmehr stillschweigend, als ausdrücklich diese Form befolgen — (nach den klaren Worten des Ar. Anal. Post. I, 10. οὐκ ἔστι δ' ὑπόθεσις, οὐδ' αἰτημαί, ὁ ἀνάγκη εἶναι δι' αὐτό, καὶ δοκεῖν ἀνάγκη. οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἢ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ). — Wäre dem nicht so, so würde Ar. hier wohl den Ausdruck κατὰ συμβεβηκός vermieden haben, welcher stets einen Reischmack der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit hat: auch ist es wohl natürlicher, anzunehmen, daß Ar. den unbestimmten Charakter der gegenwärtigen Untersuchung durch den Gegensatz der Bestimmtheit solcher, die er gleichfalls anzustellen pflegte, als daß er ihn durch den Gegensatz fremder bezeichnet. Darum habe ich auch ἀπόδειξις lieber durch „Nachweisung,“ als durch „Beweis“ übersetzen wollen, indem man das letztere nicht wohl auf die Weise naturhistorischer Darstellungen würde bezogen haben.

Aus der Art und Weise, wie Ar. nun weiter spricht von den gleichartigen Schwierigkeiten dieser und jeder andern Untersuchung über das Was eines Begriffes, (welche Untersuchung die Ausleger, in Folge der in der Analytik vorkommenden Gegenüberstellung von ἀπόδειξις und ὁρισμός, ὁριστικῇ nennen) erhellt deutlich, daß er die Methode solcher Untersuchung noch nicht gefunden hatte, sondern sie erst mittheilte der Betrachtung der Dinge selbst finden wollte; indem er selbst darüber noch zweifelte, ob diese Methode eine und dieselbe für alle Gegenstände, oder ob für einige eine andere, oder ob vielleicht gar für jeden einzelnen eine eigenthümliche sei. Als Beispiel einer etwanigen gemeinschaftlichen Methode führt er neben der ἀπόδειξις noch die Eintheilung (διαίρεσις) an, von welcher sich (Anal. Pr. I, 31.) ausdrücklich bemerkt

findet, daß Einige sie als Beweisform für das Was der Dinge brauchen zu können meinten; welches aber Ar. dort bestimmt widerlegt: so daß man also sieht, daß er auch hier dieses Beispiel nicht im Ernste als eine wirkliche Möglichkeit, sondern eben so wie die *ἀπόδειξις*, nur als zugehend des formalen Zusammenhangs wegen das, was, weil es anderwärts abgehandelt worden war, keiner weiteren Widerlegung bedurfte, anführen kann. — Die weitere Angabe der Schwierigkeiten, welche sich auch an eine solche Annahme reihen, hat daher vielmehr den Sinn, daß, von der Methode, als von einem solchen Momente, welches Vielen, in die Wissenschaft nicht tiefer Eingeweihten, wohl als ein gleichgültiges und von selbst sich verstehendes erscheinen könnte, abgesehen, nichts destoweniger an dem Gegenstande selbst die Schwierigkeiten, die vorher als ein Zweifel wegen der Wahl der Behandlungsart erschienen, nachgewiesen werden. Alles das Folgende nämlich: die Fragen über die Principien der Seele, über die Kategorie, unter welche sie zu setzen, über ihre Theilbarkeit oder Untheilbarkeit u. s. w. sind solche Schwierigkeiten, welche mit der Auffindung einer eigenthümlich gehörigen Methode von selber sich lösen müßten; so lange diese aber nicht gefunden, sondern entweder gar nicht berücksichtigt, oder mit der Methode einer wesentlich verschiedenartigen Untersuchung verwechselt wird, den Eingang in die hier gesuchte Theorie erschweren werden. — In der Aufzählung dieser Schwierigkeiten erhellt recht deutlich die Bedeutsamkeit verschiedener allgemeinen, von Aristoteles zuerst erfundenen, und in Schriften, die unstreitig als der gegenwärtigen vorangehend zu denken sind, aufgestellten Begriffbestimmungen; wie der Kategorien, des Gegensatzes von Möglichkeit und Wirklichkeit, und anderer ähnlicher, welche hier dazu gebraucht werden, eine Okeanos über das Wesen und den Begriff der Seele einzuleiten, und Fragen darüber zum Bewußtsein zu bringen, welche ohne diese logischen Unterscheidungen nur allenfalls geahnet, nicht aber kurz und klar ausgesprochen, und also auch nicht aufmerksam

mer und tiefer durchdacht und endlich beantwortet und gelöst werden könnten; wie denn auch wirklich alle frühere Philosophie der Griechen, selbst die platonische nicht ausgenommen, vieles von demjenigen kaum als Problem sich vorlegte, was Ar. bereits mit Glück zu lösen begann. Eben darum aber ist es auch widersinnig, wie die Ausleger thun, bei allen dem Zweifeln und Alternativen, die hier hingeworfen werden, nach gleichzeitigen und früheren Denkern umherzublicken, welche als Urheber oder Anhänger der einen oder der andern Meinung Ar. wohl vor Augen gehabt haben könne. Finden sich hiebei auch einige, deren Lehren allenfalls unter diese oder jene Rubrik zu passen scheinen, so wird dieses Passen doch immer nur ein ungefähres und halbes bleiben, dem Ar. aber der ihm gebührende Ruhm vielmehr geschmälert werden, dergleichen Unterscheidungen in ihrem wahren Zusammenhange und ihrer vollen Strenge erst möglich gemacht zu haben. — Wie dieses letztere zu verstehen sei, läßt sich besonders deutlich nachweisen an demjenigen, was über die Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit des Seelenbegriffes in dem Verschiedenen, von dem er prädicirt wird, gesagt ist. Hier nämlich wird zuerst die Gleichartigkeit im Allgemeinen genannt, als etwas nicht näher bestimmtes, das Jedem beifallen konnte; dann aber sogleich weiter als nähere, dem Ar. eigenthümlichere Bestimmung, was durch jene Frage erst ihre eigentliche Bedeutung bekommt: ob, dafern Ungleichartigkeit gesetzt ist, der Unterschied als Unterschied der Art oder der Gattung zu verstehen sei; und zuletzt, ob ein gemeinschaftlicher Begriff (*λόγος*) für alle Arten der Seele sich finden lasse, oder nur ein besonderer für die einzelnen — (in welchem Satze die Verwechslung des erst als Beispiel oder Gleichniß angeführten Begriffes von Thier mit dem Begriffe, von dem es sich eigentlich handelt, zu bemerken ist, als eine uns vielleicht befremdlich scheinende, aber sehr charakteristische Stylform).

In demjenigen, was hierauf folgt, wird als Antwort auf jene Frage vorausgesetzt, daß der Begriff der Seele zwar ein

einiger sei, aber eine Vielheit von Bestandtheilen oder Momenten in sich schließe, von denen die einzelnen durch ihr Dasein oder Nichtdasein, und ihr verschiedenes Verhältniß zu einander die verschiedenen Arten der Seele bestimmen. Während aber solchergestalt diese nicht als verschiedene Substanzen, sondern als untergeordnete Erscheinungsweise der nämlichen Substanz, welche der Totalbegriff der Seele ist, erkannt werden, kehrt nichts destoweniger in Bezug auf die Methode die vorige Schwierigkeit zurück: ob in dieser die Theile dem Ganzen zum Grunde zu legen seien; und weiter, wenn die Theile als das Unselbständige und von der Substanz entfernter ob nicht auch diesen wiederum das noch Abstractere und von dem substantiellen Mittelpunkte der Seele weiter abliegende, die Handlungen und Verrichtungen (ἐργα) dieser Theile; und endlich, ein Umschlagen dieses Abstracten und stets noch der Seele Innerlichen in eine äußerliche Unmittelbarkeit gesetzt: ob dasjenige, was für das Object dieser Verrichtungen gilt. Man sieht, wie dem Ar. dasjenige, was wir für die ächte Methode einer speculativen, d. h. auf die Erkenntniß einer substantiellen Einheit ausgehenden Wissenschaft erkennen, bereits ziemlich klar vor Augen lag: nämlich das Beginnen mit einem unmittelbar Gegebenen, aber der Idee als solcher noch Äußerlichen, das dialectische Umsetzen dieser äußerlichen Unmittelbarkeit in eine abstracte Innerlichkeit (des sinnlich Wahrnehmbaren in eine Sinn- und Empfindkraft, des Denkbaren in eine Denkkraft u. s. w.), und das allmähliche, dialectisch-speculative Zusammenbringen und Verdichten dieser Abstractionen zu immer concreteren und wirklichkeitvolleren Einheiten, bis zu der letzten und höchsten, welche die Idee und Wirklichkeit des Gegenstandes selbst ist, hinauf. Zwar kann die Art und Weise, wie Ar. hier von Theilen der Seele spricht, noch auf ziemlich einseitigen Reflexionsbestimmungen zu beruhen scheinen: allein in der im zweiten Buche folgenden Behandlung dieser Theilbegriffe zeigt sich, daß Ar. keineswegs bei jenen Bestimmungen stehen bleibt, sondern zu der ächt

speculativen Entwicklung jener Theile, als nicht wie äußerlich neben einander bestehende Materien oder Dingheiten, sondern in und durch einander seiender, und wie höhere und niedere, durch dialectischen Uebergang gebildete Einheiten zu einander sich verhaltender fortgeht. — Eben diesen Fortschritt nun von dem Abstracteren zu dem Concreteren rechtfertigt Ar. in den (S. 5. der Uebers.) folgenden Worten, wo er zeigt, daß nicht nur das Was oder der substantielle Begriff eines Dinges, (wie in der apodiktischen Methode) zur Erkenntniß seiner Attribute diene — (τὸν καὶ αὐτὸ συµπετηκότων τοῦ οὐσιασ, das was „an und für sich“ anhängt den Wesen; welches „an und für sich“ in der Uebersetzung 3. 4. nicht hätte wegleiben sollen, da es den ausdrücklichen Gegensatz der Attribute zu den Accidenzen bezeichnet): sondern auch umgekehrt die Attribute zur Erkenntniß der Substanz. Es werden also hier, was vorhin Theile der Seele genannt waren, entweder geradezu Attribute oder Eigenschaften (συµπετηκότα) derselben genannt, oder wenigstens mit solchen unter gleiche Kategorie gebracht; so daß das Verhältniß der Seeleneinheit zu den Theilen dasselbe ist, wie etwa das der Theile zu ihren Verrichtungen: mit welcher Bestimmung unstreitig viel gewonnen ist für die richtige und geistigere Ansicht jener Theilbegriffe. Die Erkenntniß dieser Attribute nun ist es, welche erst diejenige Definition der Substanz giebt, die ihrerseits wiederum Ausgangspunct für den Beweis der Attribute (ἀρχὴ ἀποδείξεως) sein kann; jede andere Definition aber bleibt eine leere und spitzfindige oder bloß nominale. Dieß ist allerdings ein Cirkel, in welchem sich die wissenschaftliche Methode nach der noch nicht zu vollkommener Klarheit gelangten Ansicht des Ar. befindet, welchen aber nicht verschweigen, sondern eben hier unbefangen ausgesprochen zu haben, von seinem offenen Sinn für die tiefere Wahrheit und seinem emsigen Suchen derselben zeugt.

Die letzte unter den in dieser Reihe aufgestellten Fragen ist diese, ob die Zustände der Seele — (τὰ νῶτον, also nicht

die Eigenschaften oder Theile der Seele selber, sondern vielmehr die Verrichtungen derselben) der Seele allein zukommen, oder ihr mit dem Körper gemeinschaftlich sind: worauf die vorläufige Antwort gegeben wird, daß bei den meisten dieser Zustände es vor Augen liege, daß auch der Körper zugleich mit thätig sei, von andern aber es zunächst noch zweifelhaft sei, ob sie nicht wenigstens mittelbarer Weise gleichfalls dem Körper in Anspruch nehmen. Bis hieher ist diese Frage, — (deren Beantwortung, wie eigentlich die Beantwortung auch jeder die vorhergehenden Fragen, nichts anderes als die Theorie von der Seele selbst ist) ganz in dem Charakter der Allgemeinheit und Vorläufigkeit gehalten, wie er diesem Zusammenhange gemäß ist. — Nun aber die weitere Ausführung von den Worten an: „Wenn nun etwas von den Verrichtungen und Zuständen der Seele eigenthümlich ist u. s. w.“ fällt ganz aus diesem Charakter heraus, und sucht auf eine weisenschweifige und triviale Weise an jene Frage, die, doch einer ganz anderen Erörterung bedürftige, Entscheidung der andern anzuknüpfen, ob die Seele von dem Körper trennbar sei, oder nicht. Es trägt diese, bis an das Ende des Capitels fortgeführte Abhandlung ganz das Gepräge solcher unächtten Abschnitte, welche z. B. in der Physik des Hr. so häufig vorkommen, und welche ich dort allenthalben nachzuweisen mich bestrebt habe. Es sei mir vergönnt, auch in der vorliegenden Stelle auf ähnliche Weise wie dort, auf einige Hauptzüge aufmerksam zu machen, welche diesen Verdacht der Interpolation erregen oder darin bestärken können; wobei jedoch auch hier wiederum, wie in allen ähnlichen Fällen, dieß zugestanden werden muß, daß die letzte Entscheidung nicht durch äußerlich und auf factische Weise zwingende Schlüsse herbeigeführt werden kann, sondern dem mehr oder minder fein beobachtenden und scharf eindringenden Sinne eines Jeden überlassen bleibt. — Gleich beim Beginne dieser Stelle ist zuvörderst ein Fehler der Uebersetzung zu verbessern, und (z. B. v. u.) statt „so könnte man sie [die Seele] abgetrennt be-

trachten,“ zu setzen: „so könnte sie abgetrennt werden;“ da es sich nicht von der wissenschaftlichen Betrachtung, sondern von dem Sein der Seele an sich handelt. — Daß aber der Schluß von der Theilnahme oder Nichttheilnahme des Körpers an den Zuständen und den Verrichtungen der Seele auf die Trennbarkeit oder Nichttrennbarkeit der letzteren von dem ersteren ein höchst oberflächlicher, oder vielmehr ein falscher ist: dieß ist bereits den alten Erklärern aufgefallen; worüber man den Philoponus vergleichen kann. Es trägt dieser Uebergang ganz den Charakter einer solchen Art des Philosophirens, welche in gewissen Lieblingsbegriffen, wie eben hier dem von der absoluten Trennbarkeit der Seele von dem Körper, festgeworben ist, und bei ihren Forschungen sich kein anderes Interesse, als dieses, zum Grunde liegend denken kann; weshalb sie denselben jene Begriffe allenthalben unterschiebt. So sind wir, daß der Gegensatz der natürlichen und der intellectuellen Welt, welchen Ar. selbst dem Endziele seiner Forschungen vorbehielt, den Sammlern und Ergänzzern seiner Werke eine solche feststehende Vorstellung geworden ist, welche sie an unzähligen Stellen, wohin sie dem aristotelischen Zusammenhange zufolge offenbar nicht gehört, einzuschleichen pflegen. Das Beispiel von dem Mathematischen, welches auf eine viel bequemere und folgerichtiger Weise allgemein hätte ausgedrückt werden können, als wie hier durch Angabe eines besondern Falles, enthält in Wahrheit einen solchen Inhalt, der den acht aristotelischen Begriffbestimmungen zufolge vielmehr ein abtrennbarer (*χωριστός*) zu nennen wäre; abtrennbar nämlich von dem Natürlichen und Bewegten als ein in dem Begriffe seiendes und Unwandelbares; während er hier auf eine seine Bedeutung durchaus mißverstehende Weise als eine bloße Accidenz der körperlichen Dinge betrachtet wird. Offenbar hat der Verfasser dieser Stelle keine Ahnung davon, daß die Frage über die Trennbarkeit der Seele von dem Körper auf keine Weise gelöst werden kann, ohne entweder vorher, oder zugleich, auch die Abtrennbarkeit jenes Logischen und Ma-

thematischen von dem Natürlichen und Endlichen herzustellen; da die Seele ja, auch dem Ar. zufolge, eben indem sie dieses Unkörperliche (*νοητόν*) denkt, durch diese Abstraction sich über dem Körper erhebt, und in gewissen Sinne sich von ihm befreit. Man sieht aber, daß dem Verfasser die Seele' vielmehr als eine Dingheit oder ein, zwar von dem Körperlich-Materiellen verschiedenes, Materielle erschien; ganz im Gegensatz der nachfolgenden ächten Bestimmungen. — Auf jenes Beispiel folgt eine schleppende Wiederholung des bereits Gesagten, daß die meisten einzelnen Zustände der Seele zugleich körperliche sind, mit Beweisen, die keine Beweise sind, darum, weil die angeführten Thatsachen eben sowohl auf eine Selbstthätigkeit der Seele, die unabhängig von äußerer Erregung erfolgt, wie auf eine besondere Disposition des Körpers, schließen lassen können. Weiterhin vergißt der Verfasser den Zweck, zu welchem er diese Discussion begonnen hatte, (welcher von vorn herein offenbar dieser gewesen war, die Unabhängigkeit der Seele von dem Körper vorläufig festzustellen) und spricht dergestalt, als sei seine Absicht nur diese gewesen, der Naturforschung die Untersuchung über die Seele zu vindiciren. Als Gegensatz der Naturforschung wird hier die bloß dialectische genannt, welche bei diesem Gegenstand wohl kaum hätte in Frage kommen können; wie aber der Unterschied dieser dialectischen Forschung von der physikalischen dergestalt angegeben wird, daß jene es mit Begriff und Formbestimmung, diese mit dem Stoffe zu thun habe, so verwickelt sich der Verfasser wider seinen eignen Willen in neue Schwierigkeiten, indem sich zeigt, daß auch der Naturforscher des Begriffs und der Formbestimmung nicht entbehren kann. Das Hin- und Herreden darüber, welches den letzten Theil des Capitels ausfüllt; erinnert an das zweite Capitel des zweiten Buches der Physik, dessen Unächtheit ich gleichfalls darzuthun mich bestrebt habe. Wie kann man dem Aristoteles zutrauen, daß er bei einem Gegenstande, der so sehr die Aufmerksamkeit auf seine besondere und eigenthümliche Natur in Anspruch nahm,

nochmals schon durchgesprochene Allgemeinheiten breit sollte aneinander gelegt haben?

Capitel 2.

Es folgt eine Uebersicht der Lehrsätze früherer Denker über das Wesen und den Begriff der Seele, von welcher Uebersicht der Zweck und die Bedeutung gleich am Eingange angegeben wird: nämlich als Fortsetzung jener Aufstellung von Zweifeln, Fragen und Problemen zu dienen, die auf allgemeinere und abstractere Weise bereits in dem vorhergehenden Capitel begonnen worden war. Es wird hiemit auf eine sehr sprechende Weise die Stellung bezeichnet, welche Ar. überhaupt der älteren Philosophie in Bezug auf seine eigene einräumte; indem nämlich jene das Bewußtsein der Probleme zu erwecken gebraucht ward, welche die letztere zu lösen die Aufgabe hatte (*διανοεῖν περὶ ὧν ἀντιοπεῖν δαί*): dergestalt, daß somit jene Probleme als nicht von einem einzelnen Individuum, sondern von der denkenden Gesamtheit der Menschen, oder gleichsam einer wissenschaftlichen Republik aufgestellt erschienen. Bemerkt kann übrigens werden, wie diese Rückblicke auf ältere Philosopheme keineswegs in allen aristotelischen Schriften unter der nämlichen Form geschehen: in einigen, z. B. den logischen, den speciel-
ler naturhistorischen und größtentheils auch den ethischen, fehlen sie entweder ganz, oder geschehen nur beiläufig und vereinzelt; in anderen, z. B. der Physik, werden sie regelmäßig den abgehandelten Materien in den einzelnen Abschnitten vorangeschickt. So daß es also fast das Ansehn hat, als ständen die gegenwärtigen Bücher zu der Gesamtheit der übrigen physikalischen Werke mehr in dem Verhältnisse einer kleineren Abhandlung über einen einzelnen Gegenstand, als eines größeren Haupttheils: was sich wohl auch dadurch rechtfertigen möchte, daß sie in mehrfacher Hinsicht nur als Ergänzung

anderer naturwissenschaftlicher Werke auftreten, und daher den Begriff der Seele nur von gewissen Gesichtspuncten aus durchzugehen bestimmt sind; während Ar. die weitere Ausführung der geistigen Idee theils der praktischen Philosophie, theils der von ihm so genannten Urphilosophie vorbehielt.

Auch fremde Philosopheme jedoch setzen, um ihrem Sinne und ihrer Bedeutung nach erfaßt zu werden, schon eine vorläufige Vorstellung des Gegenstandes, den sie betreffen, voraus: darum eröffnet Ar. die Aufzählung derselben mit der Bemerkung, daß alle weitere Speculation über die Seele von der Wahrnehmung zweier Eigenschaften derselben ausgehe, die beide innerhalb des Kreises der natürlichen Erscheinung liegen, und wegen ihrer Unmittelbarkeit und Allgemeinheit leicht für die Grundlage alles übrigen, was der Seele zukommt, bei noch mangelnder gebildeterer Erkenntniß der letzteren gelten können. Als solche Anfänge und Ausgangspuncte der Erkenntniß sind jedoch Bewegung und Empfindung nicht als feste und unveränderliche Qualitäten zu betrachten, aus welchen auf positive und dogmatische Weise der Begriff und die Idee der Seele gebildet werden könnte: vielmehr zeigt die weitere Folge der aristotelischen Darstellung, — (was auch den alten Auslegern in Bezug auf die gegenwärtige Stelle nicht unbenutzt geblieben ist), daß die Bestimmungen sowohl der Bewegung, als auch der Empfindung in der höheren Entelechie des Seelenwesens sich aufheben, und als etwas, daß in verschiedener Beziehung sowohl ist, als auch nicht ist, darstellen. Wie namentlich die Bestimmung der Bewegung eine andere werde bei genauerer und begriffgemäßer Betrachtung, als sie zunächst für die unmittelbare Wahrnehmung war, deutet Ar. sogleich an, indem er auf die gemeiniglich vorkommende Wechselung von Bewegen und Bewegtwerden in der Begriffsbestimmung der Seele aufmerksam macht. — So ist es in der gleich hierauf erzählten Theorie des Demokrit offenbar mit der activen zugleich die passive Bewegung, welche dieser Denker bei seiner materialistischen Bezeichnung der Seele vor

Augen hatte. Nicht als das erste bewegende Princip nämlich, — (bis zu welcher Bestimmung der Seele oder des Geistes Anaxagoras, und in einem weit höhern Sinne Platon vordrang) erscheint die Seele in dieser Bezeichnung: als dieses Princip vielmehr wissen die Atomistiker kein anderes, als die abstracte Negativität oder das Leere anzugeben: sondern erst durch das Erleiden einer Bewegung vermittelt werden muß die bewegende Thätigkeit, die man dem Seelenwesen nicht absprechen zu dürfen meinte; indem die unendlich kleinen runden Kugeln, welche die Seele ausmachen, nur vermöge der eigenen größern Beweglichkeit, die sie vor andern Gestalten voraus haben, das Uebrige bewegen. Diese Vorstellungen, sowohl von den Atomen überhaupt, als auch insbesondere von der Kugelform derer, welche als die beweglichsten gedacht wurden, (da doch die leichtere Beweglichkeit jener Form selbst schon anderweite Gesetze der Bewegung voraussetzt) — kann man allerdings sehr roh und unphilosophisch finden: doch knüpften sich vielleicht an die Anschauung der letzteren Form noch besondere symbolisch-speculative Betrachtungen, wie bei verschiedenen Denkern der eleatischen Schule, als deren Fortführung — (in einem entschieden Elemente des Gegensatzes freilich) in mehrfacher Hinsicht die leucippisch-demokritische zu betrachten ist. — Die Mangelhaftigkeit, mit welcher Demokrit das Besondere und Einzelne der Natur und auch wohl des geistigen Daseins erkannte, scheint angedeutet in der von mehreren alten Schriftstellern erzählten Sage, es habe sich dieser Denker durch Schauen in einen der aufgehenden Sonne entgegengekehrten Brennspiegel geblendet: unter welchem Bilde Jeder, der die symbolisch bedeutsamen Mährchen, die fast von allen Philosophen, wie übrigen ausgezeichneten Männern der älteren griechischen Zeit erzählt werden, mit Aufmerksamkeit zu betrachten und zu deuten gewohnt ist, nichts anderes ausgedrückt erblicken wird, als das Mißverhältniß der, einem Lichtstrome gleich in abstracter Allgemeinheit aufgehenden speculativen Idee, zu der empirischen und historischen Erkenntniß der besondern Dinge;

welche durch jene zuerst (bis auf Aristoteles) vielmehr von Dunkelheit, als aufgeklärt ward. So ist die Albesamung (Panspermie) der unendlich mannigfaltigen und untheilbaren Gestalten, wovon Demokrit die elementarische Natur setzte, im Allgemeinen unstreitig ein großartiger Gedanke; wesentlich verschieden von der modernen Atomistik, indem diese alles auf gestaltlose Einförmigkeit zurückführt, jene aber den reinen Begriff der unendlichen Gestaltung und Formbestimmung enthalte, wie dieser eben Begriff, und darum mit der sinnlichen Erscheinung einerseits zwar identisch, andererseits aber ihr entgegen gesetzt und die Umkehrung derselben ist. Der ersten, inner halb der Reinheit und Abstraction jenes Begriffes gebliebenen Idee nach sind jene Gestalten keineswegs ohne weiteres als räumliche zu fassen; so wenig wie das ihnen gegenüberstehende und das Princip ihrer Bewegung ausmachende Leere schlecht hin nur als leerer Raum: sondern wie dieses zugleich die leere Zeit, und überhaupt die Leerheit des abstracten logischen Begriffes, so bezeichnen jene die eben so wesentlich demselben Begriffe inwohnende unendliche Formbestimmung, Besonderheit und Einzelheit. Diese über die Beschränktheit und Außersichheit des bloß räumlichen Seins sich emporhebende Abstraction und Reinheit der demokritischen Lehre erhellt auf das deutlichste und unwidersprechlichste insbesondere aus den Stellen des Sextus Empiricus, in welchen dieser Lehre Erwähnung geschieht; eines Schriftstellers, der überhaupt, wie wenige unter den späteren, durch sein tieferes Verständniß der Philosophen des früheren Alterthums sich auszeichnet. Zu räumlichen werden die Begriffbestimmungen des Demokrit erst, wenn sie — (wozu diese Lehre noch nicht reif war, welches aber das geschichtliche Verhältniß derselben zu der Schule der Physiker, der sie von Haus aus eigentlich fremd gewesen war, herbeiführte) zu dem Naturbegriffe hinzugebracht werden; dieses jenem speculativen Begriffe fremdartige Element giebt diesem die Bestimmung jener Außersichheit, welche sich als Räumlichkeit ausdrückt; und die Anwendung desselben auf die

besondern Dinge wird nothwendig eine kleinliche und verkehrte. Auf diese Weise ging einerseits die großartige metaphysische Abstraction der eleatisch-atomistischen Schule unter durch Uebertragung der Probleme der physikalischen auf sie; so wie gleich sehr andererseits die auf Voraussetzung einer empirischen Wirklichkeit und deren nothwendigen Gegensatz zu einer in Wechselbeziehung zu ihr stehenden Innerlichkeit beruhende physikalische Lehre in der Abstraction und dem absoluten Sehen der atomistischen, und dem dadurch als ein letztes und schlechtes hin todtes Princip hervorgehenden räumlichen Aeußerlichkeit ihren Untergang fand. In dem Sinne dieser Vermischung und Entgeißtung früher aufgestellter lebendigerer Principien ist hier die Erklärung von der Unterhaltung des Lebens durch das Athmen abgefaßt, welche alles auf ein mechanisches Stoßen, Drängen und Treiben zurückführt: eben so sehr ein Abfall von den ungleich tiefsinnigern Ideen eines Heraclit, Empedocles u. s. w., wie gewiß auch von dem reinen und strengen Begriffe der ersten Atomistik. Ob dergleichen mißlungene Theorien über das Besondere und Einzelne durchgehend dem Demokrit selbst angehören, oder vielleicht nur aus Mißverständnis seiner Lehre angehängt worden sind, dürfte sich schwer entscheiden lassen: wenn man auch nicht daran zweifeln wollte, daß Aristoteles die eigenen Schriften des Demokrit benutzt habe, so würde dieß doch keinen entscheidenden Beweis der Richtigkeit geben, da wir selbst bei dem ungleich näher stehenden Platon die Stimme des Ar. nicht für eine entscheidende gelten lassen können. — Denselben, oder, (bei der allgemein zugestandenen Verunstaltung des pythagorischen Systemes durch seine spätern Anhänger, gewiß schon in der Zeit des Ar.), einen noch viel entschiedener begründeten Zweifel mußte man hinsichtlich dessen aufwerfen, was über die pythagorische Lehre von den Spänen oder Sonnenstäubchen in der Luft, als Seelen oder unmittelbar von Seelen Bewegtem erwähnt wird: wenn nicht die allgemein-symbolische Haltung dieses Systemes auch hier eine symbolische Deutung zuließe: so daß, (was auch bei

reits neueren Erklärern der pythagorischen Lehre bezeugen ist) das Verhältniß der von dem Sonnenlicht und den Sonnenstrahlen gleichsam sich loszureißen scheinenden feinsten und leichtesten Körper als symbolischer Ausdruck gebraucht wäre für das Verhältniß der Seele zu der Gottheit, welche letztere die richtig verstandene Lehre des Pythagoras mit dem Lichte und dem Feuer zwar keineswegs identificirt, wohl aber mit diesem Wille oder Gleichnisse zu bezeichnen liebt.

Es folgt die Ansicht derer, welche die Seele gerades hin für das sich selbst Bewegende erklärten: welchen Satz man sogleich für den im Phädrus ausgesprochenen des Platon erkennt; ohne daß Ar. jedoch dem großartigen Zusammenhange dieser platonischen Lehre und ihrer unermesslich größten Tiefe und Reinheit im Gegensätze derjenigen Lehren, mit denen sie hier gleich als wesentlich Dasselbe aussagend zusammengestellt wird, hinreichende Gerechtigkeit widerfahren läßt. Man könnte sogar durch dieses geringe Gewicht, welches Ar. auf die erwähnte Theorie zu legen scheint, und durch das Stillschweigen, mit dem er Platons Namen hier übergeht, den er doch später in einem andern, für diesen Denker vielleicht minder charakteristischen Zusammenhange zu nennen nicht verschmäht, sich zu der Vermuthung veranlaßt finden, Ar. habe mehr eine in die allgemeinere Denkweise übergegangene Ansicht von der Seele, als jene berühmte Stelle seines Vorgängers, vor Augen gehabt. — Hieran wird die Lehre des Anaxagoras von dem *νοῦς* gereiht: welches Wort ich, so oft es in den vorliegenden Büchern vorkommt, jederzeit durch Geist übersezt habe. Weist ist man gewohnt, es durch „Vernunft“ zu übersezen: ein Ausdruck, welcher dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens zufolge gewiß ungeschickt befunden werden würde, und der nur vermöge der Gewaltthatigkeit, mit welcher die neuere deutsche Philosophie seit Kant ihn zum bevorzugten Ausdruck für die Einheit des höhern Geistigen gestempelt hat, auch in diesen Zusammenhang hat Eingang gewinnen können. Unzählige Stellen, sowohl in dem vorliegenden, als auch in anderen

Werten der griechischen Philosophie würden nicht ohne die größte Unbequemlichkeit und ohne das auffallendste Mißverhältniß zu andern danebenstehenden Ausdrücken und zu ihrem Zusammenhange das Wort „Vernunft“ für νοῦς gebildet haben: ich habe es daher für eine Gerechtigkeit gehalten, die zugleich dem Genius der griechischen philosophischen Rede, und jenem des deutschen Sprachgebrauchs geschieht, wenn jener Ausdruck, der in dem Zusammenhange der Sprache — (nicht dem einer die Sprache zum Theil willkürlich und tyrannisch handhabenden Wissenschaft) etwas wesentlich anderes und niedriger stehendes bedeutet, vermieden wird. Vernunft ist, wie jener Sprachgebrauch, und wie die älteren philosophischen Schriftsteller deutscher Zunge (ein Tauler, Luther, Jacob Böhme u. s. w.), und unter den neueren alle Nichtphilosophen dieses Wort anwenden, das, was die Menschen von den Thieren unterscheidet, und nicht, was sie zu den Göttern erhebt. Von einer substantiellen Vernunft zu reden jenseit des menschlichen Bewußtseins, welche theils außerhalb der Seele des Menschen die wesentliche Einheit und Seele der Natur set, theils innerhalb des geistigen und geschichtlichen Lebens auch das unbewußt Geschehende und Geschaffene in die höheren Einheiten des Staates, der Weltgeschichte, der Kunst, der Religion u. s. w. verknüpfe, ist den neuern philosophischen Systemen zwar ganz geläufig geworden: aber das unbefangene, der Schulbildung ermangelnde natürliche Gefühl wird sich so lange dagegen sträuben, als der Strom des deutschen Sprachgebrauchs sich von dem Zusammenhange mit seinen lebendigen Urquellen noch nicht gänzlich losgerissen hat. Diesen nach aber bedeutet Vernunft das rein endliche, subjective Bewußtsein des Individuums in seiner Integrität, welches der Träger zwar und die nothwendige Voraussetzung aller höheren, die Individuen auf wesentliche und substantielle Weise unter einander verknüpfenden und zu dem Eötlichen emporhebenden geistigen Thätigkeit ist; keineswegs aber diese Thätigkeit selbst. Es ist in dieser Hinsicht bedeutsam, daß zuerst ein solches System dieses

Wort für das Höchste der Geistigkeit brauchte, welches keine höhere Wirklichkeit, als die in dem gemeinen Bewußtsein eingeschlossene kannte; alles wahrhaft Höhere aber nur als eine ungegenwärtige Forderung dieses Bewußtseins begriff: wie denn in der That auch die subjective Vernunft als solche nur fordern, nicht aber jenes Höhere thun und schaffen kann. Für den eigentlich substantiellen, oder, was hier gleichviel ist, den objectiven und idealen Inhalt dieser Vernunft, für dasjenige, was, wenn gleich innerhalb des Kreises jenes individuellen Bewußtseins geboren und erzeugt, dennoch der Begriff und die Idee ist, worin dieses Bewußtsein selbst seine Wahrheit hat, und worin es als in seinen tiefen Grund und den Zweck seines Seins eingeht, hat die Sprache den Ausdruck „Geist;“ welchen die religiöse Sprache der früheren Zeit als das Göttliche, der Vernunft als dem Endlichen und Menschlichen gegenüberstellte, und welcher auch jetzt noch den merkwürdigen und tiefbedeutsamen Doppelsinn behauptet, einerseits für die allgemeine, Bewußtes und Unbewußtes zugleich einschließende substantielle Grundlage alles — Geistigen, (denn es giebt eben keinen allgemeineren Ausdruck dafür); andererseits für alles objective und ideale Geistige im Gegensatz des gemeinen Bodens der geistigen Subjectivität, und also für einen Vorzug und eine Erfüllung dieser Subjectivität zu gelten — (denn auch der Natur, eben so wie den Staaten, der Geschichte, Kunst, Religion u. s. w. wird man lieber einen Geist, als eine Vernunft zuschreiben wollen). — In dem Zusammenhange der griechischen Philosophie nun ist es wesentlich gefordert, jenen *νοῦς*, welchen Anaxagoras als das Princip aller Bewegung und aller Gestaltung erkannte, und welchen Platon und Aristoteles als die substantielle, ideale und ewige Wesenheit des Geistigen, im Gegensatz des natürlichen, endlichen und verschwindenden Bewußtseins bezeichneten, eben auf keine Weise mit diesem Bewußtsein zu vermengen, und ihn also nicht als einseitig subjective, sondern als objective und ideale, nothwendig unter der Gestalt der Ewigkeit erschein-

nende Geistigkeit aufzufassen. Das Gefühl der Aufgabe, diese Objectivität auszudrücken, veranlaßte mich in der Uebersetzung der Physik, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ durch „Gedanken“ wiederzugeben; allein wenn schon dort dieses Wort manche Unbequemlichkeit und vielleicht Mißverständnisse veranlaßt, so wäre es an den allermeisten Stellen des gegenwärtigen Werkes durchaus ganz unanwendbar gewesen. Das Wort „Geist“ dagegen entspricht, wie ich glaube, vollkommen jenem Ausdrucke der griechischen Denker; nur daß es eine größere Fülle von Bestimmungen und begriffmäßigen Verhältnissen in sich schließt, als jener; was denn als eine nothwendige Folge der weiter fortgeschrittenen Ausbildung eben des Geistes selbst und seiner Wissenschaft zu betrachten, und daher bei einer Uebertragung aus der älteren Sprache in die neuere keineswegs zu umgehen ist. „Vernunft“ aber habe ich für zwei andere öfters vorkommende Ausdrücke gesetzt; nämlich für $\varphi\omicron\omicron\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, welches durchaus nur die Handlung des Denkens und den allgemeinen subjectiven Seelenzustand, welchen diese Handlung voraussetzt, bezeichnet; und sodann auch $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, so oft es in subjectiver Beziehung vorkommt, (denn in objectiver ist es „Begriff“): welches Wort die einer allgemeineren und ewigen Ordnung der Dinge angehörende, aber in das subjective Bewußtsein aufgenommene Gesetz, und Begriffmäßigkeit ausdrückt, durch die sich die eigentliche Vernunft von dem noch nicht vernünftig zu nennenden Bewußtsein und Selbstbewußtsein unterscheidet.

Die durch die Erwähnung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ veranlaßte Zusammenstellung des Demokrit mit dem Anaxagoras hat manches Auffallende. Ob Demokrit das Wort $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ausdrücklich gebraucht hatte oder nicht: dieß zwar ist ziemlich gleichgültig, da die von ihm dem Berichte des Ar. zufolge angeführten Worte des Homer ($\alpha\iota\tau\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron\varphi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\omega\iota$) wenigstens auf eine ausdrücklich geschehene Berücksichtigung der Worte $\varphi\omicron\varphi\omicron\rho\epsilon\iota\tau$ und $\varphi\omicron\varphi\omicron\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ hindeuten. Hieraus nämlich scheint allerdings so viel sich zu ergeben, daß Demokrit ausdrücklich die Möglichkeit jenes von Ar. hervorgehobenen Gegensatzes zwischen Geist oder Vernunft

als eines Vermögens der Erkenntniß der Wahrheit, und Seele als des bloß bewegenden und empfindenden Princip, dachte, aber nichts destoweniger diesen Gegensatz verwarf, und beides als Eines und Dasselbe darstellte, indem Empfinden und Erkennen, also Thätigkeit der Seele und des Geistes, keineswegs von einander verschieden sei. Dieß nun kann man widersprechend finden theils jenem vorhin erwähnten unsinnlichen Charakter des demokritischen Atomismus, theils vielen Stellen der Alten, vor allen des vorhin erwähnten Sextus Empiricus, in denen diesem Denker eine Unterscheidung von Erkenntniß und Empfindung, wie von Wahr und Unwahr, ausdrücklich zugeschrieben zu werden scheint. Die einfache Erklärung indeß dieses scheinbaren Widerspruchs möchte wohl diese sein, daß Demokrit, indem er den Gegensatz zeigte, in welchem bei der Auffassung der besondern Dinge, ihrer Gestalten und Verhältnisse, die sinnliche Wahrnehmung als dasjenige, was theils nur das Zusammengesetzte und nicht das wahrhaft Seiende Einfache, theils auch jenes nur vermischt mit äußerlich dazu sich verhaltenden subjectiven Affectionen erfaßt, zu der Vernunftserkenntniß steht, dabei zugleich auch die Einheit beider in der Substanz und dem Begriffe hervorhob, und nachwies, wie sowohl die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkens wesentlich dieselben, als auch diese beiden Thätigkeiten selbst innerlich und der Idee nach eine einzige und untrennbare sind. Auf diese Weise läßt sich annehmen, daß Demokrit in der angeführten homerischen Stelle eben die Abwesenheit der Vernunftserkenntniß zugleich mit der sinnlichen Wahrnehmung der uns äußerlich umgebenden Gegenstände ausgedrückt fand, und darum dieselbe als Beleg für die Unzertrennlichkeit beider brauchte. — Den Gegensatz freilich, in welchen Aristoteles Demokrit zum Anaxagoras stellt, müssen wir für einen aus Mißverständniß und ungenauer Bekanntheit mit dem erstgenannten Denker hervorgegangenen erklären, wenn wir nicht jene Zeugnisse von dem geistigeren Inhalte der demokritischen Lehre geradezu Lügen strafen, und zugleich diesem Philosophen einen

unaufgelöst gebliebenen Skepticismus zuschreiben wollen; da wenigstens die in den aristotelischen Schriften selbst vorkommenden Ansprüche desselben von der Ungewißheit, Trügllichkeit und Nichtigkeit aller bloß sinnlichen Erkenntniß auf keine Weise mehr abgewiesen werden können.

Was den Anaxagoras betrifft, so fiel der Widerspruch, den Ar. in jener Identificirung des Geistes und der in den Sinnen thätigen Seele einerseits, und der Unterscheidung beider andererseits findet, darum mehr auf, als bei Demokrit, weil die Gegenüberstellung des Geistes und der Seele gegen die Materie (die Homoiomerien) bei ihm als einem aus der physikalischen Schule hervorgegangenen Denker, eine ausdrückliche und bewußte war, während Demokrit vielmehr beides, Materie und Geist, in abstracten Begriffen aufgehen ließ. Während die Erkenntnißlehre des Demokrit mehr logischer Natur, und gewiß nicht, (wie es vielleicht nach dieser aristotelischen Zusammenstellung scheinen könnte) an jene vorhin erwähnten Hypothesen über die räumliche Gestalt des Seelen- dinges angeknüpft war; trug die Geisteslehre des Anaxagoras einen psychologischen und theologischen Charakter: sie setzte die Substanz der Natur, welche Demokrit aus den einfachen aber unendlichen Gestalten, die nicht der Natur, sondern dem logischen Begriffe angehören, erst entstehen ließ, dem *νοῦς* und seiner Thätigkeit als den Gegenstand dieser Thätigkeit schon voraus: darum entstand jetzt die Forderung, die Art und Weise dieser Thätigkeit in ihrer Beziehung auf die in der Materie an sich schon vorhandenen, aber durch jene erst an ihr gesetzten Unterschiede aufzuzeigen. Hier nun tritt der wesentliche Mangel des anaxagorischen Systemes auf eine schroffe, und auch dem Ar. nicht unbemerkt gebliebene Weise hervor. Da der *νοῦς* nur im Gegensatz zu dem materialen Inbegriffe der von ihm zu schiedenden und zu sondernden Naturgestalten, nicht aber zugleich in seiner wesentlichen und begriffmäßigen Einheit mit der Natur gefaßt worden war: so mußte auch die da seiende und gegenwärtige Lebendigkeit in der Natur gewaltsam

aus dem Begriffe von Bießer herausgerissen, und andererseits der Geist, der doch in seinem Gegensatz zu der Natur wesentlich die Idee des Absoluten, oder des Wahren, Guten und Guten sein sollte, durch die Vermischung jenes endlichen und animalischen Naturlebens verunreinigt werden. Je bestimmter daher bei Anaxagoras theilweise schon, wie Hr. hier erwähnt, der Geist, wie er unter der Befakt der Ewigkeit sich erkennt, d. h. der richtige Begriff des Geistes, angedeutet und hervorgehoben ward, (ohne welchen Begriff der *νοῦς* fastlich nur ein leeres Wort geblieben, und durch die Einführung desselben keineswegs über den Standpunct der früheren ionischen Physiker hinausgegangen worden wäre): desto mehr mußte die Ausdehnung jenes Namens auch auf die Thierseelen und auf den unvernünftigen Theil der Menschenseele als eine Folgewidrigkeit erscheinen; wiewohl andererseits eben diese Ausdehnung unvermeidlich war, dafern der Geist, was der Standpunct dieses Systems mit sich brachte, als das Princip aller Bewegung und Scheidung des Materieellen gefaßt werden sollte. Sokrates, Platon und Aristoteles sind es, welche auf verschiedenen, einander mit Nothwendigkeit folgenden Hauptstufen der speculativen Betrachtung das Werk theils der Wiedervereinigung der geistigen Substanz mit der natürlichen, theils der inneren Unterscheidung und Gliederung der ersteren vollbrachten; und Aristoteles konnte mit vollem Rechte hier den Satz hinwerfen, daß derjenige Geist, dessen Attribut das vernünftige Erkennen sei, (*ὁ κατὰ φρόνησιν λογόμενος νοῦς*) also der Geist, der allein Geist genannt zu werden verdient, nicht nur den Thieren, sondern auch vielen Menschen fehle: worunter er vielleicht nicht bloß, (wie man aus verschiedenen Stellen seiner Werke, z. B. der Probleme und der Thiergeschichte schließen könnte) die Kinder und die Wahnsinnigen verstand.

Wie die bisher aufgeführten Ansichten unter die Kategorie von dem Attribute der Bewegung, so bringt der zu scharfen Abstractionen geneigte Geist des Ar. die übrigen, fer-

merhin durchzugehenden unter die Kategorie der Erkenntniß und Empfindung als des zweiten im Allgemeinen zugestandesnen Hauptattributes der Seelensubstanz. Hier nun führt er nicht etwa nur beispielweise an, sondern nennt als ausschließend diejenigen, welche dieses zweite Attribut vorzugweise betreffen, jene, welche die Seele aus den Urprincipien (*ἀρχαί*) oder dem Urprincip der Dinge bestehen lassen: darum nämlich, weil Erkenntniß und Empfindung schlechterdings nicht als besondere Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge sich fassen lassen; sondern, sobald sie nichts destoweniger durch die Dinge erklärt, d. h. auf einen schon außerhalb ihrer in den Dingen bestehenden Begriff zurückgeführt werden sollen, nur als die Wiederholung des Seins der Dinge selbst mittelst der Rückkehr zu dem Ursprünglichen und Urfänglichen, welches der Grund und die Bedingung des Seins der Dinge selber ist. Es wurzelt diese, zwar ungebildete, aber tiefgeschöpfte und wahrhaft geniale Ansicht von der Seele und ihrem Erkennen in dem Boden der ersten, einfachsten und unmittelbarsten Gestalten der speculativen Idee: schon dem Pythagoras wird sie zugeschrieben, diesem Urmeister der hellenischen Philosophie, der allein unter allen vorsokratischen Denkern einen Ausdruck für die höchste Einheit des Universums fand, in welchem die Beziehung aller wesentlichen Glieder auf die Idee des Ganzen angedeutet war; und wenn hier unter den älteren Empedokles als der Repräsentant jene Lehre genannt wird, so ist er dieß weniger als Physiker, denn durch seine Beziehung zu der pythagorischen und eleatischen Schule, in welcher jener philosophische Grundgedanke von der wesentlichen Einheit des Seins und des Erkennens, auf welchen die ionische Schule erst durch Umwege zurückkam, rein und sinnvoll bewahrt und überliefert ward. Auf diesem Standpunkte der ersten und unmittelbaren Einheit aber blieb Emp. auch stehen, und man hat daher keineswegs eine eigentliche Theorie des Geistes oder der Seele bei ihm zu suchen, wie bei den Philosophen seit Anaxagoras und Sokrates; sondern diese

Theorie ist eine und dieselbe mit der Lehre von dem Sehen den überhaupt, welche auf der Zurückführung auf den Gegensatz von Stoff und Formthätigkeit, und innerhalb dieses Gegensatzes einer doppelten und einer einfachen Entgegensetzung der Elemente und der Thätigkeiten bestand (vergl. Anmerk. zur Physik S. 345.). Dieß ist in den hier angeführten Versen auf eine schlagende Weise ausgedrückt; was sich sonst noch von jenem Philosophen über den Hergang des Empfindens und Erkennens angeführt findet, sind Nachweisungen des stoffartigen Daseins elementarischer Naturen in dem animalischen Körper, mit Bemerkung der zusammenführenden und auseinanderreisenden Thätigkeit jener dem Geistigen näher stehenden Kräfte, die er Liebe und Haß, oder Freundschaft und Feindschaft nennt: gleichwie seine übrige Naturlehre nur darin besteht, in allen andern Körpern jene Elemente und Grundkräfte nachzuweisen.

Auf diese Erwähnung des Empedokles folgt eine doppelte des Platon: zuerst des Timäus; hinsichtlich deren wir nur dieß bemerken, daß wahrscheinlich nicht, wie Philoponius glaubt, die am Beginne dieses Gesprächs gelehrte Mischung des Weltalls aus der idealen und der stoffartigen Wesenheit (ἐκ τῆς ταύτου φύσεως καὶ τῆς ὁράσου) gemeint ist; sondern die weiterhin vorkommende Anwendung der dort vorgetragenen Elementenlehre auf den Bau des organischen Körpers: so daß also die στοιχία und ὁμοίαι, von denen es heißt, daß das Gleichartige durch das Gleichartige erkannt werde, hier ganz in demselben Sinne, wie bei der Lehre des Empedokles, zu verstehen sind; da diese Worte selbst wohl schwerlich von jenem Gegensatze des ταύτου und des ὁράσου gebraucht werden würden. — Sodann aber was weiterhin unter Verweisung auf die eigenen Bücher des Aristoteles über Philosophie gesagt wird, bezieht sich, wie die Ausleger als unbezweifelt voraussetzen, und wie wir dieß anzunehmen auch durch den Inhalt genöthigt werden würden, gleichfalls auf Platon, und zwar auf jene esoterische Lehre dieses Denkers, über des

ren allgemeine Grundlage ich mich hier auf das, was ich ge-
 legentlich in den Anmerkungen zur Physik (besonders S. 437
 — 448) darüber bemerkt habe, beziehen muß. Es ist aber
 die gegenwärtige Stelle unstreitig unter allen, die wir be-
 sitzen, bei weitem die wichtigste, die uns einen Blick in die
 innere Gliederung jener esoterischen Lehre thun lassen kann;
 und aus ihr allein fast haben wir, unter Voraussetzung jener
 aus der Physik zu ziehenden allgemeineren Grundlage, und
 mit Zuziehung der in den zwei letzten Büchern der Metaphysik
 und an andern zerstreuten Stellen der aristotelischen Schrif-
 ten gegen jene pythagorisch-platonischen Begriffe vorgetragenen
 Polemik, eine Vorstellung über den näheren Inhalt jener
 Lehre uns zu bilden; da Platon selbst, seiner im Phädrus ge-
 gebenen Erklärung tren, dieselbe nirgends in seinen dialogischen
 Kunstwerken niedergelegt hat. Mit der Darstellung des Ti-
 maeus steht diese Lehre schon darum in keinem unmittelbaren
 Verhältniß, weil dort von der Entstehung der außeridealen,
 gemeinhin real genannten Welt — (auf eine dem Sinne des
 Pl. schwerlich gemäße Weise) gehandelt wird; hier aber offenbar
 von den Ideen, welches auch Ar. an unserer Stelle durch den
 Ausdruck *αὐτὸ τὸ ἴδιον* deutlich genug zu verstehen gibt.
 Was aber die späteren Schriftsteller betrifft, so haben diese
 selbst nur aus den in den Schriften des Pl. und des Ar. vor-
 kommenden Andeutungen geschöpft; von einer ausdrücklichen
 Fortpflanzung aber der mündlichen Lehre des Pl. durch an-
 derweite Ueberlieferung finden sich keine hinlänglich bestimmte
 Spuren. Daher denn z. B. die Neuplatoniker aus jenem
 platonischen Reminiscenzen zwar durch eigenes scharfes Den-
 ken eine der platonischen in vielen Hauptzügen gewiß sehr
 nahe kommende, aber doch, wie es scheint, nie sie vollkom-
 men erschöpfende Zahlenlehre construiren: (s. z. B. Plotin.
 Enn. VI, lib. 6. und andere zerstreute Stellen, z. B. V, 5,
 cap. 4 seqq. VI, 2, 13. — Procl. in Plat. theol. IV, 28
 seqq.). Da zum Verständniß der uns vorliegenden Stelle
 eine Uebersicht des Hauptinhalts jener esoterischen Lehre un-

entbehrlich ist, so sei es uns erlaubt, eine solche in möglichster Kürze, und so deutlich als es uns aus wiederholter sorgfältiger Durchforschung ihrer Quellen sie zu entwickeln möglich gewesen ist, hier beizufügen: wobei wir uns indessen streng auf dasjenige, worauf es hier ankommt, nämlich auf die platonische Gestalt dieser Lehre beschränken, ihr Verhältniß zu der verwandten pythagorischen aber, um nicht weitaufziger als nöthig zu sein, unerörtert lassen werden.

Das Verhältniß der Lehre, von welcher wir sprechen, zu der in den echten Dialogen des Platon enthaltenen findet sich sehr bestimmt angedeutet im siebenten Buche der *Republik*, wo von einer dialektischen Erkenntniß der Ideen die Rede ist, welche allein unter allen Erkenntnißweisen, und im ausdrücklichen Gegensatz zu der in den vorhergehenden Büchern jenes Werkes gegebenen, mehr bildlichen als abstract-speculativen Andeutung ethischer Ideen, eine unmittelbare und unbildliche sei. Pl. giebt dort mit bestimmten Worten zu verstehen, daß diese Erkenntniß weder eine in der Form dialogischer Kunstwerke zu erschoßpfende, noch eine solche sei, die er selbst in ihrer Wahrheit und Vollendung erschöpfte zu haben glauben durfte. („Nicht mehr,“ sagt Sokrates p. 533. A., „lieber Glaukon, wirst du im Stande sein, zu folgen; wiewohl, was mich betrifft, ich es nicht an Eifer würde fehlen lassen. Und nicht ein Bild mehr von dem, worüber wir sprechen, würdest du dann sehen, sondern die Wahrheit selbst, wie sie mir wenigstens erscheint. — Ob es nun gerade so sich verhält oder nicht, dieß läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten: aber daß auf eine solche Weise ungefähr, dieß darf man behaupten.“ — Wo dann weiter die Dialektik als diejenige Methode bezeichnet wird, von der es eben sich behaupten lasse, daß sie allein, und keine andere zu jener Wahrheit führen könne.) Näher wird eben daselbst jene dialektische Methode als eine solche bezeichnet, die nicht, gleich der mathematischen, die abstracten Voraussetzungen, von denen sie als von einem Gegebenen und Unmittelbaren ausgehe, als etwas

schlechthin Positives und Negatives bestehen, und von ihnen als solchen alle daraus verstandesmäßig (*διανοία*, nach Ar. durch *ἀπόδειξις*) gezogenen Folgerungen abhängig bleiben läßt, sondern sie nur als Mittel gebraucht, die wahrhaften Urprincipien zu finden, und mithin auf dem Wege zu diesen sie aufhebt — (*ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναγοῦσα ἐπὶ τὴν ἀρχήν*). Offenbar also ist hiemit die Forderung einer strengen Wissenschaftlichkeit ausgesprochen, wie diese sich in den freien dialogischen Kunstwerken nicht unmittelbar niedergelegt findet, wiewohl sie von diesen, als die speculative Idee allenthalben bildlich andeutenden, einerseits vorausgesetzt, andererseits angestrebt wird. Daß diese strenge Wissenschaftlichkeit der esoterischen Lehre zunächst in der methodischen Betrachtung des Zahlbegriffes bestand, an welche sodann alles übrige angeknüpft ward: dieß findet sich in jenem platonischen Buche nicht zwar ausdrücklich gesagt; dennoch aber ist es nicht schwer, in ihm die Spuren nachzuweisen, welche die entweder bereits ausgebildete, oder eben in ihrer Ausbildung begriffene Lehre von den unvergleichbaren (*ἀσυμβλήτοις*) Zahlen als formalen Urprincipien der Ideen, jener exoterischen Andeutung dieser dialektischen Erkenntniß einzudrücken nicht verfehlen konnte. Es ist nämlich, (pag. 525. sq.) bei Gelegenheit der Arithmetik, welche als die wegen ihrer Abstraction der Dialektik am nächsten stehende Wissenschaft bezeichnet wird, von der Art und Weise die Rede, wie die Betrachtung der Zahlen zur Betrachtung des unsinnlichen oder idealen Seins überhaupt geschickt mache; und hier ergibt sich der reine Begriff der Zahl und der Einheit in seinem ihn nothwendig begleitenden dialektischen Widerspruche, (der darin besteht, einerseits Einheit oder diese bestimmte Zahl, andererseits unendliche Vielheit von Theilen zu sein) als der nothwendige und wesentlich Grenz- und Uebergangsbegriff zwischen Mathematik und Dialektik: wie denn auch der Begriff eines *ἀσύνολος ἀσύμβλητος* im Gegensatz der mathematischen Zahl unverkennbar angedeutet ist — („Von wels

chen Zahlen. Spricht ihr? Von solchen, in welchen das Eins, wie ihr es meint, ist; gleich jedes einzelne jedem einzelnen und nicht im geringsten verschieden; Theile aber ganz und gar nicht in sich habend?“) — wiewohl in dem auf diese Andeutung Folgenden dieser Begriff fallen gelassen, und der entgegengesetzte Begriff der abstracten und leeren Einheit als das schon für sich von dem Sinnlichen abziehende bezeichnet wird. — Erwägt man nun hiebei, daß die Arithmetik, wie vorhin bemerkt, als die unter allen Verstandeswissenschaften der Dialektik am nächsten stehende bezeichnet wird, so wird man die Verwandtschaft dieser in dem platonischen Dialog selbst aufgestellten Gedankenreihe mit jener esoterischen, durch Ar. im Andenken erhaltenen nicht verkennen, nach welcher die Begriffe der Zahlen und ihrer Verhältnisse den abstracten Anfang oder die formale Grundlage der Ideenwelt bildeten. Zumal da bei Gelegenheit eben jener Bemerkungen über Arithmetik (pag. 521.) die Wichtigkeit solcher Gegenstände und Begriffe, in welchen für die Wahrnehmung die Gegensätze zusammenfallen, und nicht ohne einander gegenseitig zu sein scheinen, bemerkt gemacht, und dabei dem Zusammenhange gemäß eben jener Gegensatz des Groß und Klein als Beispiel angeführt wird, von dem wir wissen, daß er nebst dem ihm gegenüberstehenden Begriffe der Einheit das Grundelement jener abstracten, durch Zahlen ausgedrückten Ideenwelt, und den Ausgangspunct der sie betreffenden Dialektik bildete. — So daß wir also mit gutem Grunde dieses siebente Buch der Republik als denjenigen Theil der platonischen Werke nennen dürfen, welcher unmittelbar die esoterische Lehre durch genaue Bezeichnung ihrer Form und Andeutung ihres Inhaltes an die in den Dialogen enthaltene exoterische anknüpft.

Die Forderung des Aufhebens dessen, wovon als unmittelbar Vorausgesetztem die Dialektik ausgeht, welche in der That den wahrhaften Begriff eines jeden acht dialektischen Verfahrens enthaltende Forderung in jener Stelle der Republik, wie wir sahen, aufgestellt ward, hat die platonische Ideen-

lehre, wie wir dieselbe aus der aristotelischen Metaphysik lernen können, auf eine noch jetzt für uns nachweisbare Art erfüllt. Wir dürfen nämlich annehmen, daß für diese aufzuhebenden Voraussetzungen keine anderen gäben, als die absoluten Voraussetzungen der Mathematik, welche, die der mathematischen entgegengesetzte Richtung einschlagend, auf höhere Principien, d. h. auf wahrere und inhaltvollere Ideen zurück, oder vielmehr hindüberzuführen, Pl. bereits am Ende des sechsten Buches der Republik für die Aufgabe der Dialektik erklärt. Wenn es dort scheinen kann, als seien die Postulate und Axiome der Mathematik nur beispielweise genannt für eine Menge ähnlicher, durch die Dialektik aufzuhebender und auf eine höhere Einheit zurückzuführender unmittelbarer Thatfachen: so sind wir nichts destoweniger geneigt, wie auch vorhin angedeutet, diese Erwähnung und die nachher folgende Anpreisung der Mathematik, für Winke, nur den bereits Eingeweihten verständlich — (*νομορμήματα* heißt es im Phädrus) über den abstracten, die allgemeine Form des Ganzen bestimmenden Anfang der Ideenlehre zu halten. Es wurden aber diese Voraussetzungen, wie bekannt, auf einfache Weise ausgedrückt durch den Gegensatz der Einheit und des Groß und Klein, welches letztere von dem Verfasser der Metaphysik auch das *ἄριστον*, ἄλλο, ἕτερον, ἄπειρον, oder die *ἀόριστος οὐκ* genannt wird. Die Handlung nun des Aufhebens dieser abstracten oder gestaltlosen Voraussetzungen und ihres Verwandels in die in der Gestalt der unvergleichbaren, (d. h. dem Calcul entnommenen und den reinen Begriff oder das mathematische Verhältniß als solches darstellenden) Zahlen erscheinenden Ideen bezeichnet eben jener Verfasser zu wiederholten Malen (XIII, 7. XIII, 8. XIV, 4.) als ein Gleichsetzen oder Indifferenzieren des Ungleichem oder Differenten (*ισάζειν τὰ ἄνισον*). So nun der erste eigentliche Zahlbegriff: die bestimmte, aber zugleich ideale und in sich einige und nicht aus zwei Einken bestehende Zwei, welche als solche auch die Zwei oder Zweifelt selbst (*αὐτὴ ἡ δύο*) heißt — (*οὐ γὰρ ὑπονοούμεν ποσόν*)

διῶδα αἰνας XIII, 6.). Schwieriger ist es zu sagen hinsichtlich der folgenden Zahleneinheiten (welche gleichfalls *αὐτὴ ἢ τετρας*, *αὐτὴ ἢ τετρας* u. s. w. genannt werden), auf welche Weise dieselben dialektisch abgeleitet wurden. Daß auch dieses nicht, wie bei den mathematischen Zahlen, durch Hinzufügung neuer Einsen geschah, sondern durch eine neue Wechselthätigkeit der früheren Einheiten und des Groß und Klein, kann nicht süglich bezweifelt werden; auch wird es in der Metaphysik ausdrücklich angedeutet, (XIII, 7. *ἐκ τῆς διῶδος τῆς πρώτης καὶ τῆς ἀόριστου διῶδος ἐγίγνετο ἡ τετρας*, und weiter unten: *ἡ γὰρ ἀόριστος διῶς, ὡς φασί, λαβοῦσα τὴν ὀρισμένην διῶδα, δύο διῶδας ἐποίησε*): allein die Art und Weise, wie die Nothwendigkeit eines Wiederhervortretens der Differenz aus der in jedem Zahlbegriffe hergestellten Indifferenz bewiesen wurde, scheint eben so sehr verlorren für uns zu sein, wie die Ableitung der besonderen, aus mathematischen in metaphysische umgesetzten Eigenthümlichkeiten der einzelnen Zahlen. Wenigstens ergiebt sich dieses beides nicht auf unmittelbare Weise: wiefern aber vielleicht aus der äußerst verworrenen und unaufhörlich ihren Gegenstand und sich selbst mißverstehenden Polemik jener pseudoaristotelischen Bücher, und mittelst genauer Vergleichung mit dem, was wir aus andern Quellen von der pythagoräischen Zahlenlehre wissen, etwas darüber ausgemittelt werden kann; darüber zu entscheiden müssen wir andern Versuchen überlassen. Zu vergessen ist hierbei vor allem andern nur nicht, was der Verfasser der Metaphysik, ungeachtet es aus seiner eigenen Darstellung hervorgeht, dennoch stets wieder zu vergessen scheint: daß jede der unvergleichbaren Zahlen nicht aus Einheiten, die andern Einheiten gleich sind, besteht, sondern selbst eine von den übrigen ein für allemal verschiedene, und andere Einheiten in sichende Monas ausmacht, an welcher die ihr vorangehenden Monaden, eben so wie gleichergestalt auch der Stoff oder das Groß und Klein, nicht als positiv für sich bestehende Theile, sondern, gleichwie der Saame in dem gebildeten organischen Körper, vernichtet und aufgehoben enthalt-

ren sind — (ἐπεὶ τὸ ἐκ τινῶν εἶναι, ὥστε μὲν ὡς ἀνταρχόντων, ὥστε δὲ ὡς οὐ Met. XIV, 5.); weshalb denn auch das dialektische Entstehen oder Bestehen der höheren Zahlen aus den niederen weder als eine Mischung, noch als eine Zusammensetzung, (μῆξις und σύνθεσις Met. I. 1.) zu begreifen ist.

Um aber auf dasjenige zu kommen, was den eigentlichen Inhalt der uns vorliegenden Stelle ausmacht: so ist nach allem bisher ausgemachten die Hauptfrage diese, wie das Verhältniß zu fassen sei zwischen dieser Lehre von den Zahlenbegriffen als solchen, und der Lehre von den besonderen oder den qualitativ bestimmten Ideenbegriffen. Dieses Verhältniß nun glauben wir, dem ganzen Zusammenhange dieser Lehre und einzelnen bestimmten Angaben über sie zufolge, mit einer jede vollständige Forderung befriedigenden Klarheit aufzeigen zu können. Der Zahlenlehre, wie die Pythagoreer, so auch der des Platon, die gerade in Bezug auf jenes Verhältniß eine weitere Ausbildung erhalten zu haben scheint, lag der Begriff einer logischen oder metaphysischen Wissenschaft zum Grunde, welche die Idee oder das wahrhafte Seiende abgesondert von allen, der natürlichen und der historischen Erfahrung angehörigen Bestimmungen, durch reine, absolute und unter der Gestalt der Ewigkeit sich hervorthuende Denkbestimmungen erfaßt — (auch die Metaphysik XIV, 1. nennt den Inhalt dieser Lehre λογικὰς διαρχεσίας und λογικὰς ἀποδείξεις). Wie die dialektische Methode, die, (wie dieß in neuerer Zeit anerkannt undbethätigt worden ist) das eigenthümliche Element einer solchen Wissenschaft ausmacht, mit vollkommener Klarheit von Platon gedacht und beschrieben wurde, sahen wir vorhin. Nicht weniger aber, als das dialektische Moment, erkannte er auch das andere, gleich wesentlich zu dem Begriffe jener Wissenschaft gehörige Moment, nämlich das der Abstraction, d. h. der Reinigung der an und für sich als Grund von Allem mit unbedingter Nothwendigkeit seienden Idee von allem Factischen und Empirischen. Der Gegensatz des Logischen oder Metaphysischen zu diesem Factischen und Empirischen ist

es, welchen der Verfasser der Metaphysik, (XIII, 8. init.) den aristotelischen Kategorien zufolge, als Gegensatz von Quantitativem und Qualitativem (ποσόν und ποσόν) auszudrücken versucht; welcher Versuch aber nothwendig mißglückt, (oder vielmehr von vorn herein schief gewendet ist) weil in den platonischen Zahlen gerade das Quantitative das Aufgehobene und Nichtseiende ist, also der herrschende Begriff vielmehr jener der Qualität, die in der aristotelischen Philosophie diesen Namen trägt. — Daß der Ausdruck der Stufen, Potenzen oder Kategorien des logischen oder metaphysischen Seins durch Zahlen, die keine Zahlen mehr sind, also durch gewaltsam erst zu diesem Gebrauche gestempelte Begriffsbestimmungen, ein sehr unvollkommener und nothdürftiger ist, werden diejenigen, die selbst in dem Besitze einer gebildeteren Metaphysik sich befinden, leicht zugeben: wir sahen indeß, (und es ließe sich dasselbe noch aus vielen andern Winkeln der platonischen Schriften darthun), daß dem Pl. selbst diese Einsicht in die Unzulänglichkeit seiner Mittel zur Gründung einer vollendeten logischen Wissenschaft keineswegs fremd war. Allein das erste Erforderniß einer solchen Wissenschaft war in dieser Zahlenlehre erfüllt; nämlich eben die Forderung einer Stufen- oder Potenzentreihe des Seins, wo in den höheren Begriffen die niederen aufgehoben, und einerseits die niederen als stoffsartige und formale Grundlage der höheren, andererseits die höheren als eigentlicher Realgrund oder Inbegriff des Seins und höhere Einheit der niederen erscheinen. (Daher der Met. XIII. 8. ex. bemerkte Widerspruch: γίγνεται ἡ μονὰς ἅλη τῶν ἀριθμῶν καὶ ἅμα προτέρα τῆς δυνάμεως, πάλιν δ' ὑστέρηα ὡς ὅλου τινός καὶ ἐνός καὶ εἰδούς τῆς δυνάμεως οὐσης) welcher Widerspruch seiner allgemeineren Bedeutung nach in der aristotelischen Philosophie durch den, in den Büchern über Philosophie oder über das Gute, wahrscheinlich nicht ohne Einfluß jener platonischen Lehre zuerst aufgestellten Gegensatz von δύναμις und ἐντελέχεια gelöst worden war: vergl. Anmerk. zur Physik S. 301. f. S. 315.)

Durch diese platonische Logik oder Metaphysik — (dafern es erlaubt ist, uns dieses Namens für die Zahlenlehre zu bedienen), war nun also eine allgemeine und als nothwendig erkannte Form für alles Sein aufgestellt worden; und wenn die untheilbaren Zahlen ἀγχαὶ und στοιχεῖα der Ideen und aller Dinge genannt werden, so ist damit eben dieß und nichts anders gesagt, als daß alles was ist, nur unter der Form dieser metaphysischen Zahlbegriffe ist, außerhalb dieser Form aber auf keine Weise als selbst gedacht werden kann. — Wie ein solches Mißverständniß häufig in der Geschichte der Philosophie vorkommt, und wie wir noch in der neuesten Zeit an einer, freilich unendlich gebildeteren und wahreren Metaphysik dieß haben geschehen sehen: so mochte wohl auch dem Alters thume die Verwechselung dieser absoluten Form und Grundlage alles Seins mit dem Begriffe einer reinen und vollendeten Totalität dieses Seins nahe liegen, und manche Pythagoreer und Platoniker in den Bahn geräthen, daß die abgezogene Beschäftigung mit jenen Zahlbegriffen das höchste, vorzüglichste und intensivste Sein, alle Hineinbildung aber einer concreten, physischen oder ethischen Gestalt in jene absolute Form eine, zwar nothwendige und unvermeidliche, Trübung und Verunreinigung derselben sei. Was aber den Platon selbst betrifft, so haben wir allen Grund, das Gegentheil zu glauben, daß er seine Zahlen, wie alles Logische oder Metaphysische nur diese Bestimmung hat, für die bloße Form des wahrhaft Seienden erkannte, und sie Ideen nannte, nicht sowohl wiefern sie abstract für sich (νομοιῶται), als vielmehr wiefern sie eben diese absolute Form der höchsten idealen Totalität des Seienden sind. Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, wie in allen seinen uns erhaltenen Werken diese Richtung auf eine inhaltvollere und lebendigere ideale Wirklichkeit, als die des abstract-speculativen Gedankens ist, klar hervorleuchtet; und es möge daher hinreichen, nur solche Nachrichten näher ins Auge zu fassen, welche ausdrücklich das Verhältniß des qualitativen Inhalts der Ideenlehre zu jener

formalen Grundlage derselben angehen. Hier nun glauben wir, eine Stelle der Metaphysik (XIII, 8.) zum Grunde legen zu können, in welcher, (wenn man den Zusammenhang derselben festhält) gesagt zu werden scheint, daß alle nicht in den Zahlbegriffen schon enthaltene, concretere Begriffbestimmungen, die als Momente der Ideenwelt gelten sollten, entweder von den Urelementen (*ἀρχαῖς*), der Einheit und der unbestimmten Zweifelt, oder aber von irgend einer der unvergleichbaren Zahlen bis zur Zehnzahl, (bekanntlich der letzten und höchsten unter diesen) prädicirt wurden: (*γενῶσι τὰ ἐπόμενα, ὅλον τὸ κενόν, ἀναλογίαν, τὸ περιστόν, τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα ἐντὸς τῆς δεκάδος· τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, ὅλον κίνησιν, στάσιν, ἀγαθόν, κακόν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἄριθμοις· διὸ τὸ ἐν τὸ περιστόν κ. τ. λ.*). Hier nämlich scheint auf die allgemeinste und umfassendste Weise dasjenige ausgesprochen zu werden, was an so vielen andern Stellen, und unter andern auch an derjenigen, derenwegen wir diese gesammte Betrachtung angestellt haben, durch Angabe besonderer Beispiele gesagt wird: daß alles Seiende ein der Idee angehörendes oder wahrhaftes ist, — (im Gegensatz des außeridealien, abgefallenen und unwahren, oder der gemeinen Wirklichkeit), wiefern es unter der Form und Gestalt der unvergleichbaren Zahlen gedacht werden kann. Eben so sehr aber werden umgekehrt auch die Zahlen als wahrhaft seiende gedacht worden sein, wiefern sie nicht einsam oder abgeschieden stehende, sondern von dem absoluten Inhalte erfüllte Formen sind; wie z. B. jene Idee des Guten, welche im sechsten Buche der Republik beschrieben wird, nach ihrer vollen dialektischen Wahrheit betrachtet, als eine mit dem höchsten Inhalte erfüllte unvergleichbare Zahl, und somit als die Wahrheit nicht nur des besonderen, von ihr abhängigen Guten, sondern auch des Zahlbegriffes, welcher der ihrige ist, sich zeigen würde. — Auf solche Weise erklärt sich nun auch die von dem Verfasser der Metaphysik mehrmals als eine grundlose und willkürliche getadelte Beschränkung des Ideenbegriffes auf

einen durch die mathematischen Verhältnisse innerhalb der Zehnzahl vorgezeichneten Kreis; indem nämlich die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit dieser Verhältnisse, (ganz ebenso, wie uns die Anwendbarkeit acht logischer Begriffe) für das Kriterium gelten mußte, ob etwas an und für sich und in Wahrheit sei, oder nicht vielmehr nur ein durch den Abfall von der Ideenwelt hervorgerufenen eitler Schein. Nicht beiläufige und zufällige Beschaffenheiten, sondern einzig und allein das reine und wahre Sein der Dinge als solches, (zu welchem freilich auch qualitative, quantitative und Verhältnißbestimmungen gehören), macht ihre Theilnahme (*μεθεξις*) an den Ideen aus — (welchen tiefgeschöpften und acht speculativen Satz der Verfasser der Metaphysik XIII, 4. vergl. XIV, 2. durch den aristotelischen Gegensatz der *οὐσία* zu den übrigen Kategorien auf eine eben so ungenügende Weise ausdrückt, wie vorhin der Gegensatz von *νοῦς* und *νοῦον* zum Ausdrucke des Unterschiedes der idealen Zahlbegriffe von den übrigen Bestimmungen der Ideen ungenügend befunden wurde, und den charakteristischen Tadel gegen Pl. beifügt, daß dieser durch die Ideen nicht lieber die Unterschiede der Kategorien ausgedrückt habe, als die Unterschiede des Seins innerhalb der einen Kategorie). In diesem Sinne wird bereits von dem Sokrates gerühmt, daß er, (die Ideenlehre solchergestalt vorbereitend) nach dem Was und dem Ansich der Dinge gefragt, und dieses dem heraklitischen Flusse der, als bloße Beschaffenheiten oder Qualitäten aufgefaßten Dinge gegenübergestellt habe. — Eben jene Theilnahme an den Ideen nun wird zufolge des Vorhergehenden nichts anderes gewesen sein, als eine nachweisbare, organisch zu nennende Gliederung derjenigen Eigenschaften oder Attribute eines Dinges, welche das Sein oder den Begriff derselben ausmachen, nach solchen Zahlverhältnissen, die in die Construction jener geschlossenen Dekas aufgenommen waren. Die schlecht hin einfachen und nicht weiter zerlegbaren Eigenschaften, welche auch in der Wirklichkeit nie als selbständige oder für sich stehende

Dinge vorkommen, wurden auch in der idealen Construction nicht den durch die Zahlen ausgedrückten höheren Potenzen der Ideenwelt, sondern den Anfängen oder Elementen derselben zugeschrieben — (τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀνοδιδοῦσιν, s. oben), und zwar die schlechthin mit sich identischen, den Gegensatz von sich abstoßenden, der Einheit, die in dem Gegensatz begriffenen aber der unbestimmten Zweiheit. Um für jetzt bei den letzteren stehen zu bleiben, so war also Groß und Klein nur der allgemeinste Ausdruck für jenes Schwanken, Schweben und Fließen, Ueberwiegen und Zurückbleiben, welches im Einzelnen auf unendlich verschiedenartige Weise ausgedrückt werden konnte; wie wir denn z. B. Met. XIII, 9. erfahren, daß es in Bezug auf die Linie Lang und Kurz, in Bezug auf die Fläche Breit und Schmal, in Bezug auf den Körper Tief und Reich hieß. In Bezug hingegen auf alle in der Wirklichkeit erscheinende Selbständigkeit und Kürzlichkeit, war der große, eine tiefe Wahrheit enthaltende und unendlich folgenreiche Satz der platonischen Lehre dieser: daß ihre Wahrheit oder Idealität einzig bestehe in einer gesetzmäßigen und auf logische Weise auszudrückenden Durchdringung und gegenseitiger Vermittelung jener unmittelbaren und unselfständigen Grundbestimmungen, welche in Bezug auf den Gegensatz als eine Indifferenzirung des Differenten, in Bezug aber auf die Einheit als eine innere Bereicherung und Vertiefung derselben in sich — (was man wohl auch Potenzirung nennen kann) zu fassen ist. So entstand in dieser Lehre ein allgemeiner und durchgehender Parallelismus alles Seins, wie wir diesen etwa in der neuern Naturphilosophie haben wiedersehen sehen: indem in den qualitativ verschiedenartigsten Gebieten, (nach den verschiedenen Attributen oder Ausdruckweisen der Grundelemente) die verschiedenen Stufen, Momente oder Potenzen des Seins auf analoge, d. h. auf logisch identische Weise ausgedrückt werden mußten. — Ob vielleicht noch die verschiedenen Seiten des Seienden oder der Idee, auf deren jeder jene metaphysische Potenzenreihe nachzuweisen war, nicht

unbestimmt gelassen, und einer Vervielfachung aufs Gerathes wohl und ins Unendliche preis gegeben, sondern selbst logisch abgegrenzt und geschlossen worden waren: zur Beantwortung dieser Frage habe ich durch keine sichern Spuren den Weg finden können. Es hätte diese Begrenzung wohl dergestalt vollbracht werden müssen, daß die verschiedenen Attribute der Grundelemente nicht als unmittelbar und ohne weitere Ableitung diesem zukommend, sondern selbst als Ergebnisse des dialektischen Verlaufs der metaphysischen Zahlenreihe aufgezeigt worden wären. Eine Spur einer solchen logischen Ableitung könnte man vielleicht darin finden, daß Mat. XIV, 3. die Momente der räumlichen Ausdehnung, (Linie, Fläche, Körper) nicht, wie sonst meist, geradehin mit den Namen von Zahlen, (Dyas, Trias und Tetras) benannt, sondern als aus einer Wechselwirkung dieser Zahlen mit dem Stoffe, (dem Groß und Klein) entstanden betrachtet werden: welches auf ein entsprechendes Verhältniß dieser, und wohl auch aller andern qualificirten Begriffe, zu den Zahlen und zu dem aus ihnen wiederum herausgetreten gedachten Stoffe, wie die einzelnen Zahlen selbst zu diesem Stoff und zu den ihnen vorangehenden Einheiten sich verhalten, und folglich auf eine Fortführung der Construction der idealen Zahlen über die Dekas hinaus nicht durch die übrigen Zahlen, sondern durch jene qualitativen Begriffe hindurch, (die mithin gleichfalls auf entsprechende Art wie die Zahlen durch die Dekas, abzuschließen und zu begrenzen wären), schließen lassen zu können scheint. Indessen kann diese Stelle, bei der Verworrenheit der Vorstellungen ihres Verfassers über die platonische Lehre, leicht auf einem Mißverständnisse beruhen, und ich möchte darum nicht auf sie, (auch wenn sie vielleicht durch einige andere, ähnliche Äußerungen unterstützt worden könnte) eine, in ihrer Durchführung gewiß den größten Schwierigkeiten begegnende Theorie bauen; doch eben so wenig auch die Möglichkeit, daß eine solche Theorie vorhanden war, hartnäckig läugnen. Wiewohl es scheinen kann, daß eben in dieser Unsicherheit und Unbegrenztheit der Attri-

hute jener metaphysischen Substanzen einer der fähigsten jener Mängel gelegen habe, durch welche sich auch Ar. veranlaßt sah, diese Lehre, die er früher emsig studirt zu haben scheint, aufzugeben. — Einen Mittelpunkt mochten alle aus dieser Mangelhaftigkeit entspringenden Zweifel in der Frage finden, ob das Attribut des Guten oder der Güte und Vollkommenheit gleich in der ersten, einfachen Einheit, oder nicht vielmehr erst beim weitem Fortgange, oder gar erst am Schluß der Potenzirung der Ideenbegriffe zur Wirklichkeit und Erscheinung komme (*προσλθοῦσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφανισθαι*): über welche Frage Met. XIV, 4. verglichen zu werden verdient. Wenn vielleicht Platon, der Gesamtanlage seiner Lehre und der im sechsten Buche der Republik gegebenen Bezeichnung der Idee des Guten zufolge, sich mehr zu der erstern Ansicht hineigen mochte — (wiewohl er dann gewiß nicht, wie der Verfasser der Metaphysik zu meinen scheint, den der Einheit gegenüberstehenden Stoff oder das Groß und Klein sogleich als das Böse bestimmte, sondern nur etwa als die Möglichkeit des Bösen, welche Möglichkeit durch den Abfall und das dadurch hervorgebrachte Vorherrschen des Stoffes über die Formbestimmungen zur Wirklichkeit ward): so scheint Ar. die schon früher in der pythagorischen Schule, ja selbst schon in der hier ausdrücklich in dieser Beziehung angeführten griechischen Mythologie hervorgebrochene, entgegengesetzte Lehre wiederaufgenommen und durch schärfere Durchföhrung des Gegensatzes von *Dynamis* und *Entelechie* unterstützt zu haben. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir auf diese Differenz den sonderbaren Doppelnamen jenes aristotelischen Werkes beziehen, welches eben in unserer vorliegenden Stelle als dasjenige, worin die platonische Lehre niedergelegt war, bezeichnet wird. „Ueber Philosophie“ hieß es, wiefern über die Methode der philosophischen Wissenschaft, mit Darlegung der Ansichten Früherer und insonderheit des Platon, darin gehandelt war; „über das Gute“ aber, wiefern die Idee des Guten dem Platon zu-

folge für das Grundprincip oder den höchsten Inhalt jener Wissenschaft galt, hinsichtlich dessen aber es sich eben fragte, ob er als der Anfang, oder als das Endziel der Wissenschaft zu betrachten sei.

Es ist uns nun noch übrig, die besondere Stellung der in Bezug auf die Lehre von der Seele angeführten Beispiele der platonischen Ideenconstruction zu dem Ganzen jener Lehre kürzlich nachzuweisen. — Daß aus der letztern insonderheit auch ein Parallelismus des Seins und des Erkennens — (nach der Ausdrucksweise der neuern Naturphilosophie der realen und der ideellen Reihe) dergestalt fließen werde, daß die einzelnen unter den wesentlichen Momenten oder Bestandtheilen des Erkennens solchergestalt und auf entsprechende Weise mit den Bestandtheilen oder Momenten, sei es des einfachen Überlichen, oder des auf irgend eine Art qualificirten Seins, als Attribute der metaphysischen Elemente und der aus diesen construirten Zahlenreihe aufgeführt wurden: dieß zwar läßt sich schon zum Voraus erwarten; und somit zeigt sich jener von Ar. erwähnte Satz der alten Philosophen von dem Bestehen der erkennenden und empfindenden Seele aus den Elementen der natürlichen Dinge als eine unmittelbare Folge jener platonischen Lehre. Die einfachsten realen Gestalten, mit denen die Momente des Erkennens solchergestalt parallelisirt werden können, sind die räumlichen Dimensionen, — (auf die auch die neuere Naturphilosophie ganz in derselben Beziehung zunächst reflectirt hat): Länge, Breite und Dicke, als Dyas, Trias und Tetras, welche gemeinschaftlich erst den Körper oder auch den Raum als solchen — (welches Platon, hierin tiefer sehend als Ar., nicht unbemerkt ließ, s. Met. XIV, 5.) ausmachen; wie man auf analoge Weise auch die Seele aus einer Dreieit oder Vierheit von Potenzen bestehen lassen kann. — Allein unsere aristotelische Stelle enthält noch nähere und interessante Bestimmungen. Zuvörderst die Ableitung der Idee des Thieres oder des Lebendigen (*αὐτὸ τὸ ζῷον*) aus den Ideen der Dimensionen — (*τὸ πρῶτον μῆκος, πλάτος und βάθος* ist

nichts anderes, als αὐτὸ τὸ μῆκος κ. τ. λ., also die Idee, im Gegensatz der in der abgefallenen Welt als eine vielfache Besonderheit erscheinenden Länge, Breite und Dicke): welche Ableitung, wie sie hier ausgedrückt ist, nicht von einem bloßen Parallelismus der Momente des Thierbegriffs mit den Momenten der Räumlichkeit zu verstehen scheint, sondern von einer wirklichen und unmittelbaren Steigerung dieser letzteren Momente zu jenem Begriffe; dergestalt, als würde beides als eine und dieselbe sich steigende Reihe von Attributen der absoluten Substanz betrachtet. Man kann sich hiebei der Vermuthung kaum enthalten, Platon habe auch die Dimensionen, wiefern sie in der Idee, und nicht in der abgefallenen Welt sind, als gewissermaßen lebendige und beseelte Wesenheiten gedacht, und eine dunkle Ahnung von Magnetismus, Electricität und Chemismus als Seele der Länge, der Breite und der Dicke, zu denen dann allerdings der Organismus oder die Idee des Lebens die nächsthöhere Potenz bilden würde, habe ihm dabei vorgeschwebt. — Vielleicht auch kann diese Stelle zur Erläuterung jener auffallenden im siebenten Buche der Republik (pag. 528.) gebraucht werden, wo zwischen der Geometrie als der Wissenschaft von den Ebenen, und der Astronomie als der Wissenschaft von den im Kreislumschwünge bewegten Körpern, noch eine als noch nicht vorhandene ausgesprochene Wissenschaft von den Körpern als solchen ohne Rücksicht auf jene Bewegung gefodert wird — (alles dieses zwar nicht innerhalb, sondern außerhalb der Betrachtung der Ideenwelt). Da nämlich Pl. auch den Weltkörper als solchen als der Idee der Lebendigkeit oder der Thierheit theilhaftig gedacht zu haben scheint, so ist es wohl folgerichtig, wenn, wie innerhalb der Ideenwelt der Begriff des Thieres auf die Begriffe der Dimensionen, so außerhalb jener die empirische Wissenschaft von den Thierkörpern als nachfolgend gesetzt wird auf die Verstandeswissenschaften, deren Inhalt die Verhältnisse jener Dimensionen sind. — Im Gegensatz nun zu dieser Construction des Thierbegriffes, wird die Construction

der erkennenden Thätigkeiten als etwas von jener Verschiedenes bezeichnet („ἐπεὶ δὲ καὶ ἄλλως“); weil nämlich diese letztere jener nur parallel geht, ohne auf ihr zu fußen oder sie sich voranzusehen, und von einer ganz andern Reihe von Wesenheiten oder Attributen spricht als jene: daher sie denn auch streng genommen, (was aber Ar. hier unbemerkt läßt) nur in einem wesentlich andern Sinne, wie jene, als Beleg für jenen allgemeinen Satz angeführt werden kann; nämlich insofern sie nur aus den Zahlen als den allgemeinen Grundwesen alles Seienden und aus den Elementen dieser, (nämlich aus dem Eins und dem Groß und Klein, was hier gemeint ist in den Worten „εἰς δὲ ἐκ τῶν στοιχείων“) die Seele bestehen läßt; nicht aber, was dort zugleich der Fall war, aus den besondern Elementen der Körperwelt. Diese Construction der ideellen Reihe selbst erinnert an die am Schlusse des sechsten Buches der Republik aufgestellte Stufenfolge der Erkenntnißweisen: mit welcher sie aber keineswegs zu wechseln ist, ja zu der sie in gewissem Sinne sogar in umgekehrtem Verhältnisse steht. Schon die Namen sind andere: nur *νοῦς* oder *νόησις* wird an beiden Orten der ersten Stufe zugetheilt; die zweite, die hier *ἐπιστήμη* heißt, wird dort ausdrücklich als dieses Namens unwürdig bezeichnet und *διάνοια* genannt; die dritte heißt statt *δόξα*, *πίστις* und enthält bereits die Sinnenerkenntniß, die hier erst auf die vierte verlegt wird; die vierte heißt *εἰσακτοία* und enthält diejenige Wahrnerkenntniß, die selbst gegen die sinnliche für die falsche gilt. Allein auch der Inhalt und der Sinn beider Eintheilungen ist ein wesentlich verschiedener: die unsrige nämlich ist eine esoterische, während jene eine exoterische ist; die erstere bezeichnet innere Unterschiede der idealen Erkenntniß, und alle ihre vier Potenzen fallen daher unter die eine, welche *νόησις* bei der andern heißt, während bei dieser die drei andern Erkenntnißweisen dem endlichen und abgefallenen Erkennen angehören, welches zwar noch die Unterschiede der idealen Erkenntniß, aber verrückt und verschoben, zeigt. Wir

müssen daher folgerechter Weise annehmen, daß innerhalb der Ideenwelt das wahre Wissen, Meinen und Empfinden im Gegensatz der einfachen Vernunftanschauung als das Reichere und Concretere, weil mannigfaltigere und concretere Gegenstände betreffend, erkannt wurde; wiewohl auch schon der *voûs* als solcher die Idee des Guten zu seinem mit ihm selbst identischen Inhalte haben konnte, dafern diese gleich der ersten Einheit war. — Sollte dieses sich nicht so verhalten haben: so würde Aristoteles schwer von der Schuld eines Mißverständnisses der platonischen Lehre zu reinigen sein; indem eine Stufenfolge des Abfalls der endlichen Erkenntniß von der reinen Geisteserkenntniß, dergleichen jene in der Republik vorgetragene Erkenntnißreihe wäre, in der Folge der Gliederung der idealen Zahlenreihe, allem dem widersprechen würde, was wir in Bezug auf jene platonische Lehre für ausgemacht halten dürfen. — Schließlich sei es noch erlaubt, hinsichtlich der, auch hier so bedeutsam als Form dessen, was im eigentlichen Sinne für selend und selbständig gilt, hervortretenden Tetras, nicht zwar auf jene pythagorischen Speculationen über die Natur der Vierzahl einzugehen, die auf diese platonischen Bestimmungen nicht ohne unverkennbaren Einfluß geblieben sind; wohl aber an jene gleichfalls tetradische Construction der Begriffe der Seele, des Staates und der Gerechtigkeit im vierten Buche der Republik zu erinnern. Wir glauben nämlich, daß durch genaue Aufmerksamkeit auf diese, freilich in exoterischer Form vorgetragene, und, wie Pl. auch selbst an unzähligen Stellen zugiebt, nicht streng dialectisch gehaltene, noch rein ideal bleibende Gegenstände vor Augen habende Construction, unsere bisherigen Ergebnisse über die esoterische Lehre des Platon die zuverlässigste Bestätigung, und zugleich die ersprießlichste Erläuterung erhalten würden. Auch dort nämlich werden in vollkommen harmonischem Parallelismus, substantielle Wesenheiten, die von höherem Standpunct aus betrachtet doch sämmtlich nur verschiedene Seiten oder Attribute der Einen absoluten Substanz sind, nach einem, wenn

gleich verhält bleibenden Schema einfacher Zahlbegriffe entwickelt, in welchem Schema wir die formale, logisch, metaphysische Grundlage des Universums, wie die platonische Philosophie dasselbe aufgefaßt hatte, wiederzuerkennen nicht umhin können.

Nach dieser verhältnißmäßig langen, zum vollkommenen Verständniß aber jener Stelle unentbehrlichen, und wohl auch an sich, bei der eben jetzt wieder erweckten Aufmerksamkeit auf diese Partien der alten Philosophie, nicht zur Unzeit geschehenen Auseinandersetzung, kehren wir zurück zu dem weiteren Fortgange der aristotelischen Betrachtungen. — Als einfache Verknüpfung jener beiden, von Ar. einander gegenübergestellten Hauptansichten über die Seele, wird jene Definition genannt, nach welcher dieselbe eine Zahl ist, die sich selber bewegt; als Urheber welcher Definition allgemein ein Nachfolger des Platon, Xenokrates, genannt wird, obgleich dieselbe, nur freilich nicht so nackt und bloß, sondern mit näherer Bestimmung ihres Verhältnisses zu der Totalgestalt der Ideenwelt, aus der Zusammenstellung dessen, was Pl. im Phädrus von der Selbstbewegung der Seele sagt, mit dem, was wir von seiner esoterischen Lehre wissen, sich ergeben würde. Von dem Xenokrates möchten wir, nach verschiedenen Nachrichten, die uns über ihn aufbewahrt sind, argwöhnen, daß er weit unter dem wahren Verständniß der platonischen Lehre zurückblieb, und auf solche Weise ungefähr, wie in dem Timäus und den angeblich platonischen Gesetzen geschehen ist, die metaphysischen Formeln derselben auf eine ungehörige Weise in die gemeine Wirklichkeit hineintrug. — Uebrigens findet Simplicius in jener Definition, (deren tieferen Inhalt wir solchergestalt als dem Pl. angehörig betrachten dürfen) den Begriff der Seele ausgedrückt, lebendige Mitte zu sein zwischen dem Abstracten oder dem Urbildlichen, welches die Zahlen, und dem Concreten oder dem Abbildlichen, welches das Bewegte sei; und seine Worte sind zu merkwürdig, als daß wir sie hier übergehen könnten. „Nicht dem Abstände nach ist

Mittleres die Seele, wie der natürliche Begriff, und vor diesem noch jenen Männern zufolge, die mathematische Wesenheit; noch wie die Wesenheit nach dem von dem Geiste ausgehende Lichte, die zwar noch eine geistige bleibt, aber darum, weil sie in die Erscheinung und Gleichmäßigkeit mit dem, was von dem Geiste beleuchtet wird, hervorgeht, das Bleibende und Verborgene der geistigen Natur offenbart; sondern insofern ein Aufwachen und Aufstochen nach der lebendigen Eigenthümlichkeit selbst jedes Leben zeigt: ein untheilbares und in sich selbst bleibendes das geistige; ein über die Körper vertheiltes und von einem Punkte zum andern sich festsetzendes das körperartige; die Seele aber die von ihr selbst ausgehende Vermittelung sowohl zum Zusammenhalten als zum Auseinanderbreiten (τὴν ἀπ' ἐαυτῆς εἰς ἀνάλειψιν καὶ εἰς διάστασιν ὅμα συναγωγὴν).“ So unbeholfen im Ausdruck und mehrfach der Sprache Gewalt anthuend diese Worte sind, so werden sich doch schwer andere auffinden lassen, in denen der Gegensatz des echt platonischen und auch des aristotelischen Begriffes der Seele und des Lebens als eines in seiner Entäußerung sich auf sich selbst Beziehenden, so scharf und ausdrücklich jener abstract bleibenden Vorstellung, welche der Emanationlehre angehört, entgegengestellt würde; welche letztere nur allzuhäufig für die aller alten Philosophie, und insbesondere der platonischen zum Grunde liegende angesehen worden ist.

Hierauf folgt eine allgemeinere Reflexion über die Ansichten, welche die Seele aus den Urprincipien der Dinge bestehen lassen; welche Ansichten Ar. seiner, auch vorhin schon von uns bemerkten Sitte gemäß, zu classificiren sucht, und zwar dergestalt, daß er die Ansichten von den Principien überhaupt in materialistische und nicht materialistische, und sodann in solche, die auf eine letzte Einheit ausgehen, und die nicht, eintheilt: wobei er dann, seine vorher gemachte Unterscheidung verbessernd, bemerkt, daß eben so sehr diejenige, welche den Begriff der Seele vornämlich in das Bewegen setzt, wie welche in das Erkennen und Empfinden, die Seele aus den Ur-

principien bestehen läßt. Auf dieses letztere beziehen sich nun auch alle nachfolgende historische Notizen, welche sämmtlich solche Äußerungen über die Seele betreffen, die den Begriff derselben in eine als Princip der Bewegung erscheinende Wesenheit setzen. Zum Theil sind diese Notizen nur die bereits vorher schon gegebenen, nur unter dem neuen Gesichtspunkte wiederholt, daß dieselben Gestalten, in welchen die Seele als Bewegendes den früheren Denkern erschien, sie auch als Ursprung der Dinge erscheinen lassen. So in Bezug auf Demokrit und Anaxagoras: — ob als solche, die die Seele für Feuer hielten, Ar. andere, als einige der hier genannten vor Augen hatte, läßt sich nicht entscheiden, da wir z. B. über den Pythagoreer Hippasus, der sonst unter denen genannt wird, die das Feuer zum Ursprung machten, zu wenig unterrichtet sind. — Eine Nachlässigkeit der Darstellung ist es, wenn in der Reihe der Vorkellungen, in denen der Begriff eines Ursprungs mit dem der Seele vereinigt ist, jene Äußerung des Thales erwähnt wird, (von der Ar. jedoch ausdrücklich bemerkt, daß sie nur durch das Gerücht überliefert sei), daß der Magnet eine Seele habe, indem er das Eisen bewege. Indessen giebt die Art und Weise, wie diese erste und ungebildetste Ansicht der ionischen Naturphilosophie von der Seele, in die Mitte gestellt ist zwischen solche, welche, (denn auch vom Diogenes gilt dieß) der Auflösung dieser Philosophie und ihrem Uebergange in eine höhere angehören, und Veranlassung, das Verhältniß dieser beiden Extreme kürzlich zu erörtern. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es scheinen, als sei die Ansicht des ersten Stifters jener Philosophie, welcher nicht, wie die meisten seiner Nachfolger, das materialistisch ausgedrückte Ursprung der Dinge selbst Seele oder Geist nannte, sondern, wo er im Besonderen und Einzelnen lebendige und bewegende Kräfte erblickte, da Seelen und Götter fand, eine tiefere und wahrere, als die der Späteren, welche die Luft, das Wasser, das Feuer, je nachdem sie eines derselben für das Urelement erkannten, dieses mit dem Namen der Seele be-

legten. Gegen diesen Scholn aber muß bemerkt werden, daß eben die Arbeit jener Philosophie darin bestand, die unmittelbare Anschauung einer unbegrenzten Vielheit von bewegenden und wirkenden Seelenwesen, von welcher sie solchergestalt in dem Geiste ihres Stifters ausgegangen war, in den Begriff einer in der Natur gegenwärtigen und mit dem erscheinenden Stoffe derselben dem Begriffe nach identischen, wirkenden und bewegenden Einheit umzuwandeln, welcher Begriff als Grundlage für die nachher erst in ihrer wahren Reinheit und Würde emporsteigende Idee des Geistes dienen konnte. In dem Suchen dieser Einheit ward nach und nach die ganze Reihe der Elemente durchlaufen, um eine solche Naturgestalt aufzufinden, die als absoluter Grund aller Erscheinungen gelten könnte; und je näher die Philosophie dem Puncte kam, wo sie die bestimmte Unterscheidung des Naturprinzips und des geistigen aussprechen mußte, desto ausdrücklicher wagte sie, was früher nicht, oder behutsamer geschehen war, dem von ihr als Princip gesetzten Naturelemente seelische oder geistige Wesenheit zuzuschreiben. So finden wir denn, daß Diogenes von Apollonia, ein Zeitgenosse des Anaxagoras, und also der letzten dieser Schule einer, nicht nur, wie hier berichtet wird, die in der äußern Erfahrung vorgefundenen Seelen der Thiere und Menschen aus Luft, als seinem Urprincip, bestehen ließ, sondern auch diesem Urprincip mit denselben Ausdrücken, die durch Anaxagoras ihre höhere Bedeutung bekamen, geistige Natur und geistige Thätigkeit (*νόσος*) zuschrieb. Die ausdrücklich von Ar. in Bezug auf diesen Denker hinzugefügte Bemerkung, daß die Luft Bewegendes sei, wiefern sie aus dem feinsten Theilen bestehe, scheint auf den Uebergang in eine verwandte atomistische Naturansicht hinzudeuten, wie die man in der demokritischen Lehre fand; womit denn die Nachricht des Diogenes Laërtius, (der ihn nicht mit den Physikern, sondern mit Demokrit in Einer Reihe auführt) daß auch Diogenes das Sein eines Leeren behauptete, übereinstimmen, und seine übrigen vereinzelt gebliebene und nicht in

den ferneren geschichtlichen Gang der Speculation tiefer eingreifende Stellung sich erklären würde.

Tiefere unstreitig waren die, von Ar. hierauf zunächst erwähnten, aber älteren Ansichten des Heraclit, in welchem Denker überhaupt wohl schon die gesammte Philosophie der physikalischen Schule ihre höchste Blüthe erreicht hatte. Ohne aber die allgemeine Eigenthümlichkeit dieses Standpunctes hinauszuweichen, sondern eben so, wie die ihm zunächst stehenden Denker, das Geistige nur in der Form einer Naturallgemeinheit auffassend, welche zugleich die ätherige Substanz aller natürlichen Dinge sei, unterschied er doch innerhalb dieser Allgemeinheit auf das bestimmteste das Lebendige oder Positive von dem Negativen und Todten, und ließ mit noch jetzt in den Bruchstücken seines Werkes uns mächtig ergreifender Energie das erstere nicht als Attribut des letzteren, sondern als allein wahrhaft seiende Substanz, und als bildend durch Absatz, Erstarrung und Tod das Körperliche und Feste erscheinen. So ist es auch charakteristisch, wenn an unserer Stelle die Seele der Proceß des Athmens genannt wird: es wird das durch eben das lebendige Geschehen und das Wirken der Kräfte als das Seiende und Wahre unzweideutig hervorgehoben, welches alle jene Naturphilosophie bei dem, was sie von den Stoffen als dem Grunde und der Wahrheit der Dinge sagte, doch allein meinen konnte. Indessen sehen wir aus der Vergleichung der verschiedenen Fragmente, die uns von diesem Denker aufbewahrt sind, daß auch dieser Ausdruck keineswegs ein stereotypisch gewordener, sondern eben so, wie alle übrigen ähnlichen in seiner Lehre, nur ein epigrammatischer, halb bildlicher war für jenes Naturleben, welches in dem allgemeinen, durch große Gegensätze unterhaltenen, und durch Gesetz, Maß und geordnete Verhältnisse geregelten Flusse aller Dinge besteht. Daher denn auch, wenn sonst wohl Luft, Feuer oder ähnliches mit dem Begriffe der Seele verwechselt zu werden scheint, dabei stets dieß fest gehalten werden muß, daß Heraclit diese Elemente nun vergleichsweise gegen die niedr-

ges stohenden, stoffartigen und todteren nannte, in Wahrheit aber das Ursein der Dinge, mit welchem ihm eben die Seele für identisch galt, wie Ar. hier ausdrücklich bemerkt, in dem Unkörperlichsten und dem Fließen und Werden suchte. Die noch besonders hinzugefügte Aeußerung, daß das Bewegte, also das Wahre und Seiende, nur von Bewegtem erkannt werde, bezieht sich wahrscheinlich auf einen ähnlichen Gegensatz des lebendigen Erkennens und Empfindens als des allein wahrhaften Seins der Seele, zu den todt aufbewahrten und gleichsam festgewordenen Kenntnissen und Vorstellungen, wie in der Natur das lebendige Werden dem, was gemeinhin für Sein gilt, als dem Todten gegenübersteht. — Die Ansicht des Alkmaeon, deren Ar. hierauf gedenkt, ist mehr der pythagoräischen verwandt, und enthält die einfache, noch nicht speculativ durchgebildete Grundlage zu jener Lehre, deren classische Darstellung die platonische im Phädrus ist. — Die beiden folgenden Ansichten des Hippon und des Kritias, die die Seele, der eine aus Wasser, der andere aus Blut bestehen ließen, scheinen nicht in die Reihe der ionischen Philosopheme zu gehören, sondern vereinzelt stehende Hypothesen, deren in jener Zeit unzählige aufgestellt wurden zu sein; da man über die Person der beiden genannten Männer noch ungewiß ist. — Die hinzugefügte Bemerkung, daß jedes der Elemente einen Elephabar fand ($\alpha\pi\alpha\rho\iota\tau\eta\varsigma\ \epsilon\iota\lambda\eta\beta\alpha\rho$), der daselbe für das Wesen der Seele erklärte; als nur die Erde nicht, könnte eine Einschränkung zu erleiden scheinen etwa dadurch, daß von dem Pyheretides von Syrus (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 4. adv. Math. VIII, 5.), und hin und wieder auch von dem Xenophanes erzählt wird, sie haben, wie die ionischen Philosophen andere Elemente, so die Erde für das alleinige Urprincip erkannt: woraus man schließen müßte, daß sie auf entsprechende Weise mit jenen, auch das Princip des Erkennens und Empfindens aus Erde würden haben bestehen lassen; wenn nicht diese beiden Denker, insbesondere der letztere, überhaupt nicht in eine Reihe mit jenen übrigen

gehörten, sondern jener Satz wohl vielmehr nur als symbolisch entweder von ihnen selbst, oder von Späteren gesagt ward, um die Dunkelheit und Festigkeit eines abstracteren Urprincips im Gegensatz der ionischen Klarheit, Flüssigkeit und Lebendigkeit auszudrücken.

Das Capitel wird beschloffen, nach der mehrfach bemerkten Sitte des Ar., durch eine nochmalige Reflexion über die allgemeine Gestalt aller Ansichten über die Seele, und das gegenseitige Verhältniß derselben zu einander. Zu den Bestimmungen der Bewegthätigkeit und der Erkenntniß, welche vorherhin als die allgemeinen und von Allen angenommenen genannt worden waren, wird noch hinzugesetzt die Unkörperlichkeit, gleichsam als Ergebnis der bisher durchgegangenen Ansichten; wo man denn dieses Wort freilich nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne, dergestalt, daß die Seele mit andern Körpern zusammengestellt und im Vergleich mit diesen als das minder Körperliche befunden werde, zu verstehen hat. Auch das Folgende, daß jede dieser drei Bestimmungen darauf hinauskomme, die Seele zu einem Urprincip zu machen, ist wohl vielmehr als eine Reflexion des Ar. über jene Philosopheme zu betrachten, denn als etwas in diesen selbst ausgesprochenes, und daher die Lesart *ἀνάστασις τὰς ἀρχὰς* vorzuziehen vor der noch in dem Texte unserer Uebersetzung befolgten *ἀνάστασις* & z. d. — Bei der weiteren Ueberschlagung dieser Ergebnisse zeigt sich indeß, daß es früher doch nicht umsonst geschehen war, als vorzugsweise die Eigenschaft des Erkennens und Empfindens als diejenige genannt ward, welche vornehmlich die Zurückführung des Seelenbegriffs auf die Elemente und Urprincipien der Dinge veranlaßt hatte. Man kann nämlich bemerken, wie die hier weiter beigebrachten Unterscheidungen, ob die Seele eine einfache oder eine mehrfache sei, ob sie aus Gegensätzen oder aus dem einseitigen Gliede eines Gegensatzes bestehe, alle auf derjenigen Identität der Seele mit den Urprincipien beruhen, welche durch das Erkennen und Empfinden gesetzt ist;

da *Bewegen und Unkörperlichkeit*, insofern sie als *Attribute* eines nothwendig Ursprünglichen betrachtet werden, vielmehr auf etwas durchaus Einfaches hinzuweisen scheinen. Daher denn auch der einzige jener Denker, welcher das Denken und Erkennen von den Realprincipien der Dinge absonderte, ohgleich er dasselbe für das zuerst Bewegende und das Unkörperliche erklärte, dennoch die Seele jenen Principien vielmehr gegenüberstellte, als mit ihnen identificirte. — Dieser Denker nämlich war Anaxagoras, über welchen die hier vorliegende Stelle zu der merkwürdigsten gehört, da sie mit einer Entschiedenheit, ja Schroffheit, wie wenige andere, seine Lehre als den Durchgangspunct erscheinen läßt, auf welchem die Speculation des Alterthums, die Idee der Natur in die des Geistes umzusetzen im Begriffe, in einen grell vor allen anderen ähnlichen hervorstechenden Dualismus zu verfallen schien. Im Widerspruche kann dieselbe zu stehen scheinen mit dem, was oben von dem *νοῦς* des Anax. gesagt worden war, daß er auch den Thieren inwohne: denn hiebei wird man doch zunächst Empfindung und Trieb derselben gemeint glauben, was eben hier dem *νοῦς* abgesprochen wird, wenn er *ἀναγιγναισκόν* genannt wird. Es ist dieß derselbe Widerspruch, den Ar. selbst an jener obigen Stelle bemerkte, und in der That insofern ein unauf lösbarer, als nicht, wie die Äußerungen des Ar. allerdings zu fodern scheinen, jene Thatsache des sinnlichen Erkennens als bloßes Resultat des Einwirkens des geistigen Principis auf die Materie von der Wesenheit des Geistes ausgeschieden, der Geist aber den Thieren nicht, sowohl als ein zur Erscheinung kommendes Princip, wie als verborgen bleibendes und nur in seinen Wirkungen anschaulich werdendes gedacht wird. — Uebrigens fodert besonders noch der Schluß des Capitels, von dem Bestehen der Seele aus Gegensätzen oder aus einseitigen Gliedern der Gegensätze, zu der Bemerkung auf, wie es für charakteristisch gelten muß, wenn Ar. die Ansichten der Alten, zwar von der Seele abhängt, insbesondere aber jene von der Alternative ihres

Bestehens entweder aus beiden Gliedern der allgemeinsten und durchgehendsten Gegensätze, oder aus je einem Gliede, nur als abhängig erscheinen läßt von den Ansichten über die Principien der Dinge überhaupt. Es liegt nämlich gewiß hierin, wie sich weiter zeigen wird, der wesentlichste Unterschied der Denkweise des Ar. von der Denkweise seiner Vorgänger, daß jener die Gegensätze zwar in den Principien nicht nur überhaupt, sondern ungleich vollständiger und auf abstractere und wissenschaftliche Art anerkannte, die Seele aber nicht unmittelbar aus jenen, sondern vielmehr aus einer Vermittelung und Einigung dieser Gegensätze bestehen ließ. Darum ist es auch keineswegs zu tadeln, wenn diese Reflexion über das Verhältniß der Gegensätze zum Seelenwesen, welche in Wahrheit eine viel durchgreifendere Wichtigkeit in Anspruch zu nehmen scheint, hier erst am Ende des Capitels, so zu sagen anhangsweise, beigelegt ist; weil sie nämlich von den Älteren keineswegs in dieser ihrer Bedeutung anerkannt, sondern nur beiläufig in die allgemeine Voraussetzung der Gleichartigkeit des Seelenwesens mit den Principien der Dinge eingeschoben war. — Ausdrücklich genannt wird unter den hier etwa in Frage kommenden Gegensätzen nur der von Warm und Kalt, theils wegen der großen Bedeutsamkeit, die ihm die älteren Physiker, und auch Ar. selbst, (wie aus seinen naturwissenschaftlichen Werken, insonderheit den Problemen, zu ersehen) zugestanden; theils wegen der allerdings nahe liegenden und Vielen sich empfehlenden etymologischen Ableitung des Wortes, welches Leben bedeutet, von der Wirkung der Wärme, und dessen, welches Seele bedeutet, von der Kälte.

Capitel 3.

In diesem Capitel beginnt Ar. eine ausführliche, bis an das Ende dieses Buches fortgeführte Polemik gegen einige der vornehmsten unter den bisher genannten Ansichten älterer

Philosophen, welche zugleich als eine werthvolle Darlegung derjenigen allgemeineren Grundansichten der Seele, die der nachfolgenden wissenschaftlichen Ausführung zum Grunde liegen, dienen kann. Die erste zu bestrittene Lehre, welche er unter den übrigen heraushebt, ist die allgemein lautende und nicht in speciellere Vorstellungen eingetheilte von der Selbstbewegung der Seele. Die Art und Weise ihrer Bestreitung scheint zu bekräftigen, was wir oben vermutheten, daß Ar. hier wohl nicht die platonische Stelle im Phädrus, (die übrigen auch nicht als eigentliche Definition der Seele sich anschauend) vor Augen haben mochte, sondern eine in die allgemeinere Denkweise übergegangene Bezeichnung der Seele, welche er als die dem Platon eigenthümliche Lehre um so weniger zu betrachten sich veranlaßt finden mochte, als ihm in Bezug auf diesen Denker die zugleich auffallendere und unterscheidendere, und, wie es scheint, auch später ausgebildete esoterische Lehre zunächst vor Augen lag. In der hier vorliegenden Problematik hat Ar. durchaus nur seine eigenen, in der Physik und vielleicht noch anderwärts aufgestellten Sätze von der Bewegung vor Augen, und erweist die Unbeweglichkeit der Seele durch die Unangemessenheit ihres Begriffes zu jenen Bestimmungen; da er, wenn er den Pl. gemeint hätte, doch wohl die Frage, ob nicht dieser vielleicht ganz etwas anderes unter Bewegung verstanden habe, nicht übergangen haben würde. Wegen der wirklich nachweisbaren Differenz dieser, als Mittel zur Bestimmung anderer Begriffe gebrauchten Begriffsbestimmungen kann man sowohl hier, als auch an manchen andern Stellen, den Auslegern nicht ganz Unrecht geben, wenn sie die Uneinigkeit jener beiden Denker in der Beantwortung derjenigen Frage, von der es sich bei jeder einzelnen Stelle zunächst und eigentlich handelt, für eine mehr scheinbare und in den Worten liegende, als wirkliche und den Inhalt angehende erklären: nur daß freilich in den allermeisten Fällen eben diese weiter hinausgeschobene Differenz in der Bestimmung der in jeder besondere Definition oder Erklärung eingehenden Momente,

von einer wesentlichen Verschiedenheit des speculativen Standpunctes, von welchem aus alle jene Bestimmungen gegeben wurden, herrühren wird.

Die Widerlegung des Ar. selbst betrifft unmittelbar und ausschließlich den Satz, daß die Seele das sich selbst Bewegende sei, welcher nicht nur als ein falscher, oder ungenügender, d. h. als ein nicht alle Eigenschaften der Seele erklärender und mit einigen derselben streitender, sondern als ein unmöglicher, d. h. den Begriffe selbst der Seele widersprechender, aufgezeigt werden soll. Nur eine Nachlässigkeit des Ausdrucks ist es, wenn zunächst von aller und jeder Bewegung gedeutet zu werden scheint, daß sie der Seele zukommen könne (*ὅτι τι τῶν ἀκίνητων, τὸ ὑνάγκαστον αὐτῇ κίνησιν*); da aus dem Folgenden erhellt, daß die beiläufige Ihe nicht abgesprochen wird, sondern nur die Bewegung an und für sich (*καθ' αὐτήν*), welche eben die durch eigene Thätigkeit der Seele unmittelbar, und nicht mittelbar durch den Körper, hervorgerufene wäre. Hinsichtlich der Vorfrage, ob denn nicht etwa mit der Fähigkeit, bewegt zu werden, zugleich die Fähigkeit, zu bewegen, aufgehoben werde, werden wir — (nicht zwar durch die Worte des Ar., denn diese (*πρὸς ὅσον εἰρηται*) gehen unstreitig auf die im zweiten Capitel, wenn gleich nur versteckt gegebene Andeutung, daß die in den Ansichten der Alten über die Seele bemerkbare Verwechslung des Bewegens und Bewegtwerdens auf einer falschen Voraussetzung beruhe; wohl aber durch den innern Zusammenhang der aristotelischen Philosophie selbst) — auf ältere Untersuchungen verwiesen, die in den uns erhaltenen acht Büchern der Physik schwersich vollständig niedergelegt sind, wiewohl sie auch dort theils vorausgesetzt, anderentheils vorbereitet werden. — Die Beweissführung selbst geht, wie auch den Auslegern nicht unbemerkt geblieben ist, nicht auf die erste aristotelische Definition von der Bewegung zurück: wovon der wahre Grund wohl dieser ist, daß, um aus jener den bestrittenen Satz zu widerlegen, die weitere Begriffbestimmung der Seele schon

hätte voraus gesetzt werden müssen; außerdem aber auch, wie Philoponus sagt, daß hier nur von derjenigen Begrenzung des Begriffs der Bewegung die Rede ist, welche in jener Definition noch nicht eingeschlossen war, dergestalt nämlich, daß Entstehung und Untergang von diesem Begriffe ausgeschlossen bleiben. Allerdings wäre eine ausdrückliche Berücksichtigung auch dieser beiden Unterarten dessen, was Ar. früher Bewegung genannt hatte, um so mehr zu wünschen gewesen, als es keineswegs ausgemacht ist, daß jene Aeternen namentlich die Entstehung von ihrer Definition weichen ausgeschlossen haben; vielmehr es in Platons Sinne viel für sich haben würde, wenn Jemand die Seele für das durch sich selbst Entstandene oder fortwährend Entstehende erklären wollte. So wie auch in Bezug auf das vorher erwähnte, es sehr ersichtlich gewesen wäre, die Definition der Bewegung, nach welcher diese die Entelechie des Möglichen als Möglichen ist, mit der Definition von der Seele als Entelechie des Körpers zusammen zu bringen, und das Verhältniß beider Bestimmungen ausführlicher zu erläutern.

Das erste, was Ar. unter der, auf eine etwas nachlässige Weise wiederholt gerechtfertigten Voraussetzung, daß von einer wesentlichen, und nicht beiläufigen Bewegung der Seele die Rede sei, gegen dieselbe vorbringt, ist, daß ihr dann auch das Attribut der Räumlichkeit oder des Seins an einem Orte zukommen müßte. Er begnügt sich, zu diesem Behufe die von ihm angenommenen vier Arten der Bewegung aufzuzählen; welches freilich nicht für einen Beweis gelten kann, da Ar. erst die Definitionen jener vier Arten so gestellt hatte, daß jede derselben eine Räumlichkeit voraussetzt. Abnahme und Wachstum nämlich versteht er, wie aus mehreren Stellen der Physik erhellt, schlechthin nur von körperlichen; Umbildung aber oder qualitative Veränderung. (Phys. VII, 3.) von Gegenständen der Sinne als solchen oder auch von den Sinnen selbst, hinsichtlich deren beider aus der Theorie der Einmaligkeit sich ergibt, daß er sie gleichfalls nicht ohne Räumlichkeit setzt.

Was die platonische Lehre betrifft, so steht man leicht, daß, dafern Sinnlichkeit oder Empfindung, wie wir es aus der Stelle des vorigen Capitels beweisen zu können glaubten, als stehend auch eine Gestalt der idealen Erkenntniß aufgeführt ward, dann selbst diese besondere Species der Bewegung, so wie Zunahme und Abnahme nicht im extensiven sondern im intensiven Sinne verstanden, den Ideen, und also unstreitig wohl auch der Seele zukommen können; so daß das Reasonement des Ar. gegen Pl. kraftlos bleibe. — Von der eigentlich sogenannten Raumbewegung wird weiter unten gezeigt, daß sie eigentlich es sei, welche nach seiner Ansicht der Seele zukommen müsse; indem, wenn einmal von der bewegenden Kraft derselben auf ihr Bewegtsein geschlossen werden solle, dann auch die besonderen Arten, wie sie bewege, ihr auch als selbst bewegten zuzuschreiben seien. Wenn nun hier die Ungereimtheit des daraus gefolgerten, daß die Seele auch müsse räumlich aus dem Körper heraus, und wiederum in ihn hinein treten können, ohne weiteres vorausgesetzt wird; und wenn gleichergestalt das Erleiden einer gewaltsamen Bewegung, welchem theils jedes von Natur Bewegte ausgesetzt scheint, theils insbesondere das räumlich Bewegte wegen seiner steten unmittelbaren Berührung mit anderen Körpern, die durch Stoß und Druck auf es einwirken, als ganz und gar unanwendbar auf den Begriff der Seele, und sogar oben jenem Begriffe ihrer Selbstbewegung schlechthin widersprechend befunden wird: so ist hier das Verhältniß der aristotelischen Theorie zu älteren, und namentlich zu der platonischen, allerdings ein anderes, als das vorhin von uns bemerkte, und Einstimmung vielmehr von Seiten jener in das hier gesagte voranzusetzen; indem dasselbe aus eben jener Innuität und Uebersinnlichkeit des Seelenbegriffes folgt, hinsichtlich deren Ar. seinem Vorgänger keineswegs untreu geworden ist. Sein Unterschied von jenem besteht wesentlich darin, daß er das Reich der sinnlichen und körperlichen Wirklichkeit von der speculativen Betrachtung nicht ausschloß, und die Begriffe der

Negativität und der Möglichkeit, welche Jener auf eine unvollkommene und relativ bleibende Art innerhalb des idealen Reiches zurückbehalten hatte, Jener Epöke als ihr bevorzugtes Eigenthum vorträte. Unter welche Begriffe dank nun vornehmlich der Begriff der Bewegung gehört; der solcher Gestalt nicht nur, wie von Platon, als der unbestimmte und unendliche Gegensatz zur Einheit — (wir meinen die platonische Einheit der *αἰνῆς* mit dem *ὄρατον* oder der *δόξατος* *δύνας*) — zur Construction von Allgemeinbegriffen oder Ideen, sondern zum entscheidenden Kennzeichen alles dem Reiche der Natürlichkeit oder Körperlichkeit angehörigen, und zugleich zum dialektischen Mittel für die Auffindung aller allgemeineren und wesentlichen Eigenschaften dieses Körperlichen, gebraucht ward. Als Beispiel für das letztere dient die, auch hier erwähnte Unterscheidung des Unten und Oben, welche in der aristotelischen Naturwissenschaft eine so bedeutende Rolle spielt. — Eben dieselbe wesentlich dem Materiellen und Körperlichen vorbehaltene und deshalb eine Verneinung ausdrückende Bewegung wird am Schlusse dieser Beweisführung als ein Heraustreten eines Dinges aus seinem Sein (*ἐκνόησις* *ἐκ τῆς οὐσίας*) bezeichnet; im Gegensatze gegen welche Unvollendetheit Nr. die Seele als das sich selbst genügende und jene Negativität ein für allemal aufgehoben in sich tragende betrachtet: was unstrittig, im Gegensatze gegen die Unmittelbarkeit, mit welcher noch Platon ihre Idee, so wie alle Ideen, von dem Bestandtheile der gegenwärtigen Wirklichkeit als von dem schlechthin Unwahren ausschied, für einen Fortschritt in der Tiefe und Begründung der an sich freilich bereits festgestellten Ansicht über jene Wesenheit zu gelten hat.

Auf diese allgemeine Widerlegung der von der Selbstbewegung hergenommenen Definition der Seele, folgt eine besondere von näher bestimmten und modificirten Ansichten, die unter jener allgemeineren begriffen sind. Zuerst zwar die der demokratischen Halte sich für eingeschoben von fremder Hand: nicht nur weil sie bei ihrer Kürze und Oberflächlichkeit, nicht

lich dem Charakter der sie umgebenden Beweiskführungen un-
 tren wird, sondern besonders wegen des schleppenden und un-
 beholfenen Styles, in welchem sie vorgetragen ist. Es scheint,
 daß die Worte, mit denen nachher die Einführung der An-
 sicht des Timäus beginnt, obgleich sie sehr wohl auf das vor-
 hergehende allgemeinere bezogen werden können, doch von dem
 selben Herausgeber des Werkes, auf dessen Rechnung so
 manche Verunstaltungen desselben kommen mögen, auf etwas
 vermeintlich fehlendes bezogen worden sind, in welchem gleich-
 falls von einem Bewegwerden der Seele durch sich selbst,
 nur indem und insofern sie den Körper bewege, die Rede
 gewesen sei; welche Lücke denn jener durch Anziehung der de-
 monstrativen Theorie auszufüllen sucht. Wobei jedoch nicht
 gelugnet werden soll, daß sowohl die wichtige Vergleichung
 mit dem durch Quecksilber bewegten Wenusbilde, als auch die
 Erinnerung an die Ungertrennlichkeit des Hervorrufens der Ruhe
 von dem Hervorrufen der Bewegung in dem, was als letzte
 Ursache dieser gelten soll, dem Ar. selbst angehören, und an-
 ders woher aus dessen Schriften oder mündlichen Äußerun-
 gen entlehnt sein mag.

Den unverkennbaren Stempel der Richtigkeit dagegen trägt
 die Widerlegung der angeblich platonischen Ansicht von der
 Weltsseele im Timäus: aus welchem Dialogen (pag. 35.
 36.) die der Widerlegung vorangehende kurze Skizze dersel-
 ben gezogen ist. Hier ist sogar dieß charakteristisch, daß ohne
 weitere Rechtfertigung von einer die Seele nicht der mensch-
 lichen oder thierischen Individuen, sondern die in dem Welt-
 gebäude selbst als lebendig und gegenwärtig vorausgesetzte All-
 gemeinseele betreffenden Ansicht, in der Mitte solcher, die zu-
 nächst auf die Menschen und Thierselen sich beziehen, gespro-
 chen wird: eine Kühne Nachlässigkeit, die sich kein auf Zah-
 lung ausgehender Ergänzer dieser Bücher würde erlauben ha-
 ren. — Was nun die Lehre des Timäus selbst betrifft, so
 bin ich nicht gewohnt, sie mit derselben Ausführlichkeit hier
 zu erläutern, wie vorher die ächte esoterische Lehre des Pla-

von: theils weil sie befriedigendere Erklärer, als jene, bereits
 gefunden hat, theils weil ich sie nicht für eine im strengeren
 Sinne echt platonische erkennen kann, eine vollständige Aus-
 einandersetzung aber ihres Verhältnisses zu der echten des
 Platon nichts geringeres erfordern würde, als eine ausführ-
 liche kritische Behandlung desjenigen Dialogen, der ihre
 Quelle ist. Es genüge daher, hier im Allgemeinen zur Er-
 klärung der vorliegenden Stelle daran zu erinnern, daß jene
 Stelle des Timäus, mitten in der auf unverhüllt sinnliche
 Weise vorgestellten Erbauung des körperlichen Weltalls durch
 einen demselben äußerlich bleibenden Baumeister, auch eine
 Seele für dieses Gebäude aus den Elementen oder den Ma-
 terialien von jenem zusammenmischen läßt, deren unkörper-
 lichere Natur im Vergleich gegen jenen Körper nur etwa
 darin besteht, daß diese ihre Mischung oder Zusammenset-
 zung, welche, (wie im Wesentlichen eben so die Zusammenset-
 zung des körperlichen Weltalls) nach bestimmten, bei den Py-
 thagoreern für bedeutsam geltenden und auch in die musikalische
 Harmonie eingehenden Zahlenverhältnissen in Form der
 Construction einer geraden Linie, (in unserer Stelle *συνω-
 πλα* genannt) geschieht, welche Linie sodann in zwei gleiche
 getheilt ($27 = 1 + 2 + 3 + 4 + 9 + 8$, als symbolis-
 scher Ausdruck der Verhältnisse dieser beiden Theile), und
 von diesen beiden Theilen jeder in einen Kreis dergestalt um-
 gebogen wird, daß beide Kreise zwar concentrisch, aber zwei
 verschiedene Flächen bildend gedacht werden, dergestalt daß sie
 sich gegenseitig an zwei verschiedenen Punkten ihrer Peripherie
 berühren oder vielmehr durchschneiden — (welches in un-
 serer Stelle so ausgedrückt ist: „durch Zertheilung bildend
 aus einem Kreise zwei doppelt verbundene [zusammengeknüpfte,
συρρημύεσθαι] Kreise“ — weiterhin S. 16. Z. 1. ist in der
 Uebersetzung das Wort „den einigen,“ in „den einen“ zu
 verbessern). Da aber durch den Winkel, den die Flächen
 dieser beiden Kreise zu einander bilden, so wie weiterhin durch
 die Verhältnisse der kleineren Kreise, in die der eine jener

beider größeren Kreise getheilt wird, nichts anderes zunächst sich ausgedrückt zeigt, als die wirklichen oder die angenommenen Massen, und Bewegungsverhältnisse der für Momente nicht der Weltseele sondern des Weltkörpers geltenden planetarischen Sphären unter einander und zu der äußersten oder der Fixsternsphäre: so erkennt man leicht diese gesammte Construction der Weltseele, für einen rohen Ueberfluß, in welchem zwar, dem Sinne der esoterischen Lehre des Pl. gemäß, ein Parallelismus des Geistigen und Körperlichen angestrebt, aber, aus Mangel an Gewandtheit der Darstellung und an freier Herrschaft insbesondere über den idealen Theil des Inhalts, statt des Geistigen nur eine abgezogene Formel des Körperlichen gegeben wird. Daher denn auch die Ausleger sowohl des Timäus, als auch die unserer vorliegenden Stelle jederzeit auf den Gedanken gekommen sind, dieser gesammten Construction einen symbolischen Sinn unterzulegen; wogegen sich weiter nichts, als nur dieses einwenden läßt, daß die Darstellung jenes Dialogen, (die überhaupt alles dichterischen Schwunges gänzlich entbehrt, der in allen acht platonischen Werken so ungesucht und mächtig, wie ein geflügelter Geist aus dem Körper der Darstellung sich emporkwindet) keineswegs jenen, in den übrigen Dialogen überall, wo das symbolische Element an die Stelle des dialektischen tritt, so unverkennbar sich ankündigenden mythisch-bildlichen Charakter trägt. Im Sinne des Platon freilich war gewiß alles, was er etwa von dem sinnlichen Universum oder von der Urgeschichte des Menschengeschlechts erzählen mochte, als Symbol und Allegorie gemeint, da er eine strenge Wissenschaft überhaupt nur von den Ideen, nicht aber von jenen Gegenständen für möglich hielt, die Betrachtung dieser aber, insofern sie nicht eben als Poesie in jene eigentlichere Philosophie einzutreten bestimmt war, den untergeordneten, mathematischen und empirischen Wissenschaften überließ. Eben jene symbolisch-allegorischen und poetischen Darstellungen aber mochten neben der strengen, oben von uns beschriebenen esoterischen Dialektik

wohl ihren Platz behaupten, und die mündlichen Unterhaltungskunden des Platon mit seinen Schülern ausfüllen; welche Unterhaltungen dann zur Abfassung des Timäus, des Kritias und der Gesetze Veranlassung geben konnten; über deren Inhalt, wiesern er den Platon oder nicht dem Platon angehört, zu entscheiden, anderen Untersuchungen vorbehalten bleiben muß.

In seiner Widerlegung dieser abentheuerlichen Lehre macht Ar. zuvörderst bemerklieh, wie unter dieser, einen Kreis, (oder vielmehr, bei ihrer Verbreitung über das ganze Weltgebäude, eine Kugel) bildenden, und zugleich — (denn auch dieß ergab sich aus der platonischen Darstellung, und war in den Worten des Ar. besonders hervorgehoben) im Kreise sich bewegenden Weltseele nicht eine sinnlich empfindende oder begehrende, sondern offenbar eine solche verstanden werde, wie in der Seele des Menschen, die als bestehend aus Theilen gedacht, der Geist oder das Denkende sei. Er findet daher den Sinn derselben darin bestehend, daß die Thätigkeit des Geistes, also das Denken als solches, als ein Kreisumschwung gedacht werde, in welchem die einzelnen Gedanken als Berührung eines Gegenstandes durch einen Theil der Peripherie gelten. Auf das Verhältniß des Berührenden zu dem berührten Gegenstande läßt sich Ar. nicht ein; zurückgehalten wohl durch das richtige Gefühl, daß bei Ansichten, welche die sinnliche Erfahrung so weit überfliegen, und doch in das Gebiet derselben eingreifen, eine vom Standpunkte dieser Erfahrung aus abgefaßte Widerlegung ungeschickt erscheinen, eine Auseinandersetzung aber ihres Verhältnisses zu dieser Erfahrung zu weit abführen würde. Er beschränkt sich daher auf Nachweisung derjenigen unausstilgbaren Verschiedenheiten des Denkens von der Kreisbewegung, welche den abgezogenen Begriff beider, ohne Rücksicht auf ihr Verhältniß nach-außen betreffen, und macht hiebei die vielfachen Ungeheimtheiten bemerklieh, die auf verschiedene Weise aus der Identificirung beider folgen, je nach dem man die einzelnen Gedanken oder Handlungen der den-

tenden Wesenheit als Verührung durch gewisse Abschnitte der Peripherie, oder als Verührung durch die einzelnen Punkte, oder endlich als Verührung durch das Ganze versteht. — Es liegt aber dieser Widerlegung der Gedanke zum Grunde, daß das Denken, wiewohl es als Größe betrachtet werden solle, nicht als eine continuirliche, sondern als eine discrete, (eine Einheit der Reihenfolge nach) zu betrachten sei, der Geist aber als solcher vielmehr als ein Untheilbares, und nur durch seine Thätigkeit in Aeußerlichkeit, und also in Theilbarkeit übergehendes. Hierbei zeigt sich denn die, allerdings nicht bloß die Darstellung des Timäus, sondern die ächte und esoterische Lehre des Platon, angehende Differenz des Ar. von ihm, daß dieser Denker nicht, wie sein Vorgänger, Zahlen und ausgedehnte Größen, die untheilbar sind, anerkennt, und darum auch jede auf die Voraussetzung solcher gebaute Darstellung concreter Wesenheiten verwerfen muß. Auf entsprechende Weise nämlich, wie unvergleichbare Zeheinheiten, hatte Platon, (wie wir unter andern aus der aristotel. Schrift von untheilbaren Linien wissen) auch Ideen der Raumdimensionen und räumlicher Figuren angenommen, und indem er dieselben auf die oben von uns aufgezeigte Weise mit den Zahlen als typischen Ausdrücken der abstract-logischen oder metaphysischen Begriffbestimmungen identificirte, mußte er sie folglich auch mit allem dem übrigen, was sonst für Attribut jener Zahlen substanzien galt, als nur eine verschiedene Seite dieser gemeinschaftlichen Substanz ausdrückend identificiren. In diesem Sinne nun konnte allerdings bei Pl. selbst die Aeußerung vorkommen, daß die Weltseele eine sich selbst bewegende Kreislinie sei: wiewohl dann die Ausführung dieses Satzes ganz in die Ideenlehre hineingezogen, (da ja der Kreis eben nur als Idee, nicht aber als geometrische Figur untheilbar und dem Geistigen gleichartig) — nicht aber, wie im Timäus, einer historisirenden Darstellung des wirklichen Weltgebäudes einverleibt werden mußte. — Da nun Aristoteles, (was wahrscheinlich in der Schrift über Philosophie oder über das

Gute sich weiter auselndergesetzt fand) die platonische Lehre von den Ideen, wiewfern dieselbe auf den Typus jener Zahlen sich gründete, verwarf, und als wesentlichen und wahren Inhalt derselben nur den Gedanken einer Steigerung oder Potenzirung des Seins durch eine Stufenreihe hindurch, welche Stufenreihe er durch den Gegensatz der Begriffe von Dynamis und Entelechie ausdrückte, beibehielt — (welche Befreiung des philosophischen Denkens von jenem unzureichenden und beschränkenden Typus unstreitig als ein wahrer und notwendiger Fortschritt desselben zu betrachten ist; wenn auch vielleicht Ar. mit jenem Typus zugleich manche ächte und wahre Gedanken des Platon über das Verhältniß der äußerlichen Wirklichkeit zu ihrem Begriffe und ihrer Idee verwerfen mochte): so konnte er allerdings auch die Verechterung, den Weltgeist oder irgend einen andern Geist durch den Begriff der Kreislinie und ihrer eigenthümlichen Bewegung auszudrücken, nicht anerkennen. Das Wahre und Große aber, welches der platonischen Lehre inwohnte, blieb von dieser Polemik unberührt, welche sich, als wesentlich gerichtet gegen die Mängel, die ihrem Ausdruck anlebten, statt jener selbst nur gegen eine solche verunstaltete Ausgeburt derselben zu lehren veranlaßt fand, in der jener Sinn bereits verloren gegangen war, und die Mißstände seiner Einkleidung desto greller hervortraten.

Was hingegen die Thätigkeit des Geistes selbst betrifft: so erinnert Simplicius ausdrücklich, daß Ar. hierin mit Pl. übereinstimmt, indem er von seinem Erkennen die Stetigkeit ausschließt, welche er vielmehr der räumlichen Ausdehnung vorbehält. Wie nämlich die Ideen selbst, und jene ihren Typus ausmachenden Zahlbegriffe dieß sind eben dadurch, daß sie sich aus dem Ineinanderfließen des Stetigen, welches Pl. das *μεία καὶ μίχρον* nannte, herausreißen, und als bestimmte, von dem Begriffe der Einheit beherrschte Gestalt sich setzen: so auch der sie erkennende und entweder gar nicht aus ihrem Reiche heraustretende, oder die Endlichkeit in dieses Reich

Denken betrachtet als Verfassung durch sich selbst in
 Thätigkeit, oder als Verfassung durch die organische,
 oder endlich als Verfassung durch das Organische.
 Es liegt aber dieser Betrachtung der Object zu Grunde,
 daß das Denken, wiefern es als Object betrachtet werden
 will, nicht als eine accidentelle, sondern als eine Nothwendigkeit (in
 Folge der Reihenfolge nach) zu betrachten sei, der Object
 als nicht vielmehr als ein Ausgesprochenes, und nur durch sein
 Mangel in Unausgesprochenem, und also in Unvollständigkeit über-
 gehend. Dieser zeigt sich denn hier, allerdings nicht bloß die
 Darstellung des Endes, sondern die letzte und entscheidende
 Idee der Ideen ansehnliche Differenz des A. von ihm, daß
 diese Denken nicht, wie sein Vorgänger, Zahlen und aus-
 gesprochene Objecten, die untheilbar sind, anerkannt, und daraus
 auf die auf die Voraussetzung solcher gebaute Darstellung
 anderer Befreiungen verwerfen muß. Auf entsprechende
 Weise nämlich, wie unvergleichbare Zahlenheiten, hatte Platon
 an, (wie wir unter andern aus der aristotel. Schrift von
 untheilbaren Einem wissen) auch Jedem der Raumtheile
 und räumlicher Figuren angenommen, und indem er nicht
 auf die oben von uns angezeigte Weise mit den Zahlen
 zwischen Anschauen der abstract-logischen oder metaphysischen
 Bestimmungen identifizierte, mußte er sie schließlich
 mit allem dem übrigen, was sonst für Attribute jener
 Substanzen galt, als nur eine verschiedene Seite dieser gemein-
 schaftlichen Substanz ausdrückend identifizieren. In diesem
 Sinne nun konnte allerdings bei Pl. selbst die Aeußerung
 vorkommen, daß die Weltseele eine sich selbst bewegende Kreis-
 linie sei: wiewohl dann die Ausführung dieses Satzes ganz
 in die Ideenlehre hineingezogen, (da ja der Kreis eben nur
 als Idee, nicht aber als geometrische Figur untheilbar und
 dem Geistigen gleichartig) — nicht aber, wie im Timaeus, in
 der historisirenden Darstellung des wirklichen Weltgebirgs
 einverleibt werden mußte. — Da nun Aristoteles, (wie
 wahrscheinlich in der Schrift über Philosophie oder über die

weiter nebeneinandergelegt fand) die platonische Lehre
 in Ideen, wiewohl dieselbe auf den Typus jener Zahlen
 gründete, verworf, und als wesentlichen und wahren
 derselben nur den Gedanken einer Stufenreihe oder
 Steigung des Geistes durch eine Stufenreihe hindurch,
 die Stufenreihe er durch den Gegensatz der Begriffe vom
 Endlichen mit Unendlichem anordnete, beibehielt — (welche
 Stellung des philosophischen Denkens von jenem anzuweis
 sen das beschränkende Typus anstrengt als ein wahrer
 unbeschränkter Fortschritt desselben zu betrachten ist; wenn
 die Lehre Nr. mit jenem Typus zugleich manche andere
 Gedanken des Platon über das Verhältniß der
 Wirklichkeit zu ihrem Begriffe und ihrer Idee
 (wie auch): so konnte er allerdings auch die Verch
 tung des Weltgeistes oder irgend einem andern Geiste durch
 der Kritik und ihrer eigenthümlichen Be
 standtheile, nicht anerkennen. Das Wahre und
 welches der platonischen Lehre inwohnte, blieb
 unberührt, welche sich, als wesentlich ge
 die Mängel, die ihrem Ausdruck anhaften, statt
 jener selbst nur gegen eine solche verunstaltete Ausgeburt der
 selben zu lehren veranlaßt fand, in der jener Sinn bereits
 verloren gegangen war, und die Mißstände seiner Einflei
 dung desto greller hervortraten.

Was hingegen die Thätigkeit des Geistes selbst betrifft:
 so erinnert Simplicius ausdrücklich, daß Nr. hierin mit Pl.
 übereinstimmt, indem er von seinem Erkennen die Stetigkeit
 ausschließt, welche er vielmehr der räumlichen Ausdehnung
 vorbehält. Wie nämlich die Ideen selbst, und jene ihren
 Typus ausmachenden Zahlbegriffe dieß sind eben dadurch, daß
 sie sich aus dem Ineinanderfließen des Stetigen, welches Pl.
 das *μείζον καὶ μικρόν* nannte, heranziehen, und als bestimmte,
 von dem Begriffe der Einheit beherrschte Gestalt sich sehen:
 so auch der sie erkennende und entweder gar nicht aus ihrem
 Reiche heraustretende, oder die Endlichkeit in

zurückführende Geist, der eben durch dieses Aufgehobensteln der Stetigkeit in ihm sich als das aus dem allgemeinen Flusse aller Dinge in der außeridealen Endlichkeit Emporstauchende und diesen Fluß zum Stehen bringende erweist. — Wir haben diese Betrachtung darum so scharf hervor, weil sie zu denjenigen gehört, in welchen der tiefste und innerste Grund der eigenthümlichen philosophischen Richtung des Aristoteles vor jener des Platon am hellsten in das Licht tritt; welcher also, wie man sieht, nicht in dem Begriffe beider Denker von dem Geiste zu suchen ist; sondern in dem Begriffe von der diesem gegenüberstehenden Negativität, nämlich jener Stetigkeit, welche das Wesen der Körperlichkeit und ihrer Bewegung und Gestalt ausmacht: welche Negativität Platon zwar eben als Nichtige und nur durch ihre Beziehung auf die ideale Bejahung zum wahren Sein gelangende, Aristoteles hingegen als den an und für sich seienden Gegensatz zur Einheit, welche in diesem Gegensatze und durch ihn erst zum Sein und zur Wahrheit kommt, betrachtete. — Darum nun gewinnt auch die Darlegung des Unterschiedes der Thätigkeit des Geistes von derjenigen Gestalt und Bewegung des Stetigen, welche für die vollkommensten und für den Inbegriff der übrigen galten, für den Standpunct des Ar. ein Interesse, welches seine ausführliche Darlegung an der uns vorliegenden Stelle erklärt und rechtfertigt. Es hat dieselbe die Bestimmung, die Eigenschaften des Kreises als eines seinem Begriffe nach der Ausdehnung oder Räumlichkeit angehörenden Dinges dergestalt vor Augen zu bringen, daß über seine Unangemessenheit zur Natur des Geistes kein Zweifel bleiben kann. Dieß geschieht erst im Allgemeinen, und dann durch besondere Aufzeigung der Art und Weise oder der Form sowohl der praktischen, als auch der theoretischen Thätigkeit des Geistes, als welche stets zwar eine begrenzte, nie aber, wie der Kreisumschwung, in ihren Anfang zurückkehrende sei. Bei der praktischen Thätigkeit nämlich bestche die Begrenzung in dem als Zweck vorliegenden oder angestrebten Objecte; die

theoretische aber habe gleiche Begrenzung mit ihrem Inhalte, (den λόγους, d. h. den sich auseinanderlegenden Begriffen, den „begriffmäßigen Erklärungen“) welcher Inhalt nach der Ansicht des Ar. wiederum in ἀπόδειξις und ὅρος zerfällt, von welchen beiden Gattungen der Erkenntnißmethode wir oben bemerkten, daß Ar. nur in dem vollständigen Besitze der ersteren war, in Bezug auf die letztere aber noch im Suchen begriffen; wiewohl er genug von ihr wußte, um sagen zu können, daß sie auf andere Weise, als der Kreisumschwung, eine Begrenzung in sich trage. — Daß Ar. das Denken mehr einer Ruhe, oder vielmehr, (da Ruhe eigentlich nur dem, was auch sich bewegen kann, zugeschrieben wird) einem Stillstehen über seinem Gegenstande, (ἐπιστάσις — mit etymologisirender Anspielung auf ἐπιστάσθαι) ähnlich findet, ist eben eine Folge davon, daß er den Geist im ausdrücklichen Gegensatz zur Körperlichkeit betrachtet.

Indem Ar. schließlich auf die Frage über das Verhältniß der Seele zum Körper, wie es sich jener Ansicht zu Folge gestalten soll, übergeht, besichtigt er zuvörderst den Gedanken, als sei diese Verknüpfung als ein Gutes und ein Zweck zu betrachten, durch die eigene Lehre des Platon, daß für den Geist es ein wünschenswertherer Zustand sei, ohne den Körper, als mit dem Körper zu sein. Es bezieht sich aber diese Erwähnung des Zweckbegriffes unstreitig auf die in dem Timäus die Erzählung von der Weltbildung unaufhörlich und auf eine hin und wieder fast an das Abgeschmackte anstreifende Weise begleitende Bemerkung, wie der Weltbildner alles dieß so geordnet habe, damit alles sich aufs Beste verhalte. Auch von dem Kreisumschwunge der Seele, so wie des mit jener verbundenen Weltkörpers, fodert er die Aufzeigung eines Endzwecks, da er von jenem Umschwunge, daß er nicht mit Nothwendigkeit in dem Begriffe der Seele enthalten sei, als bereits ausgemacht annimmt. — Indessen die Untersuchung über diese Frage nach der Zweckbeziehung wird, als nicht in diese physikalische, sondern vielmehr in eine ethische Abhand-

lung gehörig, hier zur Seite gestellt — (baldern anders nicht, wie Philoponus und nach dem Berichte des Simplicius auch frühere Erklärer meinten, die Worte $\eta \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta \sigma\alpha\phi\epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\rho\gamma\omega\nu \lambda\omicron\gamma\omega\nu \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\pi\alpha$, auf die Lehre von der Bewegung des Weltgebäudes zu beziehen sind); und statt derselben am Schlusse dieses Capitels die andere Seite dieser Betrachtung hervorgerichtet, nämlich die der Nothwendigkeit. Gesezt nämlich auch, (was Ar. gewiß nicht zu läugnen gemeint ist) daß die wirkliche Gegenwart der Seele in dem Körper als Werk einer nach Zwecken wirkenden Freiheit zu betrachten sei, so wird diese Freiheit doch nicht jede beliebige Wesenheit, um ihre Absichten darin zu verwirklichen, wählen und gebrauchen können, sondern diese Wesenheit, d. h. der Körper, wird bereits eine gewisse Natur und Beschaffenheit haben müssen, um fähig zu sein, als Mittel in jene Zweckbeziehung einzugehen. Die Forderung nun, auf die Erkenntniß der Körperlichkeit als der der geistigen Zweckbeziehung von Ewigkeit her zum Grunde liegenden Bedingung und Nothwendigkeit wissenschaftlich einzugehen, und nicht, den pythagorischen Fabeln gleich, die, nur in ihrem abstracten Begriffe, noch nicht aber in ihrer Wirklichkeit, d. h. als Entelechie erkannte Seele die ganze Reihe nicht bloß aller wirklichen, sondern auch aller nur möglichen, oder vielmehr bei dieser unwirklichen Möglichkeit unmöglichen Körper durchwandern zu lassen, bezeichnet den eigenthümlichen Standpunct des Aristoteles: welcher Denker zuerst die Forderung des Sokrates in Platons Phädon, die Dinge unter der Gestalt, den der $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ und die Zweckbeziehung ihnen giebt, zu erkennen, dadurch zugleich modificirte und ergänzte, daß er in dem Begriffe der Körperlichkeit jenes Moment der Nothwendigkeit oder der Bedingung erkennen ließ, welches der Zweckbeziehung nicht zwar als ein Aeußerliches und Feindliches gegenübersteht, wohl aber in sie eingeht, und erst durch sein Eingehen den Zweckbegriff zu dem macht, was er an und für sich, oder unter der Gestalt der Ewigkeit betrachtet, ist. — Zugleich aber ist hiedurch auch

die Bestimmung der gegenwärtigen Abhandlung, und ihr Verhältnis als physikalische und theoretische zu den ethischen und der praktischen Philosophie angehörigen, beiläufig bezeichnet.

Capitel 4.

Es folgt die berühmte Definition von der Seele, daß sie ein aus der Zusammensetzung des Körpers auf ähnliche Weise, wie die Harmonie aus der Zusammensetzung des musikalischen Instruments Entsprungenes sei. Diese Ansicht, die nicht sowohl der Lehrsatz eines einzelnen Philosophen, als, wie es in Platons Phädon ausdrücklich heißt, die Ansicht sehr vieler Menschen war, soll Ar. auch außer dem gegenwärtigen Werke in einem Gespräche, Eudemus überschrieben, bekämpft haben: sie ist aber nicht unter denen, die im zweiten Capitel ausdrücklich aufgeführt wurden; außer insofern sie etwa mit jener, welche die Seele aus den Elementen bestehen läßt, für gleichbedeutend gelten kann. Allerdings nämlich ist die Mischung und Zusammensetzung, aus welcher Jene die Harmonie hervorgehen ließen, eine elementarische, wie dieß insbesondere die Erwähnung des Warm und Kalt, und des Trocken und Naß bei Platon (pag. 86.) beweist; und die Definition gehört in dieser Hinsicht der physikalischen Schule an, welche nur die elementarischen Naturen für Substanzen, alle Formbestimmungen aber, und also auch Geist und Seele, für Accidenzen, entstehend durch Mischung und Zusammensetzung, gelten ließen. Der Kampf des Platon und des Aristoteles gegen sie ist somit als ein Act jenes großen Kampfes zu betrachten, durch welchen den Formbestimmungen und individualisirten Begriffen überhaupt, im Gegensatze des Stoffes und der bloßen Allgemeinheit, die Würde der Substantialität oder des An und Fürsichseins errungen ward. Bei Pl. knüpfte sich diese Polemik bekanntlich an das Interesse der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und die sie enthal-

tende Stelle des Phädon ist nichts anderes als die weitere Ausführung des (— ohne Zweifel schon früher, wie sowohl das Verhältniß dieser Stellen als auch der Styl und die Tendenz der beiden Werke schließen läßt —) im zehnten Buche der Republik aufgestellten Begriffes einer Wesenheit, welche darum, weil sie das Gegentheil ihrer Naturanlage und ihrer Bestimmung, d. h. ihren Verderb, in sich erdulde ohne unterzugehen, nothwendig eine in ihrer Einzelheit und Untheilbarkeit ewige sein müsse. Mit diesem Begriffe war der entscheidende Schritt gethan, das Einzelne oder die Idee, der stoffartigen Allgemeinheit gegenüber, als das wahrhaft Seiende und Substantielle zu erfassen; eine Tendenz, die den Pl. als ihren Erfinder oder ersten Repräsentanten so weit führte, den Stoff oder das Reich der körperlichen Allgemeinheit zum nichtigen Scheine schwinden zu lassen. Für diesen konnte eben darum die weitere Frage nach jener körperlichen Zusammensetzung, welche, wenn nicht als der allein ihre Wahrheit ausmachende Begriff, so doch vielleicht als nothwendige und unumgängliche Bedingung ihres Seins oder ihrer Thätigkeit der Seele zum Grunde liegt, kein weiteres Interesse haben: wohl aber ertheilt ihr ein solches Aristoteles, dessen Polemik darum auch einen andern Charakter trägt, als jene platonische. Im Allgemeinen zwar ist sie kürzer und oberflächlicher als diese: weil es weniger mehr darauf ankam, den einfachen Begriff der Substantialität des Seelenwesens gegen das ihm Gegenüberstehende zu vertheidigen, als das Verhältniß beider aufzuzeigen; was das Geschäft der ganzen vorliegenden Abhandlung ist. Im Besondern und Einzelnen aber wird auch hier in dieser Widerlegung selbst auf die körperliche Mischung als keineswegs fern oder abgetrennt von der Seelensubstanz, sondern diese zwar nicht ausmachend, aber doch bedingend und in sie eingehend, aufmerksam gemacht. Außerdem, daß gleich zu Anfange die bewegende Thätigkeit der Seele erwähnt wird, welche eben das Rückwirken dieser Substanz auf die ihr zum Grunde liegende Körperlichkeit ist: so wird weiterhin ein

doppelter Begriff von der körperlichen Harmonie als solcher aufgestellt, und über das Verhältniß wenigstens des einen zu der Seele, eine weitere Nachforschung gefodert. Im eigentlichen Verstande, (*νοῦσις*) sagt Ar. — (was auffallen kann) sei eine Harmonie eine solche räumliche Zusammenfügung von Körpern, diese bloß als ausgedehnte Größen, und nicht nach ihren Qualitäten und Eigenschaften betrachtet, welche jedes Hinzutreten anderer Körper ausschließe. Hiedurch nämlich wird das reine Insichsein oder die vollkommenste Abgeschlossenheit des Körperlichen bezeichnet; während die zweite Art der Harmonie, (die wir wohl eher so nennen würden), der Begriff und das Verhältniß einer qualitativen Mischung (*λόγος τῶν μεμιγμένων*), eben schon das Hinausgehen der Körperlichkeit über sich selbst, und gleichsam ihr Anstreben zu einer seelischen Substanz bezeichnet, und ohne diese Zweckbeziehung nicht wahrhaft begriffen werden kann. Man erkennt in dieser Entgegensetzung deutlich das Streben der aristotelischen Naturwissenschaft nach mechanischer Geschlossenheit, um sich gleichsam als etwas für sich Seiendes gegen den Geist zu fixiren; welches Streben jedoch Ar. selbst nicht zum Vorherrschenden kommen ließ, sondern vielmehr auch innerhalb der Natur allenthalben Zweckbeziehung und qualitative Formbestimmung aufsuchte. Wie aber diese letztere Tendenz unvermerkt stets auf die Betrachtung des Geistes und der Seele hinüberführt, zeigt sich auch hier, wo sich der Verhältnißbegriff qualitativer Mischung zwar als etwas wesentlich anderes, als der Seelenbegriff, weil mehrfaches und haltloses, aber doch zugleich als etwas schwer von diesem trennbares ergiebt; so daß sich diese Betrachtung fast mit dem Gegentheile dessen, was sie beabsichtigte, schließt; nämlich mit der Wahrnehmung einer unzerstrennlichen Verbindung zwischen dem Begriffe der Körpertheile als wesentlicher Verhältnisse einer Mischung körperlicher Stoffe einerseits und dem Seelenbegriffe andererseits, und mit der Foderung, diesen Zusammenhang oder diese wenigstens scheinbare Einheit zu erklären. — Die Erwähnung des

Empedokles' und des von ihm aufgestellten Principe der Freundschaft deutet hin auf den Uebergang jener alten, nur den Stoff als das wahrhaft Seiende erkennenden physikalischen Ansicht in die den Begriff des Geistes und der Seele sehende; welchem Uebergange wesentlich dieser Mangel noch inwohnte, statt des individuell bestimmten und gestalteten Begriffes selbst, nur noch eine Abstraction dieser Bestimmung und Gestaltung zu sehen, von welcher es als zweifelhaft erscheinen konnte, ob in ihr das einfache und leere Zusammenbringen der Stoffe, oder ob ein wahrhafter und substantieller Verhältnißbegriff ihrer Mischung gemeint sei.

Der Uebergang zu dem Nächstfolgenden geschieht durch einen Rückblick nicht nur auf das zunächst Vorhergehende, sondern auch auf das gegen die Theorie des Timäus von der Kreisbewegung gesagte: so daß es scheint, als habe Ar. auch das übrige als gegen diese Theorie gerichtet betrachtet; indem in der That auch die Weltseele des Timäus, (was auch Ar. oben in seiner Bezeichnung dieser Lehre mit ausdrücklichen Worten andeutete) gewissermaßen als eine Mischung oder Harmonie elementarischer Wesenheiten erscheint; (welche Harmonie in Wahrheit eine Disharmonie mit den acht platonischen Lehrsätzen sein möchte). Es wird daher weiter fortgefahren in der Beurtheilung der Ansicht, welche die Seele für ein Wesen das sich bewege hält, und ein nach dem eigenen Geständniß des Ar. sehr scheinbarer Grund derselben beseitigt, nämlich derjenige, welcher von den Leidenschaften, Empfindungen und Zuständen der Seele hergenommen ist. Von diesen nun wird zugegeben, daß sie Bewegungen seien, aber mit der näheren Bestimmung, daß sie, insofern sie dieß seien, nicht der Seele, sondern dem Körper zukommen. Da nämlich der aristotelische Begriff der Bewegung ein Heraustreten (*ἐκπορευσις*) aus dem Sein, d. h., wie wir uns wohl ausdrücken können, einen wirklichen Uebergang des Begriffes, ein Anderswerden dessen, was den Begriff oder das Was des Dinges ausmacht, verlangt — (nicht zwar eigentlich in

dem Sinne der aristotelischen Kategorien das *τὸ δὲ* als *οὐσία* von den Bestimmungen der Qualität, Quantität und Räumlichkeit getrennt, wohl aber in dem wahreren, wo es als mit ihnen identifizirt, und als die Gesamtheit derselben gedacht wird): so wird, so oft nach der Substanz oder Wesenheit gefragt wird, der eine Bewegung an und für sich und nicht nur beiläufig zukomme, dann stets eine solche zu nennen sein, welche vielmehr in die Bewegung, als umgekehrt die Bewegung in sie, eingeht. Dieß nun findet bei allem dem zuvor genannten wohl in Bezug auf den Körper, nicht aber in Bezug auf die Seele statt: denn in jenem gehen bei Empfindung und Leidenschaft, bei Genuß und Schmerz, qualitative Veränderungen vor, die nicht ohne einen realen Uebergang des Was eines Sinnes oder irgend eines andern Theiles des körperlichen Organismus denkbar sind; welcher Uebergang nicht sowohl durch einen Rücklauf in sich selbst sich aufhebt, als vielmehr wiederum in andere, zum Theil entgegengesetzte Uebergänge übergeht, und so fort ins Unendliche. Das Was oder der Begriff des Seelenwesens hingegen bleibt hiebei ungestört, und hat bei jenen Veränderungen des Körpers so zu sagen nur das Zusehen. Dieß nun vor Augen habend knüpfte Ar. seine Frage an seine Theorie von dem Körper als Grundlage, Bedingung und Möglichkeit der Seelensubstanz, und zeigt, wie solcherlei Bewegungen zwar nicht ohne die Seele geschehen; ohne jedoch daß in ihnen die Seele das Bewegte ist. Dieß wird auf eine schlagende Weise durch die Bemerkung ausgedrückt, daß die Seele bei allen jenen innerlich scheinenden Bewegungen ganz eben so und keineswegs anders sich verhalte, wie bei den äußerlichen Handlungen und Bewegungen des Körpers, bei welchen ein Jeder, die Bewegung in die Seele selbst als leidenden Träger derselben verlegen zu wollen, widersinnig finden würde. Bei allen diesen Verrichtungen und Begebenheiten, sowohl innerlichen als äußerlichen, wird dem Ar. zufolge das beseelte Wesen als eine gegliederte Totalität vorgestellt, deren Theile und Glieder zwar, und nicht

ohne das Ganze, sondern mit demselben und durch dasselbe, nicht aber das Ganze als solches oder die Entelechie desselben, d. h. die Seele, die Bewegung erleiden. Die Bewegung aber wird als geschehend gedacht entweder von der Seele aus, oder nach der Seele hin; in Folge jener Unterscheidung der Momente der Bewegung, welche im fünften und sechsten Buche der Physik aufgestellt worden war. Die Seele erscheint hiebei jederzeit als das Thätige: entweder, wenn sie, wie bei der Empfindung, die Stelle des Wohin vertritt, als das Endziel oder der Zweck; oder, wenn, wie bei der Erinnerung, die Stelle des Woher, zugleich als das unmittelbar Bewegende. Abgesondert aber von dem Körperlichen und Beweglichen gedacht, heißt die Seele Geist, und bei diesem nun kann nicht von Bewegung im eigentlichen Sinne, sondern nur allenfalls von Entstehung und Untergang die Rede sein. Absichtlich scheint Ar. einen doppelsinnigen Ausdruck gewählt zu haben, der es unbestimmt läßt, ob der unbewegliche Geist in dem Körper entstehe, oder als etwas Unentstandenes in ihn hinein komme — (ὁ δὲ τοῦς τόκων ἐγγίσας οὐσία τις οὐσα — welches auch übersetzt werden könnte: der Geist scheint darin zu entstehen als ein Wesen): während er die Möglichkeit des Untergangs vorläufig läugnet, und diesen Satz von seiner Unsterblichkeit auf eine, der platonischen ziemlich nahe kommende Weise unterstützt. — In wie weit freilich hiedurch die Forderungen, welche man übrigens an einen Beweis von der individuellen Unsterblichkeit der Seele machen möchte, erfüllt sind oder nicht, bleibt vor der Hand noch sehr unbestimmt, da selbst jene Handlungen, welche am meisten und unmittelbarsten dem Geiste anzugehören scheinen: Nachdenken, und Lieben und Hassen, als solche, die nicht ohne Mitwirkung des Körpers geschehen, bezeichnet werden, und daher als jenes Göttliche, Leidlose und Unvergängliche nur ein einfaches und unbestimmtes Denken und Anschauen (νοεῖν καὶ θεωρεῖν) übrig bleibt, dessen nähere Bestimmung und Erfüllung mit einem Inhalte Ar., wie es scheint, seiner

Urwissenschaft vorbehelet. Denn nicht können wir glauben, daß dieser Denker die platonische weitere Ausführung jenes Ideenreichs, dem der Geist als Bürger angehört, (der, wie wir oben zeigten, auch in dieser Eigenschaft Nachdenken und Empfindung, und zwar unsterbliche, beßet, oder vielmehr selbst dieß ist) nur darum verworfen habe, um an ihre Stelle die gestaltlose Einerleiheit eines nur sich selbst und die Leereheit des abgezogenen Begriffs zum Inhalte habenden Anschauens und Denkens zu setzen; sondern gewiß nur in der Hoffnung, nach vollendeter Durchwanderung des Reichs der körperlichen oder mit Körpern behafteten Wesen zu einer gediegenen und fester begründeten Wissenschaft von der ewigen Idee als solcher, und dem, was sie erkennt, übergehen zu können.

Das Ende des vierten und der Anfang des fünften Capitels enthält eine Widerlegung der Ansicht, daß die Seele eine Zahl sei, die sich selber bewege; an welche zugleich die demokritische Ansicht von den Kugeln als Seelenatomen gerichtet wird. Es ist diese Polemik charakteristisch für das Verhältniß der aristotel. Philosophie gegen dasjenige Verfahren, was man unter den Denkern des Alterthums die Construction a priori solcher Begriffe, denen zugleich eine empirische Wirklichkeit zukommt, nennen könnte. Wenn nämlich, wie wir in dem Vorhergehenden dieß nachzuweisen uns bestrebten, der Zahlbegriff in der pythagorischen und platonischen Schule ganz dasjenige war, was in der modernen Philosophie die ansinnliche, abstract logische oder metaphysische Idee des Abstruten ist: so kann das Verfahren, welches die Zahlbegriffe als Substanzen behandelte, deren Attribute oder Accidenzen alle in die Erfahrung und die Geschichte fallenden Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge seien, sehr wohl verglichen werden mit einer solchen naturphilosophischen oder sonstigen metaphysischen Construction eines Natur- oder Geistwesens, welche eben nur in die abstract-logische oder metaphysische Formel den Begriff und die Wahrheit dieses Wesens setzt, alle sonstigen Bestimmungen aber desselben für entweder notwendige

oder gleichgültige Folgen aus jener allein wesentlichen Bestimmung hält. Wir unsererseits zweifeln nicht, daß bei den größten und den erfinderiſchen Geiſtern, jener Ausdruck nichts anderes, als eben nur die abstracte Grundlage war, der sie Substantialität und wahres Sein eben nur insofern zuschrieben, als sie von jenen ihren Attributen nicht getrennt, sondern mit denselben als nothwendig und ewig verknüpft gedacht wurden; wie denn z. B. von Platon sich mit größter Zuverlässigkeit nachweisen läßt, daß er die Idee der Einheit nicht in ihrer nackten Abstraction, sondern wiesern sie zugleich die Idee des Guten und die des Geistes oder des Denkens ist, als erstes Princip oder Anfang der Ideenwelt gesetzt habe. Den Nachfolgern jener Männer lag jedoch das Mißverständnis nahe, die Zahl als Abstractum zu verselbständigen, um sie als Subject, alles andere aber als Prädicat der die philosophische Wahrheit auszusprechen bestimmten Sätze dergestalt zu setzen, daß jenes Subject allein für das Nothwendige und Ewige, alles Prädicirte aber für zufällig und verschwindend galt. Dieser durch Umsetzen dessen, was wesentlich Formbestimmung und Begriff ist, in einen festen und todtten Stoff, die alte Lehre verunstaltenden Ansicht scheint insonderheit jener Satz anzugehören, daß die Seele eine Zahl sei, bewegend sich selber; welcher als epigrammatisch-symbolischer Ausdruck zwar bereits dem Pythagoras beigelegt wird, im positiven aber und dogmatischen Sinne wohl erst vom Xenokrates der Seelenlehre zum Grunde gelegt, und damit, wenn auch vielleicht wider den Willen des so Lehrenden, ausgesagt ward, daß in der Seele eben nichts anderes, als der Zahlbegriff und die Bewegung, seiend, wahr und ewig sei. Wir möchten demzufolge das feine und richtige Gefühl des Ar. hierin loben, welches ihm seinen Angriff nicht gegen Pythagoras oder Platon, sondern gegen solche Nachfolger jener Denker richten ließ, in welchen eben die Mangelhaftigkeit der Lehre von den Zahlen schroffer als in jenen hervortrat. Sobald nämlich die Zahl wirklich und für sich als selbständige

Substanz gelten soll: so tritt sogleich auch ihre abstracte oder mathematische Wesenheit unabweisbar hervor, welche, so lange jene nur als absolute Formbestimmung einer gleich absoluten und idealen Substanz gegolten hatte, gewaltsam so zu sagen zurückgedrängt und niedergehalten worden war, um nur den in der Zahl gleichfalls erblickten, idealen und dialectischen Verhältnißbegriff gelten zu lassen. Die Polemik des Ar., welche eben die Zahlen für das, was sie an und für sich oder in Wahrheit sind, nämlich für das Sein der Abstraction und der Mathematik erklärt, trifft darum weniger die, diese abstracte Natur gewaltsam erlöbende, pythagorische Symbolik und platonische Dialektik, als eine solche Schuldoctrin, in welcher die Formbestimmungen jener, den, bei der Mangelhaftigkeit ihres Ausdrucks unvermeidlichen, Uebergang in abstracte Stoffartigkeit bereits erfahren hatten.

Wenn daher Ar. seine Widerlegung mit der Bemerkung beginnt, daß zuvörderst die reine, unterschiedlose Einheit der Bewegung unempfindlich sei: so ist dieß nicht zu verwechseln mit der Art und Weise, wie er auch den Geist für unbeweglich erklärt; sondern jene Unbeweglichkeit ist so zu sagen das Gegentheil von dieser, nämlich nicht das Erhabenheit einer, jene Dynamis aufgehoben in sich tragenden Entelechie über die Bewegung, sondern die Unfähigkeit einer, der abstracten Negativität verfallenen, bloßen Dynamis, auch nur dieselbe Entelechie sich zu geben, welche, wie die höheren Entelechien auf reicheren, so auf der allereinfachsten und ärmsten Voraussetzung ruht, nämlich auf der des Unterschiedes von Bewegendem und Bewegtem, welchen, wie Ar. anderwärts zeigt, der Begriff der Bewegung keineswegs entbehren kann. Jenes negative Eins oder der Punct hat mithin keine Bewegung; sondern jenes Außersichkommen, welches bei solchen Dingen, die, weil sie eine Entelechie haben, sich in dem Anderssein ihrer Qualität, Quantität und räumlichen Stellung doch ihrer Substanz nach behaupten können, die Bewegung ist: das ist bei dem Puncte das Werden zur Linie. Wäre

henden, und wiederholt das zuletzt gefagte mit einem Uebergange zu dem Folgenden, in welchem an die bereits im zweiten Capitel geschehene Classification der Ansichten über die Seele wieder erinnert wird. Demzufolge tritt nun eine Uebersetzung auf jener gesammten Hauptclasse von Lehren, welche, weniger die Eigenschaft des Bewegens als die des Erkennens vor Augen habend, die Seele aus den Elementen bestehen lassen. Bei dieser ist nicht zu vergessen, daß sie durchaus nur die Bestimmung hat, das Unzureichende dieser Lehren vorläufig anzuzeigen, und die Probleme, welche durch sie in Anregung kommen, zum Bewußtsein zu bringen. Die rechte und inhaltvolle Anschauung, die angesehen ihrer Mängel unsterklich in eben jener Lehre liegt, wird dadurch keineswegs verworfen; und wenn Hr. es hier nicht ausdrücklich hervorhebt, so ergibt sich doch aus den folgenden Büchern seine durchaus nicht bloß feindliche Stellung gegen jene. Selbst die Werthschätzung, die Hr. den älteren Philosophen widerfahren ließ, darf man nicht einseitig aus den gegen sie polemischen Stellen beurtheilen; wir glauben selbst den Fall mehrfach nachweisen zu können, daß er Stellen verwandten Inhalts, wie die er in jenen Parthien angreift, anderwärts in verschiedener Beziehung bestimmend und lobend erwähnt. Die Folgewichtigkeit, die hierin zu liegen scheinen kann, hebt sich durch die Bemerkung auf, wie seine Polemik hier und anderwärts den Satz des Gegners so betrachtet, als sei er, (was in der That meist so sich verhielt) in der Absicht aufgestellt, den Gegenstand, von welchem er handelte, zu erschöpfen: welche Absicht Hr. als verfehlt erkennen konnte, ohne deshalb den Satz selbst, sofern er als Moment in einem höheren Zusammenhang eingeht, zu verwerfen. Wie es denn z. B. in Bezug auf die hier behandelte Frage etwas anderes wäre, den Satz, daß die Erkenntniß des Geistes auf seiner Theilhaftigkeit an den Principien und Urwesen der Dinge beruhe, für einen schlechthin unwahren zu halten; etwas anderes, nur, wie hier geschieht, die Erklärung der

Erkenntniß und aller Vertheschätzigkeit dadurch nicht für vollendet und beschloffen zu erkennen.

Der erste Einwurf des Ar. trifft den Grundmangel aller physikalischen Philosophie, obgleich er zwischen diesem Grundmangel und den daraus sich ergebenden Folgen nicht genau genug unterscheidend, in die letzteren einen fehlerhaften Widerspruch zu versehen scheint, dessen Tadel in Wahrheit vielleicht nur jenen trifft. Da nämlich jene Denker alles wahre Sein einzig in den wirkenden Elementen und Grundsubstanzen erblickten: so möchten wir es nicht für eine unspeculative Folgeswidrigkeit ausgeben, wenn sie das Dasein und Wirken eben dieser substantiellen Wesenheiten in der Seele für hinreichend hielten, eine Erkenntniß auch der äußeren Dinge hervorzarufen. Denn so gleichgültig ihnen die Formbestimmungen und die individualisirten Gestalten in der Natur erschienen, für ein ebenso gleichgültiges und mithin unwahren und leeren Sein haltendes durften sie das Erkennen derselben erklären. Wenn sie in besondern Dingen eine bestimmte Mischung und gesetzmäßige Zusammenfügung der Urelemente fanden; so kommt dann alles darauf an, worauf sie so zu sagen der Accent legten, ob auf den Verhältnißbegriff der Mischung, oder auf die Bestandtheile als solche: denn nur im erstern Falle könnte man sie mit Ar. einer wirklichen Folgeswidrigkeit beschuldigen, wenn sie nicht zugleich nachwiesen, wie auch jener Verhältnißbegriff in der Seele gegenwärtig sei. Dahingegen, wenn sie das Verhältniß für das schlechthin nur Zufällige und Thatsächliche gelten ließen, dann das Erkennen des Verhältnisses nur die Bedeutung eines Aussonderns der Elemente nach ihrem substantiellen Maße aus der Mischung, des Wahren und Nothwendigen aus der Erscheinung und dem Zufälligen, hat, und also jene erste Definition des Erkennens durchaus nicht aufgegeben zu werden braucht. So z. B. bei Heraklit, dem jede Formbestimmung für ein Todtes galt im Gegensatz jener unendlichen Lebendigkeit, welche ihm die gleiche, so lichte als feurige Substanz sowohl des Seins als auch des Erkennens

ist. Hinsichtlich des Empedokles, den Ar. insonderheit vor Augen hat, läßt sich allerdings fragen, ob nicht theils der Einfluß der pythagorischen Philosophie, theils das sthetische Hinstreben nach einem Begriffe der Geistigkeit, eine Erhöhung in jene substantielle Anschauung gebracht habe, die bei ihm schon nicht ganz mehr in derselben Reinheit, wie unter den Philosophen der eigentlich ionischen Schule vielleicht bei keinem mehr wie bei Heraklit, auftritt. Die hier angeführte Stelle jenes Denkers, in welcher ein Bestandtheil des organischen Körpers auf eine in arithmetische Verhältnisse gefaßte Mischung einiger der Elemente zurückgeführt wird — (in der Uebersetzung ist statt „fruchtlos schimmernden Glanzes:“ „süßes rauchenden Glanzes“ zu sehen; da offenbar jene *Nqoris* gemeint ist, welche in einem andern Fragmente desselben Philosophen mit Zeus, Hère und Aidoneus zusammen als das vierte Element zu diesen dreien, nämlich das Wasser, genannt wird) — scheint, wie auch Philoponus sie so erklärt, (der übrigens *αἶρα* für die Luft hält, so daß ein Theil Wassers, und ein Theil Luft gemeint sei) auf pythagorischen Zahlenbestimmungen zu beruhen, und mithin die durch diese ausgesprochenen Verhältnißbegriffe allerdings als ein gleich Wesenvolles und Substantielles mit den Elementen selbst zu sehen. Dieß nun zugegeben, wird allerdings der Einwurf des Ar. zu einem treffenden, daß die Substantialität jener Verhältnisse auch in der erkennenden Seele sich betheiligen, und die nämlichen Dinge in ihr hervorrufen müsse, die außerhalb ihrer die Wirklichkeit der Verhältnisse sind.

Von dieser, noch ganz innerhalb des Gesichtskreises wenigstens der Letzten und minder Strengen unter jenen Naturphilosophen liegenden Bemerkung, geht Ar. zu einem solchen Ausdruck seines Einwandes über, der bestimmter seinen eigenen, höheren Standpunct bezeichnet. Als die Wahrheit jener physischen Grundsubstanzen hatten sich in der aristotel. Philosophie die Kategorien gezeigt, welche eben so wie jene, für

Grundbestimmungen des Seienden, oder, wie Ar. es mehrmals auf sinnige Weise ausdrückt, für verschiedene Bedeutungen des Wortes Sein zu gelten Anspruch machen durften. Allein wie der genannte Umstand ihre an sich seiende Identität mit jenen beurkundet; so erscheinen sie andererseits als das unmittelbar Entgegengesetzte und Negative von jenen, nämlich als lediglich formale Abstractionen, innerhalb deren die eigentliche Substanz erst gesetzt werden muß, und zugleich eben wegen dieser ihrer formalen Natur als ausdrücklich setzend und bejahend dasjenige, was durch jene vielmehr als das Unwesentliche und Unwahre verneint worden war. Qualität; Quantität, Verhältniß, Thun und Leiden u. s. w. sind in Folge dieser Kategorien eben so sehr etwas Seiendes und Wahres, wie jene Substrate, denen zwar auch noch diese Lehre das Wort *οὐσία* vorbehält, deren Vorzug vor den übrigen aber höchstens nur in einer gewissen Priorität des Seins, vermöge deren sie den übrigen zum Grunde zu liegen scheinen (*ὑποκείμενα*), keineswegs aber in einem vollständigen Aufgehen des Seins der übrigen in ihrem Sein zu bestehen sich erweist. Folglich wird auch das Erkennen innerhalb jener Kategorien keineswegs nur ein Herausziehen dessen, was *ἡστί* ist, sein; und es fragt sich daher, worin dieses Erkennen, oder die Seele, der auch dieses, gleich sehr wie das Erkennen jener zukommt, bestehen wird. Sollte in Folge jener Definition, die Antwort gegeben werden, daß auch das Sein innerhalb dieser Kategorien seine Elemente und Principien habe, die in der erkennenden Seele gegenwärtig seien: so entsteht aus diesem Hineintragen des Elementenbegriffes in eine Sphäre, in der er keine Wahrheit mehr hat, weil sie an sich vielmehr das Gegentheil jenes Begriffes selbst ist, der den Begriff des Elementes aufhebende Widerspruch, daß gewisse Dinge, (nämlich die in den andern Kategorien begriffenen) ihrer Substanz und ihrem Grunde nach unabhängig von jenen Elementen sind; da doch jener Naturphilosophie zufolge die *ἀρχή* eben darin bestand, durch ihre Anwesenheit oder

Abwesenheit alle Dinge nach dem was sie sind und erscheinen, zu begründen und zu bestimmen.

Nach dieser zugleich einfachsten und kündigsten Darlegung des Verhältnisses, in welchem jene Lehre zu sich selbst und der ihr inwohnenden und unbewußt in ihr sich aussprechenden Nothwendigkeit, über sich hinauszugehen, und in welcher sie zu der Lehre des Aristoteles steht, folgt eine Reihe von einzelnen Bemerkungen, die gleichfalls reichen Stoff giebt zu Betrachtungen über eben jenes Verhältniß der verschiedenen philosophischen Denkweisen des Alterthums. Der Satz, daß nichts leiden könne das Gleiche von dem Gleichen, sondern nur von dem Verschiedenen oder Entgegengesetzten, war ein allgemeiner Satz aller Naturphilosophen, wie de gener. et corrupt. I., 7. ausdrücklich gesagt ist; wo unter allen älteren Denkern der einzige Demokrit ausgenommen wird, als welcher für das Nämliche und Gleiche erklärt habe das Thätige und Leidende, d. h. wohl überhaupt den Unterschied zwischen Leiden und Thun für einen nichtigen. In der That auch ist jener Satz eine unmittelbare Folge, oder vielmehr nur eine andere Ausdruckweise des Grundbegriffes aller jener Naturphilosophie, welche das Absolute nicht, wie die eleatische und atomistische, als Gegenstand einer unmittelbaren Vernunftanschauung, sondern als den reflectirten Realgrund und Substanz alles Relativen und mithin Abhängigen und Leidenden, begriff. Dahingegen jene Notiz über Demokrit zu den wichtigsten und entscheidendsten gehört, die uns über den ausdrücklichen Gegensatz, in dem sich dieser Philosoph zu den ionischen befand, und über seine Verwandtschaft zu den Eleaten, keinen Zweifel lassen. Von der Schuld der groben Falschgewidrigkeit indeß, die Ar. jenen Denkern hier aufbürdet, daß sie nichtsdestoweniger das Empfinden und Erkennen, welches doch in dem nicht Entgegengesetzten, sondern Gleichen vorgehe, als ein Leiden und Bewegtwerden erklärt hätten, sind dieselben zu befreien durch die Bemerkung, daß es völlig unnachweisbar ist, daß sie irgend jene Thätigkeiten in dem

Ohne ein Leiden genannt hätten, in welchem sie diesen Begriff allerdings unter der Gestalt der Wirklichkeit erfassend, in den natürlichen Wesenheiten ein Leiden vorfanden. Die substantielle Einheit, in welche sie das Erkennen mit dem Sein verschlossen hatten, und welche allein sie berichtigen konnte, dieses Sein, welches noch durch keine geistige Vermittelung ihnen zu einem wahrhaft objectiven geworden war, nichts desto weniger als ein wahres, notwendiges und ewiges auszusprechen, ließ es gar nicht zu einer solchen Gegenüberstellung des Seienden und des Erkennenden oder Empfindenden kommen; in welcher sie das eine als das Thätige, das andere als das Leidende auf analoge Weise hätten aussprechen können, wie sie in der Natur der Dinge allerdings diesen Gegensatz als vorgefunden, von ihnen, aussprachen. Eine merkwürdige und entscheidende Stelle hierüber findet sich in Platon's Theätet (pag. 186.), wo im Sinne jener Physiker, von denen auch dort die Rede ist, der Gegensatz von Empfinden und Empfindendem zwar ausdrücklich zusammengestellt wird mit dem Gegensatz von Thun und Leiden, dergestalt jedoch, daß er keineswegs einer und derselbe mit diesem, sondern erst aus der Durchdringung der Ueber dieses letztern Gegensatzes entstanden sei. — Das Verhältniß jener Denker zu den bis zu dem Begriffe des Geistes vorgebrachten Philosophen, ist in dieser Hinsicht ganz dasselbe; wie das Verhältniß der Eleaten und der Atomistiker zu ihnen ist. Gleichwie nämlich; B. Demokrit den Unterschied des Leidenden und Thätigen, darum läugnete, weil er die durch die Aufstellungen der Natur gewirkten Reflexionsbestimmungen der Physiker in seine einfachere speculative Idee noch nicht aufgenommen hatte: eben so konnten ihrerseits die Physiker von keinem bestimmten Unterschiede der Natur und des erkennenden Geistes sprechen, weil auch die von ihnen erfaßte, ideale Wahrheit nur noch die Identität des Geistes mit der Natur, aber nicht den allgemeinen Unterschied beider von einander enthielt. — Es ist daher anzunehmen, daß Aristoteles hier nur eine all-

gemeine, ziemlich oberflächliche Ansicht von dem Empfinden und Erkennen vor Augen hatte; wiewohl man nicht etwa sagen darf, daß eben der Mangel, daß Jene noch nicht zu dem Begriffe des Geistes und seiner eigenthümlichen Thätigkeit vorgeschritten waren, die Folge hatte, daß in dem Zusammenhang ihrer Weltansicht die Äußerungen dieser Thätigkeit vielmehr als ein Leiden erschienen. Diefß letztere ist allerdings von vielen Aussprüchen des Tadelß; mit denen Aristoteles seine Vorgänger belegt, zu sagen; daß dieselben weniger ihren Sinn, als ihre Ausdrucksweise, und jenen nur insofern treffen, als in ihm nicht etwas positiv Falsches, sondern nur, im Vergleich gegen die Einsicht der Späteren, ein Mangel der Entwicklung eingeschlossen ist, welcher eine Disharmonie zwischen Sinn und Ausdruck, und folglich den Schein eines absoluten Irrthums in dem letzteren zur Folge hat. Als Beispiel hievon kann gleich das zunächst folgende dienen, wo Aristoteles gegen die, von Empedokles gelehrt, Identität der erkennenden und empfindenden Substanz mit den Elementen, an diejenigen Theile des animalischen Körpers erinnert, welche, wenn gleich Erde, dennoch weder Erde, noch sonst ein anderes Ding zu empfinden scheinen. Es ist nämlich dieser Vorwurf nicht bloß darum ungerecht, weil Emp., wie die kurz vorher angeführte Stelle zeigt, keineswegs diese Theile für Erde hielt; sondern weit mehr noch darum, weil er den charakteristischen Zug jener Philosophie, und welcher allein ihre speculative Würde rettet, unberücksichtigt läßt; nämlich daß dieselbe jene Elemente, welche sie für die Urprinzipien des Seins erkannte, nicht als todtte Qualitäten nahm, wie sie der sinnlichen Anschauung vorliegen, sondern die Idee des Lebens, diese freilich einfacher gefaßt, als sie ihrer wahren Bedeutung nach gefaßt werden müßte, in sie hinein verlegte. Es bleibt der Geschichte der ionischen Schule vorbehalten, diesen ihren nirgends sich verläugnenden Grundbegriff in den Lehren ihrer einzelnen Denker nachzuweisen; am deutlichsten, folgerichtigsten und gebildetsten tritt derselbe bei Heraklit hervor: allein

auch in der, hier zunächst angezogenen Elementenlehre des Empedokles ist diese Idee der Lebendigkeit die belebende Seele aller Forschung, wie sich Jeder überzeugen kann, der die von diesem Denker uns erhaltenen Bruchstücke mit ständiger Aufmerksamkeit durchliest. Am meisten vielleicht steht dieser Einsicht im Wege, daß man gemeinhin Freundschaft und Feindschaft, die thätigen Principien des Emp., als außerhalb der Elemente seiend und von außen auf sie wirkend denkt; da doch Emp. schon jedes der Elemente als solcher außerhalb des Gegensatzes und der Zweifelhait zu denken verbietet;

„Nun wohl, so betrachte das Zeugniß der ersten Vermählung:

Ob der Urwesen eins an Gestalt entbehre die Zweifelhait.

Sonne, die glänzend zu schauen, und warm ist zugleich allerorten;

Und das Unsterbliche alles, von raschen Strahlen durchzogen;

Wasser des Himmels auch, das überall dunkel und fast ist.

Aus der Erde steigt auf das Dichte sowohl als das Feine.

In dem Zorne nun wird wiesenhaltig und feindlich sich alles,

Doch in der Liebe begehrt es sich, und fließet zusammen,

Denn aus diesem ist alles entstanden, was ist und was sein wird.“

Darum konnte Empedokles eben so sehr die rein körperlichen Elemente in der Gestalt von Göttern einführen, wie die Freundschaft und die Feindschaft, indem er durch diesen mythischen Ausdruck und den dadurch hervorgerufenen Rausch dichterischer Begeisterung — (man denke an sein Wortspiel mit *μῦθος* und *μῖσος*) am sichersten jene Idee des Lebens, welche der wahrhafte Begriff von jenem allen ist, zur Anschauung bringen zu können glaubte. — Woraus sich denn wohl ergeben möchte, daß Empedokles eben so sehr, wie alle übrigen Naturphilosophen, die natürlichen Dinge nur in ungetrennter Einheit mit jener Lebendigkeit, die in dem Erkennen des Geistes aufbewahrt ist, keineswegs aber getrennt von dieser, anschaute, und daher eben so wenig, wie irgend einer von jenen, den Vorwurf verdient, so gesprochen zu haben, als müsse dieselbige Erde, die als ein todtet und abgestorbenes, nicht aber als das lebendige Urelement etwa in einzelnen Theilen des organischen Körpers zur Erscheinung kommt, eben das die Erde empfindende sein. Wie wohl am

hererseits eben so wenig geläugnet werden soll, daß der Tadel des Ar. allerdings die Fehlerhaftigkeit jener empedokleischen Formeln trifft und die Unvollendung des ihnen zum Grunde liegenden Naturbegriffes aufdeckt.

Was nun folgt, hält reiner, als das Vorhergehende, das Verhältniß der aristotel. Philosophie zu jener alten, als in einer Stufenfolge der Ideenbildung, nicht aber in einem Gegensatz von Wahrem und Falschem bestehend, fest. Diejenige Erkenntniß oder Wissenschaft, welche den elementarischen Naturen zukommt, ist, auch so erfasst, wie sie, um jenen naturphilosophischen Begriffen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, erfasst werden muß, in Wahrheit vielmehr das Gegentheil ihrer selbst, nämlich Unwissenheit; weil das Wissen, wie Ar. es mit Recht fordert, Jene aber noch nicht zu dieser Einsicht vorgeschritten waren, seinem Begriffe nach Wissen einer Vielheit, eines Andersseins, einer im Gegensatz gegen die Entelechie begriffenen Reihe von Potenzenstufen ist; das elementarische Wissen aber nur Wissen des Gleichen und Einigen, nicht Entelechie einer Potenz, sondern selbst nur Potenz. Eben dieß nun sagt Ar., um den Mißstand auffallender zu machen, vor allem von dem Gotte des Empedokles, von jenem, von welchem dieser gesungen hatte:

Nicht ein menschlicher Kopf ist ihm zum Gieße gegeben,
Nicht aus des Rückens Stamm zwei Arme sprossen als Veste;
Fische nicht hat er, nicht rasche Schenkel, nicht zottige Scham auch:
Sondern ein heiliger Sinn und unnahbarer ist alles,
Der die ganze Welt durchläuft mit raschen Gedanken.

Obwohl aus diesen Versen erhellt, daß Emp. dieß keineswegs beabsichtigte, so ist es dennoch vollkommen wahr, was Ar. hier sagt, daß an sich oder jener Construction zufolge, die Liebe oder die Einheit den Haß oder die Zweiheit, und folglich alle Dinge, die nicht ohne Brunnenschung von dieser sind, nicht zu erkennen vermag: weil ja die Liebe kein anderes Erkennen hat, als ihr Sein; eben dieses ihr Sein aber die Entzweiung noch nicht, wie erst aus höheren Bestimmungen dieß sich ergibt, in sich, sondern vielmehr außer sich hat. In diesem

Wort des Emp. weist daher auf jenes ganze System der alten Naturphilosophie von der elementaristischen Einheit des Seins und des Erkennens als einem unzulässlichen, widersprüchlich oder richtet er diesen Angriff auf jenen, welcher den Begriff desselben zugleich die Forderung einer höheren, umfassenderen und absolut concreten Erkenntnis, sich hernachher und die Unmöglichkeit, dieser Forderung zu genügen, so lange jene Wesenheit noch, wie Emp. allerdings that, in einer Reihe mit den elementaristischen Naturen gestellt wird, am Tage liegt. — Neuere Aristotiker, nützens haben diese Stelle erben wollen, um zu erweisen, daß nach ihrem Meinen der Gottheit auch die Erkenntnis aller Eigenschaften zukommen müsse: welches wohl eine nach Ar. der Philosophie an gehörende Frage ist, über welche dieser Denker schwerlich jemals entschieden hat. — Was der Gottheit jenes Erkenntnis eine geringere Erkenntnis, als welche sie fordert, so wird dagegen anderen Naturdingen eine höhere zukommen scheinen: bei welcher Bemerkung des Ar. wir freilich dasjenige, was viele jener Philosophen von der Existenz der Gegenstände der gemeinen Sinnenkenntnis und der Erklärlichkeit dieser, als welche uns keineswegs die Lebendigen und wahrhaft seienden Urwesen zeige, nicht zu vergessen ist. — Ueberhaupt aber läßt bei jener Ansicht der Stufenreihe des Seienden von einem Niederen zu einem Höheren, von einem Einfachen, welches durch sein Anderssein und seine Gegensätze zu einem Mannigfaltigen wird, zu der dieses Mannigfaltige beherrschenden Einheit, von Stoff und Potenz zu Formbestimmung und Entelechie, welche Stufenreihe die aristotelische, und, wenn auch auf unvollkommnere Weise, bereits die platonische Philosophie als die Wahrheit alles Seins erkannt hatte, gänzlich weg, und alles Seiende, insofern es überhaupt nur wahrhaft ist, wird zu einem Einfachen und Untheilbaren. Darum stellt Ar. hier die Seele, und in höherem Sinne noch den Geist, als das Zusammenhaltende und Beherrschende den elementaristischen Grundwesen gegenüber, und läßt

es auf diese Weise wenigstens ahnen, wie zwar auch in jenen einfachen Naturdingen bereits eine Thätigkeit, welche Grundlage der erkennenden, und insofern mit dieser identisch ist, anerkannt werden könne, ohne darum dieselbige Erkenntniß, die wesentlich Totalität der ihr zum Grunde liegenden oder gegenständlichen Dinge ist, in eine unterschiedlose Einheit mit jenen Principien zusammenzuwerfen.

Hiermit also ist der Mangel jener naturphilosophischen Ansicht dahin bestimmt, daß in ihr dasjenige, was den Grund und die Basis der wirklichen Seelen- und Geistesthätigkeit ausmacht, nicht unterschieden sei von dieser Thätigkeit selbst. In dem weiter folgenden zeigt sich als die notwendige Folge dieses Mangels dieß, daß eben wegen dieser unmittelbaren Vermischung des Natürlichen mit dem Geistigen, auch demjenigen nicht, was in Wahrheit die natürliche Grundlage der Seele bildet, was wir etwa die natürliche Seele nennen können, sein Recht geschieht. Dieß drückt Kr. so aus, daß nicht von der ganzen Seele, sondern höchstens nur von einem Theile derselben in jenen Definitionen, welche sie im Denken, Empfinden und Bewegen bestehen und aus den Elementen zusammengesetzt sein lassen, die Rede sei. Nicht nur nämlich ermangeln einige Thiere der Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, sondern auch die Pflanzen, denen doch gleichfalls Leben, (hier gleichbedeutend mit Seele genommen) zugeschrieben werde, Fugat der Empfindung: so daß man also sieht, wie eben jene, welche die Seele in die natürlichen Elemente versetzen, gerade demjenigen Theil derselben, welcher zunächst der Natur, und noch nicht dem Geiste als dem der Natur am fernsten stehenden, anzugehören scheint, nämlich die natürliche Lebensbedürftigkeit und Ernährkraft, außer Acht lassen. Der Grund aber hiervon ist, wie wir vorher angedeutet, eben dieser, daß, wie sie versäumten, die Natur und ihre Elemente als Grundlage der Seele und des Geistes zu fassen, eben diejenigen Eigenschaften der Seele ihnen unerklärlich bleiben mußten, in denen sich dieses hässliche Verhältniß offenbart; während sie

jene, die in Wahrheit sich weiter über die Natur erheben, durch die Gewaltthätigkeit ihrer noch einfach und unentwickelt bleibenden Idee, mit den Naturwesen in eine unmittelbare Einheit versenken. — Dieß wird erläutert durch ein Beispiel; nachdem zuvor mit einer etwas nachlässigen Wendung des Ausdrucks in einem dieses Beispiel mit dem vorhergehenden Allgemeineren verknüpfenden Satze auf die Unzulänglichkeit einer Theorie, die statt von dem Ganzen, nur von einem Theile oder einer Eigenschaft spricht, aufmerksam gemacht worden ist. Dieses Beispiel nämlich ist die orphische Lehre von der Identität der animalischen Seele mit der Seele des Bekalls; indem jene von dieser mittelst des Athemholens abgelöst und dem thierischen Körper einverleibt werde: eine unverkennbar der pythagorischen verwandte, die aber, wie alle sogenannten orphische Lehren und Gedichte, nach dem Berichte des Philoponus zu unserer Stelle (vergl. Cic. Nat. Door. I., 38.) Ar. in den Büchern über Philosophie dem Orpheus ausdrücklich abgesprochen haben soll. In der That auch ist an dieser Lehre vorzugweise die Art und Weise ersichtlich, wie, sobald die Seele als unmittelbar identisch mit den Elementen gefaßt wird, dann als das Moment ihrer Absonderung aus diesen eine Einzelheit genannt werden muß, und keineswegs jene Steigerung des elementarischen Naturlebens durch den Begriff des sich selbst ernährenden und fortpflanzenden Organismus, welche in Wahrheit, und auch nach der im nächsten Buche folgenden Theorie des Aristoteles, denjenigen Anfang des Seelenbegriffes bildet, ohne welchen dieser nicht gedacht werden kann, und ohne welchen gedacht alles, was sonst von Seele und Geist ausgesagt werden mag, nur als Theil, Moment oder Eigenschaft, nicht aber als der Totalbegriff selbst gelten darf.

Nicht weniger charakteristisch als das bisherige, ist die noch hinzugefügte Bemerkung, daß, auch insofern die Seele als bestehend aus den Elementen zu denken sei, doch nicht die Gegenwart aller gefodert werde, sondern einige derselben

hinreichend seien, die Erkenntniß ihrer selbst und der ihnen entgegengesetzten hervorzurufen. Im Allgemeinen finden wir hierin das Erforderniß einer jeden wahrhaften und achtbilletischen Stufenfolge seiender Wesenheiten erfüllt, daß die niederen nicht nach ihrer ganzen vollen Wirklichkeit, sondern aufgehoben und theilweise verneint in den höheren enthalten seien. Die Art und Weise aber, wie Ar. die Erkenntniß als Entelechie von sich einander entgegengesetzten Potenzen begreift, deren eine, als Formbestimmung, oder Entelechie i. g. faßt, also eben zur Erkenntniß werdend, die andere und entgegengesetzte, die als bloße Potenz gesetzt und theilsofern negiert wird, zugleich enthält, hängt auf das engste mit seinen allgemeinsten Lehren von den Gegensätzen, und von dem Begriffe der Verabung als Gegensatz der Formbestimmung, welcher Begriff seinerseits wiederum in den der Dynamis, wie der Begriff der Formbestimmung in den der Entelechie übergeht, zusammen, welche wir zum Theil in den Anmerkungen zum ersten Buche der Physik zu erläutern Gelegenheit fanden. Es ergab sich dort, wie Ar. den Begriff des relativen Gegensatzes, der in der ionischen Physik, und gewissermaßen auch noch in der platonischen Philosophie der herrschende gewesen war, zu dem Begriffe des absoluten Gegensatzes steigerte, in welchem das eine Glied diejenige Verabung oder Vernetzung ist, die Ar. als drittes logisch, meta-physikalisches Urwesen zu den Begriffen des Stoffes und der Formbestimmung setzte. Die wahrhafte Auflösung dieses Gegensatzes durch den Begriff einer Entelechie, welche, als lebendiges Mittlere zwischen den entgegengesetzten Gliedern zwar stets das eine Glied setzt, ohne aber darum das andere auszuschließen, vielmehr jedes von beiden als wahrhaft seiend in dem andern aussprechend, und auf diese Weise auch die Negation zur Position erhebend, die Position aber durch immanente Gegenwart des Negativen zu einer sich stets über sich selbst zu erheben gedungenen Thätigkeit steigend, fand sich in der ganzen Physik stets nur als ein noch fernes und

erst zu gewinnendes angedeutet: wir fanden es jedoch mehrmals, und insonderheit in dem siebenten Buche, deutlich gesagt ausgesprochen, daß diese Entelechie in ihrer vollen Wahrheit keine andere, als das Erkennen, und überhaupt das Leben der Seele und des Geistes ist. Wir glauben uns nicht befugt, an die gegenwärtige, nur beiläufig diese Fragen berührende Stelle eine ausführliche Untersuchung über diesen aristotel. Begriff der Erkenntniß anzureihen, zumal da derselbe bei Gelegenheit des dritten Buches noch bestimmter zur Sprache kommt; und begnügen uns daher, nur flüchtig daran zu erinnern, wie schon in den logischen Werken der Satz, daß die Erkenntniß Einheit des Entgegengesetzten sei, allenthalben als ein, wenn gleich selbst noch problematischer, doch vielleicht die Auflösung der wichtigsten Probleme enthaltender im Hintergrunde gezeigt wird; wie eben derselbe in den Schriften von zweifelhafter Aechtheit in einem solchen Tone, daß man sieht, wie ihn die Verfasser als einen Schlüssel zur aristotel. Philosophie zu betrachten gewohnt waren, öfter wiederholt wird; und wie er sowohl dem Geiste und Sinne, als auch der Form und Ausdrucksweise nach, in welcher er auftritt, mit den übrigen Hauptlehren der aristotel. Philosophie, und insbesondere auch mit denen, welchen er dem Inhalte nach am nächsten steht, den ethischen, vollkommen übereinstimmt. — In dem gegenwärtigen Zusammenhange ist er zwar eigentlich nur voraussetzungsweise hingestellt, indem jenes Bestehen der erkennenden Seele aus den Elementen, welches er einzuschränken bestimmt ist, nicht ausdrücklich von Ar. als Wahrheit anerkannt wird: nichtsdestoweniger erhellt aus ihm vollständiger vielleicht, als aus vielen anderen, wie die aristotel. Lehre auch in diesem Punkte zugleich die Bekräftigung und die wesentliche Negativität der ihr vorangehenden ist.

Was nun noch folgt, ist zuerst eine allgemeine Reflexion über die Lehre der Physiker, und sodann ein von dem Historischen absehender Uebergang zu der eigenen Theorie des Ar. — Jene Worte, daß Einige von der Seele sagten, sie

sei eingemischt in das All, bezeichnen nicht eine andere Lehre, als die bisher durchgegangene, sondern nur eine andere. *Seele* oder Ausdruckweise der nämlichen, und zwar diejenige, welche am unmittelbarsten zu der allgemeinen Würdigung derselben, die Hr. hier beabsichtigt, überführt. So kann auch hier der angeführte Ausspruch des Thales für das gelten, was er wirklich war, nämlich für den vorläufig und noch unphilosophisch ausgedrückten Gedanken jenes innerhalb einer reflectirten Allgemeinheit sich haltenden Totalbegriffes der lebendigen Idee, welcher nachher in der physikalischen Speculation wissenschaftlich gestaltet ward. Diese Gestaltung bestand darin, daß die absolute Natursubstanz, die jene Idee enthalten sollte, in möglichster Reinheit von zufälligen empirischen Bestimmungen aufzuzeigen versucht ward; welches freilich nur in einem unendlichen Progresse der Annäherung geschehen konnte. Daher die von Hr. hier gerügte Erscheinung, daß die einfacheren Elemente für das Wahrhaftere und Seelenartige gelten, wenn gleich die Erfahrung zeigt, daß die Seelen der organischen Geschöpfe vielmehr in dem Zusammengesetzten hervorgehen. Woran Hr. die Bemerkung knüpft, daß also jene einfachen Wesenheiten, die substantiellen Glieder des elementarischen Gegensatzes, wie diese nun auf den verschiedenen Stufen jener Speculation mit Namen von Gegenständen der physikalischen Erfahrung benannt wurden, als Lebendiges oder als Thiere zu bezeichnen wären, dafern Thier ist, was eine Seele hat. (In der Uebersetzung fehlen nach „denn auch [sowohl] ein Thier zu nennen das Feuer oder die Luft, gehört zu dem ein wenig Widersinnigen,“ aus Versehen die Worte: „als auch, – sie nicht Thiere zu nennen, wenn eine Seele darin ist, wäre auffallend.“) Die eigenthümliche Reflexion aber, derenwegen Hr. alles dieses hier in Erinnerung brachte, ist diese, daß er jene Sätze der Physiker auf den allgemeinen logischen, als den für die Weltansicht jener charakteristischen, und gewissermaßen den Grund derselben enthaltenden zurückführt: das Ganze sei gleichartig mit seinen

Theilen; weshalb denn, das Thier im physikalischen Sinne
 als Theil des Allwesens betrachtet, dieses letztere gleich jenem
 befoelt, oder mit andern Worten Seele, wie vorhin gesagt,
 eingemischt in das All, sein müsse. Es ist aber jener Satz ein
 solcher, von welchem auch wir urtheilen müssen, daß Ar. in
 ihm mit vollem Rechte einen Ausdruck für das Grundprincip
 der physikalischen Stufe der philosophischen Speculation fand.
 Wir haben nämlich schon anderwärts (Anmerk. zur Physik
 S. 321.) angedeutet, wie dieses Princip, namentlich im Ver-
 gegenſatz der ſchlechthin kategorischen und positiven Idee der
 eleatischen Schule, eine wesentlich hypothetische Natur hat;
 indem nämlich aus dem unmittelbaren Sein auf einen we-
 sentlichen Grund, aus der Wirklichkeit auf eine Nothwendig-
 keit, aus dem Zufällig-Natürlichen auf ein An und Färfis-
 kendes und Unbedingtes geschlossen wird. Der eigene Man-
 gel an solchen Kategorien und logischen Begriffsbestimmungen,
 in denen auf concretere Art, als in der der Philosophie des
 Alterthums geſchäffen, die Bestimmungen der Reflexion und
 der dialektischen Negativität enthalten wären, machte es dem
 Ar. zwar unmöglich, den wesentlichen Unterschied der früheren
 von den späteren und Stufen der Philosophie auf rein logi-
 sche Weise so bündig und vollständig auszudrücken, wie wir
 in der That sehen, daß er ihn erfaßt hatte: uns aber muß
 es frei stehen, diesen Mangel zu ergänzen, und solche Aus-
 sprüche, wie z. B. den in der Physik gleichfalls als Axiom
 der physikalischen Schule angeführten: „aus Nichts wird
 Nichts,“ oder wie den hier in gleichem Sinne angezogenen
 und nur eine andere Seite derselben Idee bezeichnenden: „wie
 der Theil, so das Ganze“ auf ihren allseitigern und begriff-
 gemäßen Ausdruck zurückzuführen. Dies aber glauben wir
 durch die dort zuerst aufgestellte und hier wiederholte Formel
 gethan zu haben, und wir zweifeln nicht, daß sich dieselbe
 bei geschichtlicher Betrachtung der einzelnen Lehren allenthalben
 wissenschaftlich durchführen und betheiligen lassen würde. —
 Die Überlegung übrigens, die Ar. von der Beziehung jenes

Sapient auf den Begriff der Seele beigelegt, ist die in Wahrheit hieher gehörige, die in der Bedeutung der concreten Natur dieses Begriffs, durch welche sich dieser über jene, an sich übrigens wahre und seiende Allgemeinwesen erhebt, besteht.

Hiedurch nun ist der Schluß vorbereitet, den wir nicht umhin können, unter allen für den angemessensten zu erkennen, durch welche diese Uebersicht der Ansichten früherer Denker beschlossen, und der Uebergang zur wissenschaftlichen Aufstellung der eigenen Lehre des Ar. angekündigt werden konnte. Die zusammengesetzte oder concrete Natur des Seelenwesens wird als diejenige Thatsache der Erfahrung aufgeführt, welche alle jene Speculationen als ungenügend, und dem Begriffe, der hier gesucht wird, noch fern bleibend zeigt. Ueber diese Thatsache selbst aber werden die allgemeinen Reflexionen beigefügt, in denen die nunmehr aufzuklarenden Probleme enthalten sind, und welche darum wesentlich als Ergänzung dienen jenes Geschichtlichen, durch welches mehr die allgemeine Art und Weise bezeichnet worden war, wie über Seele und Geist überhaupt speculativ, d. h. unter der Gestalt der Ewigkeit und mit stetem Rückblick auf die als einfachste und allgemeinste erkannten Wahrheiten, zu denken sei; während hier nun die besondere Gestalt, die diese Untersuchung, im Gegensatz gegen die früheren Versuche, auf dem Standpunkte des Ar. gewonnen hatte, ausgesprochen wird. — Die unmittelbarste Weise aber, wie jene concrete Natur des hier behandelten Begriffes gefaßt werden kann, ist, daß man die Seele aus einer Mehrheit trennbarer, oder in der That körperlich, d. h. der Ausdehnung nach getrennter Theile bestehen läßt, deren jedem als wesentliches Attribut eine jener Eigenschaften, welche gemeinschaftlich den Begriff der Seele auszumachen scheinen, beigelegt wird. Dieß nun war, wie Ar. beiläufig bemerkt, in der That die Meinung vieler; wahrscheinlich wohl solcher, die, von der in der Philosophie seit Sokrates und Platon aufgegangenen Idee von der Concretion,

Intensität und der Allgemeinheit nicht nur entgegenstehenden, sondern auch sie enthaltenden Einzelheit des Seelenbegriffes unterrichtet, dabei doch unfähig waren, diesen so umgeschaffenen Begriff anders als in der rohen Gestalt der räumlichen Vielheit und Zusammenfassung zu fassen. Die Ausleger nennen und hieße den platonischen Timäus als das von Ar. wahrschijnlijk gemeinte Beispiel dieser Ansicht: und obwohl die dort vorgetragene Ansicht von der Seele, als aus drei verschiedenen, auch in verschiedenen Theilen des Körpers wohnenden Seelen bestehend, unverkennbar verwandt ist und leicht für identisch gehalten werden kann mit der in der Republik des Platon aufgestellten: so möchten wir dennoch glauben, daß entweder ein tieferes Verstandniß beider Werke, oder ein richtig leitender Instinct Jene veranlaßt habe, den Timäus, und nicht die Republik zu nennen. Es unterscheidet sich nämlich die Darstellung beider Werke dergestalt, daß die in der Republik enthaltene die vorläufige, populäre oder exoterische Andeutung einer in der esoterischen oder dialektischen weiter, reiner und schärfer auszuführenden ist; die in dem Timäus hingegen ein Versuch, die wirklich schon gegebene, aber von Wenigen wohl hinreichend verstandene, und dem Pl. vielleicht selbst nicht genügende Construction des Seelenbegriffes nach dem was er an sich oder in der Idee ist, in das Reich der natürlichen Wirklichkeit und Erfahrung überzutragen. In der Idee nun kann von keiner räumlichen Vielheit oder Zusammenfassung der Ausdehnung nach die Rede sein; was daher auch in der Republik von Beziehung der Seelentheile auf Theile des Körpers vorkommt, ist, wie es auch ein sinniger Leser jenes Werkes gewiß sogleich verstehen wird, von einem begriffmäßigen Verhältnisse vielmehr, welches der idealen Einheit des Ganzen keinen Abbruch thut, als von einem wirklichen Vertheiltsein mehrerer Seelen in die dort bezeichneten Theile des animalischen Körpers zu verstehen. Dagegen die Darstellung des Timäus allerdings das Mißverständniß erwecken kann, oder gar vielleicht selbst aus einem solchen.

hervorgegangen ist, als seien die idealen Potenzen der Seele in der äußerlichen Wirklichkeit eine Mehrheit von Seelen, die in den besonderen Gliedern des Körpers ganz auf dieselbe Weise, wie die ganze in dem ganzen Körper, ausschließlich wohnen. — Gegen eine solche, die Zusammensetzung des Begriffes und der Idee oder der Entelechie aus Potenzen und Momenten mit der Zusammensetzung eines körperlich ausgebreiteten Ganzen aus körperlich abtrennbaren Theilen verwechselnde Ansicht nun wirft Ar. die Frage auf, was es denn sei, welches die solcher gestalt vielen und einander äußerlichen Seelendinge zur Einheit der einigen Seele verbinde. Die problematisch darauf hingeworfene Antwort, daß dieß vielleicht der Körper thue, scheint ganz in dem Sinne solcher erfunden, welche in der von Platon gelehrteten idealen Mehrheit von Potenzen der Seele, wie alles Idealen, das dialektische Moment, welche alle diese Potenzen in ihrem Fortgange und begriffmäßiger Aufeinanderfolge in eine negative Einheit zusammenknüpft, wegließen, und deshalb kein anderes als ein äußerliches Band sich denken konnten, welches diese solcherweise unter der Gestalt nicht der Einheit, sondern der absoluten Vielheit angeschauten Wesenheiten unter sich zusammenknüpfe. Diesem Mißverständnisse nun begegnet Ar. durch das von ihm auf gleich unmittelbare Weise, wie jenes von der idealen Zusammensetzung, vorläufig zum Grunde gelegte Axiom, daß die Seele vielmehr umgekehrt gegen den Körper sich als Formbestimmung und einen vielfachen Stoff zu binden und zusammenzuhalten fähige Einheit verhalte, und schließt daraus, daß durch die Annahme einer Vielheit von Seelen die Frage über das Was der Seele nur weiter hinausgeschoben, aber nicht beantwortet werde; indem alsdann, was diese Vielheit zusammenbinde, für die wahre und eigentliche Seele anzusprechen sei. — Zuletzt wird noch die Wahrheit einer der Zusammensetzung des Körpers entsprechenden unmittelbaren Theilbarkeit des Seelenwesens ausdrücklich bemerkt: allein es zeigt sich, daß diese eine ganz andere ist, als die von Jenen, deren Meinung vorherhin anger

führt ward, beabsichtigte Trennung der Seele ihren Anlagen, Kräften und Eigenschaften nach. Indem nämlich der Körper überhaupt, wie nachher weiter auseinandergesetzt wird, die Grundlage, Potenz oder Möglichkeit des Seelenlebens oder der Seelenthätigkeit ausmacht, theilt die Seele, als bloße Potenz oder Anlage betrachtet, gewissermaßen seine Theilbarkeit: als Beleg wofür Ar. das Fortleben gewisser Pflanzen und Thiere auch nach der Trennung ihrer Glieder in jedem einzelnen dieser getrennten Glieder anführt: so daß also dieselbe Seele, die in der Wirklichkeit als Eine der Zahl nach erscheint, ($\alpha\iota\delta\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ — in der Uebersetzung steht aus Versetzen statt „Zahl:“ „Gestalt“ —): dennoch der Anlage nach eine Mehrheit nicht von verschiedenartigen, sondern von der Art nach ($\epsilon\iota\delta\acute{o}\varsigma$) gleichen Seelen zu enthalten scheint. Das hingegen der Versuch, die besondern Functionen der Seele als besondere Seelen einzelner Glieder des Körpers vorzufinden, nicht nur in der Erfahrung keine Bestätigung finden würde, sondern es auch solche Functionen der Seele giebt, z. B. die eigentlich geistigen, welche ungleich mehr für Einheiten einer vorausgesetzten Seelensubstanz, denn für Einheiten körperlicher Theile ihrem Begriffe nach gelten müssen. Weit entfernt daher, daß jene körperliche Theilbarkeit der Seele für gleichbedeutend gehalten werden könnte mit der intensiven Concretion ihres Begriffes: so ist sie gewissermaßen das Gegentheil dieser, nämlich ein Rest der einfachen und gleichgültigen Unbegrenztheit des körperlich Stetigen; weshalb sie denn auch in der Seele als solcher aufgehoben, d. h. als Möglichkeit, nicht aber als Wirklichkeit einer Mehrheit neben einander bestehender Substanzen erhalten ist, und nur die niederen Functionen des Seelenlebens betrifft, wiewohl auch diese schon nicht schlechtthin einfache, sondern, gleichwie die Eigenschaften der körperlichen Substanz als solcher, mehrere und unzertrennliche sind. — Man kann die solchergestalt theilbare Seele die Pflanzenseele nennen, und Ar. deutet ausdrücklich an, daß man in diesem Sinne das Lebensprincip ($\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\iota}$) der

Pflanzen mit in die Betrachtung des Seelenbegriffes hineinziehen müsse; wiewohl, diese Theilbarkeit einmal gesetzt, bei den Thieren auch Selbstbewegung und Empfindung in diese unmittelbare Grundlage oder Dingheit des Seelenbegriffes mit eingehen. Wir allerdings würden hier genauer unterscheiden zwischen dem Begriffe des Lebens, und dem der Seele, und nur dem ersten jene unmittelbare Natürllichkeit und theilbare Aetherlichkeit zuschreiben; obgleich die von Ar. selbst angezogenen Thatsachen der Erfahrung für die wesentliche Einheit und Untrenntheit dieser Begriffe, sobald sie von dem physicalischen Standpuncte aus, welcher der Standpunct dieser ganzen Abhandlung ist, betrachtet werden, allerdings zu zeugen scheinen.

Anmerkungen zum zweiten Buche.

Capitel 1.

Das vorliegende Capitel gehört zu den für die wissenschaftliche (horistische oder heuristische) Methode des Ar., und für den Inhalt seiner Philosophie, wiefern dieser mit jener Methode Eines und Dasselbe, und nicht ihr äußerlich ist, am meisten charakteristischen, und es enthält so zu sagen, einen gedrängten Auszug der allgemeinsten Ergebnisse des Verlaufs jener Methode, von den einfachen und unmittelbaren Begriffsbestimmungen an, mit denen derselbe beginnt, bis zu dem inhaltreichsten und höchsten, dem Begriffe des *νοῦς* oder des Geistes hinauf. Ar. selbst bezeichnet dasjenige, was hier be-

absticht und gegeben wird, als allgemeine logische Begriffsbestimmung der Seele (*διόριστος, τίς ἂν εἴη κοινώτατος λόγος ψυχῆς*); und wirklich sind die Kunstausdrücke, in welche ihre Definition hier gefaßt wird: *οὐσία, εἶδος* und *ἐντελέχεια*, nichts anderes als Werkzeuge einer logisch-metaphysischen oder dialektischen Vermittelung, durch welche über die Bestimmung des unmittelbaren, d. h. des körperlichen Seins hinaus der Begriff der Seele in eine solche Sphäre des Seins oder der Wahrheit emporgehoben wird, welche jene erste Stufe der Unmittelbarkeit zwar in sich begreift, ohne aber umgekehrt von ihr begriffen zu werden. — Begonnen wird mit dem Begriffe der *οὐσία* oder des Wesens (— vergl. über den Gebrauch dieses deutschen Wortes für *οὐσία* Anmerk. zur Physik S. 263.), dessen Unterscheidung von den übrigen sogenannten Kategorien die erste und niedrigste Stufe der aristotelischen Speculation bezeichnet. Auf dieser Stufe kam es darauf an, feste und ein für allemal bestimmte, mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit und Ewigkeit gedachte Unterschiede des Seins zu finden und die Art und Weise, wie diese Unterschiede in die Thätigkeit des Erkennens der besondern Gegenstände eingehen, aufzuzeigen: die Lösung welcher beiden Aufgaben dasjenige, was man gemeinhin die aristotelische Logik nennt, ausmacht. Das Beispiel der gegenwärtigen Stelle, (*τὸ ὅλον* und *εἶδος* unter *οὐσία* begriffen werden) würde allein hinreichen zu erweisen, wenn es nicht aus den Begriffen der Kategorien selbst sich ergäbe, daß diese keineswegs bloß, wie manche Ausleger meinen, empirischer Natur, sondern umfassend Alles, das Uebersinnliche eben so sehr wie das Sinnliche sein sollten; so daß, wenn auch weiterhin andere metaphysische Begriffbestimmungen aufgefunden wurden, welche tiefere und mehr die Erkenntniß bereichernde Unterschiede enthielten, diese dennoch als von jenen gleichsam umschrieben gedacht, und nicht ohne Anwendung der in den Kategorien enthaltenen Unterscheidungen bezeichnet wurden. Solche nun sind die Gegensätze von Stoff und Form, und von Möglichkeit oder An-

lage und Wirklichkeit oder Vollendung, welche Ar. zuerst theils in den Büchern über Philosophie, theils in dem ersten Buche der Physik aufgestellt haben mag. Daß dieselben zum Theil in die Bestimmungen der Kategorien unmittelbar eingriffen, davon findet sich sogleich hier ein Beleg, indem die Gestalt und Formbestimmung im Gegensatze des Stoffes als dasjenige, was allein ein bestimmtes Etwas ($\tau\acute{o}\delta\alpha\ \tau\epsilon$) genannt werden könne, bezeichnet wird; welcher Ausdruck in dem Kategorienwerke für dasjenige, was dort $\pi\rho\omega\tau\eta\ \omicron\nu\omicron\lambda\alpha$ heißt, nämlich für das Individuum im Gegensatze der Art und der Gattung, gebraucht ist: so daß also namentlich das Wort $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$, welches dort als die Art bezeichnend ihm entgegenstand, hier vielmehr als identisch mit ihm gilt. Der wesentliche Unterschied dieser neuen und höheren Begriffbestimmungen von den Kategorien besteht in ihrer dialektischen Natur, im Gegensatze der bloß abstracten Natur jener; und so kann es denn nicht fehlen, daß ungeachtet, wie gesagt, jene als formale Schemen fortwährend stehen bleiben, den in Bezug auf sie ausgesprochenen Grundsätzen mehrfacher Abbruch geschieht: wie wir denn sogleich bemerken, daß, während in dem Kategorienwerke die $\omicron\nu\omicron\lambda\alpha$ als dasjenige Sein bezeichnet worden war, welches, ohne selbst in den Gegensatz einzugehen und durch ihn sich entzweien zu lassen, vielmehr als Träger und Grundlage alle Gegensätze in sich aufnimmt, im Widerspruche damit hier sowohl Stoff und Formbestimmung, wie auch Möglichkeit und Wirklichkeit als Gegensätze, die innerhalb der Ursa stattfinden, aufgeführt werden. Womit denn wohl auch dieß auf das engste zusammenhängen mag, daß auch die Kategorien von Qualität, Quantität, Verhältniß u. s. w. nicht mehr so streng, wie in jenen abstract-logischen Betrachtungen, dem Wesen äußerlich gehalten werden, sondern die Bewegungen, die jenen eigenthümlich angehören, zur Entstehung oder zum Untergang der Formbestimmungen und Entleerungen innerhalb dieser bevorzugten Kategorie gleichsam mitwirken müssen.

Was nun diese höheren oder dialektischen Kategorien selbst betrifft, mittelst welcher die Definition der Seele zu Stande gebracht werden soll: so scheinen hier die Begriffe der Hyle und der Dynamis einerseits, und die des Eidos und der Entelechie andererseits geradehin identificirt zu werden. Daß ins dessen dieß nicht ganz wörtlich und streng zu verstehen ist; darauf kann schon der Umstand hinführen, daß neben dem Stoffe und der Formbestimmung noch das aus beiden zusammenge setzte als ein drittes genannt wird; während es bei Möglichkeit und Wirklichkeit sogleich auffällt, daß jene in dieser an und für sich enthalten ist. Auch zeigt insbesondere das erste Buch der Physik, daß durchgehends der erstgenannte Gegensatz abstracter gehalten wird, als der letztgenannte; weshalb auch Formbestimmung und Stoff die Verneinung als drittes Glied außer sich haben, während dort der Begriff der Negation in dem der Möglichkeit enthalten ist. Der Gegensatz von Dynamis und Entelechie ist unverkennbar der prägnantere und der bequemere Ausdruck für jene metaphysische Gestaltenbildung, und darum auch der häufiger und bedeutender bei Aristoteles vorkommende; die Theorie von der Triplicität von Stoff, Formbestimmung und Vererbung, welche am Ende des ersten Buchs der Physik aufgestellt ist, scheint zwar durch das Bedürfnis, eine genauere und schärfer zergliedernde Eigenschaft über den Inhalt jener Begriffe abgelegt zu haben, hervorgerufen, aber bald abgebrochen worden zu sein in dem Gefühle, daß sie bei der Anwendung auf das Empirische von minder bequemem Gebrauche bleiben müsse. Weshalb wir denn auch finden, daß überall, wo diese Ausdrücke uns begegnen, sie gleich den Kategorien einen mehr formellen Sinn behalten, dahingegen die immanente dialektische Steigerung der Objecte der Körper- und Geisterwelt, wie in unserm Capitel, so fast überall, durch die Stufenreihe der Dynamis und Entelechie ausgedrückt wird.

Für Wesen oder *ovvίa*, heißt es weiter, gelten vorzugsweise die Körper; womit denn deutlich ausgesprochen ist das

Verhältniß, welches wir so eben zwischen den eigentlich sogenannten Kategorien und den mehr dialektischen Begriffbestimmungen setzten. Denn nämlich jene die Gestalten des unmittelbaren und einfachen Seins bezeichnen, im Gegensatz des in sich reflectirten und durch innere Negativität zur Concretion des Begriffes gesteigerten: so muß wohl dasjenige, wovon sie ausgesagt werden, zunächst die sinnlich wahrgenommene Körperwelt sein, welche eben für die Erkenntniß diesen Charakter der Unmittelbarkeit trägt, der durch die ihm inwohnende Dialektik zu dem vermittelten und reflectirten Charakter der Uebersinnlichkeit und der Geistigkeit gesteigert werden soll. Wenn also die Körper hier Anfänge des andern Seienden (τῶν ἄλλων ἀρχαί) genannt werden: so ist das Wort „Anfang“ hier in demselben Sinne gebraucht, wie in der Physik z. B. „erster Raum“ derjenige heißt, der unmittelbar von dem Körper eingenommen wird; und der dialektische Fortschritt von dem Abstracten als dem Unmittelbaren zu dem Vermittelten und Concreten ist hiedurch bezeichnet als der sowohl für die einfachen logischen Begriffbestimmungen, unter denen *ὄντα* die erste und *ἐντελέχεια* die letzte ist, als auch für die nach diesen Begriffbestimmungen wissenschaftlich behandelten natürlichen Dinge gültige. — Bei der Anwendung selbst nun aller dieser Begriffbestimmungen auf die natürlichen Dinge zeigt sich freilich der Mangel an vollendeter dialektischer Ausbildung jener, darin, daß in dieser Anwendung der Willkühr und Zufälligkeit noch ein zu großer Spielraum bleibt: wie denn sogleich hier derjenige Begriff, durch welchen von dem Körper zu der Seele der Uebergang gemacht werden soll, der Begriff der Lebendigkeit, oder, wie diese sogleich der finirt wird, der Ernährung, des Wachstums und der Abnahme, aus der Erfahrung aufgenommen wird, statt auf logische Weise mittelst der wesentlichen Nichtigkeit alles nur in den Kategorien, aber in keinen höheren Formen begriffenen, also unmittelbar körperlichen Seins, und der Forderung einer Wiederherstellung desselben durch die Vermittelung höherer

Begriffsbestimmungen, seine Nothwendigkeit darzuthun. Obgleich nämlich weiter in diesen Lebendigen die *Uria*, nämlich die körperliche Vielheit oder Zusammengesetztheit, als das zum Grunde liegende, als *Hyle* und *Dynamis* bezeichnet, als das zusammenhaltende Princip aber eine Formbestimmung oder *Entelechie* gefordert wird, welche, wie sich sogleich zeigt, eben die Seele ist: so bleibt doch die Nothwendigkeit noch verborgen, warum gerade auf solche Weise, wie wir es in der Ernährung und dem natürlichen Wachsthum und Abnahme eines organischen Körpers geschehen sehen, der körperliche Stoff als Möglichkeit und unbegrenzte Vielheit durch die Formbestimmung und *Entelechie* zugleich gesetzt und auch gehoben werde; und es wird sogar weiter unten der Begriff der *Entelechie* durch eine Formbestimmung solcher Körper erläutert, in deren Wesenheit keineswegs jene Dialektik des Wechselwelsens Sezens und Aufhebens eingegangen ist, wie in die organischen. Nichts destoweniger aber dürfen wir sagen, daß die, wenn gleich noch nicht zum deutlichen Begriff allseitig heraus gebildete Anschauung von der Nothwendigkeit jenes dialektischen Verhältnisses der organischen zu den unorganischen Körpern dem *Ar.* bei dieser Darstellung vorgeschwebt haben muß; da er sonst nicht mit solcher Sicherheit und Umsicht auf das Verhältniß von Seele und Körper als auf das in der Erfahrung am reinsten und vollständigsten vorliegende Musterbild der logischen Beziehungen von *Entelechie* und *Dynamis* hätte hinweisen, und die letzteren in jenem vollkommen realisiert finden können.

Innerhalb der Bestimmung der *Entelechie* selbst setzt *Ar.* einen neuen Unterschied oder selbst Gegensatz, als dessen Typus er hier, wie auch anderwärts, den geistig empirischen Gegensatz von allgemeinem, an keine bestimmte Zeit geknüpftem, und von in einem besondern Zeitmoment bethätigtem Besitz einer Erkenntniß nennt, (*ἐπιστήμη* und *τὸ θεωρεῖν*) welches wir sehr gut durch „Wissen“ und „Anschauen“ ausdrücken können, vorausgesetzt daß unter dem letzteren nicht das bloß

finnliche, sondern das intellectuelle oder geistige verstanden werde. Es ist dieser Gegensatz, (was Ar. zwar nicht ausdrücklich bemerkt, wir aber nachtragen können) innerhalb der Entelechie entsprechend dem innerhalb der Dynamis stattfindenden zwischen reiner oder schlechthin negativ bleibender Dynamis, und Bewegung oder Veränderung als Entelechie der Dynamis als Dynamis; und man kann eben so, wie in der letztern Art der Dynamis die Beziehung dieser zur Entelechie, so in der ersten Art der Entelechie die Gegenwart der negativen Natur der Dynamis in der Entelechie als solcher ausgedrückt finden: durch welche gegenseitige Beziehungen und neuentstehende Gegensätze eben die wahrhaft dialectische Natur des Hauptgegensatzes sich kund giebt. Die Seele nun nennt Ar. eine Entelechie der erstern Art; denn sie verhält sich zu ihrer Thätigkeit wiederum als Dynamis; welcher Gegensatz sich in der Erfahrung als Gegensatz von Schlafen und Wachen ausdrückt. Darum heißt die Seele die erste, oder die nächste oder unmittelbare Entelechie des Körpers; im Gegensatze der durch sie vermittelten Entelechie, welche die wachende Thätigkeit der Empfindung und der übrigen Seelenkräfte ist. Als diese kommt sie bereits den Pflanzen zu, weil auch diese Selbsternährung und Wachsthum und Abnahme haben; man könnte daher wohl die Seelen dieser schlafende nennen, wenn nicht, (wie in der kleinen Abhandlung über Schlaf und Wachen gesagt wird, die nebst andern dem Ar. zugeschriebenen, den gegenwärtigen Vätern als Ergänzung oder weitere Ausführung angehängt werden) dieses Wort erst von solchen gebraucht würde, in denen auch das Gegentheil, nämlich das Wachen, zur Erscheinung kommt; wozu denn mindestens das Vermögen der Empfindung erfordert wird.

Wie die Entelechie, welche die Seele ist, als Entelechie erster Classe, so wird der Körper, dessen Entelechie sie ist, näher, (mit dem, aus der griechischen auch in unsere wissenschaftliche Sprache übergegangenen Ausdrücke) als ein organischer bezeichnet; welchen Organismus oder Gliederung Ar.

ohne weiteres für eine notwendige Folge zu nehmen scheint von der Selbsternährung; wie er dieß vielleicht in anderen, für uns verloren gegangenen naturwissenschaftlichen Schriften auseinandergesetzt hatte. Hier deutet er nur kürzlich an, wie dieser Begriff der organischen Gliederung auch auf die Pflanzen Anwendung leide; obgleich bei diesen die gleichfalls als werkzeugliche Glieder innerer Functionen zu betrachtenden Theile durchaus einfach seien (*ἡ απλότης τῶν ὀργάνων* in der Schrift über die Pflanzen heißen sie *ἀπλοῦς*, und an denen der *ὄρος διασπαστός* vermißt werde). In den ersten Capiteln der eben genannten, vortrefflichen und ganz in dem ächten Geiste und Style des Ar. abgefaßten Schrift — (welche man merkwürdiger Weise, wie auf ähnliche Art das gleich vortrefflich geschriebene kleine Werk „von der Welt,“ meist für unecht hat erklären wollen, während man kein Bedenken trug, die geistlosesten und in jeder Hinsicht erbärmlichen Productionen in so reichem Maße diesem großen Schriftsteller zuzuschreiben) zeigt sich auf das deutlichste, wie auf einer klaren aber bewegten Spiegelfläche, die Genesis des aristotelischen Begriffes von der Seele, wie sich dieser als die Idee des Organismus durch die Vorstellung, daß alles Leben und alle Seelenthätigkeit von der Empfindung ausgehe und diese mit Nothwendigkeit zum Grunde liegen habe, durcharbeitet. Doch wagt Ar. dort noch nicht, was er in der gegenwärtigen Schrift that zu thun sich geneigt zeigt, den Pflanzen geradezu eine Seele zuzuschreiben oder von einer Seele der Ernährung zu sprechen, sondern setzt den Begriff des Lebens als einen Mittelbegriff zwischen Seelenlosem und Seelenhaftem. Zugleich werden wir belehrt, (was demjenigen, der tieferblickend dem geschichtlichen Gange der alten Philosophie zu folgen bemüht ist, unstreitig als eine sehr merkwürdige Notiz erscheinen wird) daß diejenigen Philosophen, in deren Forschung der Uebergang sich vorbereitete von der, bisher allein vorherrschenden Idee der Natur, zu der Idee des Geistes; namentlich Empedokles und Anaxagoras, dem Begriffe des Pflanzenlebens

besondere Aufmerksamkeit widmeten, und in verschiedenen ihrer Aussprüche mehr oder weniger dazu sich hinneigten, in diesem Leben schon dasjenige, was Ar. der höhern Geistigkeit vorbehält, vorzufinden. — Mit jener Lehre aber von der einfachen und nicht vielfachen Thätigkeit des Pflanzenlebens im Gegensatz des Thierlebens, hängt unstreitig auch die Bemerkung von der Einfachheit der vegetabilischen Organe im Gegensatz der thierischen zusammen, welche einfach heißen, wiewohl jeder nur Einem Zwecke dient und Eine Function verrichtet; unbestimmt aber (was jenem zu widersprechen scheinen könnte), wiewohl sie stets in einander übergehen und keinen solchen Gegensatz, wie die animalischen Organe, zu einander bilden; welches sich anderwärts (z. B. in der Schrift über Länge und Kürze des Lebens Cap. 6.) so ausgedrückt findet, daß jeder Theil der Pflanze der Anlage oder Möglichkeit nach jeder andere Theil sei.

Mit einer Wiederholung der Definition, wo nun die Seele ausdrücklich die erste Entelechie des Körpers, (im Gegensatz der zweiten, welche ihre wachende Thätigkeit ist) genannt wird, macht Ar. den Uebergang zu einer kurzen Beantwortung der Frage, ob die Seele mit dem Körper Eins sei oder nicht. Diese nun, sagt er, sei eigentlich schon beantwortet, denn von den verschiedenen Bedeutungen der Worte „Sein“ und „Einheit“ seien der Seele in Bezug auf den Körper diejenigen zugeschrieben, welche die eigentlichen und wahrsten seien. In Bezug auf das, was Ar. verschiedene Bedeutungen jener Worte nennt, verweisen wir hier der Kürze wegen nur auf Phys. I., 2.: es können diese Bedeutungen als Denkzeichen der verschiedenen durchlaufenen Stufen philosophischer Weltansicht betrachtet werden; da es einmal so hergebracht war und noch jetzt ist, daß jede Philosophie dem, was sie vorzugweise für die Wahrheit erkennt, jene Prädicate des Seins und der Einheit beilegt, ohne doch sie dem, was früher so hieß, geradehin zu entziehen, da sie auch diesem eine gewisse Wahrheit, nämlich als Grundlage

oder aufgehobenes Moment der eigenen, zugestehen muß. Demnach nun mußte Ar. unstreutig dem, was er Entelechie nannte, vorzugweise Sein und Einheit zuschreiben; gleichwie etwa Platon beide Prädicate den Ideen zuerkannt hatte; und die Form der Einheit, welche die Entelechie ist, die eine reichere und unterschiedener Mannigfaltigkeit, als die Idee, enthält, kann ganz eigentlich für die von Ar. entdeckte oder für die Philosophie in Besitz genommene gelten. — Zuletzt wird noch eine allgemeine Erläuterung beigelegt mittelst Umschreibung des minder geläufigen und intensiver speculativen Begriffs der Entelechie in den einfacheren und leichter faßlichen der Formbestimmung und des begriffmäßigen Seins. Daß sie nämlich das Wesen ihres Körpers nach dem Begriffe ist (*οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον*), dieß ist ihr gemein auch mit leblosen und durch Kunst gefertigten Gegenständen, von denen hier ein Beispiel hergenommen wird; und darum kann diese Definition der Seele als Formbestimmung und Begriff wohl die allgemeinere (*καθόλου*) genannt werden; während ihr Sein als Entelechie vielmehr schon den Begriff der organischen Lebendigkeit als solcher voraussetzt. Es wird aber durch diese allgemeine oder formale Bestimmung so viel gewonnen, daß nicht der Begriff der Entelechie von denen, die ihn zu fassen Ar. etwa noch für unfähig hält, dahin mißverstanden werden kann, als bestehen Körper und Seele auch unabhängig von einander, und werden nur äußerlich zusammengebracht. Namentlich der Körper ist ein solcher nur durch die Seele, und hört auf, dem Begriffe nach dieser Körper zu sein, so wie die Seele hinweggeht; was Ar. noch besonders durch das Beispiel der einzelnen Organe des thierischen Körpers erläutert, als welche zu ihren eigenthümlichen Functionen genau so sich verhalten, wie der ganze Körper zu der Seele. Auf diese Weise wird, worauf es dem Ar. ankommt, der Begriff der Dynamis als eben so sehr abhängig nachgewiesen von dem der Entelechie, wie umgekehrt die Entelechie abhängig ist von der Dynamis: so daß also niemand auf den Ges.

denken kommen darf, als sei der todte Körper eine Dynamis, welche etwa nur ihre Entelechie außer sich habe. Vielmehr ist die Entelechie der Dynamis ganz eben so eng verknüpft wie die Formbestimmung dem Stoffe, und eben so wie der Stoff, wenn die Formbestimmung, hebt auch die Dynamis auf, dieses Etwas zu sein, wenn die Entelechie sich entfernt. Der Unterschied besteht nur etwa darin, daß die Dynamis schon die Entelechie als Formbestimmung in sich scheinen hat, und daher die Meinung erregen kann, als vermöge sie auch ohne jene Etwas, und das, was sie ist, zu sein; während dem Stoffe als solchem auch dieser Schein abgeht. — Was aber die Seele betrifft, so deutet Ar. nur vorläufig an, wie auch sie zwar einerseits ohne den Körper, dessen Formbestimmung und Wirksamkeit sie ist, nicht sein kann das, als was sie erscheint; andererseits aber doch nichts hindert, daß gewisse Theile von ihr auch unabhängig von dem Körper fortbestehen, und solchergestalt die ganze Seele nur in dem Sinne des Körpers Entelechie sei, in welchem der Schiffer des fahrenden Schiffes. Welche Untersuchung aber auf den weiteren Verfolg der Betrachtung hinausgeschoben wird.

Capitel 2 und 3.

Die Worte des Uebergangs von der mehr formalen oder logischen Definition der Seele zu der specielleren Theorie von ihr werden von den Auslegern einstimmig so verstanden, wie sie ohne Zweifel auch verstanden werden müssen: nämlich daß unter dem Ungewisseren oder vielmehr Ungenaueren (*ἀσαφές*), aber mehr in die Augen fallenden (*φανερώνον*), eben jene formalen allgemeinen Begriffbestimmungen gemeint sind, durch die in dem vorigen Capitel der Begriff der Seele mehr umschrieben als erschöpft wurde; unter dem Gewissen und begriffmäßig Verständlichen aber die ausgeführte und gegliederte Theorie, welche in dem Folgenden aufgestellt wird. Genau

eben so ward im ersten Buche der Physik der allgemeine Begriff der ἀρχή als das der gemeinen Erkenntniß näher liegende, wenn auch Ungenauere bezeichnet, im Gegensatze der besondern naturwissenschaftlichen Principien; und überhaupt ist der Fortgang der gesammten aristotel. Philosophie von dem logisch Abstracten zu dem physisch und ethisch Concreten ein solcher, der, da er zugleich als ein Fortschritt von dem Leichterem und Bekannteren zu dem Schwereren und Unbekannteren sich ankündigt, hiedurch zu verstehen giebt, daß er das Empirische nicht, insofern es dem Speculativen entgegengesetzt ist, (wo es dann vielmehr umgekehrt das Bekanntere und den Anfang machende sein würde) sondern nur insofern es einen intensiveren Begriff enthält als das Logische, der Betrachtung werth hält, und daher auch von ihm zu einem noch Höheren und rein Geistigen oder Speculativen, welches Gegenstand der Urwissenschaft sein sollte, fortzugehen beabsichtigt. — Der Unterschied nun zwischen jener abstracten, und der sie aufnehmenden concreten Behandlung wird näher so bezeichnet, daß die letztere auch den Grund, warum es so sei, in die Definition aufnehmen müsse, welchen jene weglasse. Weil nun die Methode, nach welcher hier verfahren werden soll, eine aristische und nicht eine apodiktische ist, so mußte, sobald mit dem Begriffe zugleich die Gründe gegeben werden sollen, nicht in Einer Reihe von jenem abstracten Anfang fortgefahren, sondern von vorn begonnen werden. — Wir erkennen in diesem Verfahren sogleich das Gefühl der wahren Forderungen eines speculativen Gegenstands, als welcher dieß eben dadurch ist, daß er seine Gründe in sich trägt, welche solchergestalt durch Auseinanderbreitung seines Begriffes zu finden, nicht aber sie von außen herbeizuholen, das Geschäft der philosophischen Betrachtung ist. Nur dieß könnten wir noch hinzusehen, daß eben jene abstracte Angabe des Begriffes, welche Ar. als eine der concreten Behandlung äußerliche betrachtet, obwohl er durch ein richtiges Gefühl getrieben, sie ihr stets voranschiebt, bei größter Vollkommenheit der Methode als ein wer-

sentliches Moment der letzteren selbst erscheint, indem jene Besonderheiten, welche nach dem Ausdrucke des Ar. für die Gründe des Begriffes gelten, dialektisch aus der Negativität jener abstracten, unmittelbaren oder vorläufigen Bestimmung dieses Begriffes zu entwickeln sind. — Uebrigens erläutert Ar. die Forderung, die er an einen wahrhaften und vollständigen Horos (d. h. Definition oder Begriffbestimmung) macht, durch ein aus der Mathematik entlehntes Beispiel: welche Wissenschaft, obgleich sie im Ganzen der apodiktischen Methode folgt, doch durch die Thätigkeit eines speculativen Sinnes, der allenthalben jenen inhaltvollen Horos sucht, gar sehr an Bündigkeit und Leichtigkeit der Uebersicht gewinnen kann.

Der übrige Theil dieses zweiten, und das dritte Capitel haben nun die Bestimmung, in einem vorläufigen Abrisse diejenige Ansicht des Seelenbegriffes aufzustellen, in welcher die Bestimmung ihres Seins und der Grund dieser Bestimmung zu einem Ganzen der Erkenntniß vereinigt seien. Dieß geschieht mittelst einer Aufzählung dessen, was Ar. Theile der Seele und besondere Seelen nennt; inwiefern aber unser Schriftsteller dadurch jener Forderung zu genügen glaubt, erhellt am deutlichsten aus dem, was gegen das Ende des dritten Capitel gesagt wird; was wir darum hier vorausnehmen wollen. Dort nämlich erklärt sich Ar. gegen diejenigen, welche einen von den Begriffen der Seelenthätigkeiten noch verschiedenen Begriff der Seele aufsuchen; als gebe es außer jenen noch eine abgesonderte und ruhende Substanz der Seele, ein Seelending, welches mit den Eigenschaften, Qualitäten oder Kräften, durch welche jene Thätigkeiten ausgedrückt werden sollen, gleichsam überkleidet sei. Gleichwie auch unter uns manche Naturforscher und Psychologen mit den beiden großen Gegenständen ihrer Forschung nicht anders fertig zu werden wissen, als wenn sie sowohl die Materie, wie auch die Seele oder den Geist, als ein unbekanntes Etwas oder Ding an sich vorstellen, dem alles dasjenige, wovon jenes sich als wirkliche Thätigkeit und Wesenheit aussagen läßt, als ein äußers

liches, sein Selbst oder seinen Begriff nicht angehörendes Besitzt nach Art eines Kleides oder Schmuckes zugetheilt sei; welches Aeußerliche nun, insofern es dann auch als ein Selbstständiges oder ein Begriff vorgestellt werden soll, sie in Bezug auf die Natur die Kräfte der Materie, oder auch, (da eben durch diese Kräfte die Materie unvermerkt zu einer Vielheit wird) der Materien, in Bezug aber auf den Geist die Seelenkräfte zu nennen belieben. Diese rohe und ganz und gar unphilosophische Ansicht nun hat, wie wir hier sehen, bereits im Alterthume ihren bündigsten Widerleger gefunden an Aristoteles, welcher in der gedachten Stelle, seiner Besonnenheit gemäß, auch in der erstorbenen Aeußerlichkeit des Mathematischen die Spuren des Speculativen oder Lebendigen so sehr als möglich hervorzuheben, an den Begriff der geometrischen Figur erinnert, als in welchem gleichfalls keine solche Figur gefodert sei, die, ohne diese oder jene bestimmte Figur zu sein, nur Figur überhaupt wäre; vielmehr von der einfachsten Figur, (welche das Dreieck ist) ein Fortgang gesetzt durch die ganze unendliche Reihe von Figuren, deren jede die ihr vorangehenden einfacheren in sich aufgehoben, d. h. der Anlage und Möglichkeit nach gegenwärtig, trage. Auf ganz entsprechende Weise nämlich, wie dort der Begriff der Figur, sei hier der Begriff der Seele dergestalt aufzubauen, daß zuvörderst ein Einfachstes und Unmittelbares genommen werde, was sich von aller und jeder Seele aussagen lasse; welches somit dergestalt die Grundlage des Seelenbegriffes bilde, nicht als sei in ihm das weitere, was von einigen Seelen gleichfalls auszusagen sei, bereits enthalten, sondern daß jenes zwar als hinreichend, eine seelische Wesenheit auszumachen, anerkannt, das übrige aber als abhängig, um das sein zu können, von dem Dasein und der Gegenwart jenes ersten, wesentlich eingehend aber selbst in den Seelenbegriff, und ausmachend durch sein Hinzukommen die Begriffe höherer und reichterer Seelenwesen, gesetzt werde. Sowohl hier, als auch anderwärts, (was Ar. ausdrücklich hinzusetzt; zum

Beweise, wie sehr schön damals jenes geistlose Verfahren in den verschiedensten Gebieten wissenschaftlicher Betrachtung einge-
gerissen sein mochte) sei es daher lächerlich, den Begriff einer
Wesenheit außerhalb und nicht innerhalb dessen, was für
uns in jedem besondern Falle diesen Begriff ausmacht, aufzu-
suchen; die Allgemeinheit als etwas getrennt von der Beson-
derheit und Einzelheit für sich seiendes, und nicht bloß in der
Einheit mit dieser seine Wahrheit habendes vorzustellen. —
Hinzusehen müssen wir hier noch, was Ar. zwar nicht aus-
drücklich sagt, wir aber aus dem ganzen Zusammenhange er-
rathen können, daß nur auf diese Weise der Aufgabe, mit
dem Begriffe zugleich den Grund des Begriffes, und jedes
dieser beiden nur durch das andere zu erkennen, Genüge ge-
schieht, indem dieser Grund eben nichts anderes ist, als die
unmittelbare Thatsache der Erfahrung, welche solchergestalt
dem Begriffe als sein erstes und einfachstes, keineswegs aber
als seine Idee oder Ganzheit, zum Grunde gelegt wird.
Diese Thatsache wird freilich zum Grunde, und als solcher
verständlich erst durch die Erkenntniß ihres Zusammenhangs
mit höhern; so daß in dem vollendeten Horos alle Theile
und Glieder sich in Wahrheit wechselweise bedingen. Hier
durch nun erhält zugleich auch das am Beginne des zweiten
Capitels gesagte noch einen andern Sinn, als den es zunächst
in Bezug auf die vorangeschickten Abstractionen hatte: näm-
lich diesen, den Fortgang zu bezeichnen von der einfachen
Thatsache der Erfahrung, die in der Zusammenstellung mit
dem weiteren zu Grunde zu gehen bestimmt ist, zu demje-
nigen, was an sich das Wahrere und Seelendere, wenn gleich
durch jene begründet, und seiner Erkenntniß nach für uns
durch jene vermittelt ist.

Den Uebergang des Seelenbegriffes selbst nun in jene
besondern Bestimmungen oder Potenzen, welche ihn in Wahr-
heit ausmachen, vermittelt Ar. im zweiten Capitel durch den
Begriff des Lebens, welches, wie die Seele die Entelechie an
und für sich, so dieselbige unmittelbare Gestalt des Körpers

bezeichnet, welche jene Entelechie als Formbestimmung an sich hat, oder welche die Dynamis jener Entelechie ist. Hierdurch wird dieß gewonnen, daß, ohne aufzufallen oder von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abzuweichen, als die Grundlage oder erste Stufe der Seelenhaftigkeit dasjenige bezeichnet werden kann, was allen organischen Geschöpfen, auch den Pflanzen, gemein ist; nämlich die Kraft und das Princip (*δύναμις καὶ ἀρχή*) der Ernährung, und des Wachstums und der Abnahme von innen heraus und nach den entgegengesetzten Richtungen hin, (auf welches letztere Ar. wegen des Gewichtes, das er auf die Lehre vom Gegensatz legt, noch als auf einen besonders bemerkenswerthen Umstand aufmerksam macht). Dieses nun wird als dasjenige bezeichnet, ohne das kein anderes Moment der Seele bestehen könne; die Seele nämlich, wie hier in dieser physicallischen Untersuchung, als eine zu den sterblichen Dingen gehörende Wesenheit betrachtet (*ἐν τοῖς θνητοῖς*). Es heißt dasselbe in dem Folgenden „die Seele der Ernährung“ (wiewohl es gleich hier noch als problematisch dargestellt wird, wiefern es auch neben den übrigen für eine besondere Seele oder, was gleich viel wäre, für einen real [dem Raume nach] trennbaren Theil der Seele gelten könne): wodurch besser als durch unser „Ernährungskraft“ (— das aristotel. *δύναμις* enthält mehr als die bloße, unselfständige Reflexionsbestimmung der Kraft; allein die Seele des Ernährens ist überdieß schon als eine, wenn auch niedrig stehende Entelechie zu fassen) die Substantialität dieser noch einfachen und innerhalb der Natur beschlossenen Lebendigkeit ausgedrückt wird. Die weitere Stufenreihe wird hier nur flüchtig angedeutet, weil sie nachher ausführlich zu durchgehen ist: als die nächst höhere Stufe erscheint die Empfindung, welche die Ernährung, nicht aber umgekehrt die Ernährung jene voraussetzt; worauf Ar. den, in der griechischen Sprache durch etymologische Verwandtschaft der Ausdrücke fast verwischten, von Ar. aber auch in andern Schriften öfter hervorgehobenen Unterschied von Leben und von

Thier (ἦν und ζῷον) begründet. Daß innerhalb der Empfindung oder Sinnlichkeit wiederum eine ähnliche Stufenreihe von Vorausgesetztem oder Bedingendem und Bedingtem oder Höherem statt finde, wie die Empfindung selbst mit den übrigen Seelenanlagen in einer solchen Reihe sich befindet, wird gleichfalls mit einigen Worten angedeutet. Beides aber, Ernährung und Empfindung, wozu auch noch das Vermögen der räumlichen Bewegung und der Begierde kommt, zeigt sich in der hierauf folgenden Bemerkung gegen die höheren Anlagen der Seele insofern in gleichem Falle befindlich, als als les dieß sein Versenktsein in den Körper und seine Identität mit der Dynamis des körperlichen Lebens durch Fortdauer auch in den getrennten Theilen des Körpers der Pflanzen und einiger Thierarten bezeugt: während das Denken und Erkennen, welches, wenigstens einstweilen bis auf weitere Untersuchung, für das von dem Körper abtrennbare gilt, keineswegs als ein der Anlage nach mehrfaches, nämlich mit dem Körper zugleich theilbares, sondern als ein schlechthin einfaches und untheilbares erscheint. — Die wirkliche, im Begriffe (λόγος) vorhandene Verschiedenheit dieser Theile oder Potenzen, so wie auch innerhalb der einzelnen, z. B. der Sinnlichkeit, der diesen untergeordneten, wird zu einer unmittelbar der Wahrnehmung vorliegenden gemacht durch die Bemerkung, wie einigen lebendigen Wesen nur eine einzelne dieser Potenzen, anderen einige, und nur gewissen alle zukommen.

Hierauf wird die vorhin schon vorgetragene Unterscheidung derjenigen Entelechie, welche die Seele ist, zu der höheren, zu der sie wiederum sich als Dynamis verhält, welche in der unmittelbaren Thätigkeit ihrer verschiedenen Anlagen und Vermögen besteht, mit ausführlicheren Worten wiederholt: wie es scheint in der Absicht, um den aus der Wahrnehmung dieses Unterschiedes vielleicht entstehenden Mißverständnissen zu begegnen, als sei die Seele stoffartiger Natur und ein Körper, oder mit dem Körper identisch. Insbesondere scheint der ausgesprochene Gegensatz, daß nicht der Kör-

per Entelechie einer Seele, sondern die Seele Entelechie eines Körpers sei, darauf hinzudeuten, daß, wenn jene Potenzen, welche das Sein der Seele ausmachen, schlecht hin nur als Anlagen oder Kräfte vorgestellt würden, ohne sie zugleich als Formbestimmungen und Thätigkeiten einer bestimmten Körperlichkeit zu fassen: dann im geraden Gegentheile der wahren Definition der Seele, vielmehr der Körper als Entelechie jener Anlagen erscheinen würde; indem nämlich jene Anlagen, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hervorzugehen, jederzeit eines besondern körperlichen Anknüpfungspunctes bedürften. So daß also jene Ansicht, welche, um die Seele gänzlich unabhängig von dem Körper zu machen, die Anlagen derselben nicht in diesem, sondern in einem überfinnlichen Jenseits ruhen läßt, sich unausbleiblich in das Gegentheil ihrer selbst verkehrt, und statt des in die Negativität herabgedrückten Grundes lieber die lebendige Wirklichkeit der Seele in den Körper verlegt. Diese Bedeutung haben die Schlüsse des zweiten Capitels, deren Verknüpfung mit den vorhergehenden sonst vielleicht unklar scheinen könnte. Nur nämlich, wenn die Seele das was sie ist, erstens nicht ohne Körper ist, und zweitens nicht in irgend einem beliebigen und gleichgültigen, sondern in einem Körper von bestimmter Beschaffenheit, dem also, insofern er ihr Körper ist, ihre Formbestimmung aufgedrückt erscheint, wird ihre Würde als Formbestimmung und Entelechie gerettet; dahingegen, wenn ihre Verbindung mit dem Körper als eine gleichgültige gedacht würde, die Seele als solche zur bloßen Dynamis, und also zur Stoffartigkeit herabsänke; ihre Thätigkeit aber und gestaltete Wirklichkeit, nämlich das Empfinden, Erkennen u. s. w., wie in den Speculationen mancher älteren Naturphilosophen, als ein zufälliger Erfolg ihres Zusammentreffens mit Körperlichem erscheinen müßte. — Solchergehalt also sehen wir durch die Kunst der aristotelischen Speculation das tiefste Interesse der Seelen- und Geisteslehre an das, was die Grundanschauung seines Systemes ausmacht, nämlich an

den Begriff von der Wahrheit des Negativen in der Gestalt der Natur und der Körperlichkeit, angetnüpft.

Das dritte Capitel enthält außer demjenigen, was wir vorhin schon berührten, noch einige nähere Bemerkungen über die Stufenfolge der Seelenvermögen; wo insbesondere die notwendige Verknüpfung des Triebes und der Begierde mit der Empfindung vorläufig bemerkt wird, und dann auch die wesentliche Beziehung der Sinnlichkeit oder Empfindung auf die Ernährung; indem derselbe Sinn, welcher allein allen Thieren, und ohne den kein anderer ihnen zukommt, das Gefühl, als Empfindung desjenigen, was zur Nahrung dient, definiert wird: woraus denn, da alle Empfindung mit Genuß und Schmerz, diese aber mit Trieb und Begierde oder Abscheu verknüpft seien, die Förderung oder Vermittlung der Ernährung durch die Sinnlichkeit sich ergibt. Allenthalben leuchtet hier das Speculative von des Ar. Verfahren hervor, welches darin besteht, alle Momente auf das engste unter einander zu verknüpfen und dialektisch aus einander und aus den allgemeineren, elementarischen Gegensätzen abzuleiten. Die Beziehung des Gefühlsinnes auf die Ernährung wird bekräftigt durch seine Identität mit dem Geschmacksinne, (von welcher weiter unten ausführlicher); zum Grunde gelegt aber werden beiden die in der übrigen aristotel. Naturwissenschaft so bedeutsam hervortretenden elementarischen Hauptgegensätze des Trocken und Naß und des Warm und Kalt, durch welche Gegensätze vorläufig die Gegensätze von Speise und Trank, und unter den Begierden von Hunger und Durst, vermittelt werden. Solchergestalt sind die einfachsten Arten der Sinnlichkeit und des Triebes als unmittelbare Ergebnisse der allgemeineren unorganischen Eigenschaften einerseits, und des einfachen basischen Begriffs des organischen Lebens andererseits dargestellt; hinsichtlich der übrigen Sinne aber, und eben so hinsichtlich der über die Sinnlichkeit hinausgehenden Seelenkräfte: Einbildkraft, räumliche Bewegkraft, Denkkraft, wird es theils als problematisch ausgesprochen, ob sie allgemeine

Eigenschaften aller Thiere seien; theils werden sie geradehin als einigen nur zukommend, und wiewohl auf keine Weise möglich ohne jene, so doch nicht die unabtrennbare und nothwendige Folge jener, ausgesprochen. — Der Schluß aber wiederholt den Satz, daß der Begriff der Seele nicht ein von allen diesen Anlagen verschiedener, sondern mit ihnen identischer sei.

Capitel 4.

Von diesem Capitel an beginnt die Darstellung der verschiedenen Stufen oder Potenzen der Seele; deren jede aber noch ausführlicher in besondern Aufsätzen behandelt werden sollte, wie in Bezug auf die erste am Ende des gegenwärtigen Capitels angekündigt wird. Unter den kleineren Abhandlungen, welche unsere Ausgaben des Ar. auf die gegenwärtigen Bücher folgen lassen, und welche dieses vom Ar. gegebene Versprechen zu erfüllen bestimmt sind, können wir keine für acht erkennen; hauptsächlich der Lehre von der Ernährung und Erzeugung aber findet sich auch unter diesen keine, die zu dem Gegenwärtigen sich in einem ähnlichen Verhältnisse befände, wie die Abhandlungen über die Sinne zu den spätern Capiteln; dafern man nicht die unverhältnißmäßig kleine Schrift, die „über Jugend und Alter,“ und „über Leben und Tod“ überschrieben ist, dafür gelten lassen will. Simplicius verweist uns in Bezug auf jene Ankündigung auf die Bücher von der Erzeugung der Thiere; diese aber enthalten nicht die allgemeine, durchgeführte Theorie über diesen Gegenstand, sondern naturgeschichtliche Notizen über die besondern Thierarten, und stehen daher mit Recht in einer Reihe nicht mit den zuvor genannten Abhandlungen, sondern mit den eigentlich naturhistorischen, die sich an die Thiergeschichte anschließen. Daß nun Ar. die Absicht gehabt habe, alle besondern Theile der Seelenlehre noch durch speciellere Abhandlungen zu er-

läutern, läßt sich nicht wohl läugnen; ob er aber diese Absicht ausgeführt, und ob daher diejenigen kleinen Schriften, die uns statt jener dienen sollen, als bestimmt, verloren gegangene Achte zu ersetzen, oder ob sie als auf eigene Hand von einem Nachfolger unternommene Versuche zur Erfüllung jenes Versprechens zu betrachten seien, muß unentschieden bleiben.

Hinsichtlich des Verfahrens in Bezug auf die einzelnen Theile stellt Ar. noch die, schon im ersten Capitel des ersten Buches problematisch angedeutete Regel auf, die Anlagen oder Kräfte mittelst ihrer Thätigkeiten und Aeußerungen, und diese mittelst ihrer Gegenstände zu erklären: von welcher Verfahrensweise wir bereits dort erinnerten, wie sie als ein dialektischer Fortschritt von dem theils Abstracteren, theils der unmittelbaren Wahrnehmung näher liegenden zu dem Concreteren und Speculativeren zu betrachten ist. Da übrigens in den kurzen Abrissen, die hier von den Seelenvermögen gegeben werden, diese Methode nur unvollkommen und so zu sagen rhapsodisch in Ausführung kommen kann: so ist anzunehmen, daß Ar. diese Regel insbesondere auch zum Behufe der später zu gehenden ausführlicheren Abhandlungen aufgestellt habe. In dem Gegenwärtigen ist das Herumtasten nach einer festen Stütze beim Fortschritte der Erklärung, und demzufolge ein häufiges Sichverlieren in das Allgemeine beim Beginne derselben, noch sehr sichtbar. Sogleich hier bei dem doppelten Ansätze, der zur Erklärung der Ernährung, und mittelst dieser der Ernährungskraft oder der vegetativen Seele genommen wird. Zuerst wird als allgemeiner Begriff der Handlung des Ernährens die Identität derselben mit der Handlung des Erzeugens (— die gleichfalls allen lebendigen Geschöpfen, die nur in Wahrheit ihrem Begriffe entsprechen, und nicht etwa nur mißlungene Anfänge zu einer Lebendigkeit sind, gemein sei) aufgezeigt, und beide demnach auf das Streben des Seienden und Lebendigen Wesens, sich selbst als ein Seiendes und ewiges zu setzen, oder seinem Sein und Selbst nach des Ewigen und Unsterblichen

chen theilhaftig zu sein, zurückgeführt. Dieß ist der bereits von Platon in dem Symposion aufgestellte Begriff des sich selbst sehenden, oder sich durch sich vermittelten Seins; der als allgemeine Grundlage des Lebens und Seelenbegriffes unstreitig seine tiefe Wahrheit hat, der aber freilich, auf den naturwissenschaftlichen Begriff des Ernährens und Erzeugens angewandt, (bis zu welchem Gebrauche er innerhalb der platonischen Philosophie noch nicht fortgebildet war) nur ein formeller bleibt, auf ähnliche Weise ungefähr, wie die im ersten Capitel vorgetragene Definition der Seele, sobald sie auf die einzelnen Momente des Seelenlebens angewandt werden soll. Darum führt er auch hier den Ar. weiter ab zu andern allgemeineren und das formale Verhältniß der Seele zu jenen Thatsachen und Erscheinungen betreffenden Fragen. Die ewige Dauer, wo nicht des Individuums, so doch der Gattung, die innerhalb der durch die Seele gegebenen Formbestimmung beschlossen ist, erscheint als ein Zweck, und somit, (nach der aristotel. Bestimmung des Begriffes von *αἰτία*) als Grund oder Ursache der Handlungen des Ernährens und Erzeugens. In derselben Hinsicht aber kann auch die Seele Zweckursache genannt werden; denn sie ist es, die nicht für ein fremdes, sondern für ihr eigenes Sein diese ewige Fortdauer begehrt; wenn auch dieses Sein weiterhin als ein einziges nicht der Zahl, sondern nur der Formbestimmung nach erscheint. Deshalb wird hier an den, wahrscheinlich schon in den Büchern über Philosophie vorgetragenen (vergl. Anmerk. zur Physik S. 315.) Unterschied innerhalb des Begriffes der Zweckursache erinnert, welcher Unterschied in der epigrammatischen Weise des Ar. durch Ausdrücke, deren prägnante Kürze sich in der Uebersetzung schwer wiedergeben ließ, als *ὁ ἑαυτῶν* einerseits *ὁ ἑτέρου*, andererseits *ὁ* bestimmt ist; d. h. als derjenige Zweck, der in der bezweckten Thatsache, und der, welcher in der zum Grunde liegenden Wesenheit, die jenen Zweck sich vorsetzt, und die genau genommen wiederum zu jenem als Zweckursache; oder wenigstens als Ursache der Bewegung sich

verhält, besteht. Die Worte, welche den Saamen der Thiere und Pflanzen als ein Organ bezeichnen, werden meist nicht als ächte anerkannt, und sind auch wahrscheinlich vom fremder Hand eingeschoben (— in unserer Uebersetzung steht aus Versehen die Klammer, welche sie aussondern soll, erst weiter unten, hinter dem Satze, der die Eintheilung des Zweckbegriffes wiederholt). Charakteristisch hingegen, wenn gleich auf eine etwas rhapsodische Weise an das vorhergehende angefügt, ist die Betrachtung der Art und Weise, wie die Seele als Grund oder Ursache der körperlichen Vorgänge zu betrachten sei. Der Beweggrund dieser Anfügung, die auf Veranlassung jenes Satzes von dem Triebe nach Ewigkeit und Dauer als mit dem Begriffe der Seele identischer Zweckursache der Ernährung des lebendigen Körpers erfolgt, wird am deutlichsten erhellen, wenn wir dasjenige herausnehmen, was sogleich nachher gegen die Ansicht des Empedokles und anderer Naturphilosophen über die Gründe der natürlichen Functionen in dem lebendigen Körper, gesagt ist. Nämlich bei diesen ersten und den Vorgängen der unorganischen Natur am nächsten liegenden Verrichtungen, welche in Ernährung und natürlichem Wachsthum bestehen, kommt die aristotelische Lehre, welche von zureichenden Grund, d. h. den Begriff derselben vorwärts in die Seele verlegt, am auffallendsten in Conflict mit der physicalischen, welche diesen Grund rückwärts in die elementarischen Naturen und Kräfte verlegt; und es gilt, gleich hier, wo es sich von der ersten Grundlage und Basis des Seelenbegriffes handelt, auf eine entscheidende Weise ein für allemal die Würde desselben als wirkender, formbestimmender und bewegender Wesenheit gegen jene Ansicht zu retten, die alles, was der Seele in dieser Verfassung zukommen soll, der Wirksamkeit und Thätigkeit und den Unterschieden einfacher Naturwesen zuschreibt. Zum Vorhufe dieser Auseinandersetzung konnte Ar. wohl kaum ein zweckmäßigeres Beispiel wählen, als die empedokleische Erklärung des vegetabilischen Wachsthums als einer Wirkung eis

nerseits der Erde, welche nach Unten drängend die Ausdehnung der Wurzeln, andererseits des Feuers, welches nach Oben drängend das Emporschließen des Stammes, der Zweige, Blätter und Blüthen bewirkt. Hierauf entgegnet Ar. mit dem ächt dialektischen Satze, daß in dem lebendigen Körper die Unterschiede des Oben und Unten, die in dem Weltgebäude allerdings, (welche physikalische Lehre Ar., wie bekannt, bestehen ließ) durch die verschiedenartigen Bewegungen der Elemente sich ausdrücken, aufgehoben sind, und durch eine immanente höhere Kraft als eigene oder innerliche Unterschiede des Körpers auf eine jenen elementarischen Gegensätzen auch wohl widersprechende Weise, gesetzt werden. In andern aristotelischen Stellen findet sich bestimmter noch als hier, das Oben des organischen Körpers als das durch die Organe der Ernährung, das Unten als das durch die Organe der Ausscheidung bezeichnete genannt: der Grund dieser Unterscheidung dürfte wohl in der Analogie mit dem Verhältnisse des Weltalls, in welchem nach Ar. und den alten Philosophen überhaupt das Oben oder die Peripherie das Moment der Bewegung, der Ansaffung und Erneuerung der kosmischen Hergänge, das Unten oder das Centrum aber den Absatz des Dichteren und Erstorbenen bezeichnet, zu suchen sein. Hier indeß kommt es weniger auf die besondere Bezeichnung der Unterschiede, als darauf an, daß nur überhaupt diese makro-kosmischen Unterschiede in dem organischen Mikrokosmos nicht von Außen, sondern von Innen bestimmt werden, und daher, insofern sie äußere oder elementarische sind, in ihm aufgehoben oder umgebildet erscheinen. Die Kraft des organischen Lebens, von welcher diese immanenten Bestimmungen ausgehen, erscheint sonach als ein Band derjenigen elementarischen Naturen, welche außerhalb jenes Lebens durch ihre Thätigkeit jene Unterschiede setzen; in dem Bande aber sind die besondern Wirkungen aufgehoben, und statt ihrer eine Durchdringung und Gemeinschaftlichkeit derselben gesetzt, welche nunmehr als der wahre und eigentliche Grund der organischen

Erscheinungen gelten muß. Mit Recht fragt daher Ar., was denn, wenn Feuer und Erde jedes für sich als Ursachen des organischen Wachstums nach den verschiedenen Richtungen hin gefaßt werden sollen, dann das Band sei, das in dem Körper beide zusammenhält; wofern es aber ein solches Band geben müßte: worin sonst als in diesem der Grund der in den Functionen des Lebens offenbar umgebildeten Bewegungen und Veränderungen der elementarischen Naturen zu suchen sei? — Wie die bestimmten Unterschiede und Gegensätze der elementarischen Naturen; so werden noch vielmehr die wirkenden Kräfte der einzelnen unter ihnen in jenem Bande enthalten sein: und so wendet denn Ar. das gegen Empedokles gesagte auch gegen jene noch einfachere physikalische Ansicht an, welche das Feuer allein, seiner stets sich auszubreiten strebenden Natur halber, die ihm in dem Universum eine den Organen der Ernährung in dem lebendigen Körper zu entsprechen scheinende Stelle anweist, für den einzigen Grund alles Wachstums und aller Ernährung hielt. Es ist dieß, wie bekannt, die Lehre des Heraklit, bei welcher freilich Ernährung und Wachstum nicht als eine besondere Function, sondern, ihrem auch von Ar. angezogenen Begriffe nach, als das Sich-selber-setzen unter der Gestalt der Ewigkeit zu verstehen sind; dessen erscheinendes und zur Gegenwart werdendes Dasein Heraklit nur in dem Elemente des Feuers fand. Wiewohl auch noch in den Fragmenten des Empedokles verschiedene Spuren sich finden, wie er die sondernde und scheidende Thätigkeit des Feuers für die positive, und insbesondere, mehr als die übrigen Elemente, für den Grund der Entstehung und Ernährung der lebendigen Wesen erkannte:

„Wie von den Männern führt und den theilungsvergießenden Frauen
Nächtliche Keimgestalten herauf das sondernde Feuer:
Dieses vernimm.“

Hier nun bemerkt Ar., wie des Feuers Natur zwar, insofern dieses für das Element der thätigen oder bewegten

Selbsterhaltung und Vermehrung gelten kann, ein Fortschritt ins Unbegrenzte ist; der Begriff der organischen Ernährung und Wachstums hingegen ein solcher, der seine Grenze als ein nach Innen und nach Außen gesetzmäßig geregeltes Verhältniß in sich trägt. — Hiemit ist denn auf den Gegensatz von Stoff und Formbestimmung zurückgekommen; und es ergibt sich solchergestalt der Begriff der Seele als eine in einer Formbestimmung und einem Etwas (*τὸς τῶ*) bestehende Wesenheit (*οὐσία*); welches denn eine jener drei Formen des Ursachebegriffes ist, welche in dem Vorhergehenden der Seele, um das ihr als eigenthümliche Wirkung und Thätigkeit angehörende von der bloß stoffartigen Wirksamkeit der Elemente auscheiden zu können, beigelegt wurden. Das Zusammenfallen dieser drei Formen: des Was, des Weswegen, und des Woher der Bewegung, in Einer natürlichen Wesenheit, die, als Formbestimmung in allen diesen Bestimmungen, dem Stoffe als der vierten Art des Ursachebegriffes gegenübersteht, war bereits in der Physik (V. II., Cap. 7.) bemerkt worden; und so wird denn hier auch die Seele als eine solche Wesenheit aufgezeigt, auf die jene logischen Bestimmungen Anwendung leiden, oder in welcher die Thätigkeiten, die die Realität jener Bestimmungen ausmachen, sich begegnen: dergestalt, daß derselben Causalität zukommt als Wesen, Formbestimmung und Entelechie, so wie auch als Zweck und Weswegen, unbedingt, als Woher der Bewegung aber nicht bei allen Seelen zwar in Bezug auf Selbstbewegung im Raume, wohl aber bei allen in Bezug auf Wachstum, Abnahme und Ernährung, welche gleichfalls räumliche Bewegungen sind — (hinsichtlich der qualitativen Veränderung bleibt es einstweilen noch unbestimmt). — Zu dieser Ursachlichkeit des Seelenbegriffes wird in Bezug auf das angeführte Beispiel des Feuers, dieses als Mitursache (*συρραίσιον*) genannt: worunter nicht sowohl die Stoffursache gemeint ist, als vielmehr die werkzeugliche Ursache; da Nr. jene elementarischen Naturen keineswegs bloß als Stoff, sondern eben so sehr als

Formbestimmungen faßt, wenn auch als niedere, denn die Formbestimmungen des organischen Lebens. Es kann daher dieses Eingehen des Feuers (— insbesondere wohl wegen seiner Eigenschaft der Wärme) in den Begriff der organischen Ernährung, als ein Beispiel dienen, wie Ar. die einfachern Begriffbestimmungen der ihm vorangehenden Philosophen in seine reicheren und gebildeteren als Momente aufnahm.

Die in der zweiten Hälfte dieses Capitels folgenden Grundbestimmungen über die Ernährung halten sich nur innerhalb des Allgemeinen, indem sie das besondere Naturgeschichtliche andern Abhandlungen überlassen. Verglichen mit den in den Büchern über Entstehung und Untergang weitläufig vorgetragenen Lehren über die Entstehung der Körper aus einander und ihr Wachsthum durch einander, wobei auch der organischen Ernährung gelegentlich mehrmals gedacht wird, sind jene ungeachtet ihrer Kürze klarer, entscheidender und belehrender, und bringen diese Lehre mit der übrigen Theorie des Ar. in die schärfste Uebereinstimmung. Die, nicht bloß die organische Ernährung, sondern auch das, was man in der unorganischen Welt Ernährung nennen kann, betreffenden Sätze, mit denen begonnen wird: daß im Allgemeinen zwar das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten Nahrung sei; nicht jedoch jedes jedem, sondern bloß dasjenige, dessen Natur in der Entgegensetzung zugleich eine quantitative ist; so wie auch, daß die elementarischen Wesen meist nicht einander gegenseitig, sondern nur eines dem andern Nahrung sei, (wie denn unmittelbar vorhin, allerdings mehr im Sinne Anderer, oder als bloßer Schein, das Feuer das einzige Element, welches sich ernähre, genannt worden war): alle diese scheinen noch auf eine andere Behandlung der Elementenlehre hinzuweisen, als welche wir in den genannten Büchern finden, in denen zwar die allgemeinen logischen Begriffbestimmungen jener Veränderungen ausführlich behandelt sind; desto mangelhafter aber die besondern Verhältnisse der einzelnen Elemente,

hinsichtlich deren schon die in den meteorologischen Büchern (— deren Aechtheit und unzweifelhafter scheint, als die der zuvor genannten) vorgetragenen Lehren vollständigere Bestimmungen vorauszusetzen scheinen. — In Bezug aber auf den besondern Begriff der organischen Ernährung, (von welcher Ar. gleich nachher zu verstehen giebt, daß sie allein es sei, welche diesen Namen verdiene) ist die ächt dialektische und speculative Art bemerkenswerth, wie Ar. diese als Einheit der Ernährung des Gegentheils durch das Gegentheil, und des Gleichen durch das Gleiche definiert; welche beide Bestimmungen einseitige Extreme waren, in die bei Erklärung des Begriffes der Ernährung die älteren Philosophen zu verfallen sich geneigt zeigten: in die erstere zwar die eigentlichen Physiker, deren philosophische Grundanschauung der Begriff des Gegensatzes war, in die letztere aber die Atomistiker und die zu dieser Ansicht etwa sich hinneigenden Naturforscher. Nur für die Ansicht der ersteren fügt Ar. hier die Gründe bei, mit welchen sie dieselbe unterstützten; weil sie die der Theorie des Ar. näher stehende, und unstreitig ein Fortschritt gegen die andere ist, welche auf die abstracte Einheit oder Gleichartigkeit alles Seienden hinauskommt. So ist es denn nicht zu übersehen, daß in jener Ansicht nicht von einer abstracten Gleichheit der entgegengesetzten Glieder die Rede ist, durch welche der Gegensatz vielmehr seine Bedeutung verlieren und zur Identität werden, der Begriff aber einer Ernährung des einen durch das andere gänzlich verloren gehen würde: sondern das eine Glied des Gegensatzes, nämlich hier die Nahrung, wird als dasjenige vorgestellt, welches die Veränderung erleidet, dergestalt daß nach dem, auch schon von jener Schule wenigstens im Concreten aufgestellten Grundsatz, daß alle Veränderungen in das Entgegengesetzte geschehen, das andere Glied die Stelle des Wohin dieser Bewegung vertritt; eben dieses andere Glied aber, nämlich das Subject der Ernährung, als das Thätige und nicht hinwiederum von jenem Leidende. Hierdurch nämlich ist näher, als es bei einem unbestimm-

ten Gegenüberstellen der Gegensätze der Fall sein würde, die Lehre des Ar. vorbereitet, welche nun bestimmter das Beseelte als solches als das Subject des Urtheils, oder vielmehr als den *medius terminus* des Schlusses bezeichnet, welcher die Ernährung ist. — Da Ar. noch nicht diese, in unsern eben ausgesprochenen Worten enthaltene, objective Anwendbarkeit der von ihm erfundenen subjectiv-logischen Formen kannte, und nichts destoweniger mit Recht dahin strebte, den Begriff der Ernährung als einen nicht etwa bloß in der Erfahrung vorgefundenen, sondern eine ewige und nothwendige Form enthaltenden und unter dieser Form erkennbaren auszusprechen; kurz da er in diesem Begriffe die wirklich in ihm gegenwärtige und wirkende logische Idee ahnete und mit klaren Worten sie auszudrücken bemüht war: so mußte er auch hier wieder, um zu sagen, was denn also die Ernährung sei, auf jene schon zuvor angedeuteten Allgemeinheiten zurückkommen; welche allerdings leicht als identische Sätze erscheinen können, sobald man nicht jene höhere und in Wahrheit auch berechnete, dialektische und metaphysische Ansicht und Absicht sich dabei vor Augen hält. Das Ernähren sei die Handlung oder Thätigkeit, wodurch das Beseelte sein Wesen oder seinen Begriff behaupte, indem es auf eine diesem Begriffe gemäße Weise thätig sei. Nur in dieser Thätigkeit bestehe dieser sein Begriff; ohne daher auf diese Weise thätig zu sein, vermöge es überhaupt nicht zu sein. Da nun weiter diese Thätigkeit auf ein ihr entgegengesetztes, nämlich Leblooses sich beziehe, und dieses in sein Gegentheil oder das Lebendige zu verwandeln bezwecke: so sei es insofern abhängig von diesem Aeußeren oder der Nahrung, und vermöge ohne diese auch nicht zu sein. Wiefern aber der Hergang jener Verwandlung, oder der Proceß der Verdauung, als vollendet gedacht werde: so sei nun die Ernährung die Beziehung des Gleichen auf das Gleiche, und einerseits, wiefern dieses Gleiche, nämlich der beseelte Körper, zugleich ein Quantitatives sei, Wachsthum; andererseits aber, und zwar in Bes

zug auf dasjenige, was Wesen, Etwas oder Substanz an ihm ist, Erhaltung desselben und Erzeugung nicht zwar dessen selbst, was sich ernährt, wohl aber eines Gleichartigen. Dieß ungefähr sind die Sätze, durch welche Ar. diesen Anfang der Seele oder diese erste Seele, wie er die Ernährung nennt, bezeichnet; das Verdienst welcher Bezeichnung allerdings mehr in der Annäherung an den logisch-dialektischen Begriff, welcher die ewige Form ist, unter der alles Sein sich in der Lebendigkeit und Seelenhaftigkeit verselbständigt hat, als in der naturwissenschaftlichen Beschreibung der physikalischen und physiologischen Verhältnisse des Organischen zu den Unorganischen besteht. — Nur Ein physisches Erfoderniß der Ernährung wird noch genannt, welches demnach zu den allgemeinen Eigenschaften aller lebendigen und besetzten Körper gehört, nämlich die Wärme: von der wir also hier sehen, daß Ar. sie auch den Pflanzen zuschrieb; womit auch mehrere Aeußerungen in der Schrift über die Pflanzen (L. I. extr. A. extr.) übereinstimmen. Auch diese Bemerkung aber erhält, um dem Charakter des Ganzen dieser Erklärungen treu zu bleiben, noch eine logische oder allgemeine Einkleidung, indem nämlich Ernährendes, Ernährtes und Mittel der Ernährung als logische Momente dieses Begriffes, entsprechend den Momenten der Bewegung, einander gegenüber gestellt werden. Die beiden ersteren sind, wie leicht zu sehen, Seele und Körper; und weil in diesen beiden der Zweck oder das Endziel der Ernährung beschlossen, der Zweck aber allenthalben die Hauptsache oder das Wesentliche sei: so drängt Ar. nochmals darauf, die eigentliche Definition der Seele von ihrer unmittelbaren Beziehung zu dem lebendigen Körper, und nicht von dem Mittel der Ernährung, (was etwa eine den Aussprüche der Physiker ähnliche Erklärung geben würde) herzunehmen. Was aber dieses Mittel betrifft, so wird auch in ihm auf logische Weise, dem Mittel der Bewegung entsprechend, ein Unterschied aufgezeigt von solchem, das bei der Ernährung zugleich thätig ist, und solchem, das bloß leidend,

und aus der Forderung des ersteren die Nothwendigkeit der organischen Wärme abgeleitet.

Capitel 5 und 6.

Es folgt die zweite Hauptstufe des Seelenbegriffes, nämlich die Empfindung oder Sinnlichkeit, über die zuvörderst im Allgemeinen, und dann im Besondern über die einzelnen Sinne gehandelt wird. Die einleitenden Worte haben die Absicht, die allein diesem Zusammenhange entsprechende Definition dieser Potenz, im Gegensatz der in der älteren Philosophie hergebrachten und, wie bei allem, so auch hierbei nur die einfache, substantielle oder elementarische Anschauung festhaltenden hinzustellen; wenn auch die Art und Weise, wie dieses früheren Begriffs gedacht wird, nicht ganz dem Sinne wenigstens der physikalischen Speculation zu entsprechen scheint. Ar. geht nämlich von der Voraussetzung aus, daß das sinnliche Empfinden und Wahrnehmen ein Leiden sei von etwas außerhalb des Leidenden Vorhandenem; welches er für eine unmittelbar gewisse und von Allen zugestandene Thatsache nimmt, obgleich es, wie wir vorhin zu zeigen uns bemühten, von den Physikern keineswegs so allgemein dafür genommen ward. Solchergehalt führt Ar. hier den Satz, daß das empfindende Wesen gleicher Natur mit den Elementen und Principien der Dinge sei, auf jenen zurück, daß das Gleiche von dem Gleichen leide; welcher doch durchaus nicht für einen allgemeinen Satz der Physiker gelten kann. Man kann diese Nachlässigkeit, was die gegenwärtige Stelle betrifft, wohl auf Rechnung der Kürze schieben, mit der Ar. hier verfährt; und so dürfte auch die Verufung auf früher gesagtes über das Thun und das Leiden mehr im Allgemeinen auf eine schon früher geschehene Behandlung aller dieser Fragen, als im Besondern auf eine wirkliche Ausführung der Art und Weise und des Zusammenhangs, worin diese Sätze hier

hingeworfen sind, hindeuten. Die Verufung selbst beziehen die Ausleger auf die Schrift über Entstehung und Untergang: allein wenn wir auch zugeben wollen, daß entweder diese Schrift selbst, oder eine ähnliche über die darin behandelten Gegenstände, d. h. über die Veränderungen und Bewegungen der elementarischen Naturen, ihre Stelle einnahm zwischen den allgemeineren Abhandlungen und den uns hier vorliegenden Büchern: so scheinen doch die Worte dieses Citates: *τοιοῦτο καθόλου λόγος περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*, auf eine noch frühere und mehr logische Behandlung dieser Begriffe hinzuweisen, welche auch in einigen Stellen der Physik (vergl. unsere Anmerk. zu derselben S. 383. f.) bereits vorausgesetzt zu werden scheint.

Diese ältere Ansicht nun, daß das Gleiche von dem Gleichen empfunden oder wahrgenommen werde, (— gleichviel ob man dieß durch die Begriffe von Thun und Leiden vermittelt denkt oder nicht) schlägt Ar. hier ein für allemal durch die Bemerkung nieder, daß sie, statt zu erklären, d. h. auf begriffmäßige Weise zu begrenzen, in einen unbegrenzten Progreß sich verläuft, indem darin kein Grund vorhanden ist, warum es nicht eben so, wie ein Wahrnehmen, auch ein Wahrnehmen des Wahrnehmens, und so ins Unendliche gebe, oder warum nicht eben so gut, wie die außerhalb der Sinne vorhandenen Elemente, auch die innerhalb ihrer gegenwärtigen empfunden werden, und es also eine sinnliche Empfindung unausgesetzt und ohne Mitwirkung äußerer Gegenstände gebe. — Gegen diese Unbegrenztheit, die eine Folge derstoffartigen Unmittelbarkeit ist, in welche jene das Empfinden und Wahrnehmen einschließen wollten, macht Ar. seinen Begriff der Dynamis geltend, welcher die immanente Grenze oder negative Einheit und Vermittelung enthält. Schon die Hergänge in den elementarischen Naturen erklärt er mittelst dieses Begriffes: wie aus den Büchern über Entstehung und Untergang weiter zu ersehen, hier aber insbesondere durch das Beispiel der Thätigkeit des Feuers erläu-

tert ist, welches, wie zuvor bemerkt, als dasjenige, worauf der Begriff der Ernährung am ehesten Anwendung leidet, dem organisch Lebendigen am nächsten zu stehen scheint. Da in dem Vorhergehenden die Seele überhaupt eine Entelechie genannt worden war, so scheint es freilich widersprechend, daß nunmehr einer der wesentlichsten Theile derselben eine Dynamis genannt wird: indessen kann dieß keineswegs befremden, da schon dort auf die fortwährende dialektische Steigerung, die in diesem Gegensatze enthalten ist, und auf die Art und Weise, wie auch die Entelechie wiederum im Gegensatze zu sich selbst oder zu ihrer Thätigkeit in die Kategorie der Dynamis zurücktritt, aufmerksam gemacht war. Darum wird auch hier zugleich dieser in dem Begriffe der Sinnlichkeit als solchem enthaltende Unterschied hervorgehoben, indem diese, obgleich im Gegensatze gegen ihre körperlichen Werkzeuge stets Entelechie, dennoch im Gegensatze zu ihrer in bestimmten Zeitmomenten erfolgenden Thätigkeit wiederum Dynamis ist: welcher Unterschied in der deutschen Sprache sich durch die Worte „Sinn,“ und „Empfindung“ oder „sinnliche Wahrnehmung“ ausdrücken läßt; welche Bequemlichkeit im Griechischen, wo es nur Ein Wort für beides giebt, freilich wegfällt. — Es ist auch hier wiederum die Absicht des Ar., alles auf möglichst allgemeine Bestimmungen zurückzuführen, damit auch in dem Hergange der Empfindung, wie in dem der Ernährung, der ewige und nothwendige Begriff sichtbar werde, welcher der wahre Grund dieser Gestaltungen und Thätigkeiten des Lebens ist. Darum erklärt er, daß er zuvörderst, absehend von den Umständen, welche die Empfindung als ein Leiden besonderer Art von andern Arten der Thätigkeit und Bewegung unterscheiden, von ihr als von einer solchen überhaupt sprechen wolle. Der Zweck dieses Verfahrens ist dieser, daß in dem Gegenstande der Empfindung das allgemeine Moment des Bewegens oder Erregens aufgezeigt werde, zu dem sich das Empfinden zunächst als die Dynamis des Sichbewegens und Thätigseins, sodann aber als diese Be-

wegung und Thätigkeit selbst verhalte. Eben diesem Zwecke dient hierauf die logische Unterscheidung sowohl der verschiedenen möglichen Arten der Dynamis und ihres Uebergangs in Entelechie und Thätigkeit, als auch der verschiedenen Arten, wie eines von einem anderen etwas erleiden könne; durch welche Unterscheidung die Anwendung der bei der Empfindung vorkommenden Thatsachen auf die eine oder die andere der Unterarten jener logischen Bestimmungen vorbereitet wird. Die Unterscheidung in den Begriffen der Dynamis und Entelechie ist der Hauptsache nach zwar die nämliche mit der bereits oben vorgetragenen; doch wird hier noch ein Schritt weiter gegangen in der dialektischen Abstufung dieses Unterschiedes, und zwischen derjenigen Entelechie, die der abstracten Fähigkeit des Erkennens entspricht, die also, wenn man von der Beziehung auf den Körper absieht, als reine Dynamis des Erkennes definiert werden kann, und der durch die in einem bestimmten Zeitmomente erfolgende Handlung des Erkennens oder Anschauens repräsentirten noch eine Mittelstufe aufgezeigt, welche für jenes Beispiel in dem durch besondere Arbeit erworbenen Besitze einer einzelnen Erkenntniß bestehen würde; welcher Besitz also zwischen jenen beiden genau auf dieselbe Weise in der Mitte steht, wie die Anlage der Erkenntniß zwischen dem körperlichen Organismus, dessen Entelechie diese Anlage ist, und dem actualen Anschauen. — Was aber den Begriff des Lebens betrifft, so wird gezeigt, daß dieser keineswegs bloß, wie man leicht zu meinen geneigt sein könnte, ein negativer sei, sondern daß in denselben eingeschlossen sei auch ein Angeregtwerden zur Thätigkeit, also ein Uebergehen aus dem Zustande der Dynamis in den der Entelechie; vorausgesetzt daß dieser Uebergang, (was bei der Bewegung, die gleichfalls eine Energie, wenn auch eine unvollendete, stets der Fall ist, wie Ar. anderwärts zeigt —) nicht ohne eine von außen geschehende Einwirkung, (ein Bewegendes) erfolgt. Dieß nun drückt Ar. auch so aus, daß nicht von jedem, was solchergestalt etwas erleide, gesagt wer-

den könne, es erleide eine qualitative Veränderung; dafern man nicht etwa außer dem, was gemeinhin so heiße, noch eine andere Art von qualitativer Veränderung annehmen wolle, welche nicht in einem Aufgeben des bisherigen Zustandes, sondern in einer erhöhten Energie dieses Zustandes bestehen würde. Auch diese Auseinandersetzung hält sich an das Beispiel von der Erkenntniß, hinsichtlich deren schon anderwärts bemerkt worden war, daß sie nicht für eine Umbildung gelten könne, und bei der, sofern sie auf die vorhin bemerkte Weise ein zu Gewinnendes oder zu Erwerbendes ist, Ar. hier Sorge trägt, das bloß thätige Moment, oder das Belehrende, von dem zugleich Leidenden, dem Lernenden, auf das aber gleichfalls die Bestimmungen des Leidens und der Umbildung nur uneigentlich angewandt werden, zu unterscheiden.

Die Anwendung von allem diesem auf den Begriff der Sinnlichkeit oder der Empfindung geschieht nun dergestalt, daß man sieht, wie es dem Ar. wesentlich darum zu thun war, diesen Begriff als eine Verwirklichung jener mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit und Ewigkeit gedachten logischen Formen darzustellen. Die Sinnlichkeit wird darge stellt als eine Dynamis, die stets eines erregenden oder bewegenden Momentes bedarf, um in Entelechie überzugehen, gegen dieses Moment aber keineswegs auf negative Weise leidend sich verhält, sondern nur uneigentlicher Weise die Prädicate des Leidens und Umgebildetwerdens verträgt. Zu diesem Behufe wird, (was als ein bedeutsamer Zug nicht zu übersehen ist) sogleich die Erzeugung des empfindenden Wesens in Eine Reihe gestellt mit den übrigen Erregungen zur Thätigkeit der Empfindung; zwischen dieser aber und der wirklichen Empfindung ganz eben so unterschieden, wie zwischen dem ersten Entstehen eines erkennenden Wesens, und der wirklichen geistigen Anschauung. Die wirkliche Empfindung nun unterscheidet sich von der letztern dergestalt, daß auch in ihr, wie in andern Anregungen, das Anregende dem

Empfindenden äußerlich sei; während es bei der Erkenntniß der Seele, als ein vielmehr Allgemeines als Einzelnes, innerlich sei. Solchergehalt also wird die logische Gleichartigkeit des Begriffs der Empfindung mit dem Begriffe der Erkenntniß hervorgehoben, und nur bemerkt, wie die erstere von der äußern Körperlichkeit abhängig, und darum nicht, wie die Erkenntniß, in der Freiheit und Willkühr dessen, welches sie hat, beschlossen sei; welche Abhängigkeit denn auch in die Erkenntniß selbst, insofern diese wiederum die Empfindung zum Gegenstand hat, eingeht. Um die Verwandtschaft beider noch auffallender zu machen, wird zugleich bemerkt, daß auch die Empfindung, eben so wie die Erkenntniß, mehrere Stufen habe, auf deren jeder sie als Potenz zu ihrer wirklichen Thätigkeit, die aber unter einander wiederum als Potenz und Entelechie sich verhalten: doch wird das Nähere über diese Stufen hier nicht angegeben. — Sonderbar klingt es, wenn auf die Verschiedenheit dieser Stufen die Frage, wiefern die Thätigkeit der empfindenden Dynamis ein Leiden oder Umgebildetwerden zu nennen sei, bezogen zu werden scheint: in der That meint Kr. wohl den Uebergang der Stufen in einander, oder die Thätigkeit auf jeder einzelnen dieser Stufen; indem es eben so unbequem ist, das Werden zum Sinnlichen, oder das Empfänglichwerden für sinnliche Eindrücke mit jenen Namen zu belegen, wie das Empfinden selbst. Uebrigens könnte man auch das hier Gesagte einigermaßen streitend finden mit der Phys. VII., 3. vorkommenden Bezeichnung der *αἰσθησις*, welche dort vorzugweise der sinnlichen Empfindung, nicht nur den Objecten derselben, sondern auch ihr selbst, beigelegt ward: doch ist hier wohl zu unterscheiden zwischen demjenigen, was in dem Körper, und was in der Seele bei der Empfindung vorgeht. — Endlich wird noch die höchst wichtige Bestimmung beigelegt, wodurch alles Vorhergehende erst seine Rundung und volle Bedeutung bekommt, und die in diesem Vorhergehenden zwar an sich oder als eine geforderte bereits vorhanden, (worauf wohl die

Worte *καθ'αυτὸν αἰσθῆται*, zu beziehen sind), aber doch nicht mit klaren Worten ausgesprochen war: daß das Empfindende oder Wahrnehmende, d. h. der Sinn, der Möglichkeit nach ein solches sei, wie das, was empfunden oder sinnlich wahrgenommen wird, der Wirklichkeit nach. Erst durch diese Bemerkung nämlich wird die logische Natur der Empfindung auf das eigentliche und innerste Verhältniß derjenigen Begriffe zurückgeführt, die dem Ar. mit Recht für die höchsten und intensivsten, bis zu denen er vorgeedrungen war, gelten. Zugleich auch wird dadurch das wahre Verhältniß der aristotelischen Theorie zu der älteren naturphilosophischen festgestellt; und es erhellt also, was wir früher schon andeuteten, daß Ar. keineswegs die Identität des Subjectes mit dem Objecte der Empfindung, welche der Hauptinhalt jener Lehre war, schlechthin läugnete, sondern dieselbe nur mittelst seiner gebildeteren metaphysischen Begriffe näher bestimmt und anders gestaltet zu sehen verlangte.

Das Nähere über diese, durch den Potenzenbegriff auseinandergehaltene oder unterschiedene Identität gehört der Theorie der einzelnen Sinne an: statt dieser Ausführung selbst stellt daher das sechste Capitel nur den formalen Grundsatz auf, daß die Theorie jedes einzelnen Sinnes mit dem Begriffe seines Gegenstandes beginnen müsse. Man muß hiebei an das mehrmals von Ar. Gesagte sich erinnern, daß die Entelechie und Formbestimmung dem Begriffe nach (*λόγῳ*) das frühere ist; wiewohl ein tieferes Eingehen hier, wie allenthalben, zeigen würde, daß in derjenigen Entelechie, die als Dynamis durch eine andere Entelechie erregt ward, zugleich ein Mehr, als in dieser letztern Entelechie, oder eine Steigerung dieser enthalten ist; was denn in Bezug auf das Empfindende im Gegensatz des Empfundnen niemand bestreiten wird. — Jener Grundsatz aber macht nun eine Unterscheidung notwendig erstens zwischen demjenigen Empfindbaren, welches an und für sich, also seinem Begriffe nach, und demjenigen, was bloß zufällig oder nebenbei empfunden wird;

und zweitens innerhalb des ersteren selbst zwischen dem, was für die einzelnen Sinne als solche, und was für alle Sinne ohne Unterschied Gegenstand ist. Nur das erstere Glied der letztern Unterscheidung kann, wie leicht zu sehen, die gesuchten Ausgangspunkte für die Theorie der besondern Sinne hergeben: es bedarf daher hier, wo nur diese Ausgangspunkte gesucht werden oder zu bezeichnen sind, keines weitern Eingehens in die übrige philosophische Natur dieser Unterschiede. Hätte die Aufstellung derselben in diesem Capitel einen andern Zweck als diesen formalen: so würde allerdings eine Erklärung verlangt werden können theils über die Art und Weise, wie ein Sinn über seine nächste Bestimmung hinausgehen und etwas ihm eigentlich nicht angehörendes beiläufig wahrnehmen kann; theils und besonders, (da die Beantwortung jener Frage vielleicht zum Theil von dieser abhängen möchte) in wiefern und auf welche Art jene Allgemeinbegriffe, die doch sonst als Eigenthum derjenigen Erkenntniß, die höher als die Sinne ist, betrachtet werden: Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt und Ausdehnung, dennoch zugleich auch als in die Sinne fallend, und zwar in alle und in jeden einzelnen, gelten sollen. Es gehört diese Stelle zu den deutlichsten, aus denen erhellt, wie Ar. außer der höhern, philosophischen und dialektischen Erkenntniß der Allgemeinbegriffe, die er dem Geiste zuschreibt, noch eine niedere und unbewusste annimmt, die wohl auf ähnliche Art, wie die sinnliche Empfindung mit ihren Gegenständen, so mit jenen Begriffen der Möglichkeit nach identisch sein möchte; die die sinnliche Empfindung nicht voraussetzt, sondern umgekehrt von ihr, wie die Wahrheit der Allgemeinbegriffe selbst von dem Dasein der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, vorausgesetzt wird; und in Bezug auf welche in vielen aristotel. Stellen auch die Thiere erkennende, und ihre Empfindung eine Erkenntniß genannt wird. Ueber das eigentliche Verhältniß aber dieses niedern Erkenntniß, (über welche keine nähern Bestimmungen gegeben zu haben allerdings ein wesentlicher Mangel der

gegenwärtigen Abhandlung sein möchte) zu der höheren des Geistes kann für uns wohl nur bei Gelegenheit der letztern der Ort sein, den Ansichten des Aristoteles und ihrer speculativen Bedeutung weiter nachzuforschen.

C a p i t e l 7.

Die Theorie des Geistesinnes, mit welcher in diesem Capitel die Theorie der einzelnen Sinne begonnen wird, gehört zu denselben Lehren, an denen sich am deutlichsten der wesentliche Vortheil des aristotelischen Standpunctes der Philosophie gegen frühere Standpuncte für die Betrachtung der besondern empirischen Gegenstände, und anderntheils auch die Mangelhaftigkeit desselben im Gegensatz gegen geforderte höhere entwickeln läßt. Es ist diese Theorie, wie sich nach allem Vorangehenden erwarten ließ, nichts anderes, als eine Uebersetzung der höhern, logischen oder dialectisch-metaphysischen Begriffbestimmungen, namentlich der dem Gegensatz von Dynamis und Entelechie angehörenden auf die in der Erfahrung vorliegenden Thatfachen, welche unter die Kategorie jenes Sinnes fallen, oder eine Hineinbildung der letzteren in die Form der ersteren; und sie wird daher von Seiten unphilosophischer Empiriker ganz demselben Vorwurfe ausgesetzt sein, welchen auch zu unserer Zeit alle naturphilosophischen Begriffbestimmungen, selbst die tiefsten und wahrsten, erfahren müssen: nämlich diesem, daß sie nichts Reales, d. h. keine neuen Entdeckungen innerhalb des Gebietes der Erfahrung liefere, sondern nur abstracte Begriffe. Daß eben diese, mit Unrecht abstract genannten Begriffe ein mindestens eben so Bedeutendes, vielleicht aber noch unendlich Bedeutenderes sind, als neu aufgefundene Facta, würde vergeblich sein, Jenen beweisen zu wollen: ungeachtet das Beispiel des Ar. mehr vielleicht, als irgend eines andern Denkers, geeignet wäre, von der unermesslichen Wichtigkeit solcher Begriffe auch für

die leichtere und sichere Auffindung neuer Thatsachen und die Anordnung der vorhandenen sie zu überzeugen. Schwieriger dürfte es sein, den Ar. gegen den andern, an den vorigen leicht anzureihenden Tadel zu vertheidigen, daß er die Hauptaufgabe einer physiologischen und physikalischen Erklärung des Gesichtsinnes und derjenigen elementarischen Wesenheiten, welche Inhalt und Gegenstand dieses Sinnes sind, namentlich des Lichtes und der Farbe, ungelöst gelassen, welche darin bestche, den Zusammenhang dieser Dinge mit den übrigen Dingen der unorganischen und der organischen Natur, sowohl den niedern, empirischen oder den Causalzusammenhang, als auch den höhern und speculativen, den Zusammenhang des Begriffs und der Idee, nachzuweisen. Die Schuld dieses Mangels ist es, welche auf Rechnung der allgemeinen Mangelhaftigkeit des philosophischen Standpunctes fällt, auf welchem Ar. steht; diese aber berechtigt uns nicht, von der Pflicht der Erkenntniß der großen Wahrheit, welche in der hier gegebenen begriffmäßigen Bestimmung der innern Verhältnisse des vorliegenden Gegenstandes enthalten ist, uns entbunden zu glauben.

Die Ansicht, die Ar. von den Gegenständen des Gesichtsinnes, aus deren Begriff der eigene Begriff des letzteren sich ergeben soll, hier aufstellt, ist, wie man sieht, ganz das, was wir eine dynamische nennen; welcher Ausdruck eben von den durch Ar. erfundenen Begriffsbestimmungen entlehnt ist. Der Gegensatz dieser Dynamik ist hier nicht sowohl, wie man sonst gewöhnlich annimmt, die Atomistik, als vielmehr, (woraus freilich die Atomistik hervorzugehen pflegt) die bei der Unmittelbarkeit des substantiellen Begriffes stehen bleibende, positive und dogmatische Einseitigkeit, welche keine Durchdringung der verschiedenen, als seiende anerkannten Wesenheiten mittelst der innern dialektischen Negativität einer jeden derselben, gelten läßt. Diese letztere Ansicht ist es, als deren Repräsentanten in dem gegenwärtigen Capitel in verschiedener Verziehung Empedokles und Demokrit genannt

werden: der erstere, indem er das Licht als etwas zwischen die übrigen elementarischen Substanzen, die ihm fremd bleiben, äußerlich oder mechanisch eingeschobenes, und nur subjectiv unbemerkt (latent) bleibendes, nicht aber objectiv in jenen aufgehobenes und durch sie wiederum gesetztes darstellte; der letztere, indem er die identische Beziehung zwischen dem Gesichtsinne und seinem Gegenstande als eine dergestalt ein für allemal gegebene und feststehende ansah, daß sie durch andere Wesenheiten und Beziehungen nur äußerlich unterbrochen oder gehindert, nicht aber wesentlich aufgehoben und wiederum gesetzt werden könne. Wenn Ar. noch hinzusetzt: „und wenn sonst jemand so gesprochen hat:“ so meint er im Grunde alle frühern Denker der italischen sowohl, als der ionischen Schule, welche, insofern sie überhaupt eine Verschiedenheit der Elemente anerkannten, (was freilich nicht von allen sich aussagen läßt) diese dann auch für ein bleibendes und letztes und auf keine Weise durch ein gegenseitiges Entstehen und Vergehen aus einander wiederum aufzuhebendes setzten. Uebrigens nennt Philoponus hier insonderheit noch den Platon, nämlich die die Ideen dieses Denkers vor Augen habende und in der Genesis der endlichen Welt sie auszudrücken strebende Darstellung des Timäus; und läugnen läßt sich nicht, daß die grob materiellen und atomistischen Ansichten, in welche diese Darstellung sich verirrt, (s. in besonderem Bezug auf die Begriffe von Licht und Farbe pag. 67. 68.) durch den höhern Geist der platonischen Lehre zwar nicht auf positive, aber doch auf negative Weise verschuldet sind; indem dieser noch nicht dazu fortgegangen war, das Gesetz der dialektischen Entfaltung, auf welches er die Ideenwelt erbaut hatte, auch auf die Welt der sinnlichen Wahrnehmung überzutragen, innerhalb deren Gebiets demnach die alten, überdieß noch entgeisteten Ansichten herrschend bleiben. — Uebrigens bemerkt Ar. mit Recht, daß jene materialistisch zu nennenden Ansichten der Erfahrung eben so sehr, wie einer gereinigten speculativen Theorie widersprechen; indem man, um das wirklich

wahrgenommene Verschwinden jener vermeintlich absoluten Substanzen, zu denen Licht und Farbe gehören sollen, zu erklären, eine Unangemessenheit des wahrnehmenden Sinnes zu dem wahrgenommenen Gegenstande annehmen müßte, deren Gründe und Grenzen schlechthin unerklärlich bleiben: weshalb es Ar. mit Recht für vorzüglicher hält, solche Begriffe aufzufinden, denen zufolge jenes Verschwinden oder Aufgehobenwerden, in den Gegenständen selbst als ein mögliches und gefordert es gedacht werden kann.

Ar. betrachtet das Sehen, wiefern es zunächst etwas rein Körperliches ist, als eine qualitative Bewegung, zu der dreierlei erfordert wird: das Bewegende, das Bewegte und ein Woburch oder Mittel der Bewegung. Das Bewegende sind ihm die sichtbaren Gegenstände: nicht jedoch nach ihrem ganzen besonderen Begriffe, sondern insofern sie eine gewisse Eigenschaft haben, deren Definition ihm keine andere ist, als eben ihre Beziehung auf den Hergang des Sehens, und zwar zunächst auf das Mittel dieses Hergangs, nämlich auf das Durchsichtige. Für Sichtbar gilt ihm, was das Vermögen hat, in Bewegung zu setzen dieses Durchsichtige: so daß also das Verhältniß des Geschehen zu dem Sehenden, weit entfernt in einer materiellen Gegenwart etwa eines Ausflusses von jenem in dem letztern zu bestehen, vielmehr das Resultat einer doppelten, nicht räumliche Ortveränderungen materieller Theile, sondern ein qualitatives Anderssein hervorrufenden Handlung ist: der Wirkung des Sichtbaren auf das Mittel, und des Mittels auf das Sinnorgan. Die erstere Wirkung aber kann nicht erklärt werden, ohne die Natur des Mittels, d. h. des Durchsichtigen, zuvor zu kennen. Hier nun finden wir den denkwürdigen Satz ausgesprochen: daß durchsichtige Körper es zwar mehrs giebt, insonderheit verschiedene elementarische Naturen, wie Luft und Wasser, und auch vieles was zu den festen und irdischen gehört; die Durchsichtigkeit aber in diesen allen eine und dieselbe Eigenschaft ist, welche, wie alle substantiellen oder den Elementen zukommenden

Eigenschaften, einen Gegensatz in sich begreift, dessen eines Glied als das positive oder die Formbestimmung, das andere als das negative oder die Beraubung aufgefaßt werden kann. In ihrer positiven Bestimmung nun ist diese Eigenschaft das Licht ($\phi\omega\varsigma$), in der negativen aber die Finsterniß oder Dunkelheit ($\alpha\nu\acute{\omicron}\tau\omicron\varsigma$). Wir sehen also hier, ganz wie in der neueren Naturphilosophie, den Begriff des Lichtes aufgestellt als nicht eines räumlich abgesondert von andern Körpern existirenden Körpers, sondern einer in Thätigkeit bestehenden Eigenschaft anderer Körper; der Unterschied aber der aristotelischen Theorie von der neueren, oder die Mangelhaftigkeit jener, besteht darin, daß dieser Begriff der Thätigkeit selbst nur auf unmittelbare oder formale Weise, als eine bestimmten Körpern eingepflanzte Eigenschaft aufgefaßt wird; nicht aber als eine Urthätigkeit der Naturidee selbst: weshalb denn auch, wenn weiter nach dem Inhalte oder der Art und Weise dieser Thätigkeit gefragt würde, nur eben diese Wirkung auf den Gesichtssinn organischer Wesen, durch welche die Vorstellung oder der subjective Begriff des Lichtes in dem Geiste entsteht, nicht aber die unendlich vielen und großen Wirkungen des Lichtwesens in allen andern Reichen der Natur wahrden genannt werden können. Nur für einen Anfang zu einer weitem naturwissenschaftlichen Erklärung des Lichtes, nicht aber für Spur einer ausgeführten Theorie kann es gelten, wenn problematisch entweder das Feuer, oder der himmlische, den elementarischen Gegensätzen entnommene Körper, den Ät. sonst auch Äether nennt und den Raum außerhalb und über den, sich gegenseitig durch ihre Kraft und Thätigkeit im Gleichgewichte haltenden elementarischen Naturen ihm anweist (s. besonders Meteorol. I., 3.), als das durch seine Gegenwart diese Thätigkeit des Durchsichtigen als solchen, welche das Licht ist, Hervorrufoende genannt wird: denn schon diese Alternative selbst, so wie auch in Bezug auf den oberen Körper, daß dieser mit unter den durchsichtigen aufgeführt wird, zeigt von der Unentschiedenheit des

Ar. in Bezug auf die großen, hieran sich knüpfenden Fragen. Daß die Gegenwart (*παρουσία*) des Feuers oder des Aethers nicht als eine materielle, als ein Durchdringen etwa der Formen des durchsichtigen Körpers durch ausfließende Feuer- oder Aetheratome gedacht werden dürfe, erinnert Ar. ausdrücklich: wir haben uns daher eine geistigere oder dynamische Gegenwart zu denken, über die, wiefern sie zugleich als ein substantielles (chemisches) Eingehen der, an sich schon mehr oder weniger unkörperlichen Feuer- oder Aethernatur in den durchsichtigen Körper (dergestalt daß dennoch kein Zusammensein zweier Körper in Einem Raume dadurch entstände), oder aber als bloße Einwirkung von außen zu denken sei, Ar. vielleicht noch anderwärts sich erklärt hatte, in seinen Abhandlungen über die elementarische und unorganische Welt, von denen wir nur verunstaltete Uebearbeitungen oder Ersatzversuche in den Vätern über den Himmel und über Entstehung und Untergang besitzen.

In dem Durchsichtigen also muß unterschieden werden die einfache Thätigkeit, welche das Licht, von der qualificirten, welche die Farbe ist. Es kommt hier wiederum jener mehrmals gedachte dialectische Unterschied zur Sprache, in Folge dessen ein und dasselbe Ding in verschiedener Hinsicht zugleich Entelechie und Dynamis sein kann. Gegen die Farbe verhält sich das von Licht erfüllte, oder in die Thätigkeit des Lichtwesens bereits übergegangene Durchsichtige wiederum als Dynamis, nämlich als Farbloses, welches der Farbe empfänglich, und an welchem der Mangel der Farbe nicht einfache Negation, sondern Verraubung (*στέρησις*), ebenso wie der Mangel des Lichtes, Finsterniß als eine in Verraubung bestehende Eigenschaft ist. Weil auch ohne Farbe, durch das bloße Licht, das Durchsichtige zu wirken im Stande ist: so heißt insofern das Licht seine Farbe, welche Farbe aber in Wahrheit vielmehr Farblosigkeit ist. Aus allem diesem nun erhellt, daß auch das Verhältniß des Durchsichtigen zu dem Sichtbaren ein doppeltes sein wird; indem, was

durch einiges überhaupt nur in Thätigkeit (Bewegung) gesetzt, durch anderes, unter Voraussetzung jener Thätigkeit, hinsichtlich eben dieser so oder anders modificirt oder gerichtet wird. Geht die Anregung zur allgemeinen Thätigkeit von einem besondern Gegenstande aus, so wird dieser ein sichtbarer, und zwar im Dunkeln oder Finstern sichtbarer sein; wovon denn als Beispiele mehrere Gegenstände genannt sind: ohne jedoch, was hier gefodert werden könnte, die eigentlichen Grenzen anzugeben zwischen dieser dem feurig erscheinenden oder leuchtenden Gegenstand, der nur im Dunkeln, aber nicht in dem schon vorhandenen Lichte wirkt, anhängenden Sichtbarkeit, und der allgemeineren Einwirkung des durchsichtig machenden Körpers auf das Mittel, in welcher Einwirkung jener Körper nicht als ein besonderer, sichtbarer Gegenstand erscheint; während doch das Feuer, welches solcherge-
 stalt im allgemeinen als durchsichtig machend gilt, zugleich auch als ein Sichtbares erscheint, sowohl im Dunkeln, als auch in dem auf andere Weise bereits hervorgerufenen Lichte. — Was nun aber die Farbe betrifft, so ist hier die Lücke sehr bemerklich, die in dem Beginne der aristot. Speculation noch zwischen dem allgemeinen Begriffe und der besondern Thatsache unausgefüllt lag. Ar. war in dem Besitze einer reichen Menge von Kenntnissen und Beobachtungen über die Erscheinungen der Farbenwelt, und auch der Versuch war durch ihn bereits geschehen, diese Vielheit durch Zurückführung auf elementarische Gegensätze in eine Einheit des Begriffes zu verknüpfen. Ein Denkmahl von beiden ist die kleine Schrift von den Farben, deren Inhalt und Darstellung die unverkennbarsten Zeichen der Aechtheit trägt. Denn noch aber enthält diese Schrift nicht nur keinen Versuch, alles dieses mit der in unserm Capitel aufgestellten Theorie in einen Zusammenhang zu bringen, sondern es geschieht dieser Theorie dort gar keiner Erwähnung; ja man kann sogar verschiedene in ihr vorkommende Aeußerungen, (z. B. vielleicht das *ἀνὰ λῶσθαι*, welches von dem Lichte ausgesagt wird) der

selben widersprechend finden. Dieß letztere nöthigt zu der Vermuthung, daß diese Schrift, (wie wahrscheinlich die meisten unter den kleineren von empirischem Inhalte und von unzweifelhafter Richtigkeit, insonderheit auch die Probleme) früher abgefaßt sein mag, als die allgemeineren und speculativer die einzelnen Thatsachen zusammenknüpfenden Werke, und bestimmt, diesen letzteren als Vorarbeit und Materialsammlung zu dienen. Allein auch in dem Gegenwärtigen vermisse man eine nähere Bezeichnung des Verhältnisses der Farbe zu dem Durchsichtigen, welches ja, wiefern es der That nach dieß, d. h. ein lichterfülltes ist, schon für ein thätiges oder bewegtes gilt, und nichts destoweniger noch einmal durch die Farbe in Bewegung gesetzt werden soll. Ein Umstand, der freilich eben so wenig für einen unstatthaften Widerspruch gelten kann, als wenn das Erkenntnisformbilden, welches durch Lernen bereits zur Entelechie des Wissenden geworden ist, nichts destoweniger noch einer besondern Anregung bedarf, um zum Anschauenden zu werden; der aber doch zu einer nähern Untersuchung der Art und Weise, wie die Farbe jene durch Qualität sich unterscheidenden Bewegungen in einem schon der Wirklichkeit nach Seienden, und, selbst bewegt, Bewegenden hervorruft, einladen könnte. — Daß Hr. später die Beantwortung dieser Frage wirklich versucht hat; davon zeigt das dritte Capitel der Schrift von der Empfindung und dem Empfindbaren, durch dessen, allerdings schwerfällige und an manchen Stellen unklare Darstellung hindurch, sich doch die, keineswegs unrichtigen oder gering zu achtenden Ergebnisse dieses Versuches sehr wohl erkennen lassen. Die Einwirkung der Farbe auf das Durchsichtige wird dort zurückgeführt auf einen vorangegangenen Proceß der Begrenzung der, einem jeden Körper, wie Hr. sagte, inwohnenden durchsichtigen Wesenheit durch die undurchsichtige. Die Farbe wird deshalb Grenze des Durchsichtigen genannt, nicht als bloß äußerliche Begrenzung des durchsichtigen Körpers durch die Oberfläche des undurchsichtigen, sondern als immanente Thätigkeit der Begren-

zung des Durchsichtigen durch sein Gegentheil; welche Thätigkeit in dem gefärbten Körper als solchem zwar aufgehoben ist, in seiner Berührung mit dem Durchsichtigen aber wiederum erweckt wird, und als ein Streben betrachtet werden kann, die unbegrenzte Durchsichtigkeit oder Empfänglichkeit für Farbe auch in diesem zu begrenzen. Die Verschiedenheit der Farben aber wird nicht auf diese Thätigkeit der Begrenzung, sondern auf das Verhältniß von Licht und Finsterniß innerhalb der begrenzten oder zu begrenzenden Durchsichtigkeit zurückgeführt; welches Verhältniß in demjenigen Körper zwar, dessen Durchsichtigkeit aufgehoben und in Undurchsichtigkeit übergegangen, ein fixirtes, und seine abstracten Gegensätze, statt Licht und Finsterniß, Weiß und Schwarz; sind; in dem durchsichtig bleibenden aber ein schwankendes und von der Umgebung abhängig bleibendes; daher die Farben dieser Körper unaufhörlich wechseln, und von fern andere als von der Nähe aus betrachtet sind. Sehr bemerkenswerth, aber außerhalb unsers Gesichtskreises liegend sind auch die, dort weiter noch hinzugefügten Bemerkungen über die Entstehung der besondern Farben durch chemische Mischung, (im Gegensatz der mechanischen oder atomistischen, welche, zugleich mit der gleichzeitigen atomistischen Erklärung des Sehens durch ausfließende Theilchen der Gegenstände, bekämpft wird), und durch Detonation und Durchschneiden, dergestalt, daß bei dem letzteren ebensowohl, wie bei der Mischung, von gewissen harmonischen Verhältnissen, welche eine Farbenscala begründen sollen, die Rede ist.

Den Schluß des gegenwärtigen Capitels bildet die Nachweisung, wie solchergestalt das Gesicht in gleicher logischer Kategorie sich befindet mit den andern Sinnen, und vorzüglich, (indem es nämlich bei diesen beiden am auffallendsten, und auch ohne weitere Erklärung verständlich ist) mit dem Gehör und dem Geruche. So daß man also auch aus dieser Zusammenstellung sieht, wie dem Hr. das Aufzeigen der Gegenwart eines speculativen, d. h. auch auf abstract-logische

Weise aussprechbaren und dialectische Beziehungen enthalten; den Begriffes in den empirischen Thatfachen, allenthalben der Hauptzweck ist in denjenigen Abhandlungen, die einen der vorliegenden verwandten Charakter tragen. Uebrigens muß eben dieser Vergleich die Stelle vertreten einer genaueren naturwissenschaftlichen Nachweisung des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Sinne zu einander: bei welchem Verhältnisse Ar. zur Erkenntniß nur der logischen Identität, noch nicht aber des — gleichfalls nicht bloß empirischen, sondern auch logischen oder speculativen — Unterschiedes derselben fortgeschritten war. Denn der Versuch, die Unterschiede der Sinne den Unterschieden der Elemente gemäß zu gestalten (s. z. B. *de sens. et sensil. cap. 2*), dergestalt, daß das Gesicht dem Wasser, das Gehör der Luft, der Geruch dem Feuer, das Gefühl und der Geschmack endlich der Erde entspräche, ist offenbar nur ein schwacher Versuch, der mit der allgemeinen, höhern Ansicht des Ar. von dem lebendigen Organismus als einer die elementarischen Unterschiede nicht unmitttelbar, sondern aufgehoben in sich tragenden Wesenheit, so wenig übereinstimmt, daß man sogar an seiner Richtigkeit, oder wenigstens, ob er nicht vielmehr einer frühern Zeit angehört, als in welcher die Theorie des Ar. so weit gereift war, wie sie übrigens in jenen Büchern vorausgesetzt wird, zu zweifeln sich versucht findet.

Capitel 8.

Ganz in demselben Sinne, wie in den vorhergehenden Capiteln über das Gesicht, spricht Ar. in dem gegenwärtigen über das Gehör; welches, wie das Gesicht Leuchtendes und Farbe, so den Klang zum Gegenstande, zwischen sich und diesem aber gleichfalls ein Mittleres hat. (Durch ein sonderbares Verssehen ist in unserer Uebersetzung statt des, für *ῥόγος* eigentümlich gehörigen Wortes „Klang“ oder „Laut,“ überall „Ton“

geseht worden, welches einen, auf eine hier für die allgemeinen Bestimmungen gleichgültig bleibende Weise besonders qualifizirten Klang bezeichnet.) Die Abhandlung vom Gehöre, welche sich unter den kleinern Schriften des Hr. findet, nicht unter denen, welche man insgemein auf die gegenwärtigen Bücher unmittelbar folgen läßt, sondern unter den Aufsätzen vermischten Inhalts, welche zwischen den naturhistorischen und den ethischen Werken eingeschoben zu werden pflegen, und über deren durchaus nicht zu bezweifelnde Richtigkeit wir uns schon anderwärts erklärt haben (Anmerk. zur Physik S. 433.), verhält sich zu dem Inhalte des gegenwärtigen Capitels ganz eben so, wie die Abhandlung von den Farben zu dem Inhalte des vorhergehenden: wie diese, ist sie eine Sammlung von Thatsachen, die, obwohl einerseits gewisse allgemeine Begriffsbestimmungen über Klang, Gehör und andere hieher gehörige Gegenstände schon voraussetzend, doch andererseits zum Behufe einer künftig aufzuerbauenden vollständigen Theorie abgefaßt ward. Diese Theorie soll nun hier ihren Hauptzügen nach entworfen werden: ihr Unterschied von dem in jener Abhandlung vorausgesetzten Allgemeinbegriffen ist minder auffallend, als bei der Lehre vom Gesichte; darum, weil die logische Entgegenstellung der verschiedenen Momente, deren Zusammenwirken nach Hr. den Begriff jedes einzelnen Sinnes ausmacht, bei dem Gehöre eine mehr zugleich unmittelbar vorliegende und auch durch die bloße Erfahrung erkennbare ist, während sie bei dem Gesichte erst im Gegensatz solcher Vorstellungen, die aus einseitiger Auffassung der empirischen Thatsachen hervorgegangen waren, begründet werden mußte. Dieß zeigt sich sogleich darin, daß, während bei den Gegenständen des Gesichts diejenige Bewegung, welche die Wirklichkeit des Gesehenen, nämlich die Farbe, hervorbringt, theils, (in Bezug auf den Gegenstand als solchen) eine aufgehobene und in Ruhe verwandelte, theils, (in Bezug auf das durchsichtige Mittel) eine fortbauernde und stetige ist; bei dem Gehöre diese entsprechende Bewegung,

welche den Klang ausmacht, unterbrochen und in einzelnen Zeitmomenten geschieht: dergestalt, daß die Bewegung als solche unmittelbar wahrgenommen, und in ihr das, was sie hervorbringt, von dem, was sie erleidet und fortsetzt, durch bloße Wahrnehmung unterschieden werden kann.

Ar. beginnt demnach diese Auseinandersetzung mit der Unterscheidung eines Klanges der Möglichkeit und eines Klanges der Wirklichkeit nach; welche Unterscheidung bei der Farbe wegfiel, weil der Begriff derselben schon der einer aufgehobenen Möglichkeit war. Der wirkliche Klang wird in das Mittel verlegt, weil die Bewegung des Gegenstandes mit der Bewegung des Mittels hier eine und dieselbe und in die Einheit eines Zeitmomentes fallende ist; welche bei der Farbe unterschiedene waren, die eine eine aufgehobene, die andere eine perennirende. Auch ist es nach Ar. in der That eigentlich bloß dieses Mittel, dem der wirkliche Klang als solcher angehört; dasjenige, welchem Klang der Möglichkeit nach zugeschrieben wird, wäre sonach hier vielmehr als das Mittel zu nennen, durch welches der Klang, der für dieses letztere, (anders als die Farbe) gar keine Bedeutung hat, in der Luft erzeugt wird. Dieß zeigt der Zusammenhang der aristotelischen Darstellung, obgleich, bei der Flüchtigkeit derselben, die einzelnen Ausdrücke nicht überall wohl gewählt sind und leicht irre führen können. So giebt gleich die erste Unterscheidung des Wodurch, Worauf und Worin des Klanges der Ansicht die schiefe Wendung, als sei das Zusammentreffen eines schlagenden und eines geschlagenen Körpers die nächste oder unmittelbarste Ursache des Klanges; das Worin aber, nämlich die Luft, komme nur als nothwendige Bedingung der räumlichen Bewegung, in der das Schlagen besteht, in Betracht. Da doch die nachfolgende weitere Bezeichnung des klingenden Körpers, welcher Erz oder überhaupt ein glatter und hohler sein müsse, zeigt, daß es einzig das Verhältniß dieses Körpers zur Luft ist, auf das es bei dem Klange ankommen soll. Fast scheint es, als habe die tiefere und wahrere Ansicht

des Klanges, zufolge deren dieser allerdings in einer eigenthümlichen Affection (— Erzitterung, oder welcher passendere Name sonst für diese, nur dialektisch ihrem Begriffe nach zu erkennende Thätigkeit und Leidenschaft gefunden werden mag —) desjenigen Körpers besteht, von dem er zunächst ausgeht, zu welcher sich die Luft, oder welche Körper sonst den Schall fortpflanzen, in der That nur als aufnehmende Mittel verhalten, dem Ar. dunkel vorgeschwebt und sich in den Ausbruch der ihm eigenthümlichen entgegengesetzten unwillkürlich eingebrängt. — Daher wohl auch das sonderbar Schwankende und Unbestimmte dieser ganzen Darstellung: welches schwerlich auf andere Weise möchte erklärt werden können, als aus dem Bewußtsein der unauf löslichen Schwierigkeiten, welche die hier versuchte Erklärweise begleiteten. Sogar die Frage über die Art und Weise, wie die zusammenschlagenden Körper die Luft in Bewegung setzen, scheint Ar. sich gescheut zu haben, klar und deutlich sich vorzulegen. Die Ausleger verstehen ihn meist so, daß nicht etwa, was am nächsten zu liegen scheinen könnte, die durch den Schlag in dem geschlagenen Körper hervorgerufene Bewegung ihrerseits wiederum die Luft in Bewegung setze und so den Klang hervorrufe, sondern daß die Quetschung der Luft zwischen dem schlagenden und dem geschlagenen Körper die Ursache des Klanges sei. Allerdings ist nirgends von einer Bewegung oder Erzitterung des geschlagenen Körpers als solchen die Rede, und es entspräche, wenn man diese für die eigentliche Ursache des Klanges halten wollte, die Frage, warum eben nur eine durch Schlag, nicht aber auf andere Weise hervorgerufene Bewegung des glatten oder des hohlen Körpers klangerzeugend sei: welche Frage freilich schwer zu lösen sein dürfte, wenn nicht von einer inneren Erzitterung dieses Körpers in sich, sondern nur von der mehr oder mindern Gewalt und Schnelligkeit, mit der seine Bewegung die Bewegung der ihn umgebenden Luft verursacht, die Rede sein soll. Allein die Schwierigkeiten, welche der andern, für die eigentliche des

Ar. geltenden Ansicht entgegenstehen, sind nicht minder groß: denn man sollte meinen, daß dasselbe Heraustreiben in Masse der Luft, welches bei dem unmittelbaren Zusammentreffen zweier festen Körper statt findet, auch in andern Fällen, und namentlich, wenn diese Körper auch nur von fern sich einander nähern, statt finden müßte. Die Ausdrücke *ἀέριος*, deren Ar. sich bedient, in denen man die Entscheidung jener Fragen suchen könnte, sind fast alle mehrdeutig. Denn wenn es heißt, daß von festen Körpern ein Schlag geschehen müsse auf einander und auf die Luft, so bleibt ungewiß, ob der Schlag auf die Luft jenem vorangehen, oder ihm nachfolgen soll; eben so auch kann das Vorkommen des Schlagenden (*τὸν ὄντινον*) der Zerstreuung der Luft, sowohl von der seinem Zusammentreffen mit dem geschlagenen Körper vorangehenden, als auch von der diesem nachfolgenden Bewegung der Luft verstanden werden. Wenn aber weiter unten angedeutet wird, daß beides, sowohl der Schlagende, als auch der geschlagene Körper, für das den Klang hervorrufende gelten müsse: so bleibt auch hier noch zweifelhaft, ob dieß dergestalt zu verstehen sei, daß beide gemeinschaftlich durch ihre Annäherung, oder daß jeder für sich durch seine auf das Zusammentreffen folgende Erzitterung jenes bewirke. Wird zur Erläuterung dieser Andeutung der Klang als Bewegung desjenigen definiert, welches einer Bewegung fähig sei gleich der Bewegung des von der glatten Fläche zurückspringenden Balles (der Bewegung der Elasticität): so kann unter diesem fähigen dem Zusammenhange nach wohl nur die Luft verstanden werden; diese aber würde durch die andere der vorhin angegebenen Weisen auf gleiche Weise zum Abspringen genöthigt werden. Am meisten möchte wohl für diejenige Erklärungsweise, die eine Quetschung der Luft annimmt, dasjenige streiten, was gegen Ende des Capitels von der Stimme der Menschen und Thiere gesagt wird: daß diese mittelst eines Schlages der Luft durch die Seele auf die Luftröhre, (nicht also durch ein Erzittern der letztern) erfolge.

Für den vornehmlichsten Satz der aristotel. Lehre über den Klang können wir sonach nur diesen nehmen, daß derselbe in einer solchen Bewegung der Luft bestehe, in welcher die Theile derselben sich nicht zerstreuen, sondern in einem gewissen Verhältnisse zugleich und ungetrennt bewegt werden und bewegen; und daß demnach der Unterschied sowohl des Klanges überhaupt von andern Naturerscheinungen, die in Bewegung bestehen, als auch der verschiedenen Klänge unter einander zunächst auf quantitative Unterschiede zurückzuführen sei; theils der Luftmasse, die, theils der Schnelligkeit, mit der sie bewegt werde, theils auch wohl der schnelleren oder langsameren Aufeinanderfolge der einzelnen Stöße. Ar. befindet sich hier weniger; als anderwärts, in einem Gegensatze gegen frühere Theorien und gegen die gemeine Ansicht: denn wenn auch, wie in der Schrift von dem Gehöre angedeutet wird, einige ältere Denker die Klänge für Gestaltungen oder Formbildungen der Luft erklärt hatten, so lag doch die Ansicht, daß hier alles auf räumliche Bewegung sich zurückführen lasse, sehr nahe, und scheint z. B. schon in dem Timäus (I. pag. 67.) die vorherrschende zu sein. Daß dergleichen quantitative Unterschiede, die wegen der Stetigkeit des Quantitativen unbegrenzte sind, sich zu einer Knotenlinie begrenzter qualitativer Unterschiede gestalten, ist ein der alten Philosophie keineswegs fremder Gedanke: auch die Unterschiede der Farben, wie wir oben bemerkten, wollte Ar. auf solche Weise erklären; im Allgemeinen aber ist es wohl erlaubt, dieses Zurückführen des Qualitativen auf ein Quantitatives in Zusammenhang zu bringen mit der pythagorisch-platonischen Zahlenlehre, welche die allen andern Unterschieden zum Grunde liegenden logischen oder metaphysischen Formbildungen als eine quantitative Stufenreihe ausdrückte. Da durch die Philosophie des Ar. zuerst die Bewegung als dasjenige quantitative Element aufgezeigt worden war, welches in dem Reiche der Natur das allgemeine und durchgehende, und die Basis aller bestimmten Gestalten ist: so bekamen durch jene alle naturwissen-

schaflichen Erklärweisen, welche den Grund besonderer Erscheinungen auf Bewegung zurückführten, erst ihre Bedeutung und höheren Zusammenhang, und konnten auch mit größerer Genauigkeit und Schärfe in das Besondere und Einzelne hineingeführt werden.

Als das klingende Mittel betrachtet Kr. zunächst nur die Luft; sodann auch, aber nur als fortsetzenden und schwächenden Träger der Affection der Luft, das Wasser: hinsichtlich fester Körper scheinen ihm die Erfahrungen zu fehlen, die, wären sie vorhanden gewesen, unfehlbar auch eine Erweiterung seiner Theorie hätten zur Folge haben müssen. Eine Erscheinung hingegen, die sich ihm sehr bestimmt aufdrang, und die zu denen gehört, welche wegen ihres scheinbaren Widerspruches zu anderen, und des daraus hervorgehenden Scheins der Wunderbarkeit, überhaupt zuerst die naturforschende Neugier anzuregen geeignet waren, ist der Wiederhall oder das Echo, welches Kr. nicht als das Zurückspringen von einer glatten Fläche, sondern nur als das Zurückgeworfenwerden aus einer Höhlung zu erklären weiß: gleichfalls aus Mangel zusammenstellender Beobachtungen aus verschiedenen Naturgesetzen, ohngeachtet ihm das Zurückspringen des Balles von der glatten Fläche doch bekannt war. Auch der Ausdruck dieses Satzes ist sonderbar: es scheint ihm zufolge, als solle die in der Höhlung befindliche Luft unbewegt bleiben; da doch nur eine die frühere nicht in gerader, sondern in mehrfacher gebrochener Richtung fortsetzende Bewegung auch dieser gemeint sein kann: (— dafern nicht etwa eine ähnliche Unbeweglichkeit der in den Höhlungen gemeint sein kann, wie eine solche weiter unten von der Luft in dem Ohre ausgesagt wird: so daß also der Wiederhall ein ähnliches Absondern und Unterscheiden der Klänge, gleichsam ein Hören der anorganischen Natur wäre). — Uebrigens bemerkten bereits die Ausleger, daß dieses Zurückbrechen des Klanges, eben so wenig wie das gleich darauf erwähnte Zurückbrechen des Lichtes, in so fern gleichbedeutend mit dem Abspringen eines festen

Körpers zu verstehen sei, als sei das Zurückgeworfene dieselbe materiell begrenzte Masse, welche herangeworfen ward; sondern daß nur von einer gleichförmigen Affection, die als Wirkung des ersten Stoßes oder Schlages gedacht werden muß, die Rede sein könne. Wie Ar. sich das Zurückbrechen des Lichtes dachte, nachdem er aufgehört hatte, sich dieses als einen besondern Körper oder Stoff vorzustellen: darüber fehlen die Nachrichten; da, was in der Schrift über die Farben davon vorkommt, noch sehr nahe an die ältere physikalische Ansicht anzustreifen scheint. Eine Verschiedenheit von dem Zurückbrechen des Klanges besteht schon darin, daß Ar. bei dem Lichte das Zurückbrechen von glatten oder ebenen Flächen gelten läßt: überhaupt aber kann doch auf keine Weise das Licht nach der Ansicht dieses Denkers als eine auf gleiche Weise räumliche Bewegung von Theilen oder Schichten des Durchsichtigen, wie der Klang von Theilen oder Schichten der Luft, vorgestellt werden. Dagegen glaubt Ar. das Zurückbrechen des Klanges oder das Echo als ein eben so allgemeines oder durchgehendes fassen zu müssen, wie bei dem Lichte; weil nämlich Höhlungen eben so wohl, wie glatte Flächen, allemal halben, nur mehr oder minder, vorhanden sind: so daß also der scheinbare Mangel des Wiederhalls nur ein Minder desselben, so wie der Schatten ein geringerer Grad des Lichtes, sein würde.

Daß das Leere das Element des Hörens sei, und daß man höre mit dem Leeren und Kauschenden, scheint ein alter Spruch gewesen zu sein, der sich aus denjenigen Schulen herschrieb, welche die Luft für das Leere hielten. Gleichfalls nur eine eigenthümliche Umgestaltung jenes alten Philosophens von der Einheit des Empfindenden mit dem Empfangenen ist es, wenn Ar. weiter als nächstes Werkzeug der Empfindung des Hörens die in das Ohr eingeschlossene Luft bezeichnet; entsprechend jener Eintheilung der Sinne gemäß den Elementen, derzufolge in dem Auge eingeschlossenes Wasser auf dieselbe Weise als Werkzeug des Gesichtsinnes gelten

mußte; wovon in der Schrift über Empfindung und Empfindbares ausführlicher gehandelt ist. Auf jede Weise aber fordert die Gesamtansicht des Ar., daß man sich auch diese Luft im Ohre und dieses Wasser im Auge stets noch als Werkzeuge, wenn auch die nächsten und unmittelbarsten, des Hörens und des Sehens denke; nicht aber die, auch noch so genau die äußern Bewegungen fortsetzenden Bewegungen jener Luft als das Hören selbst, und auf entsprechende Weise die Affectionen jenes Wassers als das Sehen selbst. Vielmehr ist die Meinung gar nicht, daß diese Luft und dieses Wasser die Affectionen der äußern Luft und des äußern Durchsichtigen im eigentlichen Sinne des Wortes theilen solle: sondern ihre bereits geschehene Aufnahme in die organische Natur und selbstthätige rückwirkende Kraft beurkundet sich, was die Luft betrifft, dadurch, daß sie selbst nicht fortsetzend die äußern Bewegungen, dennoch das Maß für dieselben in sich hat; bei dem Wasser des Auges vielleicht durch das Umbrechen der Strahlen zu einem verkehrten Bilde. Darum erscheint auch beides durch feste Theile des organischen Körpers von den äußern, unorganischen Elementen abgesondert; und diese Unterbrechung der elementarischen Continuität sichert den in den Organismus eingeschlossenen Elementen ihre Unabhängigkeit von jenen, und ihre innere begriffmäßige Abrundung; welche sich bei der Luft des Ohres auch noch durch eine eigenthümliche, rauschende Bewegung kund geben soll. So daß also die Wirkung des dem animalischen Körper äußerlich bleibenden Mittels der Empfindung auf den Körper nur von der einen, untergeordneten Seite, nicht aber von beiden Seiten aus betrachtet, dem Ar. für eine mechanische, d. h. nach den Gesetzen der äußern, unorganischen Natur geschehende gilt.

Ueber die Verschiedenheit der Klänge wird nur eine kurze und wenig befriedigende Bemerkung beigefügt. Als Hauptgegensaß wird *ὀξύ* und *βαρύ* genannt, was wohl ungefähr mit dem, was wir Hoch und Tief nennen, zusammentreffen möchte, was aber Ar. durch die Analogie mit einem in den Gefühls-

kann fallenden Gegensatz zu erklären sucht. Auch hier nämlich heißt, im Griechischen wie im Deutschen, das eine der entgegengesetzten Glieder Scharf ($\sigma\acute{\kappa}\eta$), das andere aber freilich nicht Dumpf, sondern Stumpf ($\sigma\acute{\upsilon}\phi\lambda\lambda\acute{o}$). Die Meinung nun des Ar. scheint diese zu sein, daß die Verschiedenheit dieser entgegengesetzten Arten der Klänge auf einer verschiedenen Gestalt der Luftsäulen oder Luftschichten beruhe, in deren Bewegung sie bestehen; entsprechend der verschiedenen Gestalt des Schneidenden oder Stechenden, und des Stossenden. Daß es nicht bloß eine Verschiedenheit von Schnell und Langsam sei, sondern dieser Gegensatz nur nebenbei mit jenem zusammentreffe; dieß glaubt Simplicius im Gegensatz gegen den Timäus gesagt. Im Allgemeinen aber kann man hier nicht umhin, theils eine genauere Angabe des Verhältnisses dieser Ansicht zu der sonst von Ar. verworfenen Ansicht von der Figuration der Luft in den Klängen, mit der jene sehr verwandt scheint, zu vermissen; theils und besonders eine Verständigung über die Art und Weise, wie die verschiedenen festen und glatten Körper in dergestalt entgegengesetzten Formen die Luft in Bewegung setzen. Die Unfähigkeit, diese Fragen genügend zu beantworten, ist wohl der Grund, weshalb Ar. über diesen Punct so schnell hinweggeht. In der Schrift über das Gehör eine befriedigende Auskunft darüber zu suchen, würde schon darum vergeblich sein, weil dort noch nicht der Gegensatz von $\sigma\acute{\kappa}\eta$ und $\sigma\acute{\upsilon}\phi\lambda\lambda\acute{o}$ so entschieden wie hier, als der durchgreifende und wesentliche für das Reich der Klänge aufgestellt ist.

Den Schluß machen einige Bemerkungen über die Stimme, welche Ar. auch sonst unter allen Arten der Laute der vorzüglichsten Aufmerksamkeit würdigte, wie davon die Schrift über das Gehör, und das neunte Capitel des vierten Buchs der Thiergeschichte zeugt. Sollte durch das Wort Stimme ein wesentlicher Unterschied des Klanges als solchen ausgedrückt werden: so würde dieselbe den musicalischen Instrumenten eben so wohl als dem Beseelten zuzuschreiben sein: denn

die Eigenschaften, welche Ar. hier als jenen mit diesem gemeinschaftlich bezeichnet, (— der Satz: *δοῦνα γὰρ κ. τ. λ.* ist so zu setzen: „es scheint nämlich so, weil auch die Stimme dieses hat“ —) sind eben solche, die innere Unterschiede des Klanges, und nicht äußere der Dinge, durch die sie erregt werden, ausmachen. *Ἀπόρροισ* und *μῆλος* sind es, welche den Klang zum Tone machen; der Unterschied beider, insofern sie eben diese Klänge von andern unterscheiden sollen, würde sich schwer genau angeben lassen. *Διάλεκτος* ist, wie Ar. es andernorts bezeichnet, die durch die Zunge hervorgebrachte Articulation; hier indessen scheint sie in weissem Sinne genommen zu werden. — Dagegen bestrbt sich Ar., den Unterschied des Daseins der Stimme von dem Nichts Dasein derselben in den verschiedenen Thierarten begriffgemäß zu gestalten. Eben so, wie das Hören, ist ihm die Stimme eine Thätigkeit mittelst einer in den organischen Körper aufgenommenen Luft, und zwar hier zunächst mittelst der Nüstern, welche durch das Athemholen hineinkommt und sogleich von der Lunge verarbeitet wird; die jedoch nachher noch unterschieden wird von der in der Höhlung der Luftröhre auf ähnliche Weise, wie in der Höhlung des Ohres, feststehenden Luft, die, durch jene von der Lunge aus geschlagen, durch ihre Anschläge gegen die Luftröhre selbst, die Stimme hervorbringe. Nur diejenigen Thiere also, welche die Luft aufnehmen (*δοῦνα λέγονται τὸν ἀέρα*), haben Stimme: dieß aber sind die warmblütigen. Ar. erklärt nämlich gleich weiter das Athemholen als ursprünglich zwar, oder seinem nothwendigen und unentbehrlichen Zwecke nach, bestimmt, die innere Wärme abzukühlen, (— so nämlich sind die Worte zu verstehen: *πρὸς τὴν ψαμμόγητα τὴν ἑνός* —); sodann aber als dienend, (wie die Zunge nicht nur dem Geschmacke als einem Nothwendigen, sondern auch der Articulation als einem verzierenden oder den Charakter des Thieres veredelnden Uebersflusse) der Erzeugung der Stimme. Wie nämlich die Luft durch die Lunge mittelst der Luftröhre oder Kehle (*φά-*

εὐρυῶ) eingezogen werde; so schlage dieselbe Lunge mittelst des innern Kochens und Aufwallens, das fortwährend in diesen Theilen stattfindet (— was hier Seele genannt zu werden scheint) gegen die Luftröhre (ἀσπρηλα) zurück, und bewirke so den Ton der Stimme. Die nähere Beschreibung von dem Hergange des Athemholens, und dem, was damit zusammenhängt, wird für andere Schriften versprochen: es findet sich demzufolge unter den kleineren Abhandlungen eine dieses Inhaltes und dieser Ueberschrift, außer den in den übrigen antichristlichen Schriften zerstreuten Bemerkungen. — Der übrige Inhalt dieses Abschnitts sind Unterscheidungen anderer durch thierische Bewegungen hervorgebrachter Klänge von dem, was allein mit Recht Stimme genannt werden kann; welche sich an die Definition der letztern unmittelbar anreihen. Insbesondere trägt Ar. Sorge, diejenigen Laute, die, weil sie dem Orte nach die der Stimme gleichsam benachbarten sind, am leichtesten mit dieser verwechselt werden können, von ihr zu unterscheiden, und benützt dazu die Bemerkung, daß nur beim Stillstand des Athems das Hervorbringen eigentlicher Stimmklänge stattfindet. Daß die Erzeugung der letztern nicht ohne Thätigkeit der Seele und namentlich der Einbildkraft geschehe, und also der Stimme von vorn herein eine Bedeutung eingeblidet werde: diese Bemerkung ist hier freilich nur auf unmittelbare Weise an die Sätze von der Thätigkeit der dem Orte um das Herz herum (τῶ περὶ καρδίαν τόπῳ) angehörigen Theile angeknüpft, ohne die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung näher nachzuweisen.

Capitel 9.

Auf das Gesicht und das Gehör läßt Ar. den Geruch folgen; den Grund welcher Ordnung. Philoponus darin findet, daß Ar. theils von den Sinnen, welche das ferne liegende wahrnehmen, zu denen, welche das näher liegende, fort-

schreite, theils daß er die von Platon in dem Timäus vorgesezeichnete Rangordnung der Elemente beobachte; wobei freilich, den in der Schrift von der Empfindung und dem Empfindbaren gegebenen Andeutungen zuwider, vorausgesetzt wird, daß das Gesicht dem Feuer, der Geruch hingegen einer zwischen Luft und Wasser in der Mitte liegenden, dunst- oder dampfartigen Wesenheit entspreche. — Bei der Theorie dieses Sinnes nun wird es vornehmlich offenbar, wie Ar. auf die Auffindung eines Begriffes ausging, den er in den unmittelbar vorliegenden Thatfachen der Erfahrung nur angedeutet, aber keineswegs vollständig ausgedrückt fand. Die Dunkelheit, worein der Geruchssinn im Gegensatze anderer Sinne bei dem Menschen, aber nicht bei allen übrigen Thieren, eingehüllt sei, und die Unbestimmtheit der Wahrnehmungen, die er gebe, so wie das Versenktsein dieser Wahrnehmungen in die Gefühle von Angenehm und Widrig, ist eben nichts anderes, als eine mangelhafte Verwirklichung von dem Begriffe des Sinnes, welcher ein Unterscheiden und Erkennen (*αἰσθάνειν καὶ γινώσκειν*) voraussetzt und in sich schließt, in dem körperlichen Organismus des Menschen. Die Bemerkung, daß das unmittelbare Verbundensein der Wahrnehmungen mit einem angenehmen oder widrigen Gefühle eine Folge der Schwächung oder Verdunkelung eines Sinnes sei, könnte man zwar widerlegt glauben wollen durch den, gleich hier als Beispiel eines schärfern und deutlicheren Sinnes angeführten Geschmackssinn: indessen ist zu bedenken, daß Ar. diesen nur für eine besondere Art des Gefühlsinnes nimmt, und daher wohl ihm, seiner Artbeschaffenheit, nicht aber seiner Gattungbeschaffenheit nach, das Angenehm und Widrig zuweisen kann. Die Forderung selbst aber, daß der Sinn an sich oder seinem Begriffe nach von diesem Gegensatze befreit sei, und nicht bloß angenehme und widrige, sondern auch gleichgültige Empfindungen und Wahrnehmungen in sich schließt, folgt unmittelbar aus der Stellung, die Ar. der Sinnlichkeit in dem Ganzen der Seelenvermögen anweist, vermöge deren dieselbe

nicht ein Höchstes oder Absoletes, sondern nur Mittel eines Höheren und Allgemeineren sein soll. Daß es sich eben so, wie mit dem Geruche bei den Menschen, so mit dem Gerichte bei denjenigen Thieren verhalten möge, bei denen dieser Sinn schwach ist, ist kein unglücklicher, wenn auch unbewiesener Einfall des Ar.: natürlich muß man das „Furchterlich und Furchtlos“ (*φοβερὸν καὶ ἀφοβόν*), welches sich bei diesen mit der Wahrnehmung der Farben verknüpfen soll, als unmittelbare, angenehme oder widerliche Empfindung, und nicht als bewußtes oder unbewußtes Urtheil verstehen. Uns freilich erscheint diese Behauptung auffallend, da wir bei dem Angenehm und Unangenehm für den Gesichtssinn an das höchste Geistige, nämlich die Empfindung der Schönheit, zu denken pflegen. — Im Gegensatz gegen unsere Werthschätzung der verschiedenen Sinne nach dem Maße des Geistigen, was sich an den Inhalt ihres Anschauens knüpft, schätzt Ar. dieselben vielmehr nach ihrem unmittelbaren und natürlichen Zusammenhange mit den geistigen Anlagen: in welcher Hinsicht er denn den Sinn des Gefühls für den ersten erklärt; als dessen mehr oder minder Schärfe, und Feinheit allein unter allen Sinnen gleichen Schritt halte mit den höhern oder niederen Stufen geistiger Begabung.

Die Analogie, welche zwischen den Sinnen des Geruchs und des Geschmacks statt findet, ist dem Ar. im Allgemeinen nicht unbemerkt geblieben, wenn gleich er sie physiologisch nicht vollständig würdigt. Als einen Ausdruck dieser Gleichartigkeit in Bezug auf die Unbestimmtheit der Gegenstände beider Sinne könnte man es betrachten, daß in der deutschen Sprache der subjective Ausdruck für jeden von beiden zugleich auf die Objecte als solche übertragen ist: doch läßt sich in Bezug auf den Geschmack dieser Umstand auch dahin deuten, daß die diesem Sinn entsprechende objective Eigenschaft der Dinge nur bei ihrer Vernichtung oder Verzehrung durch das Schmeckende zum Vorschein kommt, und daher in ihrer Wirklichkeit mit der subjectiven Empfindung zusammenfällt. Die

griechische Sprache hat für beides besondere Ausdrücke: *ὄσμη* und *χυμός* als Gegensatz zu *ὄσποντος* und *γυνός*: welches in Bezug auf den Geschmack, in der Uebersetzung einen solchen Mißstand gab, daß wir uns für den objectiven Geschmack des gewagtern Ausdrucks „Speise“ bedienen mußten. — Ar. aber findet jene Analogie beider Sinne darin ausgesprochen, daß die verschiedenen Qualitäten ihrer Gegenstände mit denselben Worten bezeichnet werden. Ursprünglich kamen sie ihm zufolge dem Geschmacke zu als dem bestimmteren; wurden sodann aber auf den Geruch übertragen, dergestalt, daß zuerst die Gerüche solcher Gegenstände, deren Geruch ihrem Geschmacke zu entsprechen scheint, mit dem Namen dieses Geschmacks bezeichnet wurden, sodann aber alle ähnliche Gerüche auch solcher Gegenstände, deren Geschmack die entgegengesetzte Beschaffenheit hat. — Die Objectivität aber dieses Sinnes, gleichwie aller andern Sinne, sucht Ar. durch die Bemerkung zu retten, daß auch er nicht bloß die Gerüche so hinnehme, wie sie ihm geboten werden, sondern sie in den Dingen aufsuche, und folglich Riechbares und Unriechbares unterscheide. — Eben so auch wird die Luft, welche bei dem Geruche als das zunächst Empfundene erscheint, zurückgeführt auf den allgemeinen Begriff des Mittels, welcher auch bei den übrigen Sinnen eines der Momente ausmacht, und bemerkt, wie namentlich der Umstand, daß das Riechen stets an das Einathmen angeknüpft ist, durchaus nur für eine individuelle Eigenschaft des menschlichen Organismus, keineswegs aber für ein wesentliches und nothwendiges Moment dieses Sinnes gelten könne. Das Beispiel von solchen Thieren, die, ohne zu athmen, nichts desto weniger dieselben Eindrücke empfinden, die dem Menschen durch den Geruchssinn zukommen, findet sich, so wie auch die Vergleichung des Hergangs bei dem Riechen und Athmen mit der Hirnregiehung der Decke bei dem Sehen, welches beides bei einigen Thieren wegfallen, auch in der Schrift über Empfindung und Empfindbares angeführt: und die Nothwendigkeit, daß ein somit verschiedenar-

rig gestalteter, aber dieselben Gegenstände habender Sinn gleichfalls für Geruch gelten müsse, wird zurückgeführt auf die dort versuchte Construction der geschlossenen Zahl der Sinne, entsprechend den elementarischen Naturen. In dieser Construction galt der Geruch für den Sinn des Feuers: sein Zweck, (nach welchem zwei Arten [αἶδη] des Geruches unterschieden werden) ist zufolge derselben ein doppelter; erstens der allen Thieren gemeinschaftliche, als Zeichen von fernher und durch dazwischenliegende Mittel vernehmbar, durch seine Annehmlichkeit für die Gegenstände der Nahrung, durch seine Unannehmlichkeit für Dinge die, (eben durch die Heftigkeit dieses Geruches selbst) Gefahr und Untergang drohen, zu dienen; und zweitens der dem menschlichen Organismus eigenthümliche, die kalte Substanz des Gehirnes durch sein Feuer zu erwärmen und zu beleben. Zu diesem letztern Satze veranlaßte den Ar. die Bemerkung, daß nur die Menschen, aber nicht die übrigen Thiere, für solche Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten des Geruchs empfänglich sind, welche außer Zusammenhang mit der Nahrung oder mit der verderblichen Natur der Gegenstände zu stehen scheinen: eine Bemerkung, die weiter und auch in das Gebiet der übrigen Sinne verfolgt, auf wichtige Resultate über die geistige Bedeutung der Sinne hätte leiten müssen, und solchen, wie der obigen Aeußerung von der Gleichgültigkeit als dem Merkmal der Vollkommenheit eines Sinnes, ergänzend gegenüber gestanden hätte. — Der Satz, welcher das gegenwärtige Capitel schließt, daß der Geruch dem Trocknen angehöre, ist in der erwähnten Stelle weiter ausgeführt, und nachgewiesen, wie von der trocknen Natur der Geruch eine ganz entsprechende Qualification sei, wie der Geschmack von der nassen, und deshalb auch geradezu der Ausdruck des Geschmackes auf ihn übertragen (— das Riechbare ὀσχυμὸν ἔσθον, wie das Schmeckbare ein ὀσχυμὸν ὑγρόν). Als allgemeiner Ausdruck für das Mittel, durch welches der Geruch wirkt, wird die Durchsichtigkeit genannt, jedoch mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß nicht als

Durchsichtigkeit, sondern in anderer Hinsicht. Welche aber diese andere Hinsicht sein, oder auf welche eigenthümliche Weise das Mittel von dem Niechbaren bewegt oder qualificirt werden soll, wird nicht klar; es kann sogar nach einigen Aus-
 ſerungen scheinen, als sei die *κατὰ φύσιν ἀνωδυμία*, wie diese Affection des Mittels genannt wird, als ein Ausfluß materieller Theile zu verstehen: wo dann freilich der Verfasser jener Schrift in den, von ihm selbst mit Worten, die wohl von Ar. herrühren mögen, an den atomistischen Philosophen gerügten Fehler verfallen würde, einen Sinn, der wesentlich von dem Gefühlssinn unterschieden ist, mit diesem letztern zu identificiren.

C a p i t e l 10.

Von wir so eben, beim Schluß des vorhergehenden Capitels, bemerkten, daß Ar. es hinsichtlich des Gesichts, Gehörs und Geruchs als einen Fehler tadelte: dieß thut er mit Bewußtsein und Absicht hinsichtlich des zunächst folgenden Sinnes, nämlich des Geschmacks. Bei jenen dreien würde das Identificiren mit dem Gefühle darin bestehen, wenn man die in ihr Gebiet gehörige Empfindung als erzeugt durch einen Ausfluß der wahrgenommenen Gegenstände erklären wollte, welche das besondere Sinnorgan berühren, und durch ihr Berühren die Empfindung von Hart und Weich, oder Kalt und Warm, oder andern dem Gefühlssinne angehörenden Gegenständen, (auf welche die Atomistiker z. B. das Schwarz und Weiß und alle andern jenen drei Sinnen angehörenden Gegenstände zurückzuführen suchten) hervorrufen. Dasselbe, was von dieser atomistischen, würde auch zu sagen sein von der mechanischen Erklärung mittelst eines Stoßes oder Druckes, den die Luft oder das Wasser auf das Sinnorgan thun sollte; denn auch diese werden durch das Gefühl wahrgenommen: wie denn die aristotelische Erklärung z. B. des Gehörs keineswegs so



gemeint sein kann, als seien die Klänge ein Stoß auf das empfindende Organ: weshalb auch Ar. außer der bewegten noch einer in dem Ohre eingeschlossenen, unbeweglich bleibenden Luft bedurfte, um das Wahrnehmen jener Bewegung auf andere Weise, als durch das mechanische Empfangen des Stoßes, nämlich durch eine Art von unmechanischer Sympathie der in den Organismus eingeschlossenen Luft mit der unorganischen, zu erklären. Auf ähnliche Weise wird also auch weder die Bewegung des durchsichtigen Mittels durch das Licht und die Farben als eine räumlich-mechanische, noch die Durchdringung eben dieses Mittels durch die Gerüche als eine körperliche oder materielle Anfüllung der Luft oder des Wahsers zu verstehen sein: sondern beides eben nur als eine Qualifikation (*ἁλλοίωσις*), bloß für den einen oder den andern dieser Sinne, nicht aber für die übrigen vernehmbar, welche bei dem Gesicht, wie bei dem Gehör, mehr die Gestalt einer Bewegung, bei dem Geruch mehr die Gestalt einer materiellen Anfüllung annimmt. Der Unterschied dieser qualitativen Veränderung von räumlicher Bewegung und Vermehrung wird de *sens. et sensib. cap. 6. extr.* auch so zu erklären versucht, daß jene keinesweges zu ihrem auch durch beträchtliche räumliche Größen hindurch sich erstreckendem Geschehen eines Zeitablaufes bedürfe, sondern mit Einem Male erfolge, (*ἀφ' ὅρου ἁλλοίωσις*): eine Bemerkung, die in Bezug auf die ächt philosophische Ansicht namentlich des Lichts und der Farbe unstreitig sehr treffend ist; die aber freilich in Widerspruch zu stehen scheint mit den im sechsten Buche der Physik gegebenen Bestimmungen über die Bewegung, von denen doch die qualitative Bewegung nicht ausdrücklich ausgenommen war; so daß wir hinsichtlich dieser das, was dort über das Entsprechen der Zeit und des Worin der Bewegung gesagt war, auf die Intension oder den Gradunterschied zu beziehen und genöthigt fanden (vergl. Anmerk. S. 594. ff.)

Bei dem Geschmacke hingegen findet nach Ar. ein solches unmittelbares Verühren dessen, was für das Sinnwerk-

zeug gilt, durch den Gegenstand desselben statt: welches das unterscheidende Kennzeichen des Gefühls ausmacht. Das Nasse, in welchem das Schmeckbare ist, ist für dasselbe nicht Mittel, sondern Stoff. Wir zweifeln nämlich nicht, daß mit Unrecht in unsern Ausgaben τὸ γινώσκον mit dem Prädicatε ἴλη belegt wird, und daß es vielmehr heißen sollte: ἐν ὕδατι ὡς ἴλη. Denn das Empfindbare als solches gilt ja durchgehends nicht als Stoff, sondern ausdrücklich als Formbestimmung; von der Absicht aber, das, was das Nasse bei dem Geschmacke ist, von demjenigen, was das Wasser oder die Luft bei andern Sinnen ist, zu unterscheiden, zeigt auch alles folgende, wo das Schmeckbare als ein mit Wasser mischbares dargestellt wird, im Gegensatz der Farben, welche nicht durch Mischung in das Durchsichtige kommen, weil nämlich in diesen nicht das Durchsichtige, sondern das Undurchsichtige die Stelle des gleichgültig bleibenden Stoffes vertritt; bei dem Schmeckbaren aber durch Einmischung in das Wasser nur dieselbe Einbildung der Formbestimmung in den Stoff wiederholt wird, die schon vorher zum bloßen Dasein des Schmeckbaren gefordert war. Es scheint nämlich, obgleich sonst γινώσκον und γινώσκος gleichbedeutend genommen werden, doch hier zunächst noch dieser Unterschied gemacht worden zu sein, daß das eine die bloße, nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach vorhandene Formbestimmung (die de sens. et sensib. cap. 4. ausdrücklich als ein noch dem Trocknen angehörendes bezeichnet wird), das andere aber das in seinem Stoffe, nämlich dem Nassen, verwirklichte und daseiende Schmeckbare bezeichnet. Von dieser Nasse wird zugegeben, daß sie auch aufgehoben oder unmerkbar in dem der That nach Schmeckbaren vorhanden sein kann. Sie heißt dann der Möglichkeit oder Anlage nach in ihm gegenwärtig: stets aber, und auch in diesem, wird sie die Stelle des Stoffes vertreten, dem die Formbestimmung eingebildet ist; wie dieß aus dem angegebenen Capitel der Schrift über Empfindung und Empfindbares am deutlichsten erhellt. Dieß wird hier auch so ausgedrückt, daß

Ursprung oder Element des Geschmacks der Unterschied dessen sei, was trinkbar, und was nicht trinkbar. — Auch den Geschmack übrigens, eben so wie die übrigen Sinne, setzt Ar. als einen, die Formbestimmung, welche sein Gegenstand ist, und das Gegentheil oder die Veraubung dieser Formbestimmung unterscheidenden; weil er eben die Wahrnehmungen der Sinne nicht als bloß thatsächliche Vorgänge, sondern als Urtheile betrachtet, in die eine Erkenntniß von Allgemeinbegriffen, zu denen also namentlich auch die Bestimmung des Gegensatzes und Widerspruches als solchen gehören würde, bereits eingegangen ist. Welche Bedeutung der doppelte Gegensatz hat, der dem gestalteten Inhalte eines jeden Sinnes gegeben wird; indem nicht nur das Nichtdasein dieses Inhaltes, sondern auch das allzu intensive oder mächtige Dasein desselben als die Veraubung erscheint, die in das Urtheil des Sinnes eingeschlossen ist: dieß wird sich näher noch aus den Bestimmungen des zwölften Capitels ergeben.

Der allgemeine, von aller Sinnlichkeit mehrmals schon ausgesprochene Satz, daß das Organ des Sinnes der Möglichkeit nach dasselbe sei, was sein Gegenstand der Wirklichkeit nach, findet seine Anwendung auf das Organ des Geschmacks, welches die Zunge ist, dergestalt, daß diese als ein trockenes, aber der Masse empfindliches beschrieben wird. Was weiter hinzugesetzt wird: daß weder wenn sie durchaus trocken sei, (*κατὰ κρως οὖρα*) die Zunge empfinde, noch wenn allzu naß, stimmt freilich nicht ganz mit jenem überein, und bezeichnet die in der Zunge bei gesundem Zustand wirklich vorhandene Masse vielmehr als in einem ähnlichen Verhältnisse zu dem Geschmeckten stehend, wie die in dem Ohre eingeschlossene Luft zu der äußeren: demgemäß es also scheinen würde, als sei auch hier die Masse, wie dort die Luft, weit mehr Mittel der Empfindung, als selbst Empfundenes. — Zuletzt in diesem Capitel wird, außer jenen contradictorischen Gegensätzen von Schmeckbarem und Nichtschmeckbarem, noch, entsprechend den Gegensätzen von Weiß und Schwarz in dem

Gefichte, und von Scharf und Dumpf in dem Gehör, ein den Gegenständen des Geschmacks eigenthümlicher und von diesem Sinne, wie zuvor bemerkt, auf den Geruch übertragener Gegensatz erwähnt, der Gegensatz von Süß und Bitter. Zwischen diesen beiden Äußersten sollen alle andere Arten des Geschmacks auf ähnliche Art in der Mitte stehen; wie die Farben und die Töne in jenen Gegensätzen; und in der Schrift über Empfindung und Empfindbares ist sogar, wiewohl problematisch, der Gedanke geäußert, daß die Geschmacks vielleicht eben so, wie die Töne, und wie Ar. es von den Farben glaubte, in einer Knotenlinie numerischer Verhältnisse der Mischung jener Hauptgegensätze aus diesen hervorgehen. Eben dort findet sich auch ein Versuch, den Gegensatz selbst mittelst einer Zurückführung theils auf elementarische Eigenschaften, theils auf die Art und Weise der Wirkung auf den organischen Körper in der Nahrung zu erklären.

Capitel 11.

Ueber den Sinn dieses Capitels, welches von dem Gefühle handelt, sind die Ausleger getheilter Meinung; indem die älteren, insbesondere Themistius, dessen Ansichten Philoponus ausführlich durchgeht, für die wahre Meinung des Ar. diese hielten, daß dieser genannte Sinn vielmehr eine Mehrheit verschiedener Sinne sei, die nur dieß unter einander gemein haben, daß ihr gemeinschaftliches Mittel, wie bei den bisher durchgegangenen Sinnen dem Organismus äußerliche, elementarische Körper, so hier ein Theil des Organismus selbst, nämlich das Fleisch sei. Philoponus bestreitet beides, weil er es mit den übrigen in der aristotelischen Philosophie hergebrachten Vorstellungen von der geschlossenen Zahl der Sinne und von dem Gegensatz des Innerlichen oder Subjectiven zu dem Äußerlichen oder Objectiven, nicht zu vereinigen weiß. Simplicius steht zwischen beiden in der Mitte, und

behauptet zwar die Einheit des Sinnes, geht aber zu, daß das Fleisch nicht das Organ des Sinnes selbst, sondern nur das Mittel sein solle. — Wir unsererseits wollen, ohne zwischen diesen verschiedenen Ansichten geradehin zu entscheiden, den Gedankengang des Ar. in dem gegenwärtigen Capitel, der nicht allenthalben völlig klar ausgedrückt scheint, kürzlich darlegen: wo sich dann wohl als das wahrscheinlichste ergeben wird, daß dieser Denker vielmehr Probleme aufstellen, als eine abschließende Theorie geben wollte; nicht jedoch ohne sich zu der einen oder der andern unter den möglichen Lösungen derselben deutlich hinzuneigen.

Gleich zu Anfange haben wir in der Uebersetzung einen Fehler zu verbessern; indem, was dort als ein besonderer und kategorischer Satz gestellt worden ist: daß das Fleisch das Mittel, das eigentliche Sinnorgan aber des Gefühls ein inwendig hinter diesem verborgenes sei, nicht dieß, sondern noch ein Glied der vorhergehenden Frage, und an diese also durch folgende Wendung anzureihen ist; „oder nicht, sondern dieses zwar das Mittlere ist“ u. s. w. Von den beiden Problemen, die Ar. hier aufstellt, ist sogleich zu bemerken, daß dieselben durchaus nur von ihm selbst erfunden und von keinem Vorgänger überkommen sein können, da sie auf Begriffsbestimmungen beruhen, die der aristotel. Philosophie ganz eigenthümlich sind. Dieß ist ein Umstand der nicht übersehen werden darf, und der wohl kein unbedeutendes Moment in der Wagschale abgehen möchte für diejenige Ansicht, welche die Antwort des Ar. auf jene Fragen eine befriedigende glaubt. — Die Einheit oder Mehrheit des Sinnes wird zunächst nicht von der Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Objecte als abhängig dargestellt, sondern umgekehrt diese von jener, und also die Möglichkeit unangetastet gelassen, daß für verschiedenartige Objecte es Einen Sinn geben könne; wenn gleich umgekehrt jeder Sinn ein besonders geartetes Object voraussetzt, weil sein Begriff eben darin besteht, diesem als gleichartig sich der That nach zu sehen. In dem weitern

Fortgange aber wird auch auf die umgekehrte Schwierigkeit aufmerksam gemacht, wenn für Einen Sinn verschiedenartige Gegenstände angenommen werden sollen; da bei jedem der zu vor genannten Sinne als Grenze und Formbestimmung seiner Welt Ein Hauptgegensatz angegeben werden konnte, innerhalb dessen als Zwischenglieder alle einzelnen Objecte fallen mußten. Wegen diesen Hauptgegensatz erscheinen alle andern gleichfalls wahrnehmbaren Gegensätze als unwesentliche, und, (was insonderheit hätte bemerkt werden können) als den Objecten verschiedener Sinne gemeinschaftliche; es kommt daher darauf an, unter diesen verschiedenen den jedem einzelnen Sinne eigenthümlichen und für ihn charakteristischen aufzufinden. Die Schwierigkeit, diese Forderung hinsichtlich des Gefühls zu erfüllen, meint Ar., wenn er sagt, seine Grundlage sei nicht so deutlich, wie z. B. bei dem Gehöre der Laut. — Hierauf geht er sogleich zu dem andern Probleme über, und erklärt vorläufig (— denn diese Worte sind auf jede Weise als ein kategorischer Ausdruck zu nehmen): daß der Zweifel, ob bei dem Fühlen das Fleisch das eigentlich empfindende Sinnsorgan sei, keineswegs durch den Umstand unwidersprechlich gelöst werde, daß die Empfindung sogleich und unmittelbar bei der körperlichen Verührung erfolgt. Was hierauf entgegnet wird, obgleich nur hypothetisch ausgedrückt, ist wohl auch positiv gemeint: daß die wirklich das Fleisch umkleidende Haut, so wie vieles, was zufällig und willkürlich über den Körper als ein dünner und feiner Schleier hingezogen wird, obgleich selbst unempfindlich, dennoch die Empfindung nicht hindert, noch auf eine merkbare Weise zeitlich aufhält. Die nachfolgende Vergleichung des Fleisches, unter Voraussetzung jener als problematisch hingestellten Ansicht, mit der als angewachsen an den organischen Körper gedachten Luft oder Wasser, welche dann gleichfalls als unmittelbare Organe für diejenigen Sinne erscheinen müßten, deren Wahrnehmungen durch ihre Vermittelung erfolgen, ist eine sehr treffende und den Begriff, worauf es ankommt, deutlich vorführende; wenn sie

sich auch nicht eigentlich auf jene Gleichzeitigkeit der Empfindung mit dem Berühren bezieht. Auch die hierauf folgenden Sätze, wenn gleich man ihren Ausdruck, in der Uebersetzung zumal, leicht für einen kategorischen ansehen könnte, sind zwar noch immer problematisch gemeint; doch so, daß man wohl nicht verkennen wird, wie lebhaft Kr. zu der Ansicht, die sie aussprechen, sich hinneigt. Daß nur das Mittel für den einen Sinn, nicht aber zugleich die Mittel für die andern Sinne, in den Organismus aufgenommen sei, könne nicht auffallen: denn dieser bedürfe, um in der Körperwelt als Körper sich zu behaupten, eines festen und gediegenen Baues, welcher nur mittelst des Elementes der Erde, mit andern gemischt, nicht aber durch Wasser oder Luft allein, welche doch ausschließend jene Mittel für andere Sinne sind, aufführbar sei. Davon wird durch eine leichte Wendung wieder der Uebergang gemacht zu dem vorigen Satze, daß das Gefühl aus einer Mehrheit von Sinnen bestehe; auf entsprechende Weise, wie nach jener Vergleichung die angewachsene Luft oder Feuchtigkeit nur für Sinnorgane, und also jene offenbar mehrern Sinne nur für Einen gelten würden: welche Bemerkung durch die Erinnerung an den Geschmack bekräftigt wird, der sonach mit mehrern Rechten, als wie es vorhin erschien, von dem Gefühle als ein besonderer Sinn abgetrennt werden könnte. Was hierauf folgt, daß gewissermaßen auch das Gefühl, eben so wie die übrigen Sinne, nicht ohne ein Dazwischentreten der Luft oder des Wassers zwischen den empfindenden und den empfundenen Körper zu erfolgen scheine, wegen der Kraft der Adhäsion, wie wir es nennen würden, welche diese beiden Elemente nie von den Oberflächen zweier Körper dergestalt hinwegtreiben lasse, daß diese sich in dem eigentlichsten Sinne unmittelbar berühren könnten: dieß scheint, (so wenig dieser Satz auch eine strengere Prüfung aushalten würde) Kr. allerdings ernstlich zu meinen, und in keiner andern Absicht hier anzuführen, als um zu zeigen, daß auch selbst dann, wenn man, um das Gefühl in einer Berührung

im strengsten Sinn bestehen zu lassen, das Fleisch für das wirkliche Organ dieses Sinnes gelten lassen wollte, nichts destoweniger der wirkliche Hergang bei dem Fühlen diesem strengen Begriffe nicht entsprechen, sondern auch so noch ein Mittleres, wenn auch in einer fast unwahrnehmbar geringen Quantität, dazwischen treten würde. In der That nämlich ver-
 trete dieser unendlich dünne Ueberzug von Wasser oder Luft die Stelle jenes andern Ueberzugs jeder beliebigen Art, von dem oben bemerkt worden war, daß er den Schein, als erfolge die Wahrnehmung durch unmittelbare Berührung dessen, was fühlt, mit dem, was gefühlt wird, keineswegs aufheben würde. Hierauf giebt Hr. den eigentlich gehörigen Ausdruck für die Verschiedenheit, die in Bezug auf das Verhalten des Mittleren, als dieses bei dem Gefühle das Fleisch genommen, zwischen diesem Sinne und den übrigen Sinnen allerdings obwalte: es bestehe nämlich diese darin, daß bei dem Fühlen nicht, wie bei den Wahrnehmungen anderer Sinne, eine Thätigkeit des Mittels auf das Sinnorgan sich unterscheiden lasse, sondern vielmehr das Mittel mit dem Organe zugleich und auf dieselbe Weise von dem Objecte etwas zu erleiden scheine. Wie dieß gemeint, und daß es, ohne das Mittel zum Sinnorgane selbst zu machen, möglich sei, wird gezeigt an dem Beispiele eines Schildes, welcher, als das Mittel gesetzt, wodurch ein Schlag oder Stoß zu dem fühlenden Körper gelangt, diesen Schlag zugleich mit erleidet, ohne daß, wie bei dem Gesicht, Gehör und Geruch, die Luft einerseits zwar von dem Objecte afficirt würde, andererseits aber auf eigenthümliche Weise selbstthätig das Subject afficirte. Wobei man sich denn zu erinnern hat, wie Hr. bei allen jenen Sinnen keineswegs etwa die Affection des Mittels auf mechanische Weise in das Empfindende hinein fortgesetzt dachte, sondern eine von der Thätigkeit sowohl des Objects, als auch des Subjects specifisch verschiedene Thätigkeit annahm. Es ist diese Thätigkeit eben die Thätigkeit der Vermittelung selbst, und entsteht deshalb allerdings die Frage, ob nicht

eine ähnliche des Fleisches auf jenes innerliche und noch verborgene Organ des Gefühls gleichfalls aufzusuchen sei: welche Frage Hr. bei einer genauern Untersuchung dieses Sinnes höchst wahrscheinlich zur Beantwortung sich vorgelegt haben würde. — Diese und verschiedene andere in diesem Capitel vorkommende Spuren, welche dafür zeugen, daß die hier gegebenen Bestimmungen über das Gefühl nur für ganz allgemeine, vorläufige und problematische gelten sollen, machen es sehr auffallend, daß in der Schrift über Empfindung und Empfindbares über diesen Sinn eben so wenig, wie über das Gehör (— hinsichtlich dessen cap. 4. ausdrücklich auf die Bücher von der Seele verwiesen wird) genauere Bestimmungen vorkommen, während über Gesicht, Geruch und Geschmack dort ausführlich gehandelt ist. Solche genauere Bestimmungen aber sind doch offenbar gefodert z. B. auch durch das, was hier so gleich folgt, in welchem das Organ des Gefühls, vorausgesetzt daß dasselbe wirklich ein von dem Fleische verschiedenes sei, ohne es übrigens irgend in bestimmter Erscheinung nachzuweisen, nur durch einen allgemeinen Schluß auch noch in einer andern Hinsicht den Organen der übrigen Sinne gleichgestellt wird. Es wird nämlich auf dieselbe Weise, wie in welcher alle vorhergehenden Sätze aufgestellt waren, problematisch gedußert, daß man den Hergang der übrigen Sinne wohl insofern analogisch auf das Gefühl anwenden könne, daß man bezweifle, ob bei einer unmittelbaren Berührung des Gegenstandes mit dem Organe die Empfindung erfolgen würde; wie sich die Unmöglichkeit hiervon unter den übrigen Sinnen an dem Gesichte am deutlichsten darstellen läßt. Wäre dieß, so würde hiedurch selbst jener zuletzt angeführte Unterschied des Gefühls von den andern unbeträchtlicher, in dem es sich dann zeigte, daß doch auch jenes Zugleichleiden des Mittels mit dem Organe keineswegs eine für das Wesentliche der Empfindung selbst zufällige, und nur auf dem äußern Bau des Körpers beruhende Thatsache sei.

Ohne nun für die von so vielfachen Seiten berührten

Probleme irgend eine entscheidende Lösung zu geben, betrachtet der Schluß dieses Capitels den Sinn, von welchem gehandelt worden war, wiederum nur ganz allgemein logisch, und erinnert bloß an die allgemeinen Grundbestimmungen über alle Sinne. Nur die Gegenstände dieses Sinnes werden kurzlich bezeichnet, aber diese Bezeichnung, die so reichen Stoff zu Betrachtungen geben konnte, die an die vorliegen Zweifel anzuknüpfen waren, durchaus nicht weiter ausgeführt. Das Gefühl sei derjenige Sinn, welcher die im strengsten Sinne elementarisch zu nennenden Eigenschaften empfinde, nämlich diejenigen, ohne welche der Körper nicht Körper wäre, und welche von Ar. zugleich als Grundlage für die Unterscheidung der Elemente gebraucht worden waren. Dies war geschehen in Büchern, die hier *περί στοιχείων* genannt werden; von denen wir drossel behaupten dürfen, daß sie verloren gegangen sind. Ihr Inhalt scheint freilich zum großen Theile in die Bücher von dem Himmel und von Entstehung und Untergang übergegangen, in denen wohl auch hinreichende Stellen zu finden wären, auf welche das hier vorkommende Citat bezogen werden könnte: allein vielleicht können selbst die Worte dieses Citats, welche eine diesem Inhalte entsprechende Aufschrift jener Bücher anzudeuten scheinen, die, wenn man auch auf die jetzt gebräuchlichen Aufschriften keinen Werth legen wollte, doch keinem Theile der genannten Bücher füglich würde zukommen können, wenigstens einiges, wenn auch geringes, dazu beitragen, unsern mehrmals geäußerten Argwohn gegen die Richtigkeit jener zu bekräftigen. Ein sonderbarer Umstand übrigens ist es, daß, wie hier auf die Abhandlung von den Elementen, so Meteorol. I., 3. (welche Schrift doch wohl später abgefaßt war, als jene über die Elemente) hinsichtlich eigenthümlicherer und genauerer Bestimmungen über den Begriff der Wärme, auf künftige anzustellende Untersuchungen über die Sinnlichkeit verwiesen wird; da die Wärme ein Leiden oder Zustand der Sinnlichkeit sei (— *περί θερμότητος — μᾶλλον μὲν καὶ αὐτὸ καὶ ἀκρι-*

ἅς ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως προσημαίεται. πῶς γὰρ
 τὸ δευτὸν τῆς αἰσθήσεως ἐστὶ): wodurch wohl un-
 kennbar solche Abhandlungen, insbesondere über den Sinn des
 Gefühls angekündigt werden, für welche die uns vorliegen-
 den keineswegs gelten können. — Wollte man übrigens in
 dieser Bezeichnung der Gegenstände des Gefühls die Erfül-
 lung desjenigen finden, was weiter oben gefordert worden
 war: einer ähnlich genauen Angabe dieser Gegenstände, wie
 die Angabe der Gegenstände anderer Sinne, und demnach auf
 die Einheit dieses Sinnes zu schließen sich berechtigt halten:
 so können wir in diese Folgerung darum nicht einstimmen,
 weil noch keineswegs alles auf die Einheit eines Gegenstandes
 zurückgeführt ist. Wohl aber glauben wir diese Definition
 des Gefühlssinnes mit dem in Verbindung setzen zu müssen,
 was oben von dem Zusammenhange desselben mit den höhern
 Geistesanlagen des Menschen gesagt war: indem es an sich
 oder abge sondert von andern Umständen betrachtet, die einen
 Vorzug anderer Sinne begründen können, ein höheres scheint,
 den Körper als solchen, oder nach seinen ihn zum Körper ma-
 chenden Eigenschaften wahrzunehmen, als zerstreute und zu-
 fällige Momente der Körperlichkeit. Dabei übrigens das Ver-
 stehen dieses Sinnes aus einer Mehrheit besonderer Sinne
 sehr wohl zugegeben werden kann. — Die logischen Erfor-
 dernisse übrigens für den Begriff des Sinnwerkzeuges, die
 hier noch, mit besonderer Hinsicht auf das im nächstfolgen-
 den Capitel zu erörternde, auseinander gesetzt werden: daß
 es der Anlage nach alle hier in Betracht kommende Gegen-
 stände, Kälte und Wärme, Härte und Weichheit in sich tra-
 gen, aber an sich keines von diesen der That nach sein,
 sondern erst durch die Empfindung dazu gemacht werden
 müsse; könnten allenfalls wohl auch auf das Fleisch bezogen
 werden, wiewohl keineswegs im eigentlichen und strengen
 Sinne: so daß sowohl dieser Umstand, als auch die Unter-
 lassung alles ausdrücklichen Hindeutens auf diese körperliche
 Masse, es wahrscheinlicher macht, daß in Folge der gesam-

ten Tendenz dieses Capitels, ein noch unbekanntes inneres Organ, welches durch weitere Untersuchungen erst gefunden werden soll, gemeint ist.

Capitel 12.

Nach dieser „typischen,“ d. h. durchaus nur den allgemeinen Begriff der Sinnlichkeit, nicht aber die besondern empirischen Begriffbestimmungen der einzelnen Sinne als Zweck verfolgenden Darstellung dieser Sinne, mußte als eine unabweichbare Forderung dieß erscheinen, eine bestimmte Erklärung zu geben über die Art und Weise oder die Bedeutung derjenigen Thatsache, welche auch dieser typischen Darstellung zum Grunde gelegt worden war: nämlich der Identität des Empfindenden mit dem Empfundenen, welche, an sich nur als Anlage oder Möglichkeit vorhanden, durch das Empfinden selbst der That nach gesetzt werden soll. Das Kürzeste wäre allerdings, worauf die gewöhnlich sogenannte materialistische Ansicht hinauskommt, und welches unter den ältern griechischen Denkern die Atomistiker und manche der Physiker zu behaupten schienen, eine unbedingte Gleichartigkeit des Empfindens den in der Empfindung mit dem Empfundenen anzunehmen: dergestalt, daß in Wahrheit nichts anderes empfunden würde, als die von dem Gegenstande der Empfindung aus in den empfindenden Körper als Aus- und Einfluß materiell übergehenden Theile. Bei einer solchen vollständigen Identität, einer Identität „dem Sein nach“ ($\tau\omega\ \alpha\iota\omega\varsigma$), würde dann freilich, wie Ar. mit Recht bemerkt, nicht bloß das Werkzeug der Empfindung, sondern die Empfindung selbst, zu einer ausgebreiteten Größe ($\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\varsigma$), d. h. zu einem Körper, und der Begriff eines Seelenwesens, welches zu dem Körperwesen als Entelechie zur Dynamis sich verhalten soll, ginge verloren. Darum kann jene eigentliche, abstracte Gleichartigkeit höchstens nur von dem Organe des Sinnes, nicht aber von dem Sinne

als solchem behauptet werden: und man hätte wohl an die Theorie des Ar. von den einzelnen Sinnen die Forderung stellen können, ob und in wie weit bei jedem derselben eine solche unmittelbare oder körperliche Identität des Sinnorganes mit dem Empfundnen die Folge der Empfindung ist. Diese Frage nun hatte Ar. nicht vollständig beantwortet, und, wo er sie berührte, zweideutig genug sich darüber ausgedrückt: wohl durfte man daher hier bei der Rückkehr auf die allgemeinen Fragen zugleich auch eine genaue Unterscheidung zwischen dem Begriffe der Empfindung als solcher, und dem Begriffe der in dem Organe durch sie erzeugten Beschaffenheit erwarten. — Allein die Bestimmungen, welche Ar. giebt, enthalten nur die allgemeinsten Ausdrücke für alle diese Verhältnisse; so daß man kaum anders glauben kann, als daß auch sie nur zur Einleitung einer ausgeführtern Theorie dienen sollten, die nicht wohl eher aufgestellt werden konnte, als nach dem über alle Seelenvermögen eine solche typische Uebersicht, wie die gegenwärtige ist, gegeben war. Der Sinn wird genannt dasjenige, was die Formbestimmungen (εἶδη) der Gegenstände aufnehme, ohne ihren Stoff. Wollte man. dieß, dem zur Erläuterung angeführten Beispiele gemäß, nur so verstehen, daß z. B. das Auge die Farbe der Gegenstände ohne ihre übrigen Eigenschaften aufnehme, d. h. auf gleiche Weise mit den Gegenständen gefärbt werde: so wäre diese Erklärung keine Erklärung, sondern höchstens ein untergeordnetes, bedingendes Moment einer solchen, und läme im Wesentlichen überein mit jener atomistischen, welche materielle Ausflüsse der wahrgenommenen Gegenstände annimmt: denn ob, was in das Sinnorgan übergeht, Materie und Körper, oder ob es Eigenschaft genannt werde, ist zuletzt ziemlich gleichgültig. Dieß nun erkennt Ar. unstreitig auch an, indem er sogleich darauf, wie vorhin bemerkt, mit einigen Worten andeutet, wie die Empfindung als solche keineswegs eine räumliche oder ausgedehnte Größe sei; wenn auch das Empfindende, d. h. das Sinnorgan, als eine solche befunden werden möchte.

(So nämlich werden die Worte: *αἰσθητὸν μὲν γὰρ ἂν τὸ αἰσθητόμενον*, wohl richtiger verstanden, als wie in unserer Uebersetzung: „denn eine Ausdehnung wäre sonst das Empfindende“). Wenn daher Ar. dieses Empfindende oder das nächste oder unmittelbare Werkzeug der Empfindung (*αἰσθητικὸν ὄργανον*) als dasjenige definiert, in welchem eine solche Kraft oder Anlage sei (*ἐν ᾗ ἡ τοιαύτη δύναμις*): so kann er unter dieser Anlage auf keine Weise die bloße körperliche Möglichkeit z. B. des Gefährtwerdens, oder des Ermüdetwerdens, oder des Bewegtwerdens auf eine der Bewegung der Luft in dem Schalle oder dem Geruche entsprechende Art verstehen, sondern, wenn auch vielleicht zugleich dieses, doch gewiß zugleich noch etwas anderes und höheres, welches erst die eigentliche Empfindung ausmacht. Dieses höhere nun ist es, welches sich hinter dem Worte *λόγος* verbirgt, und welches hier, wie bereits gegen das Ende des vorigen Capitels, als ein Vermittelndes zwischen den Gegensätzen oder Extremen, welche das Empfindbare ausmachen (*— ὡς τῆς αἰσθητικῆς οὐκ ἀσθενείας τινος οὐκ ἔστι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐκτετακένος*), und demgemäß als ein Sonderndes oder Urtheilendes (*— τὸ γὰρ μέτρον, ἁρμόδιον*) bezeichnet wird. — Diese Bestimmung gehört unstreitig zu den wichtigsten der gesammten aristotelischen Seelenlehre: aber auch zu denen, bei denen man am meisten eine vollständige und genügende Ausführung vermißt. Die verschiedenen untergeordneten und vorläufigen Fragen, welche bei derselben in Betracht kommen: über die unbegrenzt theilbare Abstufung des Empfindbaren innerhalb seiner Gegensätze, und die objective Begrenzung dieser Unendlichkeit durch die zwischen den Extremen in der Mitte liegenden Eigenschaften; über die Einerleiheit oder Verschiedenheit dieser qualitativen Unterschiede mit den Unterschieden der Räumlichkeit und Zeitlichkeit; über die Möglichkeit, erstens durch einen und denselben Sinn verschiedene und entgegengesetzte Eigenschaften in Einem Zeitmomente wahrzunehmen, welche aber dann zu der Einheit einer Mischung

zusammengehen, und also nicht mehr verschiedene sind, so dann aber die Wahrnehmungen verschiedener Sinne in Einem Zeitmomente zu vereinigen, und auf diese Weise subjectiv durch das Zusammentreffen der Sinne in dem einzigen Bewusstsein dem objectiven Zusammentreffen der verschiedenen Eigenschaften in der Einheit eines Gegenstandes zu entsprechen: alles dieses und noch vieles verwandte ist ausführlich abgehandelt in den zwei letzten Capiteln der Schrift über Empfindung und Empfindbares. Allein auch diese Abhandlung, (abgesehen übrigens von dem unaristotelischen Charakter ihres Styles) bleibt ungenügend über diejenige Frage, welche den innersten Mittelpunkt dieser gesamten Untersuchung ausmacht; nämlich über das Verhältniß jener subjectiven, teleologischen und lebendigen Mitte zwischen den Gegensätzen der materiellen Eigenschaften, zu der objectiven, selbst eine Eigenschaft der körperlichen Dinge bildenden Mitte, welche überall vorhanden ist, wo z. B. zwischen Weiß und Schwarz eine Farbe, zwischen Hoch und Tief ein Ton, und so auf entsprechende Weise zwischen den Extremen in den Gebieten der übrigen Sinne die eigentlich oder an und für sich wahrnehmbaren, objectiven Eigenschaften hervorgehen. Beide Mitten (*μεσότης*) setzt Ar. in ein arithmetisches Verhältniß der gemischten Extremis (*λόγος τῶν μεμιγμένων*): wobei man, wie wir schon früher einmal bemerkten, sich nicht enthalten kann, an die pythagorisch-platonischen Zahlenreihen zu denken, deren Begriff Ar. folgergestalt in den Begriff einer Knotenlinie von qualitativen Maßverhältnissen der quantitativen Körperlichkeit verwandelt hatte. Sowohl jede wirkliche Eigenschaft daher, die nicht durchaus nur einseitig ein Extrem ausmacht, als auch jede Empfindung, könnte man demnach eine Harmonie und einen Zusammenklang (*συμφωνία*) nennen: aber dennoch verhalten sich beide stets als Lebendiges und Unlebendiges, und die Art und Weise, wie die Mitte zur lebendigen und zu einer dem lebendigen Körper und der erkennenden Seele angehörenden wird, kann durch den Gegensatz von Dynamis

und Entelechie nur für unvollkommen ausgedrückt gelten: welche Unzureichendheit sich darin zeigt, daß jedes der beiden Begriffen, sowohl das Object, als auch das Subject, in Verhältnis nicht etwa zu andern Stufen, sondern zu seinem Entgegengesetzten selbst, sowohl als Dynamis, wie auch als Entelechie bezeichnet werden muß. Indessen darf uns dieser Mangel, (welcher wohl auf der Stufe der aristotel. Philosophie ein unvermeidlicher sein möchte) nicht abhalten, die große Wahrheit anzuerkennen, welche in dieser Bestimmung liegt, daß der Sinn eine lebendige Mitte sei für die nach zwei entgegengesetzten Seiten hin ins Unbegrenzte sich verlaufenden, unmittelbaren Qualitäten der natürlichen Dinge: ein Begriff, welcher in Wahrheit auf jener Stufe des Denkens für den Schlüssel gelten konnte zum speculativen Verständnis des Naturseins. Die unendlichen Gegensätze dieses Seins, für welche die frühere, ionische Physik vergebens eine Lösung gesucht hatte, fanden diese Lösung in dem Begriffe des organischen Lebens, als der, statt jener äußerlichen eine innere, gleichsam in die Kreislänge umgebogene Unendlichkeit enthaltenden Vermittelung; und statt der idealen, nur durch Gleichnisse ausdrückbaren Potenzen der platonischen Philosophie, erschien hier als der echte Begriff des wahrhaft Seienden, die Entelechie, welche Mitte und Einheit des in dem Stoffe gegenwärtigen absoluten Gegensatzes ist.

Durch Hülfe dieses Begriffes wird in diesem Capitel, wie vorläufig schon in dem vorigen, noch die Erscheinung erklärt, daß allzu heftige Empfindungen zerstörend auf die Organe wirken, indem sie das harmonische Verhältniß, welches, obgleich zunächst der Seele angehörend, doch auch in dem körperlichen Bau von jenen ausgedrückt sein muß, gleichsam auflösen: welche Thatsache treffend verglichen wird mit der Zerstörung der Stimmung und des Tones (*συμφορὰ und νότος* — wonach der Druckfehler in der Uebersetzung zu verbessern —) bei allzu heftigem Anschlagen der Saiten eines musikalischen Instruments. — Was aber hierauf von den

Pflanzen gesagt wird, als Grund, weshalb sie keine sinnliche Empfindung besitzen: dieß ist freilich keine eigentliche Erklärung, sondern nur ein anderer, begriffmäßiger Ausdruck für die Thatsache selbst. — Die Bemerkung, daß die Pflanzen nicht wie die Thiere in der Sinnlichkeit, durch Aufnehmen, Vermitteln und Unterscheiden der Formbestimmungen, sondern nur auf stoffartige Weise (*μετὰ τῆς ὕλης*) von den empfindbaren Gegenständen etwas zu erleiden vermögen, führt den Ar. auf das allgemeine, den eigentlichen Mittelpunkt der gegenwärtigen Untersuchung angehende Problem: wie denn dieses formale Leiden und Aufnehmen von dem materialen sich unterscheidet. Ohne Zweifel sind die Ausleger im Irrthume, wenn sie die wenigen Sätze, welche den Schluß dieses Capitels und Buches ausmachen, für eine nach der Absicht des Ar. vollständige Lösung jenes Problems ansehen. Nur aufgestellt, aber nicht gelöst wird in ihnen dasselbe; den Schluß bilden Fragen, deren Antwort keineswegs gegeben oder in der Frage selbst enthalten ist; und ganz gegen die Gewohnheit des Ar., die Abhandlung jedes, wenn auch noch so geringen Gegenstandes, mit der Bemerkung zu beschließen, daß dieser Gegenstand nunmehr abgehandelt sei, verläuft sich diese Untersuchung über eine der Hauptstufen des Seelenbegriffes ins Unbestimmte. Es bleibt uns daher nichts übrig, als anzunehmen, entweder daß die Lösung, die Ar. von diesen Problemen in Einer Folge mit dem Gegenwärtigen gab, verloren gegangen ist, oder aber daß dieser Schriftsteller die Untersuchung hier abbrach, mit der Absicht, sie später fortzuführen; wozu er aber vielleicht nie gelangte. Der Charakter der vorliegenden Sätze macht fast das letztere wahrscheinlicher: da eine solche Häufung von Fragen, wie die hier vorkommende, bei Ar. nicht leicht den Boden einer ausgeführten Abhandlung zu unterbrechen pflegt, sondern, auf ähnliche Weise, wie in jenen rhapsodischen Schriften, zu denen z. B. die sogenannten Probleme gehören, nur als Werkzeichen für künftige genauere Untersuchungen zu

dienen die Bestimmung hat. — Der Gedankengang übrigens bei der Aufstellung dieser Fragen ist dieser. Zuerst wird im Allgemeinen angedeutet, daß von dem Empfindbaren als solchem nur diejenigen Sinne, für die ein jedes, das unter Object ist, leiden; alles übrige aber von ihm nicht, wiefern es Empfindbares, sondern wiefern es sonst als Körper zu wirken im Stande ist, leidet. Als Einwurf hier gegen führt Hr. dasjenige an, was die Empfindungen des Gefühls und des Geschmacks ausmacht (— daher der Satz: »aber das Fühlbare und die Speisen wirken,« durch die größte Interpunction von dem vorhergehenden abgetrennt —), als welches eben dasjenige, was die körperliche Natur als solche enthält, und folglich das einzige sei, von welchem eine Wirkung auf die unorganische Natur, die doch von That und Erfahrung noch vorhanden, ausgehen könne. Hieran nun reiht sich die Frage: ob nicht, ungeachtet des entgegen gesetzten Scheines, auch die Gegenstände der übrigen Sinne in einem ähnlichen Falle sich befinden mögen, und was denn zu sagen sei von demjenigen, was, ohne zu empfinden, dennoch offenbar von diesen eine Einwirkung erfährt wie z. B. die Luft. — Die Bedeutung welcher Fragen, so wie die einzig mögliche Art ihrer naturphilosophisch genügenden Beantwortung dem Verfasser des nächstfolgenden Buches, so wie auch des Buches über Empfindung und Empfindbares fast gänzlich verborgen geblieben zu sein scheint.

Anmerkungen zum dritten Buche.

Bei diesem dritten Buche finden wir uns, wie mehrmals bei der erläuternden Betrachtung der Werke, die uns unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, in dem sonderbaren Falle, eben von einem solchen Bestandtheile dieser Werke die Aechtheit in Zweifel ziehen zu müssen, dessen Inhalt schon ihn in die Reihe der wichtigsten und merkwürdigsten Schriften dieses Denkers einzutreten zu berechtigen scheint, und der auch bisher fast allgemein diesen beigezählt worden ist. Wie überall, so auch hier sind es nicht gewisse äußerliche Kennzeichen, welche man sonst meist für die allein entscheidenden Merkmale der Aechtheit oder Unächtheit eines Schriftstellerschen Werkes zu haben pflegt, und auch nicht die Beschaffenheit des Inhalts, wiefern dieser von der Form der Darstellung sich trennen und auch auf andere Art sich ausdrücken läßt, was uns, dieses Urtheil zu fällen und auszusprechen, veranlaßt hat. Die äußern, historischen Kennzeichen der Unächtheit fehlen bei allen Schriften, die dem Aristoteles beigelegt sind, durchaus; und auch das Materielle des Inhalts widerspricht fast nirgends den ächten Lehren des Ar. ausdrücklich, da die Verfasser dieser Schriften auf alle Weise Sorge getragen haben, ihren Betrug zu verbergen: was ihnen, da sie unstreitig Zeitgenossen oder unmittelbare Nachfolger dieses Denkers, die Schriften desselben aber lange Zeit hindurch fast gänzlich vernachlässigt waren, nicht eben schwer fallen konnte. Auch enthalten sie unstreitig einen reichen Schatz ächt aristotelischer Philosopheme, die an die aus den ächten Schriften bekannten Lehren sich anschließen, aber ohne jene für uns

verloren sein würden. Nur also den Geist der Darstellung erkennen wir für den sichern und untrüglichen Zeugen der Aechtheit oder der Unächtheit einer Schrift; und wie alles Studium der zu den classischen gerechneten Werke des Alterthums vor allem andern die Anschauung und das Verständniß dieses individuellen Geistes der einzelnen Schriftsteller anstreben sollte, weil nur in Folge dieses Verständnisses ein Verständniß des Alterthums im Ganzen und Großen und nach allen seinen besondern Momenten erreichbar ist: so halten wir eine Kritik, welche den Maßstab der von den vorzüglichsten und wahrhaft genialen Werken eines Schriftstellers oder eines Künstlers mitgebrachten Normalschauung seines Charakters und Geistes an die einzelnen unter seinem Namen und überlieferten Werke hält, für eine Aufgabe, welche derjenige, der auf eine allseitige Würdigung jener Geister Anspruch macht, keineswegs umgehen kann. Obgleich nun aber der ächte oder der unächte Charakter einer Schrift, einer wissenschaftlichen und in ungebundener Rede abgefaßten eben so sehr, wie einer poetischen und metrischen, alle Theile der Rede durchzieht, und wie ein das Ganze umfassendes, aber bis ins Einzelste ausgearbeitetes Gepräge, jedem, auch dem kleinften und scheinbar unbedeutendsten Gliede aufgedrückt ist; ja oft sogar, (— bei den pseudoaristotelischen Werken mehr, als z. B. bei den pseudoplatonischen, welche in dieser Hinsicht sorgfältiger ausgearbeitet sind: — bei jenen es zu bemerken, wurden die Philologen bisher wohl nur durch die mit Unrecht oder mit halbem Rechte verbreitete Meinung von der Nachlässigkeit auch des ächtaristotelischen Sprachstiles abgehalten —) auf das Mechanische der Grammatik und der Syntax sich erstreckt: so kann hier unsere Absicht doch nur diese sein, in den größeren und allgemeineren Formen des Gedankensanges die Spuren der Unächtheit bei dem, was wir für unecht erkennen, nachzuweisen. Ein Geschäft, welches sich gar leicht in eines zusammenschmelzen läßt mit dem verwandten, auch in diesen unächten Partien dasjenige, was wahr:

schonlich acht aristotelische Lehre ist, nach seinem besondern Gehalt und nach seinem Verhältniß zu dem Zusammenhang der übrigen Philosophie dieses Denkers, auszusondern und zu würdigen.

Capitel I.

Dieses Capitel beabsichtigt einen Beweis von der Geschlossenheit des Vermögens der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung in den, im vorigen Buche durchgezogenen fünf Hauptsinnen. Dem Sinne des Ar. gemäß ist unstreitig das Unternehmen eines solchen Beweises; da dieser Denker allenthalben auf Abundung und Abschließung der empirischen Thatsachen mittelst eines ewigen Gesetzes der logischen Nothwendigkeit auszugehen pflegt. Ob aber dasselbe eben hier seine angemessene Stelle finde, läßt sich bezweifeln: da die Theorie der einzelnen Sinne in dem vorhergehenden Buche keineswegs hinreichend ausgeführt schien, um von ihr zu einem solchen Abschlusse überzugehen; ja theilweise sogar ins Unstimmige und Problematische sich verlor. Noch weit auffallen der aber ist die Mangelhaftigkeit der Beweisführung selbst. Sie zerfällt in zwei Theile: indem zuerst aus dem Nichtvorhandensein eines Körpers oder einer körperlichen Eigenschaft, die in keinen der fünf Sinne fällt, auf das Nichtvorhandensein eines andern Sinnes geschlossen, sodann aber die Unstimmigkeit gezeigt wird, dasjenige, was alle Sinne gemeinschaftlich wahrnehmen, einem besondern Sinne zuzuschreiben. Was das erste betrifft, so scheint der Gedanke, der dem Verfasser vorschwebte, dieser zu sein: daß jeder Körper als solcher, nämlich nach denselben Eigenschaften, die ihn zum Körper machen, durch den Gefühlssinn wahrnehmbar sei: so daß also kein anderer Sinn gefordert werden könne, der die Wahrnehmung aus der Nähe oder bei unmittelbarer Berührung ergänze; indem für diese das Gefühl zureiche. Eine

Wahrnehmung aus dem Fetus; aber könne eine durch die Vermittelung der zwischen dem organischen Körper und den Gegenständen in der Mitte liegenden Elemente geschehen: sobald daher der Körper im Besitze dieser in dem Organe verarbeiteten Elemente sei, sei er auch im Besitze der durch sie vermittelten Sinne. Die Ausführung dieses Gedankens ist äußerst ungeschicklich, indem, was das Gefühl betrifft, der Verfasser hier nicht einmal den, doch so nahe liegenden, und im vorhergehenden Buche vorkommenden Ausdruck für die Nothwendigkeit des Uebergangs der bloßen körperlichen Berührung in Wahrnehmung des Gefühls finden kann; sondern statt dessen in lauter identischen Sätzen spricht. Zugleich wird das Verständniß dieser Beweisführung dadurch erschwert, daß, was nie in dem Vorhergehenden geschehen war, das Wort *αὐτοσυνήκουον*, der eigentliche Ausdruck für das Organ der Empfindung, für das unorganische Mittel der Empfindung gebraucht wird, insofern dieses in den organischen Bau aufgenommen erscheinen kann. Dadurch bekommt insbesondere die Ausführung hinsichtlich der drei Sinne, welche durch elementarische Mittel geschehen, die schiefe Wendung, als sei in ihnen eben dieses Elementarische das eigentlich Thätige und Empfindende; während, dem achten Sinne der aristotel. Theorie zufolge, doch nur dies gemeint sein kann, daß der organische Körper mit dem Besitze aller denkbaren Mittel der Empfindung zugleich auch die unbedingte Fähigkeit erhalte, diese Empfindung durch jene Mittel in sich zu erzeugen. Zuletzt erhält, ohne hinlängliche Vorbereitung, der Beweis noch diese Wendung, daß er auch die wirkliche Gegenwart aller jener Sinne in denjenigen Thieren, welche vollkommene und unverstümmelte genannt werden, einschließen soll. — In der zweiten Hälfte des Capitels ist ein wichtiger Satz der aristotel. Philosophie ausgesprochen: doch so, daß seine volle Bedeutung nicht unmittelbar in der Art dieses Ausprechens ersichtlich wird. Daß gewisse allgemeine Attribute alles körperlichen Seins nicht durch einen besondern Sinn, sondern durch alle zugleich wahrgenommen werden,

hat schon im vorigen Buche, im fünften Capitel angedeutet
 worden. Auf entsprechende Weise nun, wie in den einzelnen
 Sinnesverfugungen eine den Gegenständen oder dem äußern Ob-
 ject der Empfindung gleichartige elementarische Befolgung an-
 genommen ward, um mittelst dieser die Beziehung auf jenes
 Äußere zu erklären: wird hier für diesen Gemeinssinn als ab-
 gemeinest inneres Mittel die Bewegung genannt. Die Art und
 Weise, wie durch diese die stetige Größe, oder Ausdehnung mit
 Zeit gemessen werde, war in der Physik aneinandergelegt wor-
 den: als ein Messen aber ist dieses Errechnen mittelst der Be-
 wegung unstrittig zu begreifen; wenn auch zwischen der bloß
 körperlichen Beziehung der innern Bewegung in dem Organi-
 schen auf die äußern Dinge, und dem eigentlichen Erkennen
 und Empfinden der Bewegung noch eine eben so große Lücke
 liegt, wie bei den einzelnen Sinnen zwischen der körperlichen
 Gleichartigkeit ihrer Organe mit ihren Objecten, und der
 Empfindung der Seele als solcher. Diese Lücke nun anzu-
 füllen wird auch hier nicht versucht; dagegen aber das Ver-
 hältniß jener wahrgenommenen Allgemeinbegriffe zu einander
 etwas näher ins Auge gefaßt, und die Wahrnehmung einiger
 darunter als eine Verrechnung (*ανόργανος*) erklärt. Im All-
 gemeinen aber wird die Art und Weise, wie die Wahrneh-
 mungen des Gemeinssinns die Empfindungen der einzelnen
 Sinne begleiten, erläutert durch den Vergleich mit beiläufigen
 oder jedem besondern Sinne als solchem zufälligen Wahrneh-
 mungen; ohne jedoch darum jene selbst zu beiläufigen oder
 zufälligen zu machen. Es scheint, daß in der nämlichen Sam-
 stiche, in welcher hier ein Gemeinssinn angenommen wird,
 gleich darauf von einer Einheit der Sinne gesprochen wird:
 dergestalt, daß also die Wahrnehmungen jenes Gemeinssinns
 das Zusammenreffen der Wahrnehmungen verschiedener Sinne
 in einem Objecte, (welches eben durch den Gemeinssinn als
 ein Object, als Ausdehnung, Gestalt u. s. w. erkannt werde),
 und das beiläufige Wahrnehmen dessen, was Gegenstand für
 einen andern Sinn ist, durch einen von diesem verschiedenen

möglich machen. Eben dieser Gemüthszustand wäre es demnach, dessen Gegenwart in jedem besondern Sinne diesen zu dem einzigen macht, als was ihn Ar. durchgängig betrachtet: nämlich zum nicht bloß dumm und beziehunglos empfindenden, sondern zum urtheilenden und unterscheidenden. Denn diese Thätigkeit des Unterscheidens und Entgegensetzens geschehe doch eben durch Allgemeinbegriffe, welche nicht in dem besondern Sinne als solchem, sondern in jenem allgemeinen enthalten sein sollen. — Wenn aber am Schluß dieses Capitels die Mehrzahl der Sinne auf den Zweck dieser Sonderung und Unterscheidung des Allgemeinen von dem Besondern und Einzelnen bezogen wird: so ist dabei vergessen, was ganz kurz vorher ausdrücklich erst behauptet worden war, daß auch alle Thiere ohne Ausnahme aller jener Sinne sich erfreuen können; während doch keinem von ihnen jene Unterscheidung des Allgemeinen zugeschrieben werden kann. Wie denn überhaupt ein wesentlicher Mangel dieser ganzen aristotelischen Theorie darin zu liegen scheint, daß sie die gesammte Sinnlichkeit sogleich nach der Art und Weise, wie sie in das höhere Erkenntnißvermögen des Menschen eingegangen ist, betrachtet, und Momente, die diesem letztern angehören, in die Erklärung jener mit aufnimmt. Ein Mangel, der zwar bereits in dem vorigen Buche bemerkbar war; dort indessen durch die Absicht, die vorläufige Uebersicht über das Ganze zu erleichtern, entschuldigt werden konnte. Hier hingegen, wo eben solche Fragen zu beantworten waren, in denen die Lösung jener Zweifel enthalten schien, wird diese Unklarheit doppelt auffallend und Argwohn erweckend.

C a p i t e l 2.

Auch in diesem Capitel zwar schwerem dem Verfasser die mehrmals von uns berührten, von Ar. ungelöst gelassenen Fragen vor; und auch daß dürfen wir nicht läugnen, daß

durch seine Darstellung innerhalb derselben Begriffe hin durchblicken, welche in dem Zusammenhange der aristotelischen Darstellung für die Lösung derselben gelten können: allein auch hier können wir uns nicht überreden, daß nicht Ar. ein von angemessenern Ausdruck für das Ganze dieser Bestimmungen gefunden, und diese in einer strengern Folge ihrer Momente vorgetragen haben sollte:

Unter dem Wahrnehmen des Wahrnehmens oder Empfinden des Empfindens, von welchem am Beginne des Cap. bemerkt wird, daß es bei jedem einzelnen Sinne zu einem unendlichen Progreß führen würde, wenn man es nicht so gleich dem Sinne selbst, der zunächst oder unmittelbar empfindet, zuschreiben wollte: versteht der Verf. nicht die höhere, geistige Erkenntniß, in die auch die Wahrnehmungen der Sinne eingehen; sondern nichts anderes, als den Unterschied des Wahrnehmens von dem bloßen Empfinden (— durch welche beide Worte abwechselnd wir *αἰσθάνομαι* übersetzen mußten, weil in der griechischen Sprache dieser Unterschied keinen unmittelbaren Ausdruck hat). Es ist auf jede Weise fehlerhaft, daß diese Bemerkungen nicht mit den vorhergehenden über den Gemeinssinn verbunden, sondern von diesen getrennt auftreten: denn hiedurch, so wie auch durch den keineswegs unabweisbaren Ausdruck „*Ἔχον τοῦ ὄρατος*“ tritt die Meinung, als müsse hier etwas anderes, als dort, gemeint sein; da doch eben nur von jener Beziehung eines Sinnes auf sich selbst die Rede ist, durch welche die Mannigfaltigkeit der erhaltenen Eindrücke in eine Totalität vereinigt, und aus dem, die Negation aller einzelnen einschließenden Begriffe dieser Totalität heraus, die besondern Wahrnehmungen als objectiv Urtheile gleichsam hervorgezogen werden; welches alles nur durch die Vermittelung jener zuvor besprochenen Allgemeinbegriffe geschehen kann. Die in diesen Sätzen, und eigentlich schon in allem Vorhergehenden ausgesprochene Wahrheit ist also diese: daß der Sinn in seiner Beziehung auf das Empfindbare wesentlich zugleich die Beziehung

auf sich ist; genau eben so, wie bei dem Erndthrenden die Beziehung auf den unorganischen Stoff der Nahrung eine und dieselbe ist mit der Beziehung auf das innere, sich selbst setzende Princip des organischen Lebens. So daß also auch dort nicht etwa von verschiedenen Sinnen die Rede sein kann, deren einer die Eindrücke von außen aufnimmt, der andere sie zu jenem negativen Totalbegriffe verarbeitet; sondern jedes äußere Wahrnehmen zugleich ein Urtheil dieses Totalbegriffes, durch welches dieser sich selbst setzt, ist. Körperlich ausgedrückt ist diese Totalität des Aufgehoben; und Aufbewahrseins der sinnlichen Momente, z. B. der Farben, in dem Sinnorgane; und das innere Sehen kann demnach als die einseitige Beziehung der Seele des Sinnes auf das Organ, das äußere zugleich als die Beziehung beider auf ein äußeres Object erklärt werden. Alles dieses nun ist keineswegs, wie Simplicius meint, bloß von den Menschen, sondern eben so sehr auch von den Thieren gesagt; wiewohl die Art und Weise des Ausdrucks oft nur auf jene paßt, und der Unterschied beider unerklärt bleibt.

Hierauf wird übergegangen auf dasjenige, was eigentlich jenen Bemerkungen zu Grunde zu legen gemessen wäre: nämlich auf das äußere Verhältniß der Thätigkeit des Empfindens zu dem Gegenstande. Der Uebergang geschieht unmotivirt, ungeachtet ein motivirendes Princip so leicht zu finden war. Der Satz selbst übrigens, auf den es hier abgesehen ist, ist ein aus allen Vorhergehenden mit Leichtigkeit sich ergebender: nämlich daß, die Empfindung als eine qualitative Bewegung oder Veränderung betrachtet, in ihr die Thätigkeit des Empfindenden und des Empfundenen in eins zusammenfällt, und zwar dergestalt, daß jenes als das Leidende, dieses aber als das eigentlich Thätige erscheint. Die allgemeinen Sätze über das Verhältniß des Thätigen und Leidenden in der Bewegung, und über die Gegenwart der Thätigkeit von jenem in diesem, welche hier angezogen werden, sind die im dritten Buche der Physik aufgestellten. Was aber

hier insbesondere beachtet wird, wiewohl es kaum noch einer besondern Auseinandersetzung bedurfte: ist die Vermeidung des Mißverständes, als sei, weil die Thätigkeit beider Entgegengesetzten in Einem Momente ihrer Vollendung zusammenfällt, diese darum auch in jeder Hinsicht eine und die selbe; wogegen denn natürlicher Weise der aristotelische Gegensatz von Dynamis und Entelechie geltend gemacht wird. Die hier angezogene, diesen Gegensatz unberücksichtigt lassende Ansicht älterer Naturforscher klingt fast wie eine idealkritische: sie ist aber vielmehr (— falls anders dieser Name *quovioloyos* auch hier, wie sonst immer, auf die Philosophen der ionischen Schule zu beziehen ist, und man nicht etwa willkürlich den Protagoras, oder einen ähnlichen zum Idealismus sich herüberneigenden Sophisten gemeint glauben will —) das Ergebniß eines einseitig gebliebenen Realismus, welcher das Naturseln als das einzig wahre und substantielle, die Thätigkeit der individuellen Seelenwesen aber als eine für sich nichtige Accidenz desselben ansah. Dieser nämlich konnte denjenigen Eigenschaften der Dinge, welche durch dergleichen Seelenhängigkeiten wahrgenommen werden, kein wesentliches und nothwendiges Sein, oder keine Wahrheit zuschreiben, sondern nur denen, die aus dem reinen Begriffe jener absoluten Substanz folgten: jene also mußten vielmehr nur als zufällige Erscheinung und Einbildung der Einzelwesen gelten, die als keinen Bestand noch Wahrheit in sich selbst habend gedacht wurden. Ein ähnliches, wie von den Physikern, gilt in dieser Hinsicht von den Eleaten und den Atomikern, welche gleichfalls jenen Eigenschaften, die zunächst nicht dem Begriffe, sondern der Wahrnehmung angehören, keine andere, als eine bloß ideale Wirklichkeit zuschreiben konnten: daher wie es keineswegs unbedingt verwerfen müßten, wenn Empiricus hier den Demokrit gemeint glaubt. Nur die aristotelische Philosophie demnach, aber nicht jene früheren, fand sich im Stande, den Realgrund der sinnlichen Erscheinungen in der Natur aufzufuchen, während jene mit einigen Allge-

meinebegriffen von Gegensatz, Bewegung u. s. w. sich begnügen mußten: weil erst Ar. den logischen Grund gelegt hatte zur Unterscheidung des der Natur als solcher Angehörigen von der Thätigkeit der Seele und des Geistes; welche letztere ohne jene Unterscheidung vom realen Standpunkte aus als leere und zufällige Willkür erschienen war.

An diese Betrachtung wird der, bereits im vorigen Buche aufgestellte Satz angereicht: daß der Sinn ein Maß und Verhältniß sei für seine, innerhalb entgegengesetzter Extreme liegenden Objecte. Diese Wiederholung zeigt sich als ganz überflüssig, indem durchaus nichts neues hinzugefügt wird, sondern nur auf einem Umwege der schon bekannte Begriff in Bezug auf einen Sinn, nämlich das Gehör, aus seiner Verwandtschaft zu der Stimme abgeleitet. Da doch weder diese Verwandtschaft, welche von einer Seite betrachtet, sogar Einerleiheit sein soll, noch auch, daß die Stimme ein Einklang (*συμφωνία*), und von ihr demnach dieser Ausdruck oder der allgemeinere des Verhältnisses (*λόγος*) auf das Gehör, von diesem aber auf die übrigen Sinne übertragen sei, bewiesen, oder die Art und Weise dieses Zusammenhangs näher dargelegt worden war. — Hierauf lehrt der Verfasser (— mit dem, abermals eine überflüssige Wiederholung enthaltenden Satz, daß jeder Sinn Sinn sei von dem ihm gegenüberstehenden, in einen bestimmten Gegensatz gefaßten Empfindbaren —) zurück zu der oben behandelten Frage: auf welche Weise die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne in Bezug zu einander treten, und in eine Einheit der sinnlichen Erkenntniß zusammengehen. Die Weltanschauung, mit welcher in diesem ganzen letzten Theile des Capitels die einfache speculative Grundbestimmung: wie sowohl das Princip der objectiven Unterscheidung unter den Gegenständen eines und desselben, als auch die verschiedenen Sinne ein einig und in seinen Gegensätzen und Urtheilen mit sich identisch bleibender sein müssen, wiederholt und auseinandergebreitet wird: läßt darauf schließen, daß der Verfasser keineswegs von

der Wahrheit und philosophischen Bedeutung dieser Einheit so durchdrungen war, wie Aristoteles; sondern erst Mühe anwenden mußte, um sich selbst klar darüber zu werden. — Als nicht aristotelisch und tiefgeschöpft muß die Bestimmung gelten, daß dieses in sich einige, die Wahrnehmungen zusammenhaltende und unterscheidende Princip kein von der Sinnlichkeit verschiedenes sein könne, sondern unmittelbar ein wesentliches Moment dieser selbst ausmachen müsse. Wenn aber daraus gefolgert werden soll, daß das Fleisch nicht könne das Sinnwerkzeug des Gefühles sein (— welche Stelle übrigens die Ausleger bei der oben verhandelten Frage über diese Bestimmung nicht hätten unberücksichtigt lassen sollen): so setzt diese Folgerung, obgleich wir auch sie für nicht aristotelisch und aus einer tiefern Betrachtung dieser Begriffe hervorgegangen anerkennen, doch mehrere Zwischenglieder voraus, deren Weglassung sie zu einer diesem Zusammenhange fremd scheinenden macht; namentlich die Bemerkung, die nicht zu übergangen, sondern weiter auszuführen gewesen wäre: wie bei jedem Sinne das körperliche Mittel, wie Luft, Wasser, Durchsichtiges u. s. w., nicht bloß dasjenige ist, wodurch Empfindendes und Empfundenes sich auf einander beziehen, sondern auch dasjenige, was beide auseinanderhält und dem Sinne die Freiheit gewährt, das empfundene Object nicht für sich allein, sondern in seinem Zusammenhange oder Gegensatz zu andern wahrzunehmen, d. h. es zu unterscheiden. — Daß nun jene in der Sinnlichkeit gegenwärtige, verbindende Einheit gewissermaßen ein Denken (*noös*) sei, wird hier ausdrücklich bemerkt; wie denn auch an vielen andern Stellen anderer Werke das Empfinden oder sinnlich Wahrnehmen bestimmt ein Erkennen genannt wird: ohne jedoch daß wir über den Unterschied dieses Denkens der Allgemeinbegriffe, durch welche die Verknüpfung und die Unterscheidung der sinnlichen Wahrnehmungen erfolgt, von dem eigentlichen Erkennen, welches dem höheren Geiste zugeschrieben wird, eine genügende Auskunft fänden. — Ein besonderes Gewicht wird noch auf

den Umstand gesetzt, daß die Unterscheidung einer sinnlichen Wahrnehmung von andern, theils entgegengesetzten, theils freindartigen, in die Einheit eines Zeitmomentes fällt, und zwar des nämlichen, dem die Empfindung selbst angehört, die durch den äußern Gegenstand hervorgerufen wird: ein Umstand, der auch für uns (— welcher Ausdruck dem Ar. freilich fehlte, wenn gleich er in dem Besitze des Begriffes war) jene Einheit des inneren oder Gemeinfinnes als eine negative, d. h. eben so sehr die Verneinung der unmittelbaren Empfindung als solcher, als ihre Verjahung enthaltende, bezeichnet. Von dieser negativen Einheit nun, welche für den abstrahirenden Verstand einen Widerspruch enthält, versucht der Verfasser auf zweifache Weise eine Erklärung: welches Umhertasten uns eben von seiner Unsicherheit in dem Behandeln solcher Begriffe zu zeigen scheint, welche Ar. mit großer Leichtigkeit und prägnanter Kürze auszudrücken pflegt. Zuerst nennt er den unterscheidenden und urtheilenden Sinn untheilbar den Zahl, oder dem Raume und der Zeit nach, theilbar aber dem Sein nach: wonach also, unter jener Untheilbarkeit, seine Innere, unter der abstracten Theilbarkeit aber die äußere Seite verstanden würde. Sodann aber, da ihm dieser Ausdruck noch nicht tadellos erscheint, indem er fürchtet, daß man unter jenem theilbaren Sein die augenblickliche Erscheinung verstehen möchte, bezeichnet er die Theilbarkeit des Sinnes, oder die Vielheit der in ihm enthaltenen Momente als eine Anlage oder Möglichkeit, die allmählich in zeitlicher Succession zur Wirklichkeit komme, während in dem einzelnen Zeitmomente stets nur ein Untheilbares vorhanden sei. Als Beispiel einer solchen Untheilbarkeit dem Sein, Theilbarkeit der Möglichkeit und Zeitfolge nach, nennt er den Punct (*συνή*), welchen, eben so wie den Augenblick (*τό πρ*) Ar. nicht als die bloß abstracte Einheit, sondern, (in einem fast speculativen Sinne) wegen seiner Negativität eben so sehr als das Werden zum Andern oder zur Wahrheit, zum Ende und Anfange zugleich (— den Punct als Grenze

der durch ihn getheilten Linie, den Augenblick der Vergangenheit und Zukunft) gefaßt hatte.

Capitel 3.

Wie mehrmals schon, so wird auch hier wieder das gesammte theoretische Vermögen unter einen Begriff vereinigt, um den Uebergang zu finden von der Sinnlichkeit zu den übrigen Momenten und Formen der Erkenntniß. Daß hier, statt, wie sonst, die Empfindung eine Art von Erkenntniß zu nennen, umgekehrt gesagt wird, das Denken und Erkennen scheine eine Art von Empfindung zu sein, geschieht mit Beziehung auf jene alte physicalische Philosophie, deren Ansichten nachher ausdrücklich zum Ausgangspunkte für die gegenwärtige Untersuchung genommen werden. Es entspricht in dessen die Art und Weise, wie hier diese Ansichten bezeichnet werden, keineswegs dem Scharfblicke, mit welchem Aristoteles den Geist und Sinn der Meinungen seiner Vorgänger zu würdigen pflegt. Sowohl nämlich der vorhin erwähnte Ausdruck, welcher das Erkennen zu einem Empfinden herabsetzt, als auch die Auswahl der Stellen, wodurch der Verfasser jene Ansicht zu charakterisiren sucht, zeigt deutlich, wie derselbe diese darin bestehend glaube, daß von ihr keine andere Erkenntniß anerkannt werde, als diejenige, welche mit der augenblicklichen Wahrnehmung eines gegenwärtigen Objectes eintrifft sei. Jene Stellen sind drei aus Gerathwohl auf gegriffene des Empedokles und des Homer, in denen, in Folge eines zufälligen Zusammenhangs, die Worte *πῆρ*, *ὑπορῆ* und *ροῦς*, welche eigentlich dem höheren, denkenden Erkennen zukommen, auf die sinnliche Wahrnehmung oder auch die vorübergehende Stimmung und den Wahn des Augenblicks übertragen erscheinen. Die zweite Stelle des Empedokles scheint mit Rücksicht auf den im zweiten Capitel des ersten Buches erwähnten Ausspruch des Demokrit ausgewählt:

mit Rücksicht auf eben diesen, und vielleicht auch nicht ohne eine Erinnerung an die Stelle in Platons *Theätet* (p. 152. E.), wo gleichfalls Homer als Urheber oder als Bekenner eines Philosophems der physikalischen Schule angeführt wird, die Verse des Homer. — Allein die ächte Lehre jener Physiker ließ vielmehr umgekehrt das Empfinden in dem Erkennen aufgehen: freilich in einem solchen Erkennen, welches noch als unmittelbar identisch mit der Thätigkeit der Naturprinzipien gedacht wurde; von welchem aber doch schon die Ewigkeit und Nothwendigkeit, die ihm, (ausdrücklich z. B. von Heraklit und von Empedokles) zugeschrieben ward, beweist, daß es für Erkennen, und nicht für Empfinden gelten muß. Dagegen die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung, insofern sie sich als von jener wesentlichen Erkenntniß verschieden zeigte, allgemein von allen Philosophen als ein Nichtiges und leerer Schein verworfen ward. — Hiernach nun sind auch die weiteren Aeußerungen des Verfassers zu würdigen, und insonderheit die Aeußerung, daß jene Denker das Denken eben so sehr wie das Empfinden, für etwas überweltliches hielten, nicht von solcherlei Erklärungen der Geistesthätigkeiten zu verstehen, dergleichen etwa die neueren materialistischen sind. Eine den ächten Stempel des Ar. tragende Bemerkung aber ist diese, daß nach jener physikalischen Theorie keine Erklärung des Irrthums möglich sei: weshalb denn auch, nicht zwar sie selbst, wohl aber die aus ihr hervorgehende Sophistik allen Unterschied zwischen Wahr und Falschem vertilgte. In der That nämlich mußten die Physiker, wie meist alles Negative, so auch den Irrthum, nur geradehin für das Nichtige erklären, ohne den positiven Grund seiner Entstehung aufzeigen zu können: welche Forderung, die allgemeiner ausgedrückt so lautet, die Wahrheit und positive Bedeutung des Negativen zu erkennen, erst durch die aristotelische Philosophie zum deutlichen Bewußtsein gebracht worden ist. Der etwaigen Ausflucht, daß, wie die Erkenntniß die Verdrängung des Gleichartigen mit dem Gleich-

artigen, so der Irrthum die Verährung mit dem Ungleichartigen sei, wird begegnet durch die Bemerkung, daß, wie die Erkenntniß, so auch der Irrthum „von den Gegentheilen der nämliche zu sein scheine“ (*ἡ ἀνάρη — τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ ἀρε*): d. h., daß dieselbe Einheit der Gegensätze, welche die Erkenntniß sei, auch dem Irrthume zum Grunde liege, und also dieser nicht im Widerspruche mit jener Bestimmung der Erkenntniß erklärt werden dürfe.

In dem hierauf folgenden erkennen wir eine tiefe, aber von dem Verfasser ihrer Bedeutung nach nicht hinreichend hervorgehobene Wahrheit in jener Abstufung der Erkenntniß mittelst der wie so eben bemerkt in sie eingehenden Negation: dergestalt, daß als erste Stufe die unmittelbare, sinnliche Erkenntniß gesetzt wird, welche als solche keinem Irrthum unterworfen ist, als zweite diejenigen Arten, bei welchen die Möglichkeit des Irrthums statt findet, als dritte endlich die einzige, in welcher die Möglichkeit des Irrthums wieder aufgehoben, ja welche die reine Wahrheit selbst ist: die Erkenntniß der Vernunft oder des denkenden Geistes. Als allgemeinen Ausdruck für die zwischen den beiden Extremen der Untrüglichkeit in der Mitte liegenden Erkenntnißweisen, braucht der Verfasser *ὑπόληψις*, welches wir durch „Fürwahrhalten“ übersetzt haben; als das Vermittelnde aber zwischen dieser und der Sinnlichkeit nennt er das Vermögen der Einbildung (*φαντασία*). Die Art und Weise aber, wie innerhalb des Fürwahrhaltens wiederum ein „Nachdenken“ (*διανοεῖν*) erwähnt wird, welches nur denen, die Vernunft (*λόγος*) haben, zukomme, während das Fürwahrhalten allen Thieren zukommen muß, da diese, wie zuvor gesagt, mehr sogar noch, als die Menschen, des Irrthums fähig sind; und wie in der *ὑπόληψις* wiederum die höchste geistige Erkenntniß (*ἐπιστήμη* und *φρόνησις*), dann aber in dem Denken (*νοεῖν*), Einbildung und Fürwahrhalten begriffen wird: ist sehr verworren, und zeigt mindestens von großer Ungewandtheit des Verfassers in den Formen des Ausdrucks.

Zuerst nun erörtert der Verfasser, über die Einbildkraft sprechen zu wollen, da diese allen höheren Erkenntnißweisen, als der sinnlichen, zum Grunde liege. Wenn er die unwillkürliche und für sich thätige Einbildung (*φαντασία*, nach *ἢν λέγομεν φαντασμά τι ἡμῖν γινώσκουσι*), von einer andern Bedeutung dieses Wortes unterscheidet, welche er die metaphorische nennt (*κατὰ μεταφοράν*): so ist unter dieser letztern, so sonderbar die Wendung des Verfassers auch klingt, wohl nichts anderes zu verstehen, als der etwanige Gebrauch dieses Wortes für sinnliche Wahrnehmung, Meinung u. s. w. Die hier gemeinte Einbildkraft nun soll zuvörderst unterschieden werden von den urtheilenden und Wahres oder Falsches sehenden Vermögen der Seele: nichts desto weniger aber wird sie in dem Folgenden selbst gewissermaßen als ein solches behandelt. Zu den urtheilenden Vermögen rechnete Ar., wie bekannt, auch die Sinnlichkeit: der Unterschied der Einbildkraft von dieser wird auf eine höchst ungeschickte Weise zuerst so angegeben, daß es das Ansehn hat, als sollen die Einbildungen, z. B. die Träume, weder unter die Kategorie der Anlage, noch unter die der Thätigkeit gehören; da doch nur ihr Unterschied von der Thätigkeit des Sinnes gemeint sein kann. Die hierauf angegebenen Unterschiede der Einbildkraft von der Sinnlichkeit sind bloß empirische, ohne einen Zusatz begriffmäßiger Abstufung oder Entgegensetzung; theilweise sogar ungerechtfertigte Vermuthungen, wie, daß nur einigen Thieren, aber nicht allen, Einbildkraft zukomme; zum Theil auch Eingriffe in das Gebiet anderer Begriffbestimmungen, wie, daß die Einbildungen meist falsch seien; da doch der Unterschied von Wahr und Falsch, oder die Beziehung auf einzelne und bestimmte Objecte vielmehr ganz hätte von dem Begriffe der Einbildung entfernt gehalten werden sollen. Bei dieser schwankenden Vorstellung von diesem Vermögen wird es höchst auffallend, wie der Verfasser hier so ganz vergißt, daß ja auch die Sinnlichkeit zuvor keineswegs nur als das Wahrnehmen des augenblicklich Gegenwärtigen, sondern

zugleich als die Unterscheidung desselben von dem Abwesenden bestimmt worden war: wozu doch gleichfalls eine Art von Einbildung zu gehören scheint. Den Unterschied dieser Sekte der Sinnlichkeit von dem, was hier Phantasie genannt wird, anzugeben, wäre um so nöthiger gewesen, als man leicht versucht sein könnte, die falsche Einbildung, von welcher hier die Rede ist, jener umfassendern Begriffbestimmung der Sinnlichkeit zufolge, für einen Irrthum dieser zu erklären; ungeachtet der Sinnlichkeit als solcher oder für sich betrachtet, Untrüglichkeit zugeschrieben worden war. Nach der eben erwähnten Begriffbestimmung sollte man glauben, daß das Verhältniß der Phantasie zu der vollständigen Sinneswahrnehmung dasjenige sein müßte, was Platon am Schlusse des sechsten Buches der Republik durch den Gegensatz von *εἰκασία* und *πίστις* bezeichnet: nichtsdestoweniger aber scheint hier die Phantasie höher als die Sinnlichkeit gestellt zu werden.

Nicht viel weniger schwankend und unklar ist die hier auf folgende Unterscheidung der Phantasie von der Meinung (*δόξα*), mit welcher sie gemein haben soll die Möglichkeit der Wahrheit und des Irrthums. Es wird dieser Unterschied darein gesetzt, daß zu der Meinung sich Glaube und Ueberzeugtsein (*πίστις* und *τὸ πεπεισθαι*) geselle, welches beides unmittelbar an die Vernunft (*λόγος*) sich anschließe, so daß es nur den Menschen, aber nicht den Thieren zukommen könne. Man sieht, daß solchergestalt der Meinung, eben so wie der Vernunftserkenntniß, eine Objectivität, eine Beziehung auf ein Sein außerhalb des Meinenden und Sehen dieses Seins zugeschrieben wird, welche der Einbildkraft fehle: eben diese Objectivität aber ist es unstreitig, in welche der Unterschied von Wahr und Falsch zu setzen ist; so daß dadurch, daß dieser immer wieder auch der Einbildkraft zugeschrieben wird, der Zusammenhang dieser Begriffe sich verwirrt und verdundelt. Weniger einwenden läßt sich gegen die hinzugesetzte, zwar schwerfällig ausgedrückte und wegen des fortwährenden

Strebens in klangvollen Sätzen, welche doch problematisch gemeint sind und widerlegt werden sollen, leicht mißzuverstehende Bemerkung: daß auch nicht eine Zusammensetzung aus Sinnlichkeit und Meinung die Phantasie sein könne. Das zur Unterstützung derselben angeführte Beispiel aber zeigt eben, daß bei den sogenannten falschen Einbildungen nicht von einem eigentlichen objectiven Irrthum, sondern nur von einer Willkür der Erfindung, und Zufälligkeit der Bewegung und des Zusammenhangs der sinnlichen Bilder die Rede sein kann. — Was endlich die zuletzt gegebene eigentliche Definition der Phantasie betrifft, daß dieselbe eine Bewegung der Empfindungen oder sinnlichen Eindrücke sei (— denn hierauf müßten wohl die zweideutigen und verworrenen Ausdrücke zurückzuführen sein): so trifft diese nun das ganze Gewicht des schon von uns ausgesprochenen Tadel's, daß dasjenige, was früher der Sinnlichkeit als solcher zugeschrieben worden war, jetzt einem besonderen, nicht zwar unabhängig von ihr bestehenden aber doch über sie hinausgehen sollenden Vermögen beilegt wird. Nur die Empfindung des Besonderen als solchen heißt hier sinnliche Empfindung: wiefern sie zugleich Unterscheidung ist von Entgegengesetztem und Fremdartigem, wozu sie dieser Definition zufolge schon Einbildung; und dennoch gehörte diese Unterscheidung nach Hr. wesentlich mit in den Begriff der Sinnlichkeit. Es werden sogar eben hier, an dieser Stelle selbst, diejenigen Arten der Sinnlichkeit, welche das den einfachsten und unmittelbarsten Empfindungen Vergleichende, und das Allgemeine wahrnehmen, ausdrücklich unterschieden von dem ersten sinnlichen Eindrucke, als solche, welche nicht, wie dieser, untrüglich, sondern dem Irrthume unterworfen seien; und dann weiter gesagt, daß von jeder dieser drei Arten der sinnlichen Wahrnehmung aus eine Bewegung möglich sei: nicht aber erklärt, worin diese, die also die Einbildung sein soll, bestehe.

Sollen wir nun nach diesem allem ein allgemeines Urtheil fällen über diese hier vorgetragene Theorie der Einbildungs-

kraft: so müssen wir sagen, daß in dieselbe zwar wahre und richtige und acht aristotelische Begriffbestimmungen eingegangen sein mögen; indem es keineswegs verwerflich, noch der Denkweise jenes Philosophen unangemessen scheint, eine solche innere, der Seele eigenthümlich angehörende Dialektik anzunehmen, durch welche die Empfindungen, die ursprünglich Beziehungen auf bestimmte äußere Gegenstände sind, von diesen abgelenkt und in eine willkürliche oder nur von inneren Gesetzen abhängige Bewegung verwandelt werden. Allein die Ausführung dieses Gedankens ist äußerst schwach: sie bleibt bei der einfachen Bestimmung einer Bewegung des Momentes der Empfindung stehen; ohne zu bedenken, daß diese, so nackt hingestellt, mit einem in der Physik aufgestellten Hauptgrundsatz des Ar. streitet, nämlich mit diesem, daß die Bewegung als solche, (als welche ganz kurz vorher erst, im zweiten Capitel, die Empfindung bezeichnet worden war) nicht bewegt werden könne. Oder wollte man, wie die Worte des Verfassers es zu fordern scheinen, und wie auch die Ausleger es verstehen, von der Bewegung des Sinnwerkzeuges einen andern Bestandtheil des Körpers oder der Seele bewegt werden, und die Bewegung dieses andern die Phantasie sein lassen (*κίνησις τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ* [τ. ε. τοῦ αἰσθητηρίου], *κίνησις ἑτέρον ἐν τούτῳ*): so wäre vor allem anzugeben gewesen, was denn dieses andere sei, für dessen Bewegung die Phantasie gelten soll. Wo sich dann gezeigt haben würde, daß die Bewegung in der Phantasie von der Bewegung in der sinnlichen Wahrnehmung keineswegs wie die Bewegung eines Steines von der Bewegung des Stabes, mit welchem die Hand ihn hinwegstößt, sich unterscheiden läßt. Der wahren Absicht des Ar. zufolge, nach der Ausdehnung, welche er dem Begriffe der Sinnlichkeit gegeben hatte, war der Begriff der Phantasie wohl vielmehr als ein inneres, untergeordnetes Moment von dieser zu fassen, denn als ein eigenthümliches, über jene hinausgehendes Seelenvermögen.

Capitel 4 und 5.

Es folgt die Theorie von dem eigentlichen Erkenntnißvermögen oder dem Geiste (*νοῦς*), welcher einerseits zwar als ein Theil der Seele, andererseits aber als eine von dieser in ihrer zugleich körperlichen Erscheinung unterschiedene und trennbare Wesenheit vorgestellt wird. Nicht leicht wird bei einem andern Theile der aristotelischen Lehre der Mangel an einer ächten, von ihrem Verfasser selbst herrührenden Darstellung so auffallend und empfindlich sein, wie bei diesem; bei der Unbeholfenheit und Zweideutigkeit der uns hier vorliegenden, zu deren Ergänzung aus den übrigen angeblich aristotelischen Worten nur wenige zerstreute Stellen, die meist von denselben Fehlern nicht frei sind, allenfalls hinzugenommen werden können. Zu allen Zeiten, in denen man auf Aristoteles als auf einen Meister der philosophischen Wissenschaft hingeblickt hat, sind die hier von uns gerügten Mängel dieser Stellen Veranlassung gewesen, über den wahren Sinn dieses Denkers hinsichtlich der tiefsten und größten Gegenstände alles philosophischen Forschens zu zweifeln und zu streiten, und die verschiedensten Meinungen hierüber ihm zuzuschreiben: aber noch in keinem seiner Nachfolger und Ausleger ist der Gedanke erwacht, daß die Schuld dieser Ungewissheit weniger dem Aristoteles selbst — (außer insofern dieser jene höchsten Gegenstände des Denkens wohl nie in einer erschöpfenden Theorie durchgegangen sein, sondern sie stets nur flüchtig und oberflächlich berührt haben mag), als dem Schicksale, welches seine Werke erlitten haben, zuzuschreiben ist. Auch hier nun glauben wir, wie allenthalben sonst, dem ächten Sinne des Aristoteles, so weit sich dieser noch ergründen läßt, am nächsten kommen zu können, wenn wir das Einzelne der uns vorliegenden Darstellung mit möglichster Schärfe ins Auge fassen, und das Verhältniß dieser zu der übrigen uns bekannten Theorie in Erwägung ziehen: welches, bei der Geistlosigkeit dieser Darstellung des Geistes, ein zwar

keineswegs erfreuliches, aber jedenfalls ein ersprießlicheres Geschäft ist, als wenn wir den abweichenden Ansichten der älteren (— deren einige der merkwürdigsten Philoponus ausführlich durchgeht) und der neueren Ansleger, eine unständlichere Betrachtung widmen wollten.

Gleich bei der Ankündigung fallen die den Zweifel aussprechenden Worte auf, ob der erkennende Theil der Seele eine auf reale (— *κατὰ μέγιστος*, ein in diesem Zusammenhang wider sinniger und gewiß nicht echt aristotelischer Ausdruck; eher: *κατὰ τόπον* —) oder nur auf ideale Weise abtrennbarer sei, welche, wie es uns scheint, unwillkürlich zu erkennen geben, daß der Verfasser über diese Frage, wie sie nach dem Sinne des Ar. zu beantworten sei, selber noch in Unge-
wissenheit war; zugleich aber auch andeutet, wie Ar. seiner Theorie über diese Gegenstände diejenige Richtung gegeben haben mußte, innerhalb deren diese Frage als eine der wesentlichsten und ersten aufgeworfen werden konnte. — Was hierauf zunächst folgt, bezeichnet dasjenige Verfahren, welches Ar., um zu dem Begriffe des Erkennens zu gelangen, seiner übrigen Methode zufolge zuerst einschlagen mußte, wenn gleich es eigentlich nur für ein problematisches gelten konnte: nämlich das analogische Schließen von der Sinnlichkeit. Wie diese, wird das Denken vorläufig bezeichnet als ein Leiden; und als Wirkendes in diesem Leiden dem *αἰσθητὸν* entsprechend ein *νοητὸν* gesetzt. Das Vermögen also des Erkennens würde demnach als solches ein Gleichgültiges oder Zustandloses sein, (*ἀναδία*, hier auf ungewöhnliche Weise nicht, wie es in der Uebersetzung ausgedrückt ist, für die Unfähigkeit zum Leiden, sondern für die einfache Verneinung des Behaftetseins mit einem Zustande gebraucht —); empfänglich für Formbestimmungen (*εἶδη*), und der Anlage nach diesen gleich oder vielmehr nur ähnlich (*ὁμοίως τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τούτοις*). Mit der Erwähnung eines Ausspruchs des Anaxagoras fällt der Verfasser aus jener Analogie heraus: denn was nach der Theorie dieses Denkers dem Geiste gegenübersteht, ist nicht

den ihm auf ähnliche Weise, wie das sinnlich Wahrnehmbare dem Sinne, eigenthümlich angehörndes Object, sondern die Allgemeinheit alles ungeistigen, also mannigfaltigen und vielartigen Seins. Die Unvermischtheit und Reinheit des Geistes ward von ihm der absoluten Vermischtheit und dem Ineinandersein der Stoffnaturen gegenübergestellt, welche durch den Geist gesondert und geordnet werden. Offenbar also ist es eine durchaus unlogische Wendung, wenn, in Folge dieser anaxagorischen Bestimmung, die der Verfasser als eine zugleich aristotelische adoprirt, auf die Unkörperlichkeit und Ueber sinnlichkeit des als eine Anlage des Denkens betrachteten Geistes geschlossen wird; denn die Analogie, in deren Folge dieser Schluß auftreten soll, fodert vielmehr eine Gegenüberstellung der geistigen Anlage zu den denk- und erkennbaren Gegenständen, wie diese eben für den Geist, und nicht für die Sinnlichkeit dieß sind; als wie zu demjenigen, was überhaupt nicht Geist, noch seinem unmittelbaren Begriffe nach für den Geist ist, sondern dem Gebiete der Körperlichkeit und der niedern Seelenthätigkeiten angehört. Der Satz selbst zwar, daß der Geist auf andere Weise noch, als die Vermögen der Ernährung und der Empfindung, unkörperlich sein müsse, und sein empirischer Beweis, daß es nämlich kein besonderes körperliches Organ für ihn gebe, wie für jeden einzelnen der Sinne, ist als ein echt aristotelischer schon in einem frühern Zusammenhange vorgekommen: aber für seinen logischen Beweis kann nicht, wie die gegenwärtige Zusammenstellung widersinniger Weise es annimmt, die Nothwendigkeit, daß der Geist unvermischt mit seinen Gegenständen sei, gelten. — Die Verwirrung, in welche der Verfasser bei seiner Schlußreihe gerathen ist, zeigt sich in der Erwähnung des, von Allen als ein platonischer angesprochenen Satzes, daß die Seele der Ort der Ideen sei: (welche platonischen sich der Verfasser hier ohne weiteres für die aristotelischen Formbestimmungen nimmt). Die Einschränkung, welche demselben gegeben wird, daß nicht die ganze, sondern nur die denkende

Seele oder der Geist dieß sei, widerspricht eben jenem Satze, als dessen Analogie der gegenwärtige vorgebracht wird; denn auch in der Sinnlichkeit sollen ja die *αἰδή* der körperlichen Dinge aufbewahrt, und auch sie soll der Anlage, aber nicht der Wirklichkeit nach diese *αἰδή* sein. — Nichts destoweniger lehrt der Verfasser unmittelbar darauf zu jener Analogie zurück, aus welcher er auf eine so auffallende Art herausgefallen war, und erwähnt einen Unterschied der Anlage des Denkens von der Anlage des Empfindens, gleich als seien diese sich in allen andern Stücken gleich oder ähnlich.

Diese Unterscheidung selbst nun ist eine das Wesen und den Begriff beider Seelenvermögen im Tiefsten erfassende und vollständig ausdrückende, von der wir demnach keineswegs zweifeln, daß sie von Ar. selbst zuerst aufgestellt worden sei. Nur der Geist, aber nicht die Sinnlichkeit, fasse die äußersten Gegensätze seiner gegenständlichen Welt und bezwinge dieselben (— *ἡγαρεῖ* hatte schon Anaxagoras von ihm gesagt —); während jene nur ein Mittleres und Vermischtes, oder eine gemilderte Energie der Gegensätze des Empfindbaren zu fassen im Stande sei, durch das allzugewaltige Hervortreten der Extreme selbst aber in ihrer Reinheit und Unvermischtheit zerstört werde. Dieß deutet auf eine Abhängigkeit der Sinnlichkeit von der Natur des Stoffes hin, dessen Macht diese noch nicht bezwungen und überwältigt, sondern nur, durch Vermählung der streitenden Elemente in einen Einklang, sie gemildert und besänftigt hat; während der Geist als absolute Negativität des Stoffes, durch dessen höchste Intensität nur bereichert und seine Kraft erhöht wird. Dieß meint der Verfasser, wenn er als Grund jener Erscheinung diesen angiebt, daß die Sinnlichkeit nicht ohne Körper sei, wohl aber der Geist: nur hätte er, um gründlich zu beweisen, vor allem andern zeigen müssen, wie der Geist nicht nur unabhängig von den Gegensätzen des Stoffes, in denen die Sinnlichkeit ungeachtet ihrer vermittelnden Macht noch gewissermaßen befangen, sondern auch sie auf wirklich absolute Weise in sich

begreifend sei. — Statt aber auf diese wesentliche Frage seine Aufmerksamkeit hinzulenken: auf welche Weise denn der Geist nicht nur ein eigenthümliches Gebiet des Erkennens sich gegenüberstehend habe; sondern in diesem Erkennen alle andern Dinge, und insonderheit die Gegenstände der sinnlichen Erkenntniß und diese selbst, umfasse und sich einverleibe: setzt der Verfasser dieß als von selbst sich verstehend voraus, und erinnert nur, daß er auch durch diese Besignahme aller Dinge nicht unmittelbar diesen gleich werde, sondern daß sein Gleiches werden mit diesen stets noch als eine Anlage oder Möglichkeit zu verstehen sei, wenn auch als eine Möglichkeit anderer, nämlich höherer Art, als der Geist, den Dingen nur vermischt gegenüberstehend und noch nicht auf diese bezogen oder sie in seine Erkenntniß aufgenommen habend gedacht wäre; so wie auch, daß er mit dieser Actualisirung seiner Anlage zugleich sich selbst zum Gegenstand werde. — Die Sätze, die hierauf folgen, können wir nicht anders verstehen, als daß sie bestimmt sind, eben jene unbewiesene Voraussetzung, daß in die Erkenntniß des Geistes alles falle, nicht nur dasjenige, was ihm unmittelbar Gegenstand, sondern auch, was Gegenstand niederer Seelenvermögen sei, zwar nicht zu beweisen, aber doch einigermaßen verständlich zu machen und zu erläutern. Der Verfasser lehrt deshalb, ohne jedoch seine Absicht, was wohl nöthig gewesen wäre, vorher ausdrücklich anzukündigen, zu der vorhin aufgestellten Analogie mit der Sinnlichkeit zurück, und sucht zu zeigen, daß, wie die Sinnlichkeit zunächst zwar nur die körperlichen Formbestimmungen (*τὸ αἶσας*) der Dinge, ein Warm und Kalt u. s. w. wahrnimmt, sodann aber auch, entweder sie selbst, oder ein mit ihr unmittelbar zusammenhängendes und von ihr unabtrennbares Vermögen, jenes in die negative Einheit eines Stoffes zusammengehende Verhältniß dieser Formbestimmungen, welches in dem Zusammentreffen dieser das bestimmte Ding als solches ausmacht: eben so auch der Geist dieß sei, zunächst zwar reine, d. h. stofflose und unkörperliche Formbestimmung

gen zu erkennen, sodann aber auch das Eingebildetsein derselben in einen Stoff, z. B. die räumliche Stetigkeit. Um die Identität dieser doppelten Erkenntniß begreiflich zu machen, bedient sich der Verfasser des vielleicht von Ar. selbst entlehnten Bildes der in eine krumme übergehenden geraden Linie: dergestalt also, daß diese Umbeugung die Erkenntniß des Stoffes wäre, die gerade Linie selbst aber die Erkenntniß der Formbestimmungen. Wenn nun aber in Bezug auf den Geist gefragt wird, wie denn hinsichtlich seiner diese Unterscheidung der Anlagen zu verstehen sei, mittelst deren er einerseits die nicht sinnlichen Formbestimmungen, andererseits der rein Einbildung in Stoff und äußerliches Dasein erkenne: so wird die Antwort doch wohl diese sein, daß er jene als reiner Geist, oder nach seiner ungetrübten und abtrennbaren Wesenheit erkenne; diese aber mittelst der niederen Seelenvermögen, wie der Einbildkraft und der Sinnlichkeit, deren Wahrnehmungen, in denen das Denkbare als solches allerdings der Anlage nach gegenwärtig, zu seinen eigenthümlichen sich genau eben so verhalten, wie innerhalb der Sinnlichkeit die Wahrnehmung des körperlichen Dinges und seines Stoffes zu der Wahrnehmung seiner sinnlichen Beschaffenheiten. So daß also in dieser ganzen Auseinandersetzung die Sinnlichkeit nicht bloß, wie es auf den ersten Anblick scheint, für das mit dem Geiste in Parallele gestellte, sondern, (was eben diese Auseinandersetzung so dunkel und schwerfällig macht) zugleich für diejenige Anlage des Geistes, mittelst deren er seine Erkenntniß nach einer der angegebenen Richtungen hin verwirklicht, zu gelten hätte.

Der Gegensatz, welchen wir solchergestalt in dem bisher Durchgegangenen ausgedrückt fanden, ist nun auch, nach einer andern Richtung hin gewendet, oder von einer andern Seite aufgenommen; der Inhalt von dem noch übrigen Theile des vierten, und von dem fünften Capitel. Der Geist gilt einerseits für etwas absolut Einfaches und Unvermishtes und für reine, leidlose Thätigkeit: ein Satz, der hier noch

maß, nicht, wie es sich gehört hätte, im Zusammenhange mit der übrigen aristotelischen Theorie von der Seele, als gleichsam die Spitze oder die Krone derselben, sondern als ein unbewiesenes Axiom, mit Verufung auf einen älteren Philosophen, über dessen Lehre, wenn gleich sie in dieser Hinsicht vielleicht die Wahrheit getroffen hatte, Ar. doch im Ganzen weit hinaus war, aufgestellt wird. Eben so unmotivirt wird der zweite Satz dieser Antinomie hingestellt, daß andererseits die Thätigkeit des Geistes, oder das Denken, für ein Leiden gelte: wobei vorausgesetzt wird, daß das Denkbare ($\nu\omicron\gamma\alpha\tau\acute{o}\nu$), genau eben so wie das Empfindbare ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$) das Thätige sei in der Erkenntniß; weshalb also dem Geiste als dem Subjecten kein anderer Platz in dieser, als der des leidenden Theiles, bleibe. Auf diese Antinomie folgt, jedoch ohne einen angemessenen Ausdruck der wesentlichen dialektischen Gedankenfolge, die allerdings beide verknüpft, die zweite, daß der Geist, obgleich seinem Begriffe nach Denkendes, doch wesentlich zugleich Denkbares oder Gedachtes, also das Gegenheit seiner selbst sei. Da nun außer dem Geiste zugleich auch alle andere Dinge unter die Kategorie des Denkbaren gehören: so bleibt nichts übrig, als daß entweder, wenn diese Denkbare als das Thätige in der denkenden Erkenntniß Geist heißen soll, der Geist in allen Dingen gegenwärtig sei; oder daß, nach der entgegengesetzten Annahme, das Denkbare als solches, wie allen andern Dingen, so auch dem Geiste beigemischt sei. — Was in der Uebersetzung widersinniger Weise als drittes Glied jener Alternative angehängt, ist als ein Fragesatz davon abzusondern und zu dem Folgenden zu ziehen. Der Verfasser sucht nämlich die obigen Fragen dergestalt zu beantworten, daß er eine gewisse gemeinschaftliche ($\kappa\omicron\iota\sigma\mu\acute{o}\nu\tau\iota$), d. h. wohl aus allen übrigen Anlagen, die in ihr aufgehoben sind, gewissermaßen zusammengesetzte passive Anlage der Geistigkeit, dem $\nu\omicron\gamma\alpha\tau\acute{o}\nu$ als dem Thätigen entgegengestellt, und die Aktualität des Geistes in dem Denken und Erkennen für den Moment des Zusammenstehens beider er-

klart. — Dieß ist die berühmte Lehre von der doppelten Geistes- oder Vernunftanlage (*intellectus patiens* und *intellectus agens*), welche von jeher als ein Hauptsatz der aristotelischen Philosophie betrachtet worden ist, und zu so vielen philosophischen Differenzen Veranlassung gegeben hat. Die Geschichte der Philosophie gewährt uns in Bezug auf diese Differenzen das merkwürdige Schauspiel, einer Verhandlung über Fragen, deren wahre Beantwortung den eigentlichen Kreis der aristotelischen Speculation überschreiten würde, angeknüpft an eine für ächt sich ausgebende Darstellung des fraglichen Gegenstandes, deren unverantwortlichster Fehler dieser ist, die problematische Gestalt, unter welcher nach der wahren Absicht des Aristoteles diese Lehren unstreitig aufzutreten mußten, verdeckt, und in ein Gewand verworrenen, aber positiv klingender und eine nach allen Seiten vollendete und fertige Theorie lägenhafter Weise durchscheinenden laßender Ansprache sie verkleidet zu haben.

Der Geist als nicht selbst der Wirklichkeit nach der höchste Gegenstand oder Inhalt des Denkens, sondern als die Anlage, dieser Inhalt zu werden; das „Gemeinschaftliche,“ für dessen Bestimmung gilt, von den Gegenständen des Denkens als solchen zu leiden, wird zuvörderst als jene *tabula rasa* bezeichnet, welche bereits in Platons Thetet als unzureichend zur Erklärung oder zum bildlichen Ausdruck des geistigen Erkennens befunden worden war. Nur diese negative Seite wird an ihm hervorgehoben; und auch das weitere, was von ihm gesagt wird, daß er, an sich bloß die Anlage zum Sein des Denkbaren (*νοητόν*), durch die Handlung des Denkens wegen seiner Stofflosigkeit mit jenem identifiziert werde, ist im Grunde eine nur verneinende Bestimmung, indem sie nämlich die Selbstständigkeit dieses Geistes gegen den ihn gegenüberstehenden activen läugnet. Worauf es aber hier vornehmlich angekommen wäre; nämlich die Art und Weise anzudeuten, wie dieser leidende Geist zugleich der Inbegriff und die negative Einheit der niederen Seelenvermögen ist, deren

Befamtheit in ihr aufsteht, und als ein Leidendes dem thätigen Geiste gegenübertritt (— welches alles, daß es so sei, nicht aber warum und wie es so sei, noch bestimmten aus dem sechsten Capitel erhellt); darüber wird nichts gesagt. Vielmehr macht sich der Verfasser dar, in seiner Darstellung fehlerhaft bleibendem, und nur durch eine sehr dialektische Gegenüberstellung zu lösenden Widersprüche schuldig, den leidenden Geist erst als ein Stoffloses, und gleich darauf im Gegensatz des thätigen Geistes, der allein unvermischt und untrennbar sei, als den Stoff für die Thätigkeit und die Formbestimmungen von diesem zu bezeichnen; so wie auch dem Stoffe und der Körperlichkeit einerseits eine Anlage an dem *porro*, welches, doch ausschließend Geistiges sein soll, zuzuschreiben, andererseits alle Geistigkeit schlechthin ihm als zusprechen. Wichtige und mit allem diesem eng zusammenhängende Fragen über die Art und Weise, wie der Geist sich selbst zum Gegenstande werde, über den Grund, weshalb er nicht stets denke, wirft der Verfasser auf, ohne sie zu beantworten; zugleich aber auch, ohne sie, wie Hr. vielleicht gethan hätte, bestimmt als unentschiedene und künftighin zu lösende Probleme hinzustellen.

Was nun aber den thätigen Geist betrifft: so scheint, so viel uns aus den Bemerkungen insonderheit des sechsten Capitals zu schließen erlaubt ist, Hr. hinsichtlich dieses in einem andern Falle sich befunden zu haben, als hinsichtlich der Theorie von dem leidenden Geiste. Dort nämlich zweifeln wir keineswegs, sondern glauben es mit größter Deutlichkeit durch die verworrenen Äußerungen der gegenwärtigen Darstellung hindurchschnehen zu sehen, daß er mit der vollkommensten dialektischen Schärfe und Allseitigkeit diesen Geist als diejenige (negative) Einheit und Totalität der Seelenvermögen erfaßte, welche sich zu ihren absoluten Gegenständen verhalten eben so verhalte, wie jeder besondere Sinn zu seinem endlichen und Körperlichen; nur daß ihre Empfänglichkeit die unbeschränkte Natur der Gegenstände theile, und (als Unbe-

stimmer durch diese vervielflicht, erhöht und betrieft werden
 Wäre: Es war diese Theorie vollkommen, so zu sagen, in
 Einem Guss mit der gesammten übrigen Seelenlehre ge-
 formt, und es bedurfte nichts als nur einer folgerechten Wei-
 zuführung von dieser, um zu ihr zu gelangen; wie denn
 z. B. das Verhältniß dieses Geistes zu den Sinnen als das
 nämliche, nur auf einer höhern Stufe wiedererscheinende, wie
 das Verhältniß der ernährenden Seele, d. h. der organischen
 Lebendigkeit zu der unorganischen Natur als ihrer Nahrung,
 dargestellt werden konnte. Allein eben so, wie diese Lebens-
 tätigkeit nicht bloß das Umliegen der unorganischen Bewegun-
 gen und Veränderungen in die negative Einheit und die ins
 nere Unendlichkeit einer Kreislinie ist; sondern zugleich das
 Hervortreten der Anlage und Möglichkeit eines Höheren,
 nämlich der übrigen Seelenthätigkeiten: sah Ar. auch ein,
 daß der Geist, als diese Totalität und Einheit der niederen
 Seelenthätigkeiten gefaßt, keineswegs noch seinem absoluten
 Begriffe entspreche; sondern daß auch hier wiederum die Nie-
 deren zugleich der Fortschritt und die Steigerung zu etwas
 Höherem, welches in ihm zuvörderst noch nicht der That,
 sondern nur der Anlage nach vorhanden, sein müsse. Dieser
 leidende Geist, den wir wohl nicht mit Unrecht die Vernunft
 nennen könnten, erscheint daher als in der Mitte stehend zwis-
 schen Sinnlichkeit und Einbildung einerseits, und thätigem oder
 absolutem Geiste andererseits: beide, oder wie es auch ausgedrückt
 werden kann, den Inhalt und die Anschauungen beider trägt
 er als Anlage und Möglichkeit in sich; aber nicht, wie es
 nach der Darstellung der vorliegenden Capitel fälschlich so
 scheinen muß, auf eine und dieselbe, sondern auf verschiedene
 Weise: das Sinnliche nämlich und Körperliche aufgehoben
 und in seiner Thätigkeit es gleichsam reproducirend; das Geis-
 tige aber nicht selbst, sondern die bloße Empfänglichkeit
 für es. Die Forderung übrigens, die Vernunft nicht bloß
 als Einheit des Niederen, sondern zugleich als Uebergang zu

20 •

(vergl. *Metaph.* XI., 7.: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μὲν νοῦν καὶ νοῦν. νοῦς γὰρ γίνεται διττῶν καὶ νοῦν: νοῦς τῶν νοῦν νοῦς καὶ νοῦν. τὸ γὰρ δευτέρου καὶ νοῦν καὶ τῶν νοῦν, νοῦς ἐννοεῖ δὲ ἑαυτὸν). Auch kann man hienüt wohl das scheinbar diesem Widersprechende zusammenbringen, was Problem. XXX., 5 seqq. von dem νοῦς als einem Werkzeuge der Seele gesagt ist; worunter man, wenn man es an den eigentlichen Zusammenhang der aristotelischen Theorie hält, wohl nichts anderes verstehen kann, als eben jene durch die Thätigkeit des thätigen Geistes auf dem Leidenden hervorgerufene Tüchtigkeit und Geschicklichkeit des letzteren zum Denken und Erkennen im Besondern und Einzelnen. Daß nun aber der thätige Geist, welcher in einem noch ausdrücklich unterschiedenen Sinne von dem leidenden, der allein unvermischte und von allem andern abtrennbare genannt wird, indem er nämlich nicht bloß, wie jener, die höhere Potenz von allen niederen ist, welche dieser aufgehoben oder in Anlagen verwandelt in sich enthält, aber doch eben als Potenz auf gewisse Weise von ihnen abhängig bleibt, sondern ihm an und für sich und absolut entgegengesetzt ist; daß dieser in Wahrheit etwas über die natürliche und individuelle Seele als solche weit hinausgehendes und keineswegs mit dieser zu verwechselndes ist: dieß möchte wohl aus allem Gesagten mit hinreichender Deutlichkeit erhellen. Man kann den Auslegern nicht unbedingt Unrecht geben, wenn sie dieses Reich des Denkbaren und Ewigen (τὰ νοητὰ καὶ αἰδία), welches mit dem in dem Denken absolut thätigen und auf keine Weise leidenden Geiste schlechthin das nämliche ist, für das Reich der platonischen Ideen ausgeben. Wenn aber Ar. nichts destoweniger ausdrücklich gegen die Ideenlehre sich erklärte: so erhellt hieraus in Bezug auf das Verhältniß dieser Begriffe zu seiner übrigen Philosophie wenigstens so viel, daß er nicht, wie eben diese Ausleger wolten, und wie jener Lehre zufolge auch wirklich der Fall sein würde, die Gesetze und Grundbestimmungen, die er als die

durchgängigen, wesentlichen und ewigen der endlichen Welt erkannt hatte, für die Welt der *νοητά* geradezu verwerfen konnte. Wir meinen hier, außer solchen Aeußerungen, wie daß die Kategorien in jener Welt keine Gültigkeit hätten u. s. w., insbesondere die so häufig vorkommende Behauptung, daß dieselbe eine Welt reiner Energie, und Entelechie sei, in welcher die Negation, welche der Begriff der Dynamis einschließt, durchaus keinen Platz habe. Diese Ansicht können wir nicht umhin, für entstanden zu halten aus einem Mißverständniß der uns hier vorliegenden Darstellung, so wie anderer ähnlicher, z. B. Metaph. XI, cap. 6. 7.; welches dieselbe freilich verschuldet haben. Mit Ausnahme einiger unbestimmten und schwankenden und eines angemessenen Zusammenhanges entbehrenden Aeußerungen, wie z. B. jener, daß die Einsicht der Anlage nach früher sei in dem Einen, als die der That nach, welche gleich darauf sogar wieder zurückgenommen zu werden scheint; ferner den Schlußworte dieses fünften Capitels (*ἀρσεν τούτων οὐδὲν νοῦν*), die wohl richtiger, als, wie in unserer Uebersetzung, auf den leidenden, auf den thätigen Geist bezogen werden, dergestalt daß dieser es sei, welcher ohne den leidenden nicht wirklich denke: fehlt in dieser ganzen Darstellung eine hinreichend deutliche Anerkennung der unendlich wichtigen, dialektischen Wahrheit, daß auch der thätige Geist wesentlich abhängig in seiner Thätigkeit, und insofern zugleich leidend sei von dem, als Totalität der endlichen Welt ihm gegenüberstehenden leidenden Geiste; ja es scheint derselben sogar ausdrücklich widersprochen zu werden: denn was soll man zu den Worten sagen, daß der Geist abgetrennt allein das sei, was er ist (*χωρισθεὶς δὲ ἐστὶ μόνον τούτ' ὅτι ἐστὶ*); welche Worte, wie wir, wenigstens urtheilen müssen, auf einem offenbaren Mißverständniß beruhen. Die gesammte Philosophie des Ar. wird mit Einem Federstriche vernichtet, sobald man dieser Wahrheit das Anerkenntniß verweigert, und, wie jene platonisirenden Nachfolger dieses Denkers, eine unausfüllbare Kluft setzt zwischen

der Welt des Geistes und der, dann nur als ein Abfall von dieser zu begreifenden, endlichen Welt. Denn wenn alle Bestimmungen über diese, welche doch in dem Sinne wie Ar. sie faßte, durchgehends das Gepräge der Nothwendigkeit und Ewigkeit tragen, nur relative und historische sein sollen: so sind sie eben nicht mehr philosophische, und die Art und Weise ihrer Aufstellung ist eine schlechthin verwerfliche. Eben diese Bestimmungen aber können auf keine andere Weise in die Welt des absoluten Geistes hinein fortgesetzt und auch in ihr, (welches der Urphilosophie nachzuweisen vorbehalten war) bewährt werden, als wenn das Verhältniß des Gegensatzes, in welchem beide Welten zu einander stehen, ein Verhältniß nicht einseitiger, sondern gegenseitiger Abhängigkeit ist, und die eigentliche und höchste Entelechie auch hier wiederum, wie allenthalben nach aristotelischer Begriffbestimmung, aus der Wechselwirkung der Gegensätze hervorgeht. Auch die Welt des Gedankens oder des Ewigen ist daher für sich allein und ohne ihre nothwendige Ergänzung, welche die endliche, körperliche und die Welt des Leidenden, d. h. des auf Einbildung und Sinnlichkeit zunächst sich beziehenden Geistes ist, eine negative und in bloßer Dynamis bestehende. Die nähere Erkenntniß dieser Welt, sowohl nach dem was sie an sich ist, als auch nach ihrem wesentlichen Verhältnisse zu der ihr entgegengesetzten, behielt Ar., wie gesagt, einer Wissenschaft, zu deren Bearbeitung er nie gelangt ist, vor. Die entgegengesetzten Irrthümer in Bezug auf den Gegenstand dieser Wissenschaft sind: einerseits, ihn für in sich beschlossen und auf das Endliche nur zufälliger und beiläufiger Weise sich beziehend, wie die platonische Ideenwelt, zu halten; andererseits: in ihm, wie der Verfasser der Metaphysik gethan hat, nichts anderes zu erblicken, als die logischen Grundbestimmungen des Seins der endlichen Welt; welche Grundbestimmungen allerdings auch in der Erkenntniß des absoluten Geistes enthalten und gegenwärtig sind, aber keineswegs seinen eigenthümlichen, von dem, was ihm entgegengesetzt ist, ihn unterscheidenden Begriff ausmachen.

Bei der Kürze, mit welcher Ar. innerhalb des Umkreises seiner, in der Empirie näher liegenden Gebieten sich halten, den Wissenschaft die Hauptbegriffe über den Geist nur andeuten konnte, und bei der Ungeschicklichkeit des Ausdrucks seiner Ergänzungen, ist nicht zu verwundern, wenn auch über viele solche Fragen, welche über diesen Gegenstand die zunächst sich aufdrängenden sind, Zweifel und Streit unter seinen Nachfolgern entstanden ist. Hierher gehört vor allem die in der Scholastik des Mittelalters so eifrig verhandelte Frage, ob derjenige Geist, dem hier Ewigkeit und Unsterblichkeit zugeschrieben wird, (also jedenfalls nur der thätige, im Gegensatz des leidenden, wie der Zusammenhang mit dem nachfolgenden, das Capitel schließenden Satz zeigt) nur ein allgemeiner und einziger, der göttliche, oder ob er ein individuelles ist und in den besondern und einzelnen Seelenwesen, in denen er wirkt, eine diesen entsprechende Individualität und Persönlichkeit behauptender sei. Es ist schwer, auf diese Frage eine kurze und bestimmte Antwort zu geben; eben darum, weil die Theorie des Ar. gar noch nicht so weit gediehen war, um sie beantworten zu können. Wenn einerseits die vorhin von uns angedeutete Nothwendigkeit, das Thätige in der Welt des Geistes ohne das Leidende, dessen es, wie beide in der aristotel. Philosophie gegen einander gestellt sind, wesentlich bedarf, als ein bloßes Abstractum zu denken, welches erst durch seine Verührung mit dem Leidenden zur vollkommensten Entelechie wird, das Stehenbleiben bei der Allgemeinheit des Begriffes zu empfehlen scheint: so machen es andererseits doch sowohl hier, als mehrfach anderwärts vorkommende Äußerungen wahrscheinlich, daß Aristoteles eine individuelle Unsterblichkeit des höhern Geistigen in der Seele nicht nur nicht läugnete, sondern auch, dem Platon folgend, sie ausdrücklich anerkannte. Denn wie könnte die Ewigkeit und Unsterblichkeit, welche hier erwähnt wird, der Vergänglichkeit der niedern Seelenvermögen und des leidenden Geistes bestimmt entgegengesetzt werden; wenn nur eine all-

meine des Begriffes gemeint wäre, welche Ar. in jenen doch wohl eben so sehr anerkannte? — Das Dauern einer Ewigkeit der Erinnerung, welches von verschiedenen Auslegern theils als gegen die platonische Präexistenz gerichtet, theils als auf einen nachirbischen Zustand gehend, verstanden wird, zeigt auf das deutlichste, wie Ar. das wahrhaft Ewige und Unsterbliche als bloße Dynamis in dem irdisch lebendigen Geiste gegenwärtig dachte; dasjenige hingegen, was innerhalb des gemeinen Bewußtseins die Entelechie und die Erscheinung und Thätigkeit der Anlagen ist, als ein Vergängliches und Verschwindendes. Andererseits aber findet sich auch die ausdrückliche Bemerkung, daß das göttliche Leben des absoluten Geistes, welches die Gottheit stets genieße, die Menschen wenigstens in einzelnen Momenten genießen: so daß also auch jene Anlage zum Höchsten in der individuellen Seele nicht als eine bloße leere Allgemeinheit, die nie zur individuellen Wirklichkeit zu kommen bestimmt sei, gedacht werden darf. Indessen ist wohl auf jede Weise zuzugeben, daß alles, was Ar. über diese tiefsten und letzten Fragen aller Speculation sagen konnte, nur für vorausgenommen gelten konnte, und des wissenschaftlichen Zusammenhangs, zwar nicht des allgemeinen der logischen Grundbestimmungen, welche sich durch die ganze Philosophie dieses Denkers hindurchziehen, und auch das Verhältniß der besondern wissenschaftlichen Gebiete gegen einander entscheiden, wohl aber des besondern der eigenthümlichen Disciplin, in welcher alles dieses weiter zu entwickeln gewesen wäre, noch entbehrte.

Capitel 6 bis 8.

Dem Inhalte dieser Capitel fehlt es an aller genügenden Verbindung mit den vorhergehenden: denn die Unterscheidung, die hier zunächst folgt, von Denken des Einfachen und Denken des Zusammengesetzten, wird auf keine Weise

angeknüpft an die Unterscheidung des thätigen und des leidenden Geistes; so nahe es auch gelegen hätte, das Zusammenschnüpfen des Mannigfaltigen und äußerlich Unendlichen in begrenzende Einheiten als das wahre und eigenthümliche Geschick des thätigen Geistes darzustellen. Allerdings hätte es dann auch einer genauern Auseinandersetzung der Art und Weise bedurft, wie diese Thätigkeit des höchsten Geistes vorzubildet ist schon auf den untersten Stufen der Seelenthätigkeiten; indem auch schon die Sinne untheilbare Formbestimmungen wahrnehmen, von denen dasjenige gilt, was hier am Beginne des Capitels als Unterschied des Einfachen vom Zusammengesetzten in dem Denken und Erkennen angegeben wird: daß in Bezug auf jenes durchaus nur Wahrheit, aber kein Irrthum statt finde. — In den Begriffbestimmungen selbst, die hier aufgestellt werden, bemerken wir die unverkennbarsten Züge der echten aristotelischen Theorie; so höchst schwerfällig und trivial auch der Ausdruck ist. Die Art und Weise, wie die Einheit der Formbestimmungen als das Wesentliche und Wahre an den Dingen gefaßt, und die unendliche Theilbarkeit des Stoffes als nur aufgehoben und der Möglichkeit nach in ihnen gegenwärtig, nicht aber als der Wirklichkeit nach, (wie nach der atomistischen Theorie) jede Einheit in eine Vielheit verwandelnd gedacht wird: ist dem Ar. durchaus charakteristisch. Von der platonischen Ideenlehre unterscheidet sie sich durch die bestimmtere Einsicht, wie die aufgehobene Vielheit des quantitativen Stoffes sammt allen zu seinem Begriffe gehörigen Bestimmungen, wie Adumlichkeit, Zeitlichkeit, Bewegung u. s. w., ein wesentliches Moment jener geistigen Einheiten bildet, und diese ohne jene nicht nur in ihrer Totalität, sondern auch jede einzelne für sich betrachtet, nicht bestehen könnten. Dagegen kommt sie mit dieser darin überein, daß sie den Geist als das diese Einheiten setzende oder hervorbringende, d. h. als den Ort der Ideen auffaßt; denn die Einheiten der sinnlichen Formbestimmungen sind zwar Einheiten, aber wesentlich verschwin-

denke und in ihr Begrenztheit, nämlich in die haltlose Unendlichkeit des Körperlichen und Stetigen übergehende. Man sieht aus der vorliegenden Darstellung, wie Ar. die Bestimmungen des Stoffes überhaupt, und die Räumlichkeit und Zeitlichkeit als solche insbesondere, als unvollkommene und unbegrenzte Einheiten auffaßt, die von dem Geiste im Besondern und Einzelnen sowohl, wie im Allgemeinen, unter der Gestalt der Einheit sowohl, als auch unter der Gestalt der Vielheit aufgefaßt werden können: so also, daß im letztern Falle zwar die Wahrheit unmittelbar in Falschheit und Irrthum übergeht, im erstern aber nicht die stoffartige und quantitative Bestimmung als solche, sondern der geistige Begriff es ist, was die Einheit und Formbestimmung ausmacht, und wozu nunmehr jener Stoff eben als innerlich gewordenenes Moment und aufgehobene Möglichkeit des Vielen sich verhält. Welchergehalt denn insonderheit jener Einwurf beseitigt wird, als müsse dasjenige, dessen Begriff eine räumliche oder numerische Vielheit enthält, auch in einer Zeit, deren Dauer jener Ausdehnung entspreche, gedacht werden: ein Entsprechendes, dessen Forderung nur, wenn die Vielheit der Momente ausdrücklich gesetzt, nicht aber, wenn sie bloß aufgehoben vorhanden ist, statt findet. Die Wahrnehmung des Quantitativen als solchen in der Einheit, welche wesentlich nicht die feilige, sondern die Einheit des Geistes ist, wird auch eine beiläufige genannt, oder umgekehrt die Wahrnehmung der geistigen Einheit für die Wahrnehmung des Quantitativen eine beiläufige: welche Unterscheidung aber hier auf eine verworrene und unklare Weise ausgedrückt ist. — Wesentlich aber gehört zu dem Ganzen dieser Theorie noch die Bemerkung, daß, wenn das Quantitative und Stoffartige als solches als Einheit gesetzt, und nicht bloß unter die Einheit einer anderweiten Formbestimmung gebunden wird, es dann nothwendig als Negation oder Verabung (*στέγησις*) gesetzt ist. Diese nun wird zwar auch hier gemacht, und der Punct als Beispiel angeführt, so wie auch der allgemeine Ausdruck

(*διαπορα*), den Ar. für diesen und für den gleich untheilbaren und negativen Begriff des Augenblicks braucht: allein was weiter hinzugefügt wird, deutet an, daß diese Lehre bei Ar. noch in einem andern und höhern Zusammenhange vorlam. Wenn es nämlich heißt, daß die Erkenntniß dieser negativen Bestimmungen eine solche sei, die durch Vermittelung des Gegentheils geschehe, gleichwie die Erkenntniß des Bösen oder die des Schwarzen: so ist hiemit unstreitig nichts anderes gesagt, als daß es innerhalb der geistigen Erkenntniß eine Idee oder Formbestimmung gebe, welche die absolute Bejahung dessen enthält, was in die Bestimmungen der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Körperlichkeit Positives vorhanden ist. Diese absolute und positive Formbestimmung ist die ideale Wahrheit der endlichen Welt; sie ist eine Einheit in demselben Sinne, in welchem der Geist unaufhörlich auch in dem Besondern und Einzelnen der theilbaren Körperlichkeit formbestimmende Einheiten setzt: ihr nicht zufälliger, sondern ewiger und nothwendiger Gegensatz aber ist eben die Negation der Ausdehnung und der Zeitlichkeit, auf welche das Endliche, sobald es die Einheit, die wesentlich dem Geistigen angehört, für sich in Anspruch nehmen will, nothwendiger Weise sogleich sich zurückführt. Auf gleiche Art werden für alle Qualitäten oder sinnlich wahrnehmbaren Unterschiede absolute oder geistige Formbestimmungen und Einheiten aufzusuchen sein, denen als Gegensatz eine absolute Negation gegenübersteht: das sinnliche Dasein ist nichts anderes, als das Schwanken zwischen diesen Gegensätzen des Begriffs; die Erkenntniß aber, wiefern sie eben eine geistige und nicht bloß sinnliche oder factische ist, ist die Wissenschaft von den Gegensätzen, deren stets zwei und zwei zu einander gehören, und, indem sie einander aufheben, eben das wahrhaft geistige Sein als solches setzen. Darum heißt es auch hier: daß der erkennende Geist und seine Einheit als Anlage gegenwärtig sein müsse in der Erkenntniß jenes Negativen (*οτι δε διαπορα εστιν το γνωστικον και ην εστιν η αυτη*,

oder richtiger wohl nur, wie auch Simplicius es zu verstehen scheint, *ἑαίρων ἐν αὐτῷ*): wobei freilich jene mehrmals von uns berührten, und in den vorliegenden Büchern ungenügend beantworteten Fragen über das Verhältniß der sinnlichen Erkenntniß zur geistigen, zur Sprache kommen. Denn diese letztere ist doch jedenfalls hier gemeint; da, wenn das Negative nicht in seiner sinnlichen, stoffartigen Gestalt, sondern als Negatives in dem ausdrücklichen Gegensatz zu den positiven Formbestimmungen erkannt werden sollte, diese Erkenntniß dann eine und dieselbe wäre mit der Erkenntniß der letzteren selbst, und also nicht von einer potentialen, sondern von einer actualen Gegenwart des erkennenden Geistes die Rede sein müßte.

An diesen Satz von den negativen Einheiten, die, den positiven gegenüberstehend, die Principien der endlichen und sinnlichen Erkenntniß ausmachen, knüpft der Verfasser einen andern, den Begriff des Geistes selbst, von dem hier gehandelt wird, unmittelbar betreffenden an; aber ganz beiläufig und flüchtig, dergestalt, daß er dessen unermessliche Wichtigkeit und Gehaltreichtum kaum geahnet zu haben scheint. „Wenn eines von den Principien (*αἰτίων* — ein hier unpassender Ausdruck, statt *ἀρχῶν* —) kein Gegentheil habe, so erkenne es sich selbst, und sei der That nach (*ἐνσπουλά*) und abtrennbar.“ Daß unter diesem Gegensatzlosen der Geist selbst verstanden werden müsse: darüber sind alle Ausleger einig; wiewohl sie darin den achten Sinn des *Ἄρ.*, (insofern dieser Satz als der seinige gelten kann) schwerlich trenn wiedergeben, daß sie auch hier wiederum den Geist für einerlei mit seinen Gegenständen nehmen; statt eben hier den wesentlichen Unterschied von dem Geiste als Princip des Erkennens betrachtet, und von seinem Inhalte ausgedrückt zu finden. Dafern die ganze Welt der *νοητά* oder der *εἰδή* gegensatzlos sein soll: so verliert die vorhin berührte Lehre von dem absoluten Gegensatz des Erkennens, die doch in Wahrheit durch die ganze aristotelische Philosophie sich hindurchzieht,

ihre Bedeutung, und wird, (wie auch die Ausleger sie wirklich so verstehen) zu einer bloß relativen und empirischen Erkenntniß. Das Wahre aber ist, daß Kr. vielmehr jeder geläufigen Formbestimmung, als unbedingt ihr Sein begleitend eine Negation oder *αἰσχρογὰς* an die Seite setzt, mit welcher zu quantitativen Graden vermischt allein jene in der sinnlichen Wirklichkeit vorkommt; deren Erkenntniß aber die geistige Erkenntniß jener eben so unzertrennlich begleitet. Das gegensätzliche Princip ist daher einzig und allein der Geist als dasjenige, welches alle diese Formbestimmungen mit ihren Gegenständen enthält und setzt; nicht also, wiefern er der ungetragenen Welt, sondern wiefern er seiner eigenen Welt entgegengesetzt ist: (nach den Ausdrücken der ältern platonischen Lehre im Sophisten u. s. w., das Eine, nicht wiefern ihm das nichtseiende Nichts oder die Welt der Erscheinung, sondern wiefern ihm das wahrhaft seiende und in der Ideenwelt Platz findende *μὴ ὄν* gegenübersteht). Auf diese Weise erst erhält die gesamte Lehre ihre Ründung und Vollendung, und der Ausdruck wird verstanden: daß der sich selbst denkende und der That nach seiende Geist eines und dasselbe sei mit den Dingen, wie sie in Wahrheit sind. Nur dadurch nämlich wird die Verneinung oder Veraubung, welche alle andern Formbestimmungen nothwendig begleitet, zu etwas Seiendem und Wahrem, daß sie als wesentliches Moment aufgenommen ist in eine absolute Thätigkeit, und daß das gegenseitige Beziehen des Positiven auf das Negative und umgekehrt, oder das Erkennen des einen mittelst des andern, in Wahrheit eine Beziehung des Geistes auf sich selbst, und ein Erkennen seiner selbst ist. Auch das Körperliche und Sinnliche daher, in welchem jene Negation auf gewissen Stufen ihrer Beziehung auf das Positive fixirt erscheint, hat Wahrheit und Sein nur in der Erkenntniß des Geistes, in welchem durch die absolute Beziehung auf sich selbst alle Negation in eine Position verwandelt ist. Diese Lehre ist, wie die einfachste Grundlage, so auch die höchste Spitze der

artistischen Speculation: ein (nicht einseitig & subjectiver, sondern echter und absoluter) Idealismus, in welchem Ar. selbst über Platon hinausging, welcher keineswegs noch dazu gelangt war, das Denken des Geistes als diese absolute Macht über die idealen Formbestimmungen, die auch deren Gegenwärtigen Sein und Wahrheit giebt, zu begreifen, sondern welchem diese Formbestimmungen noch als ein höheres und dem Denken nicht vollkommen erreichbares gegenüberstanden.

In den Schlussätzen des sechsten Capitels wird dieser Gegensatz von Einheit und Mehrheit der Momente in dem Begriffe des Geistes auf die Formen der Geistesthätigkeit angewandt, und bemerkt, „wie diese theils einfache, theils zusammengesetzte seien, und nur in Bezug auf die letzteren ein Gegensatz von Wahr und Falsch statt finde. Das Denken der einzelnen Formbestimmungen als solcher ist noch nicht ein Aussprechen und Bejahen ($\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\omega\iota\varsigma$) oder eine beziehungsweise Sehen ($\epsilon\dot{\iota}\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\iota\omega\delta\varsigma$), sondern nur ein Sehen überhaupt ($\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\delta$ $\tau\acute{\iota}$ $\eta\gamma$ $\alpha\lambda\upsilon\alpha\iota$): erst die Beziehung der verschiedenen Formbestimmungen und ihrer Regationen auf einander aber macht das Bejahen und Verneinen aus, welches dem Irrthum unterworfen ist. Auch hier also irren die Ausleger, wenn sie wiederum glauben, daß von dem Gegensatze der Geistesthätigkeit zu den niedern Seelen-thätigkeiten die Rede sei: sondern der Geist selbst ist es, der aus seiner Einheit, in deren Form er die einzelnen Ideen als solche denkt, herausgeht, und diese zu einer Welt der Zusammensetzung und der äußern Verhältnisse zusammenbringt. Biewohl es allerdings der Mühe werth gewesen wäre, die Rolle, welche der thätige und der leidende Geist hierbei spielen, und den Unterschied dieses menschlichen von dem göttlichen Denken, in denen die Dinge ihren Bestand haben, bestimmter anzugeben.

Das siebente und achte Capitel scheinen endlich auf die Frage näher einzugehen, deren Beantwortung längst gesodert war: wie denn jenes Enthaltene aller Dinge, oder jenes Eis

nettlest fein mit allen Dingen, welches dem Geiste zugehörig
 worden war, zu verstehen sei. Der Satz selbst und was zu
 ihm gehört, wird mit denselben, keineswegs umgewandten
 Worten wiederholt, mit welchen ihn der Verfasser schon
 vorher aufgestellt hatte; und hierauf weiter so gesprochen,
 als sei nicht von dem Geiste, sondern von der Sinnlichkeit
 die Rede. Dieß geschieht, wie sich später zeigt, unstreitig
 darum, weil die Sinnlichkeit eben als das Mittel betrachtet
 wird, durch welches der Geist das Sein der äußern Dinge
 sich zueignet: keineswegs aber ist gleich beim Beginn des
 Zusammenhang klar, sondern man glaubt, daß, wie früher,
 so auch hier nur von einer Analogie zwischen Geist und
 Sinnlichkeit die Rede sei. Die Bemerkung, daß das Emp-
 findbare zwar das Empfindende erst zur Actualität erhebe;
 dieses Erhobenwerden jedoch nicht ein Leiden, noch eine qua-
 litative Veränderung sei (— die *αλλοιωσις* nämlich findet in
 den Organen, nicht aber in der Seele statt —); also über-
 haupt kein Bewegtwerden im eigentlichen aristotelischen Sinne,
 sondern in einem uneigentlichen oder einem solchen, welches
 auch für den platonischen Sinn dieses Wortes gilt: hat wahr-
 scheinlich den Zweck, die Sinnlichkeit als ein solches Ver-
 mögen darzustellen, welches, weit entfernt, von einem ihm
 fremdbleibenden Sein abhängig zu sein, dieses fremd schen-
 nende vielmehr seiner Wahrheit nach in sich trägt: damit
 der Einwurf beseitigt werde, als zeige das Leiden und Be-
 wegtwerden dieses Seelenvermögens auf eine äußere Macht,
 auf ein Ding an sich hin, welches nicht in ihm aufgehoben,
 sondern jenseit desselben sei. Eben so auch möchten wir, um
 nur einigen logischen Zusammenhang in der in jeder Hinsicht
 vernachlässigten Gedankenfolge dieses Capitels zu erblicken, die
 nachfolgende Erwähnung des Begehrvermögens zu dem Zwecke
 eingeschaltet glauben, um in der Empfindung des Angeneh-
 men und Unangenehmen, in dem Triebe und der Begierde,
 den Proceß jener Aneignung des Fremden und Aeußeren,
 welcher die Sinnlichkeit ist, aufzuzeigen. Dieß nun geschieht

freilich nicht auf klare und ausdrückliche Weise: das einzige für acht aristotelisch anzuerkennende Resultat dieser Betrachtung ist dieses, daß das Begehren und Verabscheuen wesentlich identisch mit der sinnlichen Empfindung überhaupt, und, wie diese, eine von außen nur angeregte, nicht aber eigentlich erfüllte Thätigkeit und ein Urtheil sei: ein wichtiger Satz, der nothwendig zur Ergänzung gehört jener Hauptlehre der gesamten aristotelischen, so wie aller wahrhaft philosophischen Psychologie: daß die Seele nicht ein von ihren Vermögen und Eigenschaften abtrennbares Ding, sondern durchaus nur diese selbst und nichts außer ihnen ist. Denn wäre das Begehrende ein anderes als das Empfindende, und nicht mit diesem eines und dasselbe, so wäre dann ein Band zwischen diesen beiden gefodert, und dieses Band, nicht aber die abge sondert von einander bestehenden Vermögen selbst, würde dann die eigentliche Seele sein. — Außerdem aber will der Verfasser nunmehr auch den Uebergang zeigen von den mannigfaltigen Wahrnehmungen und Empfindungen der Sinnlichkeit, zu der Einheit des denkenden Geistes, und bedient sich eben hiezu der Begriffe des Begehrens und Verabscheuens. Allein diese Demonstration ist ihm gänzlich mißlungen: denn weder die Stellung wird deutlich, welche das Vermögen des Begehrens, d. h. des Urtheilens über Gut und Uebel, zwischen den unmittelbaren sinnlichen Eindrücken und dem vernünftigen Erkennen des Geistes einnehmen soll; noch auch das Verhältniß, in welchem die vereinigende und zusammenknüpfende Thätigkeit des Geistes zu dem früher als wesentliches Moment der Sinnlichkeit angenommenen Gemeinsinne stehen soll. Es scheint, als habe der Verfasser den Ueberfluß bemerkt, der in dieser verschiedenartigen Annahme liegt, und suche hier eine einfachere und bündigere Form des Ausdrucks für die allmähliche Einklehr der sinnlichen Mannigfaltigkeit in die Einheit des geistigen Erkennens: aber diesen zu finden ist ihm nicht geglückt. Es wird von einem gesetzmäßigen Verhältnisse gesprochen (*ἀναλογία καὶ λόγος*), in welchem die Wahrneh-

mungen der verschiedenen Sinne Eins sein sollen, und dieses Verhältniß wird gleichgesetzt jenem, in welchem innerhalb der einzelnen Sinne die einem jedem derselben angehörnden Gegenstände zu einander stehen: ohne zu bedenken, daß es hier eben darauf ankam, einen solchen Gegensatz erst der besondern Sinne unter einander, und dann zu einer geistigen Einheit bestimmt nachzuweisen.

Was hierauf von der Phantasie gesagt wird, als demjenigen Vermögen, worin die sinnlichen Eindrücke und Empfindungen aufbewahrt sind, um sie dem Verstande jederzeit gegenwärtig zu erhalten, hätte fruchtbarer werden können, wenn das Verhältniß der Phantasie zur Sinnlichkeit früher auf eine sorgfältigere Weise behandelt worden wäre. Der Zusammenhang indessen, in welchem diese Bestimmungen hier vorkommen, zeigt, (wie auch die Ausleger es verstanden und davon Veranlassung genommen haben, den Ar. eines Widersprechens mit sich selbst, indem sie ihn nämlich sonst zu der platonischen Ideenlehre sich bekennend glaubten, zu bezichtigen): daß die Absicht diese ist, die Phantasie als eine solche Vermittlerin zwischen Sinnlichkeit und Geist darzustellen, welche beide Vermögen nicht etwa nur auf eine einseitige und relative, sondern auf eine vollkommene und absolute Weise unter einander verknüpft; indem sie sowohl alle sinnlichen Eindrücke ohne Ausnahme in sich aufnimmt, als auch anderes, selbst alle dem Geiste angehörigen Formbestimmungen und Acte seiner Thätigkeit in Stoff und sinnliche Gestalt einleidet. Gut und Schlecht, und Wahr und Falsch werden als absolut geistige Principien, die aber nur in dem durch die Phantasie gegebenen Stoffe sich verwirklichen, wenn gleich sie in diesem als rein sinnlichen betrachtet, ohne die Thätigkeit des Geistes keine Bedeutung haben würden, im Vorübergehen angedeutet. Auch hier müssen wir den ächten Sinn dieser Andeutung nur errathen: er ist unstreitig wohl dieser, daß in jenen einfachen und höchsten Gegenständen ein Princip der Gestaltung des dem Geiste auf die angegebene Weise zukommenden Stoffes gegen-

wärtig ist, welches diesen Stoff, d. h. die sinnlichen Formbestimmungen, ohne ihn als Stoff wegzumwerfen, zu etwas wesentlich anderem und höherem macht, als er an sich ist; nämlich zu einem Geistigen und für den Geist Lebendem. Wenn aber der Unterschied der Wahrheit von der Güte der gestalt bezeichnet wird, daß jene ein absolutes, diese ein relatives sei: so kann hiemit nicht die Stofflosigkeit für jene, die Versenkung in den Stoff für diese gemeint sein; sondern beide sind der nämliche Begriff, nur von verschiedenen Seiten aufgefaßt; jene als ruhendes, in sich beschlossenes Sein, diese als ewiges Werden und die rastlose Bewegung der Zweckbeziehung. Eben so sehr aber von jenem Sein, wie von diesem Werden, sind ein wesentliches und nothwendiges Moment die Thatfachen und die Formbestimmungen der Sinnlichkeit und der Einbildung; und das Unfinnliche, welches nicht als Herausgehendes über die Sinnlichkeit und diese in sich Begreifendes dieß ist, sondern als Abgezogenes, wie das Mathematische, bleibt, wie auch in den Schlußsätzen des Capitels angedeutet wird, ein nur durch gewaltsam trennende Thätigkeit des Geistes Hervorgerufenes, und daher für sich stets Unvollständiges und, um wahrhaft für sich sein zu können, einer Ergänzung sowohl durch das höhere Geistige, als auch durch Sinnlichkeit und Phantasie, von deren Gegenständen es abgezogen ist, Bedürftiges.

Erst im achten Capitel nimmt der Verfasser das Thema wieder auf, zu dessen Ausführung alles dieses beigebracht war: aber, statt die Stufenreihe in bestimmtern Ausdrücken zu zeigen, auf welcher sich alles Sein von der todten Körperlichkeit durch die Sinnlichkeit und Phantasie hindurch zur Geistigkeit erhebt, so daß diese nunmehr als die höchste Wahrheit von Allem erscheint; wird nicht der Geist, sondern die Seele als Inbegriff alles Lebenden ausgesprochen, und die Empfindung als mit dem Empfindbaren, der Geist als mit dem Denkbaren identisch neben einander gestellt: gleich als sei ihr gegenseitiges Verhältniß das einer bloßen Analogie,

und können die *ἐπιστήμη* (— so nämlich wird der Inhalt der geistigen Erkenntniß hier genannt) den *αὐτοματός* als etwas fremdes entgegengesetzt werden. Es wird nochmals versprochen, die Art und Weise jener Identität genau zu erklären. Die Erfüllung dieses Versprechens scheint in den folgenden Sätzen enthalten sein zu sollen, welche nichts anderes aussagen, als, mit etwas abweichenden, aber zum Theil zweideutigen und widersinnigen Wendungen, die längst bekannten Gegensätze von Möglichkeit und Wirklichkeit, und von Formbestimmung und Stoff. Zwar, daß die Anlage der Empfindung und Erkenntniß mit den Dingen, wie sie der Möglichkeit nach sind, das wirkliche Empfinden und Erkennen mit den Dingen, wie sie der Wirklichkeit nach sind, identisch sei: könnte einen tiefern dialectischen Sinn haben; wenn nämlich zuvor auf unzweideutige Weise bewiesen worden wäre, daß der Moment der sinnlichen oder der geistigen Erkenntniß allein es sei, welcher die wahrhafte und höchste Entelechie sowohl des Erkannten als auch des Erkennenden ausmache; woraus dann abzuleiten gewesen wäre, daß beide Seiten, die objectiven und die subjectiven, außerhalb dieses Momentes bloße Dynamis, und als Dynamis einer und derselben Entelechie, an sich oder der absoluten Formbestimmung nach eins, und nur dem Sein oder der Abstraction nach verschieden sind. Allein der Verfasser, einer ächt dialectischen Betrachtung unfähig, sagt gleich darauf vielmehr das Gegentheil von diesem, und von seinem eigenen Satze: nämlich daß in dem Empfinden und Erkennen nicht das Ding selbst, sondern nur seine Formbestimmung gegenwärtig sei. Hiedurch wird alles auf einen leeren Formalismus zurückgeführt; das Thema dieser ganzen Abhandlung, daß das Erkennen das Sein der Dinge sei, statt ausgeführt zu werden, vielmehr Lügen gestraft; und Sinn und Geist in einen Mechanismus der Werkzeuglichkeit verwandelt. Zwar könnte man sagen, daß das Sein der Formbestimmung, welche, als solche in Sinn und Geist gegenwärtig, nach Ar. das höhere und wahrere sei, als das

Sein des Stoffes: allein alles kommt hier darauf an, das letztere als ein für sich nichtiges und in dem erkennenden Geiste mit dem Sehen der Formbestimmung zugleich aufgehobenes zu fassen; sonst bleiben jene Bestimmungen leere Worte, ohne Sinn und Wahrheit. Jene Aeußerung, daß, wie die Hand Werkzeug der Werkzeuge, so der Geist Formbestimmung der Formbestimmungen sei, ist ohne Zweifel eine echte aristotelische: allein dem Verfasser ist ihr dialektischer Sinn unverstanden geblieben, welcher darin besteht, daß, wie der Stoff zu den Formbestimmungen, so diese zu dem erkennenden Geiste sich verhalten, und daß der letztere, mittelst der reinen und unter der Gestalt der Ewigkeit gedachten Begriffe, die sein Element und Eigenthum sind, den wesentlichen Mangel der Sinnlichkeit ergänzt, indem er das harte und widerspenstige Sein des Stoffes, welches dieser stets als ein äußerliches gegenüber stehen bleibt, bezwingt, indem er es in die Wahrheit des Erkennens und des absoluten Begriffes umsetzt.

Am Schlusse des Capitels kommt der Verfasser darauf, wovon er lieber hätte ausgehen sollen: auf das Eingebildete sein der geistigen Formbestimmungen in den sinnlichen, dergestalt, daß jene nie ohne diese seien. Die platonisirenden Ausleger suchen auch hier jede mögliche Ausflucht, um diesem, ihnen so mißfälligen Satze auszuweichen; wobei ihnen die unsichere und sich selbst mißtrauende Darstellung des Verfassers zu Statten kommt. Es möchte aber wohl kein Zweifel sein, daß die berühmte Lehre: die denkende Erkenntniß besitze nichts, was nicht auch zuvor in den Sinnen gegenwärtig sei, richtig verstanden für eine Aechte des Aristoteles gelten muß. Nicht so nämlich ist dieselbe zu fassen, als sei nicht ein positives Mehr in der Erkenntniß des Geistes; sondern so, daß nur das Abgesondertsein der letztern von allen sinnlichen Momenten geldugnet wird, und also diese, d. h. die gesammte Natur und Körperwelt, als notwendige und unentbehrliche, jedoch in ihrem Höheren auf dialektische

Weise zugleich aufgehobene und bewahrte Grundlage des geistigen Seins; d. h. des Erkennens, begriffen werden. Dieß aber eben ist es, was alle diejenigen Nachfolger des Aristoteles hartnäckig läugneten, welche dem Glauben an ein geistiges Reich oder eine Ideenwelt, die in allem und jeden Hinsicht unabhängig von der körperlichen sei, nicht entsagen wollten. Wir unsererseits können nicht umhin, in dieser Lieblingsbehauptung einer, lange Zeit hindurch fast ausschließlich herrschenden, und in vieler Hinsicht höchst achtenswerthen Schule einen Irrthum zu erblicken, der alle wesentlichen Resultate der aristotelischen Philosophie zernichtet. Denn diese bestehen unsers Erachtens in nichts anderem, als in der verständigen und dialektischen Erkenntniß der logischen und naturwissenschaftlichen Grundbegriffe, welche, zunächst die Formen des natürlichen und des niederen seelischen Seins, mit ewig unveränderlicher Nothwendigkeit eingehen und aufbewahrt werden in dem höheren geistigen. So daß, wenn es ein geistiges Sein oder eine Ideenwelt gäbe, in welcher jene Grundformen nicht dialektisch aufgehoben und zu untergeordneten Momenten herabgesetzt, sondern für sie ohne alle Bedeutung wären, dann diese Begriffe aufhörten, das zu sein, was sie sind, und als was sie von Ar. aufgefunden worden sind. Eben dieses Aufgehobensein aber des Sinnlichen in dem Geistigen zeigt sich in der zeitlichen Thätigkeit des Geistes als ein unentbehrliches Mitwirken der Sinnlichkeit und der Einbildkraft zu derselben: es kann daher auch, da diese nie ohne Gegenstände wirken, umgekehrt als ein Eingebildetsein der Gegenstände oder Formbestimmungen des Geistes in die sinnlichen Dinge und in die Einbildungen gefaßt werden. — Was solchergestalt als das wichtigste, oder vielmehr als das einzige und allumfassende Ergebnis dieser Untersuchung hätte hervorgehoben werden müssen; die Einerleiheit zugleich und Unterschiedenheit der unmittelbaren Erzeugnisse oder Thätigkeitsacte des Denkens (— *νοῦτα νοήματα*, im Gegensatz derer, deren Versehtsein in sinnlichen Stoff

durch mehrfache Beziehung und Vermittlung erklärt werden kann) mit dem in den Einbildungen aufgehobenen und dem Geiste angehöbten Thatsachen der Sinnlichkeit: dieß ist sonderbarer Weise als Frage und Problem an das Ende des gegenwärtigen Capitels gestellt.

Capitel 9 bis 11.

Der oben, gleich im ersten Buche erwähnten Zweifel der allgemein als Kennzeichen des Seelenbegriffes geltenden Eigenschaften zufolge, beginnt der Verfasser jetzt, nachdem der theoretische Theil der Seele, wie er meint, genügend erklärt worden, von der Eigenschaft der Bewegung zu sprechen. Zuvörderst nimmt er hiervon Veranlassung, über die Eintheilung des Begriffes der Seele überhaupt einige Bemerkungen zu machen, die mit demselben Rechte auch bei jedem beliebigen unter den vorhergehenden Abschnitten hätten gemacht werden können. Der Inhalt derselben ist im Wesentlichen die dialektische Ansicht von den Vermögen der Seele als einer Stufenfolge von Potenzen, deren eine in der andern und durch die andere ist; nicht aber die verschiedenen trennbar von einander, und auch für sich bestehen könnend. Gegen die platonische Ansicht von der Dreieinigkeit des Seelenwesens wird die Statthaftigkeit und selbst die Wahrheit anderer, in jenen nicht begriffener Unterschiede gelten gemacht; ja sogar eine unbegrenzte Vielheit derselben wenigstens als scheinbar zugelassen: indem bei einem nicht mechanischen Außereinander, sondern lebendigem Ineinander, die Grenzen jener Vermögen, indem sie gesetzt werden, sich zugleich aufheben. Erst Ar. hatte die Seelenlehre zu einer naturwissenschaftlichen Theorie herausgebildet: es ist daher charakteristisch, wenn aus seiner Ansicht heraus organische Ernährkraft und Sinnlichkeit als substantielle Momente des Seelenbegriffes genannt werden, welche nach jener platonischen, aus der überflüssigen Idee

heraus, vor der das Natürliche als ein Niedriges gilt, entworfenen Construction nicht in Betracht kommen konnten. Einbildungskraft und Triebkraft werden hierauf angeführt, um an ihnen zu zeigen, wie einige unter den wesentlichen Thätigkeiten der Seele nicht anders, als durch ein Zusammenwirken verschiedener Kräfte, welches in gewisser Hinsicht wieder als eine besondere Kraft erscheint, erklärt werden können. — Hinsichtlich des Triebes hatte, wie man aus den Bemerkungen des Verfassers schließen möchte, Hr. vielleicht ausdrücklich gezeigt, wie die platonische, in der Politeia aufgestellte Theorie, die Seele nur von dieser einen Seite, wiefern sie Trieb ist, betrachtet: dergestalt also, daß die dort unterschiedenen drei Seelen vielmehr als drei verschiedene Triebkräfte erkennen, und also dasjenige, was nach anderer Ansicht für eine besondere Kraft oder Anlage gilt, dort an drei verschiedene Vermögen sich vertheilt, deren Bestimmungen und Eigenschaften außer dieser zugleich noch andere sind.

Hieron nun ist der Uebergang leicht gefunden zu dem Gegenstande, der hier verhandelt werden soll. Das Vermögen der Bewegung sei eben so, wie der Trieb, (mit dem jenem überdieß, was aber nicht bemerkt wird, identisch scheinen kann) keineswegs ein schlechthin und abgesondert für sich gegebenes, sondern ein solches, nach dessen Identität oder Verschiedenheit mit anderen erst gefragt werden müsse. Ausgesondert werden von dieser Frage zuerst diejenigen Bewegungen, welche allein der Naturseite der Seele angehören, wie Wachsthum und Abnahme, so wie auch Einathmen und Ausathmen, und Einschlafen (— dieß nämlich soll *ὑπνός* hier wohl heißen), und Aufwachen: von welchen Bewegungen die ersten der Verfasser schlechthin der ernährenden oder vegetabilischen Seele zuschreibt; hinsichtlich der übrigen auf spätere Abhandlungen verweist, in denen dieselben gleichfalls als dem organischen Leben als solchem angehörende betrachtet, je doch besondere Kräfte für sie angenommen werden; in Folge der obigen Bemerkung, daß die Theile der Seele, nach ihren

verschiedenen Verrichtungen, gewissermaßen unzählige seien. Als diejenige Bewegung aber, welche hier eigentlich in Frage komme, wird die räumliche bezeichnet. Diese nämlich könne nicht als Werk der ernährenden Seele, noch der Sinnlichkeit betrachtet werden: theils weil sie stets eines Zwecks wegen geschehe — (ein sehr schlechter Grund, da nach der achten Lehre des Hr. Zweckmäßigkeit in der Natur überhaupt; und in der organischen insbesondere, eben so allgemein statt findet, wie in der Thätigkeit seelischer Wesen); theils weil sie stets entweder mit Einbildung, oder mit Trieb (όρεσις) verbunden sei — (welches eine mindestens eben so schlechte Unterscheidung ist, da Trieb weder der Phantasie, noch auch der Ernährkraft entgegengesetzt werden kann); theils endlich, weil die Pflanzen sich der räumlichen Bewegung und der sie bedingenden Organe entbehrend zeigen. Es fragt sich demnach, ob eines der übrigen Hauptvermögen als Grund der räumlichen Bewegung betrachtet werden könne, und der Verfasser handelt nunmehr der Reihe nach von diesen; ohne jedoch den Uebergang gemacht zu haben, den der in diesem Bezug zwischen ihnen und dem ernährenden Vermögen statt findende Gegensatz foderte. Als Beweis, daß die Sinnlichkeit das Bewegende nicht schlechtthin sein könnte, werden diejenigen Thierarten angeführt, (Muschelthiere und Zoophyten), welche, obgleich, wie alle Thiere, mit Sinnen ausgerüstet, sich dennoch nicht bewegen; und dem Einwande, als rühre diese Weglosigkeit vielleicht von dem Mangel äußerer Organe her, durch die Berufung auf die in der Natur allenthalben wahrnehmbare Zweckmäßigkeit begegnet, welche es nicht dazu kommen lasse, daß der innern Anlage zu irgend einer Thätigkeit das unentbehrliche äußere Mittel dazu fehle; wenigstens nicht bei ganzen Gattungen und Geschlechtern, die sich unter einander fortpflanzen, und deren Glieder einen regelmäßigen Kreislauf der Entwicklung durchgehen; wenn auch vielleicht bei einzelnen Individuen, die, wie jene nie, dann für Mißgeburten gelten. — Eben so wird von dem denkenden Geiste nicht,

(wie es nach der ungeschickten Wendung des Ausdrucks scheinen sollte) die Unmöglichkeit ausgesagt, daß er Bewegung hervorbbringe; sondern nur Arten und Weisen seiner Thätigkeit angeführt, die mit keiner räumlichen Bewegung verbunden sind. Es gebe ein Anschauen und Denken ohne Handeln, (wenn gleich nicht umgekehrt das Handeln ohne Denken; und also der praktische Geist von dem theoretischen schlechthin getrennt ist —); auch mache nicht etwa nur die Verschiedenheit der Gegenstände die Verschiedenheit des theoretischen und des praktischen Geistes aus: sondern selbst in Bezug auf dasjenige, was Gegenstand des Begehrens und Verabscheuens ist, auf welche Gegenstände alles Handeln sich bezieht, finde ein denkendes und erkennendes Anschauen statt, ohne alle Bewegung zum Handeln. Die räumliche Bewegung vielmehr, die das Handeln begleitet, erfolge stets durch Vermittelung eines andern, nämlich eines körperlichen, mit der geistigen Anschauung verbundenen Hergangs. Ja es könne sogar der Geist ausdrücklich eine Bewegung wollen, ohne daß dieselbe erfolge; indem nämlich die niederen, sinnlichen und Triebkräfte Widerstand leisten. Da jedoch andererseits auch nicht der sinnliche Trieb ausschließend als das Bewegende sich zeigt, indem in andern Fällen der Wille und das Geheiß des Geistes und der Vernunft gegen die Begierde sich durchsetzt: so entsteht der Schein einer eigenthümlichen Kraft, bei der es scheine, nach Belieben sowohl der vernünftigen Erkenntniß, als auch dem sinnlichen Triebe zu folgen; welche Kraft des Willens denn also die eigentlich bewegende sein würde.

Dieses Bewegende nun, welches in dem zehnten Capitel näher beschrieben worden soll, wird in demselben durchgehend eben so genannt, wie zuvor nur derjenige Trieb, der den sinnlichen Empfindungen folgt, genannt worden war: nämlich *ἐπιστήμη*. Bei Aristoteles hatte dieser Sprachgebrauch wohl die wahrhafteste dialectische Bedeutung, daß dadurch das nothwendige Hervorgehen dieser Kraft aus dem Grunde der Sinnlichkeit bezeichnet ward; welche, einmal gesetzt, ihrer

diese ihre Grundlage weit hinaus geht, sich von ihr befreit, und ihr sogar entgegen handeln kann. Allein die hier vorliegende Darstellung hat außer andern großen Mängeln insbesondere auch diesen, daß nirgends das Verhältniß dieses sogenannten Triebes zur Sinnlichkeit als solcher genau angegeben wird; zu welcher er sich schon darum als eine unterschiedene Potenz verhalten muß, weil die Sinnlichkeit für sich allein, wie zuvor bemerkt, auch ohne bewegende Kraft bleiben kann. Die Verwirrung wird noch vermehrt durch die Art, wie die Erwähnung der Phantasie eingeflochten ist: wobei wohl nur dieß gemeint sein kann, daß die theoretischen Vermögen überhaupt, sowohl Sinnlichkeit, als denkender Geist, als deren Mittleres gewissermaßen die Einbildung gilt, in gewissem Sinne zugleich die bewegenden sind; indem sie nämlich es sind, welche, wie nachher weiter ausgeführt wird, dem Triebe seine Gegenstände zeigen. Nicht also der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit ist hier gemeint, sondern der Gegensatz von Theoretischem und Praktischem; und die theoretische Seite, weil auch von den Thieren die Rede ist, nicht allein durch den Geist, sondern auch durch die Einbildung ausgedrückt. Auch in dem Begriffe des Geistes aber, also auf der theoretischen Seite, wird noch ein praktischer Geist von dem theoretischen unterschieden; nämlich als die Erkenntniß derjenigen Zwecke, die, sobald sie erkannt sind, der Trieb verfolgt: weshalb denn beiden, dem Geiste und dem Triebe, Zweckmäßigkeit, aber in verschiedenem Sinne, zugeschrieben wird. Der von dem praktischen Geiste gedachte, von dem Triebe angestrebte Zweck heiße nun das *ᾠοντόν*, welches das zuerst Bewegende (— in der Uebersetzung durch eine aus Versehen geschehene Verwechslung mit *ᾠοντινόν*, die Kraft des Triebes —) genannt wird, indem es als Gegenstand der Erkenntniß den Geist und die Phantasie, und durch diese mittelbar den Trieb in Bewegung setzt; welches letztere ungeschickter Weise so ausgedrückt ist: der Verstand bewege nur, insofern sein Anfang sei die

Kraft des Triebes (*ἡ δὲ ἀρχὴ τῆς διαβολῆς ἐστὶ τὸ ὁρετικόν*): womit wohl nichts anderes als dieß (nicht hieher gehörende) gemeint sein kann, daß die theoretischen Anlagen nicht thätig zu sein vermögen ohne die praktischen. Der ganze übrige Theil des Kapitels besteht in weitläufiger, und dennoch unfruchtbarer Auseinandersetzung der bereits aufgestellten Bestimmungen; zu denen keine neue mehr hinzukommt. Die Unterscheidung desjenigen Guten, welches vom Geiste erkannt wird, und als Zweckbeziehung in das Handeln eingeht, einerseits von dem rein theoretischen, mit dem Wahren identischen Guten, andererseits von dem Gegenstande der bloß sinnlichen Begierde, (der von jenem als ein bloß Momentanes unterschieden wird, während in jenem eine Berechnung der Zeit, und Wahrnehmung der Zukunft und Vergangenheit eingeht) zieht sich durch die Unterscheidung des Triebes von dem theoretischen Vermögen hindurch; ohne jedoch, daß es zu einer in sich beschlossenen Stufenreihe der Potenzen des Theoretischen und des Praktischen käme. Das Ergebniß aber des Ganzen ist die formale Bestimmung des Verhältnisses der Momente, die bei der Bewegung, die durch die Seele geschieht, in Betracht kommen: als erstes Bewegende das *ὁρετικόν* oder der absolute Gegenstand des Triebes, das Gute (— in der Uebersetzung, nach der gewiß falschen Lesart *ὁρετικόν*, die Triebkraft —); der Trieb als solcher als zugleich Bewegtes und Bewegendes; und endlich das beseelte Geschöpf als Bewegtes. Die Erwähnung des körperlichen Werkzeuges der Bewegung, dessen genauere Beschreibung auf eine andere Abhandlung verschoben wird, scheint fast nur gemacht, um Verwirrung in die letzten, übrigens ächt aristotelischen Sätze zu bringen; indem in diesen auch das auf rein seelische Art Bewegende, *κινούμενον ὁρμητικῶς* genannt wird, welches zur Verwechslung mit jenem körperlichen Organe verleitet. Nicht aristotelisch aber, wie gesagt; und aus tiefer dialektischer Betrachtung geschöpft ist die Vergleichung des doppelten Principes der Bewegung, des objectiven und ruhenden,

aber dennoch der Seele nicht äußerlichen, sondern ihr, wie fern sie Intelligenz oder theoretisches Vermögen ist, inwohnend, nämlich des Guten oder des *ἀγαθόν*, und des subjectiven und zugleich selbst bewegenden, nämlich des praktischen Vermögens oder des Triebes, mit dem Gegensatz von Föhlung und Föhlung als unzertrennlichen und dennoch im Begriffe wesentlich getrennten Eigenschaften: ein Vergleich, der zwar mehrmals in verschiedener Beziehung vorkommt, aber hier insbesondere darum Aufmerksamkeit verdient, weil er deutlicher, als irgend eine andere in diesem Zusammenhang vorkommende Bemerkung, zeigt, wie Ar. das Objectiv oder den Zweck in der willkürlichen und freien Bewegung keineswegs, der gemeinen mechanischen Ansicht zufolge, als ein auf die bewegte Seele von außen einwirkendes, sondern als ein inneres und wesentliches, und zwar das höchste Moment der Seelenthätigkeit selbst, begriff. Ein Umstand, der, genauer seiner wahrhaften Bedeutung nach betrachtet, uns in Wahrheit berechtigt, zu sagen, daß Ar. das Positive der platonischen Ideenlehre beibehalten hat; nämlich die absolute Geistigkeit des wahrhaft Seienden, welche unter der objectiven Form des Zweckbegriffes sich der subjectiven Erkenntniß darstellt: während er die negative Schranke derselben durchbrach; nämlich die Unfähigkeit, in dem gegen jene Geistigkeit negativ sich Verhaltenden, der körperlichen und sinnlichen Wirklichkeit, die einfachen Elemente und die unentbehrliche Grundlage eben jener Ideen zu erblicken.

Eben diese Bewegung aber, zu welcher ein unbewegliches, und ein selbst bewegliches Princip gehören, wird auch unter der Alternative von Zug und Stoß begriffen, von welchen von der räumlichen Bewegung entlehnten Begriffen keineswegs ihre Anwendbarkeit auf das Gegenwärtige nachgewiesen oder erläutert wird: auch ist von einer bleibenden Bewegung im Kreise (*ἐν κύκλῳ μένειν*) die Rede; wonach es scheinen sollte, daß bei diesem Ziehen und Stoßen das zuerst Bewegende, also das *ἀγανθόν* oder das Object, zugleich mit bes

wegz würde; welches doch dem Vorhergehenden widerspricht. Der Kreislauf, den der Verfasser meint, scheint dieser zu sein, daß eben so, wie das begehrende und wollende Vermögen von dem erkennenden, so umgekehrt dieses von jenem in Thätigkeit gesetzt wird: welcher Satz aber, als ein diesem Zusammenhang fremder, da in diesem nicht von der Art und Weise und den Quellen der intellectuellen Thätigkeit als solcher die Rede ist, bestimmter hätte müssen von den ihn umgebenden unterschieden werden. — Sodann wird als dasjenige, womit diese intellectuelle Thätigkeit zunächst in jenen Kreislauf der bewegenden Kräfte eintritt, nochmals die Phantasie genannt, und diese in dem folgenden Capitel in eine sinnliche, und eine geistige oder vernünftige eingetheilt. Die Absicht hiebei ist unverkennbar diese, daß die Einbildkraft als ein vermittelndes Vermögen, wie zwischen Sinnlichkeit und Geist, so auch zwischen Theoretischem und Praktischem dargestellt werde: darum zeigt sich der Verfasser so ängstlich besorgt, diese Kraft auch in denjenigen Thieren nicht vermissen zu lassen, welche gar keine andere Anlage der Seele, als nur die sinnliche, und auch von dieser nur das allgemeinste und die einfachste Grundlage besitzen. Wird die Einbildkraft, wie früher, als der Uebergang von Sinnlichkeit zu Vernunft betrachtet; so scheint sie diesen abgesprochen werden zu müssen: da jedoch diese Kraft, ihrer Definition zufolge, überhaupt die Bewegung und die innere Dialektik der sinnlichen Eindrücke ist; so ist sie zugleich auch die Bewegung nach dem Praktischen, dem Triebe und der Begierde, und nach der äußeren Bewegung hin. Die weitere Ausführung hat den großen Fehler, daß sie, statt eines bestimmten, mehrere Zwecke zugleich, die nicht sorgfältig von einander unterschieden sind, verfolgt: denn mit der Vermittlung der Bewegung durch die Phantasie überhaupt, will der Verfasser zugleich die Art und Weise deutlich machen, wie durch dieselbe Vermittlung die höhern intellectuellen Kräfte über die niederen sinnlichen die Oberhand gewinnen. Daher das Schwankende und

Unklare dieser ganzen Darstellung: der widersinnige Begriff einer *παρταλα βουλευσις* (— als ob die Einbildung als solche es sei, welche überlege und schliesse) wird nöthig gefunden, um den Uebergang des urtheilenden und schließenden Erkennens in die nach einer Richtung hin thätige, und den noch von der Einsicht der Vernunft durchdrungen sich zeigende Kraft des Triebes zu erklären. Denn die Erkenntniß des Geistes als solche gilt für etwas Bewegungloses und sich selbst gleiches; Trieb und Begierde hingegen für das an sich Vernunft- und Ueberlegungslose: obgleich nun aber diese als das eigentlich Natürliche gelten; so heißt es doch andererseits wieder, daß von Natur der höhere Trieb über den niederen zu herrschen bestimmt sei: so daß also die Foderung bleibt einer vermittelnden Kraft zwischen der Naturseite des Geistes, und dem Geiste als solchem; welche Vermittlung eben durch die Phantasie geschehen soll, die für ein zugleich natürliches oder sinnliches, und geistiges Vermögen gilt. Endlich ist auch noch von einem Gegensatz der allgemeinen und der besondern Erkenntniß die Rede, unter welchen beiden nur die letztere, nicht aber die erstere die bewegende sei: hier aber wird die Einbildung, die doch vorhin das ausschließende Mittel der Bewegung sein sollte, ganz vergessen; da es doch eben hier darauf angekommen wäre, zu zeigen, wie dieselbe innere Bewegung des besondern Erkenntnismomentes oder sinnlichen Eindrucks, welche sonst sich in das Unbestimmte und Grenzenlose verläuft, in gewissen Fällen unmittelbar von der besondern Wahrnehmung aus in den Trieb oder die Willenskraft eingeht, und in äußere Bewegung und Handlung umschlägt.

Capitel 12 und 13.

Diese beiden letzten Capitel enthalten einen Rückblick auf die verschiedenen Hauptstufen des Seins und der Thätigkeit der Seele, und scheinen sich dieß zur Aufgabe zu ma-

chen: nachdem der Begriff dieser Stufen und der in ihnen enthaltenen Anlagen und Vermögen seinen allgemeinsten Bestimmungen nach aufgestellt ist, die Nothwendigkeit des Vorkommens der einen oder der andern dieser Unterscheidungen an gewissen Classen von Geschöpfen nachzuweisen. Es kann auffallend scheinen, daß dieser Beweis von der Bestimmung der Begriffe selbst abgetrennt ist; da er doch, wenn er ein dichter sein soll, schon in der dialektischen Folge von diesen liegen muß, und die verschiedenen Classen derjenigen Geschöpfe, die hier überhaupt in Betracht kommen, eben durch nichts anderes auf wesentlichere Art unterschieden sein können, als durch jene inneren Momente des Seelenbegriffes selbst. Indessen ist es nicht eben gegen die Sitte des Ar., nach vorgängiger Darstellung einer Begriffreihe, der Nothwendigkeit ihrer Aufeinanderfolge und der Art und Weise der Erscheinung dieser Folge noch eine besondere Betrachtung zu widmen; und wenn die vorliegende Auseinandersetzung nur sonst den Stempel des aristotelischen Geistes trüge, so könnte man sich diesen Ueberfluß, insofern es etwa einer ist, wohl gefallen lassen; zumal da wirklich einige neue und nicht unwichtige Bestimmungen darin vorkommen. Allein der Charakter dieses gesamten dritten Buches bleibt auch in diesen schließenden Theilen sich gleich; und so sehen wir uns genöthigt, diese in die Verwerfung des ganzen mit einzuschließen.

Als das erste und allgemeinste, oder das allen andern zum Grunde liegende Vermögen, wird wiederum das der Ernährung bezeichnet, und die Nothwendigkeit seiner Gegenwart in allen organischen Geschöpfen an die Nothwendigkeit des Kreislaufs von Wachsthum, Blüthe und Abnahme geknüpft; ohne aber daß in einem tiefern Sinne gezeigt würde, wie dieser Kreislauf mit dem Proceß der Ernährung identisch und nur, so zu sagen, eine höhere Potenz desselben ist. Hierauf geht der Verfasser sogleich auf die Sinnlichkeit über, und führt einen weitläufigen Beweis, weshalb dieselbe einer Hauptgattung der organischen Geschöpfe, nämlich den Thie-

ren, den übrigen aber nicht, zukommen müsse. Daß es zu dem Gefühle als dem allen übrigen Sinnen zum Grunde liegenden Sinne eines zusammengesetzten oder gegliederten Körpers bedürfe, wird nachher weiter ausgeführt: hier heißt es nur in Bezug auf die Pflanzen, daß diese einen einfachen Körper (*σῶμα ἀπλοῦν*) haben, und deshalb des Gefühles unfähig sind; unter welcher Einfachheit wohl nicht eigentlich eine elementarische, sondern nur die, früher schon (vergl. Anmerk. S. 203.) erwähnte Gleichartigkeit der Glieder verstanden werden kann. Daß, was keine Formbestimmungen ohne Stoff aufnehmen könne, des Gefühls unfähig sei, ist eine reine Tautologie; da eben jenes Aufnehmen in der Definition der Sinnlichkeit lag. Hierauf wird in einer schwerfälligen Wendung, mittelst des Zweckbegriffes, die Nothwendigkeit der Sinnlichkeit für diejenigen organischen Körper, die sich selbst bewegen, gezeigt. Es wird angedeutet, daß bei ihnen nur durch Vermittlung der Sinnlichkeit die Ernährung geschehe, und nicht, wie bei den in der Erde festgewurzelten Körpern, auf unmittelbare Weise: ein Satz, der in diesem Zusammenhange von wichtiger dialektischer Bedeutung sein könnte, da er das Eingehen des Niederen in das Höhere, in der Form eines Bedürfnisses der Ergänzung des letzteren durch das erstere enthält; dessen Ausführung aber sogleich abgebrochen, und statt dessen auf das Vorausgesetztsein des Sinnes durch den Geist übergegangen wird. Dieses letztere wird, (— wie wir wenigstens diese Sätze nicht anders verstehen können) unbedingt behauptet: dergestalt, daß nicht nur die endlichen lebendigen Wesen, die mit Geist begabt sind, sondern auch die unendlichen und ewigen nicht ohne Sinnlichkeit seien. Allerdings verstanden die alten Ausleger größtentheils dies ganz anders: indem Alexander von Aphrodisia, denn auch Simplicius und Philoponus beipflichteten, die Worte: *ἀλλὰ μὴ οὐδὲ ἀνένητον*, auf das Nichtbestehen der Sinnlichkeit bezog, und nachher weiter las: statt *διὰ τὴ γὰρ οὐχ' ἔχει*; — *διὰ τὴ γὰρ ἔχει*. Diese offenbar gewaltsame Erklärung floß aus

der Meinung, At. habe sowohl überhaupt rein geistige, ewige und unsterbliche Wesen anerkannt, als auch insbesondere die himmlischen Körper, von denen hier die Rede sei, dafür gehalten; eine Ansicht, der wir eben so wenig beipflichten können, wie der Annahme von einem Reiche von ohne alle Voraussetzung des Körperlichen und Sinnlichen bestehenden vorzugs überhaupt. Deshalb wir denn auch hier die Erklärung des Plutarch vorziehen, welcher, dem einfachen Sinne der Worte, wie diese uns überliefert sind, gemäß, die Sinnlichkeit auch ewaniger unsterblicher und ewiger geistiger Naturen behauptet glaubt: eine Behauptung, die uns dem ächten Sinne der aristotelischen Philosophie, wie wir diesen bei Gelegenheit der vorhergehenden Capitel auseinandergesetzt haben, durchaus zu entsprechen scheint, und mit der den Verfasser des Gegenwärtigen in offenbarem Widerspruch begriffen zu glauben kein hinlänglicher Grund vorhanden ist.

Hierauf wird der Satz von der Zusammengesetztheit des thierischen Körpers, weil dieser nothwendig Gefühlssinn habe (— in der Uebersetzung steht hier fälschlich „Empfindung“ —), wiederaufgenommen; aber bevor der nothwendige Zusammenhang dieser beiden Momente gezeigt wird, zuvor noch die Nothwendigkeit, daß jedes Thier den Sinn des Gefühls besitze, weiter auseinandergesetzt. Nach einigen unnützen Umschweifen kommt der Verfasser auf den Satz, den wir wohl für ächt erkennen dürfen, daß nur durch die unmittelbare Berührung, die von dem Gefühlssinn begleitet wird, diejenige Beziehung des organischen Wesens auf den körperlichen Gegenstand verwirklicht wird, in welcher die Ernährung besteht; so daß also dieser Sinn allein unter allen als unentbehrlich für die Ernährung erscheint für diejenigen Geschöpfe, welche überhaupt einer besondern, eben durch die Vermittlung des Sinnes geschehenden Beziehung auf die äußere Körperwelt bedürfen, um dadurch die verlorene unmittelbare Einheit mit derselben zu ersetzen. Hieran reiht sich ganz natürlich die Erwähnung des Geschmacks, der bekanntlich als eine Unter-

art des Gefühls bestimmt worden war, und der eigentliche Sinn der Ernährung ist. — Von den übrigen Sinnen heißt es nun zwar im Allgemeinen, daß sie bloß der Zierde wegen (τοῦ αὐτοῦ ἑνεκα) vorhanden seien: indessen wird auch für sie eine wesentliche Beziehung zu dem Vermögen der Ernährung angegeben, die wohl sinnreich zu nennen ist. Ohne sie nämlich könne dasjenige Geschöpf, welches sich selbst zu bewegen und in dieser Bewegung seine Nahrung zu suchen bestimmt sei, die Gegenstände derselben nicht aus der Ferne gewahrt werden. Damit dieses erfolge, seien solche Sinne gefodert, welche nicht in unmittelbarer Berührung, sondern durch ein Mittleres hindurch, wahrnehmen und empfinden. Diese Bemerkung giebt Anlaß zu einer weitschweifigen Exposition der Art und Weise, wie jene Wirksamkeit durch ein Mittleres hindurch zu verstehen sei, welche, da sie nichts enthält, was in der Behandlung desselben Gegenstandes im zweiten Buche nicht auch enthalten wäre, als ganz überflüssig zu betrachten ist, und für sich allein hinreichen würde, die Verschiedenheit ihres Verfassers von dem Verfasser des genannten Buches wahrscheinlich zu machen.

Endlich im dreizehnten und letzten Capitel sucht der Verfasser zu beweisen, weshalb aus der Nothwendigkeit des Gefühlsthanes die Nothwendigkeit des Zusammengesetzten des thierischen Körpers folge, und er reiht diesen Beweis an die schon in dem vorigen eingeleitete Vergleichung dieses Sinnes mit den übrigen Sinnen. Die Mittel, durch welche die übrigen Sinne hindurch empfinden, oder welche vielmehr das von diesen zunächst empfundene sind, setzen, wie sie selbst einfach elementarische Wesenheiten sind, so auch einfache Sinnwerkzeuge voraus, auf die sie durch Berührung wirken. Alle übrigen Elemente nun machen auf solche Weise die übrigen Sinne aus; nur die Erde vermöge dieß nicht, und daß der Gefühlssinn nicht einfach irdischer Natur sei, zeige sich daran, daß er die Unterschiede an den übrigen Elementen eben sowohl, wie an der Erde, bemerkt. —

Man sieht also, daß jene Ungleichartigkeit und Zusammengesetztheit des thierischen Körpers, wie dieser in seiner Totalität das Sinnwerkzeug des Gefühles ist, auch als eine Durchbringung der verschiedenen Elemente zu einem höhern Ganzen verstanden wird, während es von den Pflanzen ausdrücklich heißt, daß sie, wie an dem thierischen Körper die Knochen und die Haare, von Erde seien. Es scheint ein besonderer Werth auf diesen, übrigen manchem Zweifel unterliegenden Satz gelegt zu werden; wohl um, was vielleicht bei Ar. selbst deutlicher hervortrat, das Aufgehobensein der niederen und einfacheren körperlichen Naturen in der höheren animalisch organischen, welches durch den Gefühlssinn repräsentirt wird, darin erscheinen zu lassen. Um so auffallender ist es, daß keine größere Vollständigkeit jener Beweisführung angestrebt wird, sondern der Verfasser es bei der bloßen Wahrscheinlichkeit bewenden läßt. Uebrigens wird in eben diesem Zusammenhange auch noch ausführlich dieß hervorgehoben, wie der Gefühlssinn eine Mitte solcher körperlichen Gegensätze ist, welche durch ihr einseitig überwiegendes Einwirken den animalischen Organismus selbst zerstören; während anderes Uebermaß nur das besondere Sinnwerkzeug zerstört. Nur dieß hätte noch deutlich gemacht werden müssen: wie auch jeder der übrigen Sinne, obgleich nicht vollständig jene Totalität der organischen Zusammensetzung in sich enthaltend, doch gleichfalls diese voraussetzt, und keineswegs schlechthin nur einfach elementarischer Natur ist; wie es nach der gegenwärtigen Darstellung scheinen sollte. — Weshalb aber diese Sätze den Schluß des gesammten Buches bilden, und nicht von der Sinnlichkeit nochmals auf die höhern Vermögen der Seele übergegangen wird, um auch auf diese in dem gegenwärtigen Zusammenhange einen Blick zu werfen, ist durchaus nicht abzusehen. Dennoch gilt dieß für den eigentlichen und wahren Schluß von den Büchern über die Seele; denn in der Schrift über Empfindung und Empfindbares, (welche, so wie die ganze Reihe der auf sie folgenden kleineren Abhandlungen, höchst

wahrscheinlich von demselben Verfasser herrührt, wie dieses dritte Buch) wird die Abhandlung von der Seele als beschlossen angekündigt, und der Uebergang gemacht zu den besondern naturhistorischen Untersuchungen über die Thierwelt, zwischen welchen und den allgemeineren über die Seele die Aufsätze über besondere Seelenvermögen und Seelenthätigkeiten gleichsam eine Brücke bilden sollen. So wenig aber auch zu läugnen ist, daß alle ächte Schriften des Aristoteles in einer gewissen Reihenfolge und gegenseitigen Beziehung stehen: so scheint uns doch jene Verknüpfung eine gewaltsame oder erkünstelte, und nur aus dem Bestreben hervorgegangen, die aristotelischen Werke zu einem vollständigen Cyclus der Wissenschaft abzurunden. Eben diesem Bestreben haben, wie sehr viele andere angebliche Theile dieser Werke, so gewiß auch das jetzt von uns durchgegangene dritte Buch von der Seele den Ursprung zu danken, dessen Inhalt von Ar. vielleicht mehrfach nur auf rhapsodische und problematische Art ausgedrückt, und erst von seinen Nachfolgern in die äußere Form systematischer Darstellung hineingebildet sein mag.

Aristoteles
v o n d e r W e l t
a n A l e x a n d e r.

Erstes Capitel.

Oftmals wohl schien mir ein göttliches und in Wahrheit seeliges Geschäft, o Alexander, die Philosophie zu sein: besonders aber, indem sie allein sich erhebend zur Anschau dessen, was ist, sich bestrebt zu erkennen das, was in ihm Wahrheit ist. Und während die andern von dieser zurücktraten, wegen ihrer Höhe und ihrer Größe; scheute jene das Ding nicht, noch verzweifelte sie an dem Gewinne des Schönsten, sondern hielt für das ihr selbst Verwandteste und vor allen Ziemende die Ergründung von ihm. Da nämlich es nicht möglich war, mit dem Körper an den himmlischen Ort zu gelangen, und die Erde verlassend, jenes himmlische Land anzuschauen, wie einst jene unsinnigen Aloaden erfannen: so geschah es, daß die Seele durch Philosophie, zum Führer nehmend den Geist, die Wanderung vollbrachte und auszog, indem sie einen mühelosen Weg fand, und daß sie, was am weitesten von einander abliegt den Räumen nach, in dem Verstande und dem Gedanken zusammenfaßte; mit Leichtigkeit, meine ich, das Verwandte erkennend, und mit göttlichem Seelenauge das Göttliche aufnehmend und den Menschen verkündigend. Dieß aber erfuhr sie, indem sie, so viel möglich war, allen ohne Rückhalt mittheilen wollte von dem Herrlichen, was sie besaß. Darum auch, welche mit Fleiß uns beschrieben Eines Ortes Natur, indem sie von der Gestalt einer Stadt, oder eines Flusses Größe, oder eines Gebirges Schönheit, wie viele schon gethan

haben, sprachen; die einen von dem Ossa, die andern von Nyssa, die dritten von der Korymbischen Höhle, andere von was es sich traf unter dem Besonderen: diese möchte man beklagen wegen ihrer Engherzigkeit, indem sie das zufällig Begegnende anstauten, und groß sich machten mit einer geringfügigen Anschau. Dieß aber begnügt ihnen, weil sie ohne Anschau des Gehaltvolleren sind; ich meine aber, der Welt, und was in der Welt das Größte ist. Niemals nämlich, wenn sie diesem aufrichtig nachgegangen wären, hätten sie bewundert etwas anderes; sondern alles wäre ihnen gering erschienen und nichtswürdig gegen die Ueberlegenheit von diesem. Sprechen nun wollen wir, und, insoweit es erreichbar, Gott verkündigend handeln über dieses alles zusammen, wie jedwedes sich verhält nach seiner Natur, Stellung und Bewegung.

Ziemen aber, glaube ich, wird es auch dir, der du unter den Häuptern der erste bist, auf die Wissenschaft von dem Größten einzugehen, und der Philosophie nichts Geringses anzufinnen, sondern mit ihren Gaben die Besten zu begrüßen.

Z w e i t e s C a p i t e l.

Welt nun zwar ist Inbegriff von Himmel und Erde und den in diesen enthaltenen Naturen. Doch nennt man auch noch auf andere Weise Welt, die Ordnung aller Dinge und Zurechtstellung, von einem Gotte, und durch einen Gott bewacht. Von dieser nun nimmt die Mitte, die unbeweglich ist und feststehend, die lebenbringende Erde ein, welche von allerhand Lebendigem ein Wohnplatz ist und eine Mutter. Was aber über ihr ist, dieß ist ganz und allerorten begrenzt. Hievon nun ist das Oberste Wohnplatz eines Gottes, Himmel genannt. In-

Dem er aber erfüllt ist mit göttlichen Körpern, die wir Sterne zu nennen pflegen, so feiert er, in einer ewigen Bewegung begriffen, Einen Umgang und Kreislauf zumal mit allen diesen unausgesetzt eine Ewigkeit hindurch. Da aber der gesammte Himmel und Weltbau kugelförmig ist, und sich bewegt, so wie ich sagte, rastlos: so giebt es nothwendig zwei unbewegliche Punkte einander gegenüber, wie von der auf einer Drehselbank im Kreise herumgedrehten Kugel zwei festbleibende und die Kugel haltende; um die der ganze Weltbau sich bewegt. Der Weltbau nun dreht sich im Kreise; jene aber werden Pole genannt: und wenn wir durch sie hindurchgezogen eine gerade Linie denken, welche einige die Axa nennen, so wird dieß der Durchmesser des Weltbaus sein, der zu seiner Mitte zwar hat die Erde, die beiden Pole aber zu seinen Enden. Von diesen unbeweglichen Polen nun ist der eine stets sichtbar, der über dem Haupte ist, nach der nördlichen Himmelsseite, der arktische genannt; der aber unter der Erde bleibt stets verborgen, nach der Südseite, der antarktische genannt. — Von Himmel aber und Sternen nennen wir das Wesen zwar Aether: nicht, wie einige, weil er feurig sei und deshalb brenne, die: Falsches redeten von einer an meisten vom Feuer entfernten Kraft; sondern weil er stets läuft, im Kreise: umhergetragen, indem er ein Element ist verschieden von den andern, rein und göttlich. Von den darin enthaltenen Sternen jedoch vollbringen die einen, die wandellosen, mit dem ganzen Himmel zugleich ihren Lauf, indem sie die nämlichen Stellen haben. Von denen in der Mitte der sogenannte Thierkreis ist schief durch die Weltkreise hindurch gegürtet; seinen Theilen nach zerfallend in zwölf Stellen der Thierbilder. Die andern aber, die wandelnden, sind weder mit den ersteren gleichschnell sich zu bewegen bestimmt, noch mit sich unter einander; sondern in Kreisen, die von einander verschieden sind. So daß

von ihnen ein Theil der Erde näher ist; der andere weiter oberwärts. Von den wandellofen nun ist die Menge unaussfindbar den Menschen; obgleich sie sich auf einer einzigen Fläche bewegen des gesammten Himmels. Die wandelnden aber sind, in sieben Theile geordnet, in eben so vielen Kreisen, die der Reihe nach über einander liegen: dergestalt, daß stets der obere größer als der untere ist; die sieben aber in einander enthalten; alle jedoch von der Kugel der wandellofen umfaßt werden. Unmittelbar an diese stoßend, hat seine Stelle stets der Kreis, der zugleich nach Phaeton und Kronos genannt wird; sodann aber der Reihe nach der Phaeton, der nach Zeus genannt wird; hierauf der Pyroeis, welcher der des Herakles und des Ares heißt; dann der Stilbon, den heilig dem Hermes einige nennen, andere aber dem Apollon; nach diesem der des Phosphoros, welche einige der Aphrodite, andere aber der Here zutheilen; hierauf der der Sonne; und zuletzt der des Mondes dehnt bis zur Erde seine Grenzen aus. Der Aether aber hält die göttlichen Körper in sich, und die Ordnung der Bewegung. Auf die ätherische und göttliche Natur aber, die wir als eine geordnete aufzeigen, und auch als eine unverwüßliche und unveränderliche und leidlose, folgt unmittelbar die durchgängig dem Leiden und Wandel unterworfenen, und, um alles zu sagen, vergängliche und verwüßliche. Von dieser aber selbst ist erste die feingetheilte und flammenartige Wesenheit, die von der ätherischen Natur befeuert wird, durch ihre Größe und die Schnelligkeit der Bewegung. In dieser aber, die feurig und ungeordnet heißt, springen Glanzfunken, und schießen Flammen und feurige Erscheinungen verschiedener Art, und sogenannte Schwanzsterne stellen sich fest, und verlöschen oftmals. Der Reihe nach aber unter dieser ist die Luft ausgegossen, die dunkel ist und frostig von Natur: durch Bewegung aber erleuchtet zugleich und durchbrannt, wird sie glänzender und

warm. Indem aber auch in dieser die Anlage zum Leiden ist, und sie auf mannigfache Art sich umbildet, so gestalten sich Nebel in ihr, und Regen rasseln herab; Schnee und Ebau und Hagel; Wehen von Winden und Stürmen. Sodann auch Donner und Blitz und Wetterschläge, und auf tausendfache Art zusammenschlagende Wirbelwinde.

D r i t t e s C a p i t e l .

Der Reihe nach aber auf die Wesenheit der Luft ist Erde und Meer befestigt, von Pflanzen strotzend und Thieren, Quellen und Flüssen, von denen einige über das Land hin rollen, andere aber eingeschluckt werden in das Meer. Geschmückt aber ist sie mit tausendfachen Kräutern, und mit hohen Bergen, und mit dichten Wäldern, und mit Städten, welche das kluge Thier, der Mensch erbaute: und auch mit meerumflossenen Inseln, und Festländern. Den bewohnten Theil nun der Erde ließ die gemeine Meinung in Inseln und Festländer zertheilt sein, unwissend, daß auch der ganze eine einzige Insel ist, von dem Meere, welches das Atlantische heißt, umflossen. Viele andere Länder aber läßt sich denken, daß diesem gegenüber in der Ferne liegen: die einen größer als dieses, die andern kleiner; uns aber alle, außer diesem hier, unsichtbar. Wie nämlich die Inseln bei uns zu diesen Meeren sich verhalten: so das genannte Land zu dem Atlantischen Meere, und viele andere zu dem ganzen Meere. Denn auch diese sind große Inseln, von großen Gewässern umspült. — Die gesammte Natur aber des Rassen, wie sie an einige Striche der Erde sich anschließt, welche die bewohnten Welttheile heißen, möchte der Reihe nach wohl zunächst folgen auf die Luftnatur. Nach dieser aber steht in den Tiefen nach der innersten Mitte des Weltalls hin, befestiget und zusammengeballt die

gesammte Erde da, unbeweglich und unerschüttert. Und dieß ist von dem Weltbau alles, was wir Unten nennen. Diese fünf Elemente also, in fünf Räumen kugelförmig in einander liegend, so daß umfaßt wird stets der kleinere von dem größern; ich meine aber: Erde in Wasser, Wasser in Luft, Luft in Feuer, Feuer in Aether, machten den ganzen Weltbau aus; und das obere zwar bezeichneten sie als Wohnung der Götter, das untere aber, der eintägigen Thiere. Von diesem selbst jedoch ist ein Theil naß, welchen wir Flüsse und Gewässer und Meere zu nennen pflegen; ein anderer trocken, den wir Erde, und Festland, und Inseln heißen. Von den Inseln aber sind einige groß, wie diese ganze hier das bewohnte Land genannt ist; viele andere aber umflossen von großen Gewässern; einige aber sind kleiner, und aber bekannt, da sie innerhalb jener sind. Und von diesen sind einige bedeutend: Sicilien und Sardinien, und Korsika, und Kreta, und Euböa, und Cypern, und Lesbos; andere geringfügiger, von denen die einen Sporaden, die andern Cykladen, andere anders heißen.

Das Meer aber, das außerhalb des bewohnten Landes, heißt das Atlantische, und der Ocean, der uns umfließt. In der nach Westen zu liegenden engen Mündung nun öffnet er sich einen Weg, bei den sogenannten Säulen des Herakles, und fließt in das innere Meer wie in einen Hafen herein. Ueber ein kleines aber ergießt er sich breiter, große Bufen umfassend, die sich unter einander berühren; bald in enge Streifen zusammengedrängt, bald wiederum sich erweiternd. Zuerst-nun soll er Bufen bilden, zur Rechten wenn man bei den Säulen des Herakles hereinschiffet, zweimal, in die sogenannten Syrten hinein, von denen man die eine die große, die andere die kleine nennt. Auf der andern Seite aber, ohne sich gleichergestalt in Bufen hereinzuziehen, bildet er drei Meere, das Sardinische, und das sogenannte Gallische, und das

Adriatische. Auf diese folgend aber schief das Sicilische, und nach diesem das Kretische. Hieran reiht sich auf der einen Seite das Aegyptische, und Pamphyliche, und Syrische; auf der andern das Aegäische und Myrtoische. Entgegen aber tritt den genannten in vielfache Theile zerspalten der Pontus: von welchem der innerste Theil Mäotis heißt; der äußere aber nach dem Hellespontus hin sich zusammenzieht in die sogenannte Propontis. — Nach dem Aufgange der Sonne zu nun aber fließt wiederum herein der Ocean, und zeigt den Indischen und Persischen Busen hindurchbrechend, und schließt unmittelbar hierauf das rothe Meer ein. Auf dem andern Flügel aber kommt er erst durch einen engen und länglich gezogenen Paß hindurch, und erweitert sich dann, das Hyrcanische und Kaspiische Meer bezeichnend. Jenseit dieser aber hat er die tiefe Gegend über dem Mäotischen Sumpf inne. Sodann allmählich jenseit der Scythen und des Celtenlandes drückt er das Festland zusammen, nach dem Gallischen Busen hin und den vorhin genannten Säulen des Herakles, außerhalb deren die Erde umfließt der Ocean. — In diesem aber nun sind zwei die größten Inseln, Britannische heißen, Albion und Hierna, die vorhin erwähnten an Größe übertreffend, jenseit der Celten liegend. Nicht kleiner aber als diese sind: Topyrobane, jenseit der Indier, schief gegen das Festland liegend, und die, welche Phebol heißt, die an dem Arabischen Busen liegt. Nicht wenige kleine aber um die Britannischen und Iberien herum umkränzen im Kreise dieses bewohnte Land, welches wir eine Insel nannten. Dessen Breite zwar ist, da wo am tiefsten das Festland ist, wenig minder als vierzigtausend Stadien, wie diejenigen sagen, welche gut die Erde beschrieben haben; die Länge aber, gegen siebzigtausend höchstens. Getheilt aber wird es in Europa, und Asien, und Libyen.

Europa nun ist dieß, dessen Grenzen im Kreise die Säulen des Herakles, und der innere Pontus, und das

Hyrtanische Meer, von dem aus ein enger Landpaß nach dem Pontus sich hinzieht; einige aber nennen von der Landenge aus den Fluß Tanais. — Asien aber ist, von der genannten Landenge, und dem Pontus, und dem Hyrtanischen Meere, bis zu der andern Landenge, welche zwischen dem Arabischen Busen und dem innern Meere liegt; umgeben von diesem und von dem rings herum fließenden Ocean. Einige aber setzen das Land vom Tanais bis zu den Mündungen des Nils als die Grenze Asiens. — Libyen aber, das Land von der Arabischen Landenge bis zu den Säulen des Herakles; andere aber sagen, von dem Nil bis zu diesen. Aegypten aber, welches von den Mündungen des Nils umflossen wird, knüpfen einige an Asien, andere an Libyen an. Und die Inseln lassen einige ausgenommen sein; andere aber theilen sie stets den benachbarten Strichen zu. Von Erde nun und Meer haben wir Natur und Lage, was wir das bewohnte Land zu nennen pflegen, solchergestalt beschrieben:

V i e r t e s C a p i t e l

Von den merkwürdigsten Ereignissen aber in ihr und in Bezug auf sie wollen wir jetzt sprechen, indem wir dasjenige, was nothwendig ist, kurz zusammenfassen. Zweierlei Ausdünstungen nämlich steigen von ihr aus ununterbrochen in die Luft über uns hinauf; fein von Theilen und unsichtbar durchaus, außer etwa, was die morgentlichen betrifft, und welche man durch Flüsse und Gewässer aufsteigend erblickt. Von diesen aber ist die eine trocken und rauchartig, die von der Erde abfließt; die andere feucht und dunstartig, die von den nassen Naturen ausgehaucht wird. Es entstehen aber aus dieser zwar Nebel und Thau, und Eis in allerhand Gestalten, Wolken auch und Regen, und Schnee und Hagel; aus der trocknen

aber Winde und die unterschiedenen Luftzüge, Donner und Hagel, und Wirbelwinde und Gewitter, und was sonst mit diesen zu einer Gattung gehört. Es ist aber der Nebel zwar eine dunstartige Aushauchung, nicht Wasserzeugend, und dichter zwar als Luft, dünner aber als Wolken. Er entsteht aber entweder aus Verdünnung eines Anfangs zum Gewölke, oder aus Ueberbleibseln davon. Entgegengesetzt aber diesem heißt und ist heiterer Himmel, der nichts anderes ist, als wolkenlose und nebellose Luft. Thau aber ist ein Nasses, das aus heiterer Luft durch Niederschlag fein sich zusammensfügt; Glaceis, dichtes Wasser, das aus heiterer Luft gefroren herabfällt; Reif, gefrorener Thau; Thaureif, halbgefrorener Thau. Wolke aber ist eine dunstartige zusammengezogene Masse, die Wasser erzeugt. Regen aber entsteht durch Ausdrücken einer Wolke, die wohl und dicht zusammengeballt ist. Unterschiede aber hat er so viele, wie das Drücken der Wolke. Ist nämlich dieses sanft, so streut es leise Tropfen aus; ist es aber heftig, stärkere. Und dieß nennen wir Plagregen: größere und stetige Güsse von Regen, die auf das Land ausströmen. Schnee aber durch Zerschlagung dichter Wolken, wenn diese vor der Verwandlung in Wasser auseinandergerissen worden. Es wirkt aber der Schlag zwar das Schaumartige und blendend Weiße; die Zusammenballung aber die Kälte des darin enthaltenen Wassers, welches sich noch nicht ausgegossen, noch verdünnt hat. Fällt nun dieser heftig und dicht herab, so heißt es Schneegestöber. Hagel aber entsteht, wenn Schneegestöber sich zusammenzieht und ein Gewicht von dem Zusammendrücken zu schnellerem Herabfall erhält. Durch die Größe aber der abgerissenen Stücke werden sowohl die Massen größer, als auch das Herabfallen gewaltsamer. Dieß nun ist es, was aus der nassen Aushauchung sich ergeben muß.

Aus der trocknen aber, die durch Kälte gestossen

wird, so daß sie fließt, entsteht Wind. Nichts anderes nämlich ist dieser, als das Fließen von vieler und zusammengedrängter Luft; welches auch Luftzug genannt wird. In stzug aber ist auch anders noch, der Athem in Pflanzern und Thieren, und durch diese hindurchziehend, eine bestellte und erzeugende Wesenheit, über die zu sprechen jetzt nicht nöthig. Die in der Luft wehenden Athem aber nennen wir Winde; Lüfte aber, die aus dem Nasen aufsteigenden Aushauchungen. Von den Winden nun heißen die aus durchnäßter Erde wehenden zwar, Landwinde; die aber aus den Busen des Meeres hervorsürgenden, Seewinde. Mit diesen aber haben etwas ähnliches theils die von Flüssen und Seen; theils die durch Bruch einer Wolke entstehenden und eine Auflösung ihrer Dichtigkeit für sich bewirkenden worden Wetterwinde genannt; mit nicht hervorbrechendem Regen aber heißen sie Regenwinde. Und die stetig vom Aufgang wehenden haben den Namen Euros, Boreas aber die von Norden, Zephyros die vom Niedergange, Notos die von Mittag. Von den Ostwinden aber heißt Káfias, der von dem Orte des sommerlichen Aufganges aus wehende Wind; Apeliotes, der von dem bei der Nachtgleiche, Euros, der von dem des winterlichen. Und von den entgegengesetzten Westwinden ist Argeßes, der von dem Untergange im Sommer, den einige Olympias nennen, andere Iapys; Zephyros, der von dem bei der Nachtgleiche; Lips, der von dem im Winter. Und von den Nordwinden heißt eigentlich der auf den Káfias unmittelbar folgende, Boreas; Aparktias, der hierauf von dem Pole aus nach Mittag zu wehende; Thrakias, der der Reihe nach auf den Argeßes wehende, welchen einige Káfias nennen. Und von den Südwinden heißt der von dem unsichtbaren Pole her dem Aparktias entgegen gehende, Notos; Euro-notos, der zwischen dem Euros und Notos; den aber auf der andern Seite, zwischen dem Lips und Notos, nennen einige Libonotos, andere Libophónix.

Von den Winden aber sind die einen geradewehende, welche vorwärts hinwehen nach gerader Linie, andere zurückgebrochen wehende, wie der sogenannte Kaskas. Und die einen im Winter, wie die herrschenden Südwinde, die andern im Sommer, wie die sogenannten Jahreswinde, die eine Mischung haben der von Norden her wehenden und der Westwinde. Andere aber heißen Vogelwinde und sind, im Frühjahr wehend, Nordwinde der Gattung nach. Von den gewaltsamen Luftzügen aber ist Katagis ein Wehen, das von oben plötzlich herabstürzt; Ithella ein heftiges und plötzlich hervorbrechendes Wehen; Kálaps und Strobilos ein Wehen, das sich von unten herauf wälzt; Ausblasen von der Erde aber ein Wehen, das aufwärts geht, herausgegeben aus einem Schlunde oder einer geborstenen Erdkluft; wenn es aber sich wälzend viel sich umdreht, so ist es ein irdischer Wirbelwind. Ein Wehen aber, das sich wälzt in dichter und feuchter Wolke, und heraus aus ihr gewaltsam durchbricht die zusammenhängenden dichten Massen des Gewölks, bewirkt ein großes Gausen und Geräusch, welches Donner heißt; gleichwie im Wasser ein Luftzug, der heftig getrieben wird. Indem aber bei dem Durchbrechen der Wolke der Luftzug sich entzündet und leuchtet, so heißt dieß Bliz. Dieses nun pflegt vor dem Donner vorherzugehen, obgleich es später entsteht; weil es die Natur des Hörbaren ist, daß das Sichtbare ihm zuvorkommt, indem man dieses auch von fern erblickt, jenes aber erst, wenn es sich nähert dem Gehöre. Und am meisten findet dieß statt, wenn das eine das Schnellste ist unter den Dingen; ich meine nämlich das Feuerartige; das andere aber minder schnell, indem es luftartig ist, und im Schlage zu dem Gehöre hinkommt. Der Blizstrahl aber, wenn er entzündet gewaltsam bis zu der Erde läuft, heißt Keraunos; wenn er aber nur halb entzündet ist, übrigens aber heftig und dicht, Prester; wenn aber ganz und gar ohne Feuer, Lypson. Jedes aber von diesen, indem es herabschlägt

in die Erde, heißt ein Schlag. Von den Blitzen aber heißen die brennenden Psoloeis; die schnell überspringenden Arges; Helitias die in Form einer Linie gehenden; Schläge aber, welche herabschlagen in etwas.

Ueberhaupt aber sind von den Erscheinungen in der Luft einige nur dem Scheine nach, andere dem Bestehen nach. Dem Scheine nach Regenbogen, und Lichtstreife und dergleichen; dem Bestehen nach aber Flammen im Himmel, und Sternschnuppen, und Schwanzsterne, und was diesen ähnlich ist. Regenbogen nun ist, die Erscheinung eines Abschnittes der Sonne oder des Mondes in einem Gewölke, das feucht und hohl und zusammenhängend ist, für den Anblick als würde sie im Spiegel gesamt, in einer Kreislinie. Ein Lichtstreif aber ist die Erscheinung eines Regenbogens in gerader Linie. Ein Hof aber ist eine helle Erscheinung, die einen Stern mit Glanz umgiebt. Er unterscheidet sich aber von dem Regenbogen dadurch, daß der Regenbogen in entgegengesetzter Lage erscheint von Sonne und Mond, der Hof aber im Kreise um irgend einen Stern. Eine Himmelsflamme aber ist das Auslodern einer Feuermasse in der Luft. Von diesen Flammen aber sind einige, die schießen, andere, die feststehen. Der Schuß nun ist ein Entstehen des Feuers durch Reibung, welches in der Luft schnell sich bewegt und den Anblick einer Länge gewährt durch seine Schnelligkeit. Das Feststehen aber ist ohne räumliche Bewegung eine Ausdehnung in die Länge, und gleichsam der Erguß eines Gestrirnes. In die Breite aber gezogen nach einer Seite heißt es ein Haarstern. Oftmals aber begiebt es sich mit diesen Flammen, daß die einen längere Zeit hindurch bleiben, die andern aber plötzlich verlöschen. Viele andere Arten nun von Lustererscheinungen erblickt man noch, welche Fackeln heißen, und Balken, und Fässer, und Gruben, nach der Aehnlichkeit mit diesen Dingen so genannt. Und einige von diesen sieht man nach Westen, andere nach Osten zu, andere auf beiden Seiten; selten

aber nördliche und südliche. Alle aber von kurzer Dauer: denn niemals ist von einem von diesen erzählt worden, daß es stets sichtbar-festgestanden habe. Das die Luft betreffende nun ist dieses.

Es enthält aber auch viele Quellen die Erde in sich, wie, von Wasser, so auch von Luft und von Feuer. Von diesen nun sind die zwar unter die Erde unsichtbar; viele aber haben Orte des Aufstehens und Aufwallens, wie Lipara und Aetna, und die in den Inseln des Aeolus. Diese nun fließen auch oftmals nach Art der Flüsse, und werfen glühende Massen in die Höhe. Einige aber, die unter der Erde sind nahe an Quellwassern, durchwärmen diese, und senden einen Theil der Gewässer lau hervor, einen andern siedend, einen andern von wohl sich verhaltender Wärmemischung. Auf gleiche Weise aber sind auch für die Luftzüge an vielfachen Orten der Erde viele Wandungen geöffnet, von denen die einen in Begeisterung versetzen die, welche ihnen nahen; die andern sie sich verzehren machen; noch andere sie weissagen lassen, wie die in Delphi und die in Labadea; noch andere aber tödten sie schlechthin, wie die in Phrygien. Oftmals aber auch hat eine in die Erde eingebaute und wohl gemischte Luft, hinweggestoßen in innere Klüfte derselben und aus ihrem eigenthümlichen Orte heraus versetzt, viele Theile durchschüttelt. Oft aber auch, wenn sie stark von außen her ward, wälzte sie sich in den Höhlungen der Erde umher, und, abgeschnitten vom Ausgange, erschütterte sie dieselbe gewaltig, indem sie sich selbst einen Ausweg suchte, und bewirkte eine solche Begebenheit, die wir ein Erdbeben zu nennen pflegen. Von den Erdbeben aber heißen diejenigen, die nach schiefer Richtung hinstoßen in spizen Winkeln, schief gehende; die auf- und abwerfen nach rechten Winkeln, aufschüttelnde; die Zusammenhäufungen verursachen in die Höhlungen, gährende; die aber die Schlünde öffnen und Erde ausspeien, brechende. Von diesen aber werfen einige auch Luft mit hervor, andere

Steine, andere Schlamm, andere aber bringen Quellen an den Tag, die früher nicht waren. Einige aber sind solche, die durch Einen Aufstoß verwüsten; welche man stoßende nennt. Die aber hin und wieder schütteln, und durch die Neigungen und Zurückwerfungen nach verschiedenen Seiten stets wieder aufrichten, was sie niederwarfen, heißen schüttelnde, indem sie einen dem Erzittern ähnlichen Zustand bewirken. Es geschehen aber auch brüllende Erdbeben, welche die Erde erschüttern mit Tosen. Häufig aber geschieht auch ohne Erdbeben ein Aufbrüllen der Erde, wenn die Luft zu erschüttern zwar nicht hinreichend ist, aber sich in ihr wälzend anschlägt mit brausender Gewalt. Es werden aber auch zugleich verkörpert die hineindringenden Lüfte von den in der Erde verborgenen Gewässern.

Das Entsprechende nun mit diesem begegnet auch in dem Meere. Ein Aufgähnen nämlich ereignet sich des Meeres und Zurücktreten desselben oftmals, und ein Auflaufen der Wellen, was bisweilen zugleich im Zurückbeugen, bisweilen aber bloß im Vorwärtsstoßen besteht, wie man erzählt bei Helika und Bura. Häufig aber geschehen auch Aufwallungen von Feuer in dem Meere, und Hervorsprudeln von Quellen, und Ergießung von Flüssen, und Aufsprossen von Bäumen; Strömung aber und Strudel, denen der Lüfte entsprechend, theils mitten im Meere, theils in den Meerengen und Buchten. Viele Fälle aber des Zurücksinkens und des Anschwellens der Wellen sollen stets wechselnd eintreten zugleich mit dem Monde, in gewissen bestimmten Zeiträumen.

Um aber Alles zu sagen, so entstehen durch eine gegenseitige wohlgeordnete Mischung der Elemente in Luft und Erde und Meer die ähnlichen Ereignisse, die Einzelnem theilweise Untergang und Entstehung bringen, das Ganze aber unvergänglich und unentstanden bewahren.

Fünftes Capitel.

Indessen könnte man sich verwundern, wie doch, wenn aus den entgegengesetzten Anfängen der Weltbau entstanden ist; ich meine nämlich aus Trocknem und Nassem, Kaltem und Warmem, er nicht längst verderben und untergehen mußte. Gleich als ob welche eine Stadt bewunderten, wie sie zu bleiben vermöge, da sie doch bestehe aus den entgegengesetzten Volkmassen; Armen meine ich und Reichen, Jungen und Alten, Schwachen, Starken, Schlechten, Guten; und nicht wissen, daß eben dieses war das wunderwürdigste Werk staatlicher Eintracht: ich meine nämlich, aus vielen Einen, und einen gleichmäßigen aus ungleichen Zuständen herzustellen; indem sie aufnimmt jedwebe Natur und Schickung. Vielleicht aber begehrt sogar der Gegensätze die Natur, und strebt aus diesen herzustellen das Zusammenklingende, nicht aus dem Gleichartigen. So wie etwa sie das Männliche gesellt hat zu dem Weiblichen, und nicht jedes zu dem von gleichem Geschlecht, und die erste Eintracht durch die Gegensätze zusammengeknüpft, und nicht durch das Gleichartige. Es scheint aber auch die Kunst die Natur nachahmend dieses zu thun. Die Malerei nämlich, indem sie von weißen und schwarzen, von blassen und rothen Farben die Naturen mischt, vermag die Abbilder mit den Urbildern zusammenstimmend hervorzurufen; die Musik, indem sie hohe und tiefe, lange und kurze Töne zusammenmischt, in unterschiedenen Lauten Einen Einklang hervorzurufen; die Sprachkunst, indem sie aus tönenden und aus stummen Lauten eine Mischung macht, das gesammte Kunstwerk aus ihnen zusammenzustellen. Eben dieses war es, was bei dem dunkeln Heraklit so lautete: Knüpfe zusammen Krauses und nicht Krauses; Zusammengehendes und Auseinandergehendes; Wohlkörnendes und Uebelkörnendes; und aus Allem Eines, und aus Einem Alles.

So nun auch hat den Zusammenhang aller Dinge, des

Himmels meine ich und der Erde, und des ganzen Weltbaus, durch die Mischung der entgegengesetztesten Anfänge Eine Harmonie geordnet. Indem nämlich Trocknes Nassem, Warmes Kaltem, Schwerem Leichtes gemischt ward, und Gerades Gebogenen: so ordnete Erde durchaus und Meer, Aether und Sonne und Mond und den ganzen Himmel Eine durch alles hindurchdringende Kraft, die aus dem Unvermischten und Verschiedenartigen, als Luft und Erde, Feuer und Wasser, den gesammten Weltbau zimmerte, und mit Einer Kugelfläche ihn zusammenfasste, und die entgegengesetztesten Naturen in ihm sich zu vertragen nöthigte, und aus diesen Heil für das Ganze wirkte. Grund aber ist von diesem zwar die Eintracht der Elemente; von der Eintracht aber die Gleichmäßigkeit, und daß keines unter ihnen mehr Macht als ein anderes hat. Das Gleichgewicht nämlich hat das Schwere gegen das Leichte, und das Warme gegen das andere, indem die Natur an dem Größeren lehrt, daß die Gleichheit aufrecht zu erhalten wohl vermag die Eintracht; die Eintracht aber den alles erzeugenden und an Schönheit übertreffenden Weltbau. — Denn welche Natur wäre mächtiger, als dieser? Welche nämlich man auch nenne; so ist sie ein Theil von ihm. Alles Schöne nennt sich nach ihm; und auch die Ordnung und Fügung ist in griechischer Sprache nach dem Kosmos genannt. Welche aber unter denen im Besondern könnte gleichgesetzt werden der Ordnung und Bewegung von Sternen, Sonne und Mond, die sich bewegen in den genauesten Rassen, von einer Ewigkeit bis zu der andern Ewigkeit? Wo aber gäbe es eine solche Untrüglichkeit, wie welche bewahren die schönen Gebihrerinnen des All, die Zeiten, die Sommer und Winter heranzuführen nach bestimmter Ordnung, und Tage und Nächte, zur Ausfüllung von Monat und Jahr? — Und nun ist eben jener zugleich an Größe der höchste, und an Bewegung der schnellste, und an Glanz der prächtigste; an Kraft aber weder dem Alter unterworfen, noch

Dem Untergange. Er ist es, der von Meer- und Land- und Lüfthieren die Naturen unterschieden, und ihr Leben gemessen hat nach seinen eigenen Bewegungen. Von ihm ziehen Athem und Seele alle die Thiere. In ihm laufen auch alle außergewöhnlichen und neuen Ereignisse ordnungsmäßig ab; wenn verschiedenartige Winde zusammenstoßen, und Wetterschläge vom Himmel fallen, und außerhalb ihrer Jahreszeiten Stürme losbrechen. Indem nämlich durch diese die Feuchtigkeitherausgedrückt, und der Feuerstoff umhergeweht wird: so führt zur Eintracht dieß das Ganze und stellt es darin fest. Und die Erde, in mannigfaltigen Pflanzen blühend, und von Quellen und Bächen sprudelnd, und allenthalben betreten von Thieren, zu seiner Zeit aufsprossen lassend alles, und ernährend, und aufnehmend, und tausende von Gestalten und Zuständen tragend, bewahrt gleichermäßen ihre nie alternde Natur; wenn gleich von Erdbeben durchschüttert, und von Ueberschwemmungen durchnäßt, und von Feuersbrünsten theilweise durchbrannt. Dieß aber alles zeigt sich ihr zum Guten bezeugend, die ewige Wohlfarth ihr zu gewähren. Indem nämlich sie erschüttert wird, so springen heraus die in sie hineingefallenen Lüfte, da sie in den Klüften den Ort zum Aufwehen haben, wie oben gesagt ward. Indem sie aber gereinigt wird durch Regen, so wird hinweggespült alles Ungesunde. Indem sie aber umweht wird von Lüften, so wird, was unter und was über ihr ist, gesiebet. Und endlich die Glammen verdichten das Gefrorene; der Frost aber dämpft die Glammen. Und von dem Besonderen entsteht einiges, anderes blüht, anderes vergeht. Und Entstehen zwar ersetzt das Vergehen; das Vergehen aber entlastet das Entstehen. Ein einziges Wohlfinden aber wird durch alles bewirkt, und erhält sich, während alles sich unter einander gegenübersteht. Und indem dieses abwechselnd überwindet und überwunden wird, so bewahrt es das Ganze unvergänglich eine Ewigkeit hindurch.

Sechstes Capitel.

Uebrig ist nun, von der Ursache, die alles zusammenhält, im allgemeinen zu sprechen, auf dieselbe Weise wie über das andere. Denn fehlerhaft wäre es, da wir von der Welt sprachen, wenn auch nicht mit Genauigkeit, doch zum Behuf einer allgemeinen Uebersicht, das Höchste der Welt zu übergehen. Eine alte nun und einheimische Lehre unter allen Menschen ist es, daß aus Gott alles und durch Gott für uns besteht, und daß keine Natur sich selbst genügend ist, verlassen von dem Heil aus diesem. Darum gingen auch von den Alten einige so weit, zu sagen, daß diese Dinge alle von Göttern voll sind, sowohl welche wir mit Augen wahrnehmen, als auch mit Gehör, und mit jedem andern Sinne. Diese nun warfen eine der göttlichen Kraft zwar ziemende Rede hin, nicht jedoch dem göttlichen Sein. Erhalter zwar nämlich ist in Wahrheit von allem, und Erzeuger von was auf irgend eine Weise in dieser Welt sich vollbringt, der Gott: nicht jedoch als untergehe er eines werththätigen und arbeitvollen Thieres Mühe; sondern indem er eine unverbrauchte Kraft besitzt, durch welche er auch, was fern zu sein scheint, umfaßt. Die oberste und erste Stelle nun hat er selber eingenommen, und ist der Höchste deshalb genannt, und, nach dem Dichter, der auf dem äußersten Gipfel des gesammten Himmels seinen Sitz hat. Am meisten aber von seiner Kraft genießt der Körper, der ihm am nächsten ist; und hierauf, was auf diesen folgt; und dann der Reihe nach weiter bis zu den Orten bei uns. Darum scheint die Erde und was auf der Erde ist, da es in der größten Entfernung sich befindet von der Hülfe aus Gott, schwach und der Ineinanderfügung entbehrend zu sein, und von vieler Unruhe erfüllt. Dennoch aber, insofern allenthalben hindurchzudringen vermag das Göttliche, so begiebt es sich bei uns auf gleiche Weise, und über uns: nur daß, jenachdem etwas näher oder ferner von

Gott ist, es mehr oder weniger seines Verstandes theilhaftig ist. Besser nun ist es anzunehmen, was auch ziemend ist und Gott am meisten angemessen, daß die Kraft, die im Himmel ihren Sitz hat, auch dem, was am weitesten entfernt ist, um es mit Einem Worte zu sagen, und überhaupt Allem, Ursache des Heiles wird, vielmehr wie als ob sie, hinkommend und eingehend wohin es nicht schon noch wohlanständig, selber wirke, was auf der Erde ist. Dieß nämlich ziemt auch nicht den Führern unter den Menschen, jedem und dem ersten besten Werke obzuliegen; wie dem Oberhaupte eines Heeres, oder einer Stadt, oder eines Hauses, auch im Nothfalle ein Bündel zu schnüren, und wenn es ein noch niedrigeres Werk giebt, dieses zu verrichten; welchem bei dem großen Könige nicht einmal jeder Sklav sich unterziehen würde. Sondern, wie erzählt wird von des Ramhyses, Xerxes und Darius Hofe, wie er zu einer Höhe der Würde und Pracht großartig aufgeziert war. Er selbst nämlich, wie es heißt, saß in Susa oder Ekbatana, für jedermann unsichtbar, eine wunderwürdige Königsburg innehabend, und eine Ringmauer, die von Gold und Bernstein und Elfenbein glänzte. Vorhöfe aber gab es viele und ununterbrochen auf einander folgende, und Thore, die um mehrre Stadien entfernt von einander, und mit ehernen Flügeln und mit gewaltigen Mauern befestiget waren. Außerhalb dieser nun waren die ersten und angesehensten Männer an ihre Orte gestellt: die einen um den König selbst herum, Langeträger und Diener; die andern für eine jede Ringmauer Wächter, die Thürhüter und Horcher hießen; damit der König, der selbst Herr und Gott genannt ward, alles sehen und alles hören möchte. Außer diesen aber waren noch andere angestellt als Verwakter der Einkünfte, und Heerführer für Kriege und Jagden, auch Einnehmer von Geschenken, und für die übrigen Verrichtungen nach dem jedesmaligen Bedürfniß Sorge tragende. Die gesammte Herr-

schaft aber von Asten, begränzt durch den Hellespont nach der Abendseite, durch Indien nach der Morgenseite, theilten unter sich nach Völkerschaften, Feldherren und Sacerdoten und Könige, Sklaven des großen Königes, und Tageläufer und Kundschafter, und Eilboten und Wächter und Aufseher der Wachen. So groß aber war die Ordnung, und am meisten die der Wachen, die der Reihe nach Feuerzeichen einander gaben von den Grenzen der Herrschaft bis nach Susa und Elbatana, daß der König an Einem Tage erfuhr alles was in Asten neues unternommen ward. — Es ist nun zu glauben, daß die Höhe des großen Königes gegen die der Welt innehabenden Götter um eben so vieles niedriger ist, wie gegen diese die des schlechtesten und schwächsten Thieres. So daß, wenn es unwürdig für ihn wäre, zu meinen, daß Ferres selbst alles wirkte und vollführte, was er wollte, und eigenhändig es angriff, um so vieles unziemender dieß wäre für einen Gott.

Würdiger nun und ziemender ist es, daß er selbst auf der höchsten Stelle seinen Sitz habe; seine Kraft aber durch die gesammte Welt hindurchgehend Sonne und Mond und den ganzen Himmel umtreibe, und Grund werde der Wohlfarth auf der Erde. Doch keineswegs bedarf es für ihn künstlicher Verrichtung und einer Dienstleistung durch andere, wie für die Herrscher unter uns der vielen Hände wegen ihrer Schwachheit. Sondern dieses war das Edelmüthigste, daß er mit Leichtigkeit und einfacher Bewegung mannigfache Gestalten ausführt, wie etwa die Werkmeister es thun, indem sie durch eines einzigen Uhrwerkes Ablauf viele und verschiedenartige Wirkungen vollbringen. Auf gleiche Weise aber auch die Puppenkünstler, indem sie Einen Faden ziehen, machen zugleich Hals und Hand des Thieres sich bewegen, und Schulter, und Auge; bisweilen aber auch alle die Glieder, mit einer Art von schönem Maße. So nun auch die göttliche Natur, von irgend einer einfachen Bewegung des ersten aus,

trägt sie die Kraft in das zunächst damit zusammenhängende über, und von diesem aus wiederum in das fernere, bis daß sie durch das Ganze hindurchgekommen ist. Indem nämlich bewegt wird eines durch das andere, so bewegt es selbst wiederum ein anderes mit Regelmäßigkeit, indem alles handelt auf eigenthümliche Weise nach seiner Beschaffenheit, und nicht derselbe Weg für alles ist, sondern ein verschiedener und mannigfacher, für einiges auch ein entgegengesetzter; da doch gleichsam der erste Anstoß zur Bewegung nur einer war. Wie wenn man aus einem Gefäße zugleich herauswürfe einen Ball, und einen Würfel, und einen Kegel, und einen Cylinder: jedes nämlich von diesen wird sich in eigenthümlicher Gestalt bewegen; oder wenn man zugleich ein Wasserthier, und ein Landthier, und ein geflügeltes, die man in dem Busen hielt, herausließe. Ohne Zweifel nämlich würde das Wasserthier mit einem Sprunge in seine eigenthümliche Lebensweise hineinschwimmen; das Landthier in seine Gewohnheiten und Sitten hineinkriechen; das Lustthier, sich erhebend von der Erde, aufwärts fliegend davon eilen: während die Eine erste Ursache allen ertheilt ihre eigenthümliche Behaglichkeit. — Also verhält es sich auch mit der Welt. Durch einen einfachen Umschwung nämlich des gesammten Himmels, der bei Tag und Nacht sich vollbringt, werden vermittelt verschiedenartige Durchgänge von allem, obgleich dieses von Einer Kugel umfaßt wird; indem einiges schneller, anderes ruhiger sich bewegt, nach der Länge der Zwischenräume, und der eigenthümlichen Beschaffenheit des Besonderen. Der Mond nämlich vollendet in einem Monate seinen Kreislauf, wachsend, und abnehmend, und verschwindend. Die Sonne aber in einem Jahre, und welche mit dieser gleichen Lauf haben, der Lichtbringer und der, welcher Hermes heißt; der Feuerstern aber in doppelter Zeit als dieser; und der des Zeus in sechsfacher als dieser. Und zuletzt der nach Kronos genannte in zwei- und einer halbfachen von

dem, der zunächst unter ihm ist. Ein Einklang aber ist aus allen, indem sie zusammenstimmen, und tanzen den Himmel entlang: er entsteht aus Einem, und endet in Eines. Kosmos aber magst du mit Wahrheit das Ganze, und nicht eine ungeordnete Masse es nennen.

Gleichwie aber in einem Chore, wenn der Führer beginnt, zugleich einstimmt der gesammte Chor von Männern oder auch von Frauen, welche in verschiedenen Stimmen, höheren und tieferen, Einen gegliederten Einklang mischen: so verhält es sich auch mit dem das All verwaltenden Gotte. Nach dem Zeichen nämlich von oben, von dem, den man bildlich wohl den Chorführer nennen könnte, bewegen sich erstens die Gestirne stets und der gesammte Himmel. Es geht dann auch ihren doppelten Lauf die alles bescheinende Sonne; einestheils Tag und Nacht bestimmend durch Aufgang und Niedergang, andertheils die vier Zeiten führend des Jahres, vorwärts im Norden, und rückwärts im Süden einherwandelnd. Es kommt aber Regen zu seiner Zeit und Wind und Thau, und die Ereignisse welche sich in dem Umgebenden zutragen, durch die erste und uranfängliche Ursache. Es folgt aber auf dieses: Ausströmen von Flüssen, Anschwellen des Meeres, Aufsprießen der Bäume, Reifen der Früchte, Geburten der Thiere, Aufziehung von allem, und Blüthe, und Abnahme; indem zu diesem auch die besondere Beschaffenheit eines jeden mitwirkt, wie ich bemerkte. Wann nun der Führer und Erzeuger von allem, der unsichtbar übrigens ist, außer für das vernünftige Denken, ein Zeichen giebt einer jeden Natur, die zwischen Himmel und Erde sich befindet, so bewegt sich eine jede rastlos in eigenthümlichen Kreisen und Grenzen; bald verschwindend, bald wiederum erscheinend, und tausende von Gestaltungen offenbarend und wiederum verbergend von Einem Anfange aus. Es gleicht aber genau das so Geschehnde dem, was in Kriegszeiten vornehmlich erfolgt, wenn die Trompete ihr Zeichen giebt dem Lager.

Dann nämlich, wie jeder ihre Stimme vernimmt; Ist der eine den Schild auf, der andere legt den Panzer an, ein anderer thut Schienen, oder Helm, oder Gurt sich um; und der eine säumt das Pferd, der andere besteigt den Wagen, ein anderer giebt die Losung weiter. Auch tritt sogleich ein der Führer eines Trupps in seinen Trupp, der Führer einer Reihe in seine Reihe; der Reiter auf seinen Flügel; der Leichtbewaffnete läuft nach seinem besondern Plage hin. Alles aber bewegt sich unter Einem Anführer, auf Befehl des Feldherrn, der die Herrschaft führt. — So muß man auch von dem All denken. Indem nämlich durch Einen Anstoß alles angeregt wird, ereignet sich jedes besondere; und dieß durch einen unsichtbaren und nicht in die Augen fallenden, was keineswegs hinderlich ist weder jenem, um zu wirken, noch uns, um daran zu glauben. Denn auch die Seele, durch welche wir leben und Städte und Häuser haben, ist unsichtbar und wird in ihren Werken gesehen. Alle Auszierung nämlich des Lebens ist von dieser erfunden und geordnet und wird von ihr zusammengehalten: Ackerbau und Pflanzung, Unternehmungen der Kunst, Leben nach Gesetzen, Verfassung des Staates, öffentliche Handlungen, auswärtiger Krieg, Friede.

Dieß muß man auch von Gott bedenken, der an Kraft der Gewaltigste ist, an Schönheit der Ansehnlichste, an Leben der Unsterbliche, an Tugend der Beste. Weßhalb er aller sterblichen Natur unanschaulich geworden, aus seinen Werken selbst geschaut wird. Die Ereignisse nämlich, sowohl die in der Luft alle, als auch die auf der Erde, als auch die im Wasser, könnte man mit Wahrheit des Gottes Werke nennen, dessen, der die Welt inne hat. Aus welchem nach dem Naturforscher Empedokles:

Alles was war, und was ist, und auch was sein wird
in Zukunft:

Bäume des Waldes entsprossen, nicht minder auch Männer und Frauen,

Wilde Thiere und Vögel, im Wasser lebende Fische.

Es scheint aber passend, wenn auch kleinlich, zu vergleichen die Welt mit den sogenannten Nabelsteinen in den Gewölben, welche, in der Mitte liegend zwischen der Neigung nach jeder von beiden Seiten, in Harmonie bewahren und in Ordnung die gesammte Gestalt der Wölbung, und unbeweglich. Man sagt, daß der Bildhauer Phidias, als er auf der Burg die Athene fertigte, in der Mitte ihres Schildes sein Gesicht hineingeschnitzte, und es verbunden habe mit der Bildsäule durch eine verborgene Vorrichtung, so daß nothwendig, wenn man es hätte wegnehmen wollen, man die ganze Bildsäule hätte müssen auflösen und zusammenstürzen lassen. Dieses Verhältniß nun hat der Gott in der Welt, indem er zusammenhält den Einklang und die Wohlfarth aller Dinge; nur daß er nicht in der Mitte ist, wo die Erde und dieser trübe Ort, sondern oben, und ein reiner in reiner Stätte einherschreitend, die man mit Wahrheit nennt, Uranos zwar, davon daß sie das Gebiet ist des Oberen, Olympos aber, weil durchaus erleuchtet und von aller Finsterniß und ungeordneten Bewegung abgeschieden, dergleichen bei uns erfolgt durch die Gewalt von Wolken und Winden. Wie auch der Dichter Homerus sprach:

Nach dem Olymp, wo der Götter stets unbeweglicher Wohnsitz
Sein soll, nicht von Stürmen erschüttert, und nimmer
von Regen

Ueberströmt, von Schnee nicht bedeckt: ätherische Klarheit
Schwebt um ihn, und ein heller Glanz hat auf ihn sich ergossen.

— Es zeugt aber zugleich dafür das gesammte Leben, welches die obere Gegend Gott zugetheilt hat. Und wir Menschen alle strecken die Hände aus nach dem Himmel, wenn wir beten wollen. In welchem Bezuge nicht übel auch jenes ausgesprochen worden:

Zeus nun erhielt den welken Himmel in Aether und Wolken.

— Darum nimmt auch unter dem Empfindbaren das Vorzüglichste denselben Ort ein: Sterne, und Sonne, und Mond. Und allein was im Himmel ist, ist die-

ferwegen so geordnet, daß es stets die nämliche Reihenfolge bewahrt, und niemals umgewandelt eine fremde Bewegung annahm, wie was auf der Erde, leicht wandelbar mannichfache neue Gestalten und Zustände angenommen hat. Denn gewaltsame Erdbeben haben bereits viele Theile der Erde aufgespalten; Regengüsse sie überschwemmt, die außerhalb ihrer Zeiten herabsielen; Anschwellung von Wellen und Zurückweichung oftmals theils Land in Meer, theils Meer in Land verwandelt; gewaltige Luftzüge und Stürme bisweilen ganze Städte umgewandt; Feuersbrünste und Flammen haben, die einen vom Himmel herabgefallen ehemals, wie man sagt, durch Phaeton, die östlichen Theile der Erde verbrannt; die andern brachen und loberten nach Westen zu aus der Erde hervor; wie wenn am Aetna die Schlünde aufborsten, und über die Erde sich stürzten nach Art eines Waldstroms. Dort auch hat das Geschlecht der Frommen ausgezeichnete Ehre empfangen von der Gottheit: welche eingeschlossen wurden von dem Strome, weil sie auf den Schultern trugen ihre greisen Aeltern und retten wollten. Als nämlich nahe an sie herankam der Fluß des Feuers, theilte es sich, und wich aus, ein Theil dahin, der andere dorthin, und ließ unbeschädigt mit den Aeltern auch die Jungen. — Ueberhaupt aber: was in dem Schiff: der Steuermann, in dem Wagen der Lenker, in dem Chöre der Chorführer, im Staate das Gesetz, im Kriegslager der Feldherr: das ist Gott in der Welt. Außer daß jenen zwar mühevoll das Herrschen ist, und mit vielfacher Unruhe und Sorge erfüllt; diesem aber mühe- und arbeitslos, und von aller körperlichen Schwachheit entfernt. In Unbeweglichem nämlich seinen Sitz habend, bewegt er alles und führt es umher, wohin er will und auf welche Weise, in verschiedenen Gestalten und Naturen. Ungefähr wie auch das Gesetz des Staates, selbst unbeweglich, in den Seelen der ihm Unterworfenen alles ordnet, was auf den Staat Beziehung hat. Ihm nämlich

folgend gehen ja doch die Obrigkeit in die Palläste, die Gesezwächter in die ihnen zugehörenden Gerichtssäle, die Rathherrn und Stimmennden auf die angewiesenen Versammlungplätze. Und der eine geht in das Stadthaus, um dort zu speisen, der andere vor die Richter, um sich zu vertheidigen, der dritte in das Gefängniß, um zu sterben. Und es erfolgen auch öffentliche Schmäuze nach gesetzlicher Bestimmung, und jährliche Volksfeste; Opfer der Götter, und Dienst der Heroen, und Spenden für die Todten. Indem aber anderes von anderen gethan wird, nach Einem Geheiß oder gesetzlicher Zulassung, so bewährt sich das Wort des Dichters wirklich:

Die Stadt nun ist zugleich von Opferdunst erfüllt;

Man hört zugleich den Pöän und den Jammerton.

— So ist es anzunehmen auch von der größern Stadt; ich meine von diesem Weltbau. Ein Gesetz nämlich ist uns, ein Gleichgewicht haltendes, der Gott, das keine Verbesserung annimmt noch Umänderung; mächtiger aber ist, glaube ich, und stärker, als die in den spitzen Tafeln geschriebenen. Indem er aber anführt mit steter Bewegung und Sorgfalt, so wird der ganze Kunstbau von Himmel und Erde verwaltet, vertheilt unter alle Naturen durch ihre eigenthümlichen Samen, in die Pflanzen und Thiere, nach Gattungen und Arten. Denn Weinreben, und Palmen, und Pfirsiche, und süße Feigen, und Oliven, und die keine Früchte tragen aber andern Nutzen gewähren: Platanen und Fichten und Buchsbaum;

Ellern auch und Pappeln, und Wohlgeruchreiche Cypressen, und die eine Herbstfrucht, die süß, sonst aber schwer aufzubewahren ist, tragen:

Virnen zugleich und Granaten und Aepfel, die herrlichen Früchte; von den Thieren aber die zahmen sowohl als wilden, die in der Luft und auf der Erde und im Wasser sich nähren, entstehen und blühen und vergehen, den Satzungen des Gottes gehorsam. Als nämlich was kriecht, weidet die Erde, wie Heraklitus sagt.

Siebentes Capitel.

Einer aber ist er, und hat viele Namen, indem er genannt wird nach allen den Ereignissen, die er selbst hervorruft. Sie nennen ihn nun Zeus und Dis, indem sie neben einander gebrauchen diese Namen, wie wenn wir sagten: durch welchen wir leben. Des Kronos aber und Chronos wird er genannt, indem er durchkommt aus einer schrankenlosen Ewigkeit in eine andere Ewigkeit. Und der Blizende und Donnernde, und der Heitere und Aetherische, und der Wetter- und Regengott heißt er von den Regengüssen und Gewittern und dem übrigen. Und ferner der Fruchtbringer wird er von den Früchten; der Städtebesitzer aber von den Städten genannt. Geschlechtsgott aber, und Hofgott, und Verwandtschaftsgott, und Vätergott, von seiner Theilnahme an diesen Verhältnissen. Und Freund- und Liebegott, und Gastfreundlicher, und Heeresgott, und Trophäenbringer, und Sühner und Rächer, und Bittenerhörender und Erörter, wie die Dichter sagen. Retter aber und Befreier mit Wahrheit. Um aber alles zu sagen: der Himmlische und Irdische, der von aller Natur und Schöpfung benannt ist, weil er von allem selbst Ursache ist. Darum heißt es auch in den Orphischen Gedichten nicht übel:

Zeus war der erste, und Zeus der letzte, der Sender der Blitze;
Zeus das Haupt, und die Mitte Zeus; aus Zeus nun ist Alles.
Zeus ist die Feste der Erd' und des sterne-besetzten Himmels;
Zeus ist Mann, und Zeus ist zugleich unsterbliche Jungfrau;
Zeus das Wehen der Winde, der Zug nie rastenden Feuers;
Zeus die Wurzel des Meeres; der Mond ist Zeus und die Sonne.
Zeus ist König, und Zeus der Herrscher von Allem der Auherr;
Alles verbirgt er, und wiederum alles ins freundliche Licht auf
zieht er, mit heiligem Willen Gewaltiges immer beginnend.

Ich glaube aber, daß auch die Ananke nichts anderes bedeutet, als jenen; wie der eine unbewegliche Natur hat. Heimarmene aber, von dem Zusammenreihen und

Einerschreiten ohne Hinderniß. Pepromene aber darum, weil alles begrenzt, und nichts von dem Seienden ohne Grenze ist. Und Moira von der Vertheilung; Nemesis aber von der Austheilung an Jedes; Abrostea, indem er eine unentfliehbare Ursache ist der Natur nach; Aisa, als stets seiend. Was aber von den Moiren und ihrer Spindel erzählt wird: dieß bezieht sich meist hierauf. Drei nämlich sind die Moiren, nach den Zeiten vertheilt. Das Gespinnst aber der Spindel ist theils vollendet, theils zukünftig, theils im Umdrehen begriffen. Es ist aber gestellt, nach der Vergangenheit hin eine den Moiren, Atropos, weil alles das Vergangene unabwendbar ist; nach der Zukunft Lachesis, denn alles erwartet die seiner Natur gemäße Gabe; nach der Gegenwart aber Klotho, welche vollendet und aufspinnt jedem das seinige. Dieß alles aber ist nichts anderes als der Gott, wie auch der edle Platon sagt. Der Gott nun hat, wie die alte Rede sagt, Anfang, und Ende, und Mitte aller Dinge, und vollendet sie, indem er seiner Natur nach in gerader Richtung einhergeht. Ihm aber folgt stets die Gerechtigkeit, die Rächerin aller Verletzungen des göttlichen Gesetzes; deren jeder, der beglückt sein will, selig und beglückt, von Anfang an sogleich theilhaftig sein muß.

Anmerkungen.

Die vorliegende kleine Schrift unterscheidet sich von allen andern, welche unter dem Namen des Aristoteles auf uns kommen sind, durch die Behandlung ihres Inhalts und die Form ihrer Darstellung. Wir glauben diesen Unterschied auf eine andere Weise zugleich kürzer und treffender auszusprechen zu können, als mittelst der Ausdrücke, welche einen Gegensatz in der philosophischen Literatur, und selbst schon in der aller philosophischen Literatur vorangehenden speculativen Weisheit und Lehre des Alterthums bezeichnen, dessen Bedeutung so häufig mißverstanden, eben so häufig ganz wegzulugnen versucht; noch nicht aber sein Gedächtniß und die Möglichkeit, den wahren Sinn desselben aufzufinden, völlig zu vertilgen vermag. Es ist dieß der Gegensatz des Esoterischen und des Exoterischen; und wir tragen kein Bedenken, in Uebereinstimmung mit einer sonst schon ausgesprochenen, aber wohl nicht ganz auf derselben Ansicht dieser Begriffe beruhenden Meinung, den Satz hinzustellen, daß alle uns erhaltene alte Schriften des Platon zwar den exoterischen, die des Aristoteles hingegen, mit Ausnahme dieser einzigen kleinen, mit welcher wir uns hier beschäftigen, den esoterischen beizuzählen sind. Nicht als habe Aristoteles selbst diesen Unterschied mit ausdrücklichem Gebrauch jener Namen, und mit unmittelbarer Beziehung auf den Sinn, welchen diese in der Geschichte der ihm vorangehenden griechischen Philosophie haben mochten, gemacht; noch als sei derselbe von einer umfassendern Bedeutung für den Inhalt und Gegenstand seiner Lehre, so daß man bei den einzelnen Sätzen derselben, diese

auch abgetrennt genommen von der Art und Weise ihres Vortrags, genau müßte angeben können, ob ein jeder derselben ein exoterischer, oder aber ein esoterischer sei. Vielmehr haben wir schon anderwärts bestimmt angemerkt (Anmerk. zur Physik S. 517.), wie uns dieser Unterschied keineswegs die Lehre des Ar. als solche zu treffen scheint, und wie auch die auf denselben bezügliche Ausdrücke von diesem Schriftsteller entweder gar nicht, oder wenigstens nicht in diesem Sinne gebraucht werden. Die Tendenz des gesammten aristotelischen Philosophirens war eine solche, in welcher sich Esoterisches und Exoterisches begegnen und zu einer vollkommenen Einheit durchbringen mußten: indem dasselbe einerseits nicht mehr, (welche Richtung den platonischen Dialogen ihren wesentlich exoterischen Charakter ertheilt) damit beschäftigt war, das der philosophischen Wissenschaft angehörende Gebiet des Erkennens und Seins nur äußerlich und vorläufig abzumarken und zu beschreiben; andererseits aber den Kern der wissenschaftlichen Lehre selbst nicht mehr in jene, wegen ihrer Unzureichendheit symbolisch und mysteriös bleibende Zahlenmetaphysik, sondern in eine durch einfache speculative Begriffe geleitete Naturforschung setzte. So geschah es, daß der Unterschied des Vortrags und der Darstellung, der bei Platon noch wesentlich mit einem Unterschiede des Inhalts und der Tendenz der Lehre zusammenhing, bei Ar. ein gleichgültiger und zufälliger ward. Durch ein auf jenem Standpunkte mit innerer Nothwendigkeit erfolgendes Umschlagen der speculativen Idee fand sich Aristoteles wie durch einen Zauberschlag in die Mitte jenes Heiligthums der Wissenschaft versetzt, zu welchem die Dialogen des Platon nur gleichsam die glänzende Vorhalle bildeten. Da er aber in diesem nicht, wie es von jenem frühern Standpunkte aus so hatte scheinen müssen, eine fremde und jenseitige Welt, sondern die Welt der natürlichen Wirklichkeit selbst, durch das Licht des speculativen Begriffes befestiget, verklärt und über sich selbst erhoben erblickte: so ist, indem die Mittheilung dieser neu aufgefundenen Wissen-

schaft nothwendig eine esoterische ward, zugleich jenes Bedürfnis einer exoterischen Einleitung hinweg, welches nur durch die Kluft, welche früher die Wissenschaft von der Erfahrung und dem Leben abgetrennt hatte, hervorgerufen worden war. Der Gebrauch schriftlicher Rede, den Platon für den Ausdruck des innersten Kerns seiner dialektischen Lehre unzureichend befunden hatte, empfahl sich für die zur philosophischen Empirie umgestaltete Wissenschaft durch eine innere, instinctartig gefühlte, und als äußerliche Zweckmäßigkeit sich ausdrückende Verwandtschaft des die zeitliche Gestalt des Sprachlautes in eine räumliche umsetzenden Buchstabens zu der aus der außerräumlichen Dialektik der absoluten Begriffswelt in die Welt der räumlichen und Naturgestalten herabgestiegenen speculativen Idee. — Daher der wesentlich esoterische Charakter des aristotelischen Styles, welcher ganz nur dieß zu bezwecken scheint, in dem einfachst möglichen, fast gänzlich schmucklosen Ausdrucke nur die Sache selbst zu geben; während der platonische durch dichterischen Schwung der Gedanken und kunstreiche Pracht der Worte in dem Leser das Vermögen, durch eigene Kraft bis zur Sache hindurchzudringen, erst erwecken will. Was wir hienit als den Charakter des Exoterischen bezeichneten: die absichtsvolle, von den Gebieten der eigentlichen Beredsamkeit und der Poesie entlehnte Kunst der Darstellung, welche, indem sie diese zum Mittel für einen jenseits der zunächst in ihr enthaltenen Begriffe liegenden Inhalt macht, sie von der Macht jenes ihres unmittelbaren Inhalts gleichsam befreit, und zum Selbstzweck, mithin zur eigentlichen, gediegenen Schönheit sie erhebt: diese kann, wie wir sie für den platonischen Standpunct des Philosophirens als wesentlich und mit Nothwendigkeit gefodert erkennen, so bei Aristoteles nur in untergeordneter Weise und auf zufällige Veranlassung hervortreten. Zwar der innerste und tiefste Charakter und Typus seiner Rede ist ein eben so edler und genialer, als der der platonischen, und dieser ist es, welcher mit vollkommener Sicherheit und Klarheit denjenigen,

der ihn einmal wahrhaft aufgefaßt und empfunden hat, die Schriften, denen er unvertilgbar eingeprägt ist, von solchen, die ihn nur lägen, unterscheiden lehrt. Allein dieser zugleich in die individuellste Eigenthümlichkeit hineingebildete, und als allgemeine und in aller individuellen Mannigfaltigkeit sich selbst gleich bleibende Eigenschaft dem Genius beigegebene Adel und Würde des innern Charakters des Styles und der Darstellung ist keineswegs zu verwechseln mit jener Wohlfredtheit, welche eine ausdrückliche Richtung nach außen und geßissentliche Durcharbeitung der Form der Rede als solcher voraussetzt. Weil die Anlage zur Schönheit, zum leichten Fluß und zur eindringenden Kraft des Vortrags, wo sie einmal vorhanden ist, von selbst und unwillkürlich zu ihrer Verwirklichung und Offenbarung hinausdrängt: so kann es zwar nicht fehlen, daß auch in solchen Schriften, in welchen dem Ausdruck keine besondere Sorgfalt gewidmet ist, eine allmähliche Annäherung an diese Veredtsamkeit bemerkbar sein wird; worunter wir unter den aristotelischen Werken besonders die Ethik an Nikomachus rechnen, welche, ungegleich mehr als z. B. die Physik oder die logischen und die naturhistorischen Werke, durch anmuthigen Fluß der Rede sich auszeichnet. So wie umgekehrt unter solchen Werken, die Kunstwerke in Bezug auf Darstellung zu sein Anspruch machen, leicht einige sich finden können, deren schwerfälliger und ungedübter Styl nur nach einem klaren und einfachen Ausdruck des Gegenstandes als solchen zu ringen scheint: als Beispiel wofür wir diejenigen Dialogen des Platon, die wir für die ältesten und noch unreifen dieses philosophischen Künstlers halten, insbesondere den Philebus, Sophist und Politicus, nennen zu dürfen glauben. Allein nichts destoweniger kann, bei den Werken jener Alten wenigstens, was jeder von beiden Classen philosophischer Schriften eigentlich angehört, genau von seinem Entgegengesetzten unterschieden werden; und was Aristoteles betrifft, so wiederholen wir, was schon in unserer obigen Andeutung enthalten war, daß unter allen sei-

n, theils erhaltenen, theils untergegangenen Schriften nur annahmeweise einige den Charakter von Werken der Verehrtheit und künstlerischen Darstellung, also von exoterischen, sagen mochten; namentlich wohl seine Dialogen, und dann eine Briefe an Alexander, deren vier erwähnt werden, 1 denen höchst wahrscheinlich auch der uns hier vorliegende ehört.

Ein Sendschreiben nämlich an Alexander den Großen ist die Schrift von der Welt; bestimmt, nicht, wie sämtliche übrige auf uns gekommene Werke ihres Verfassers, die philosophische Lehre oder die empirische Kenntniß desselben in ihr niedergelegt zu bewahren und an Zeitgenossen und Nachkommen ohne Unterschied ihrer besondern Bedürfnisse, Interessen oder Erwartungen zu überliefern; sondern allein dem Könige in einer nicht bloß vollkommen klaren und ohne besondere Anstrengung verständlichen, sondern auch einer anmuthigen, schönen und würdigen Form eine kurze Uebersicht des Weltgebäudes, und derjenigen idealen und nur durch den Begriff erkennbaren Wesenheiten zu geben, welche diesem theils als ewige und unwandelbare Nothwendigkeit zum Grunde liegen, theils als geistig leitende, ordnende und herrschende Einheit es durchbringen und ihm vorstehen. Der Unterschied, den man hat machen wollen, daß sie nicht ein Brief, sondern eine dem Könige gewidmete Schrift sei, scheint uns von keiner Bedeutung: dafern wir anders annehmen dürfen, was wohl aus ihrem Charakter und Unterschiede von den übrigen aristotelischen Schriften deutlich genug sich ergeben möchte, daß der Anlaß zu ihrer Abfassung entweder der eigene Wunsch und die Aufforderung des Königes, oder wenigstens die ausdrückliche Absicht, dem Könige zu gefallen oder ihn zu belehren war. Diese Absicht vertritt bei dem gegenwärtigen Werke die Stelle der Beweggründe, welche den Platon vermochten, denjenigen Theil seiner Lehre, den er schriftlich niederzulegen beschlossen hatte, nicht einfach und schmucklos auszusprechen, sondern ihn zu dialogischen Kunstwerken zu

gestalten. Mit diesen nämlich hat jenes Sendschreiben nicht nur das Streben nach leichter und unmittelbarer Verständlichkeit und das Entfernthalten solcher Sätze, welche, um verstanden zu werden, eine eigentliche, dialektische Schulbildung voraussetzen, sondern auch jene Vorzüge der Beredsamkeit und der höhern Kunst des Ausdrucks gemein, welche bei Schriften, die innerhalb des Kreises der Schule zu bleiben bestimmt sind, mit Recht als ein überflüssiger Schmuck entfernt gehalten werden. Denn Aristoteles eben so wohl, wie Platon, erkannte es als des Philosophen unwürdig, zu derjenigen Faßlichkeit für die wissenschaftlich Ungeweihten, welche man Popularität nennt, sich herabzulassen, ohne zugleich das, was die Darstellung an Reichthum und Tiefe des wissenschaftlichen Inhalts dadurch verlieren muß, durch den Glanz und die Anmuth der Form zu ersetzen. Diese Eigenschaften nun besitzt das gegenwärtige Sendschreiben kaum in geringerem Grade, als jene Dialogen; so verschieden auch in anderer Hinsicht die äußere Gestalt von beiden ist: eine Verschiedenheit, die unmittelbar aus der Verschiedenheit ihrer Zwecke, und des philosophischen Standpuncts ihrer Verfasser folgt. Wollte man diesem charakteristischen Unterschiede der eroterischen Darstellweise beider Denker weiter nachgehen: so könnte man der Reihe nach etwa den ersten Theil der vorliegenden Schrift, welcher von dem äußern Weltgebäude handelt, mit dem polemischen Theile der platonischen Schriften, in welchen die der Sinnlichkeit und dem gemeinen Verstande angehörenden Ansichten bekämpft werden; sodann das fünfte Capitel, in welchem von dem durch die ganze Welt mit unausweichbarer Nothwendigkeit sich hindurchziehenden Principe des Gegensatzes die Rede ist, mit jenen platonischen Stellen, in welchen der Inhalt und die Art und Weise der streng wissenschaftlichen, esoterischen Dialektik angedeutet und eingeleitet wird; endlich die beiden letzten Capitel, welche von der Gottheit handeln, mit der Ideenlehre Platons, insoweit dieselbe in den dialogischen Kunstwerken mehr begon-

nen und ihren allgemeinsten Ergebnissen nach vorausgenommen, als wissenschaftlich durchgeführt und erschöpft wird, vergleichen, und bei jedem besondern Gliede dieser Zusammenstellung nachweisen, wie alle. auffallenden Verschiedenheiten sowohl der Gattung des Inhalts, als auch der Form der Darstellung, aus dem Haupt- und Grundgegensatze der platonischen und der aristotelischen Philosophie sich genügend ableiten lassen: insofern dieser die unmittelbare Folge hatte, daß die esoterische Lehre des Platon zwar als ein Werk von unermesslicher Schwierigkeit und von unergründlicher Größe und Tiefe, an das nur Wenigen Hand anzulegen, Keinem es zu vollenden vergönnt war, die des Aristoteles hingegen als ein schon weit vorgeschrittenes, jedem leicht zugängliches, und der Vollendung nahes Werk erscheinen mußte. Eben dieser Umstand macht aber auch, wie bereits bemerkt, diese exoterische Form bei Ar. zu einer zufälligen und von äußern Veranlassungen abhängigen: darum erscheint auch das gegenwärtige Werk nicht eigentlich als ein in sich geschlossenes und abgerundetes Ganze; sondern als Bruchstück einer nach Belieben über unbestimmbare anderweite Gegenstände fortzuführenden Darstellung.

Wertwürdiger Weise hat eben diese, so edle und in jeder Hinsicht des Aristoteles würdige, wenn gleich von seiner übrigen uns bekannten Art und Weise abweichende Form des Werkes Veranlassung gegeben, dasselbe dem Aristoteles abzusprechen und noch einem andern Verfasser umherzublicken. Denn obgleich die Urheber und Vertheidiger dieser Meinung auch noch manche Einzelheiten des Inhalts anführen, welche mit aristotelischen Sätzen in Widerspruch zu stehen scheinen: so sieht man doch bald, daß nicht diese es sind, welche jenen Argwohn veranlaßt haben; daß sie vielmehr wahrscheinlich, wie manche andere Ungleichheiten in den aristotelischen Schriften, ganz unbemerkt geblieben sein würden, wenn nicht die äußere Gestalt der Schrift die Aufmerksamkeit auch auf ihren Inhalt, ob dieser wohl eben so abweichend, wie jene,

von dem Aristotelischen sei, angeregt hätte. Es findet sich hiedurch bestätigt, was wohl für die meisten Fällen ähnlicher Art behauptet werden darf, daß fast immer nicht das Materielle, sondern das Formelle eines schriftstellerischen Werkes es ist, was zur nähern Untersuchung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dessen, was über seine Entstehung und seinen Urheber historisch überliefert ward, anzuregen pflegt. Indessen bleibt diese Auffassung der Form, falls sie nicht etwa, (was der Natur der Sache nach nicht überall begegnen kann) in der Durchforschung des Grammatischen einen sichern Halt findet, meist bei zufälligen und gleichgültigen Verschiedenheiten derselben stehen, welche über jene Fragen keineswegs entscheiden können. Von diesem Formalismus ist daher der Schritt zur Durchforschung des Materiellen, (worunter wir in diesem Zusammenhange gewissermaßen auch das Grammatische rechnen dürfen) allerdings ein wichtiger und wesentlicher. Eben so sehr aber ist zu wünschen, daß anerkannt werde, wie auch die Kriterien, die zu dieser zweiten Gattung gehören, noch nicht die allein gültigen, und zwar wohl in manchen Fällen, keineswegs aber in allen; die zureichenden und entscheidenden sind; sondern wie auf dem letzten und höchsten Standpunkte wiederum zur Betrachtung der Form zurückgekehrt werden muß, aber derjenigen, welche nicht die äußerliche und zufällige, sondern die innere und wesentliche ist.

— Die Unterscheidung desjenigen Styles, welcher durch Bildung und Kunst sich aneignen läßt, und der nach den Gegenständen und nach den Zwecken, zu welchen diese behandelt werden, ein verschiedener ist und mit Absicht und bewusster Wahl gebraucht und verändert wird, von jenem, welcher der Ausdruck, oder vielmehr die objective, nothwendige und ewige Gestalt des innersten und tiefsten Geistigen ist, welcher in jedem Einzelnen stets und unveränderlich sich gleich bleibt, und keine andern Unterschiede kennt, als theils den allgemeinen der Stufen und Geschlechter des Geistes, Gemüthes und Genius, theils den individuellen jeder einzelnen Persönlichkeit

von den übrigen: diese Unterscheidung war jenen gelehrten Männern fremd, welche, Erasmus an ihrer Spitze, die Bescheidenheit zwar und den leichten, gewandten und anmuthigen Styl dieses Sonderschreibens anerkannten und bewunderten, aber eben diese vorzüglichen Eigenschaften dem Aristoteles, in dessen übrigen Werken sie dieselben nicht wiederfinden, beizulegen Bedenken trugen. Da doch, um von vielen andern Zeugnissen, welche dafür angeführt werden könnten, zu schweigen, schon die Bestimmtheit, mit welcher z. B. Cicero an unterschiedenen Stellen wiederholt der Bescheidenheit des Ar. und seiner auf Sprache und Ausdruck in Lehre und That gewandten Sorgfalt gedenkt, hierüber eines andern hätte belehren können. — Wir unsererseits sehen keinen Augenblick an, in diesem Werke, trotz jener vorhin auseinander gesetzten äußern Verschiedenheiten, den individuellen und, wie alles individuell Charakteristische, in Wahrheit unnachahmlichen Typus des aristotelischen Styles wiederzuerkennen, und demzufolge es als eine vollkommene Unmöglichkeit anzusehen, daß irgend ein anderer ihr Verfasser sei. — Selten freilich werden in der Literatur Fälle ähnlicher Art vorkommen, wo von einem seinem übrigen Charakter nach aus Werken von größerem Umfange hinlänglich bekannten Schriftsteller eine einzelne und kleine, ihrem Inhalte, ihrer Bestimmung, und dem gemäß ihrer äußern Form und Darstellungsweise nach von allen übrigen durchaus abweichende Schrift erhalten ist: aber in allen diesen Fällen, so wie überhaupt allenthalben, wo jene Frage aufgeworfen wird, kann nur jener innerste, allein dem sinnigern Beobachter wahrnehmbare Charakter das entscheidende Moment abgeben. Um jedoch nur einen, dem unsrigen sehr verwandten Fall anzuführen: so kann hiezu aus der römischen Literatur die bekannte kleine Schrift: *de claris oratoribus* u. *de causis corruptae eloquentiae* dienen; für deren Verfasser wir mit der nämlichen Zuversicht Tacitus erklären würden, wie den Aristoteles für den Verfasser der unsrigen; obgleich der Abstand jener von den unbezweifelten Werken

des Geschichtschreibers in jeder Hinsicht wo möglich ein noch
gehöriger ist, als bei der letzteren.

Diese Bemerkungen wollten wir der kurzen Betrachtung
des besondern Inhalts der Schrift, welche wir jetzt fol-
gen lassen, voranschicken; weil durch sie der Standpunct be-
zeichnet wird, von welchem aus dieses kleine Werk anfer-
faßt und angesehen sein will. Was etwa noch von uns ge-
fordert werden könnte: eine weitere Befestigung der Gründe,
mit welcher die Richtigkeit desselben bestritten worden ist,
wird am schließlichsten dieser Abhandlung über das Besondere
einverwebt werden, da jene Gründe nicht den Charakter
des Ganzen, sondern einzelne Stellen angehen. Nur dies
fügen wir hinzu, daß andere Gründe, als in der Schrift
selbst liegende, ihr die Richtigkeit abzuspochen, durchaus
keine vorhanden sind; da eine nicht unbeträchtliche An-
zahl von angesehenen Schriftstellern des Alterthums sie als
eine aristotelische erwähnen und bezeichnen; und von denen,
von welchen eine Erwähnung desselben erwartet werden
konnte, nur etwa bei Diogenes Laertius eine ausdrückliche
vermißt wird; welches aber auf keine Weise uns irre ma-
chen darf, da dieselbe, wie schon vorher erwähnt, gar leicht
unter den Briefen an Alexander, deren dieser Schriftsteller
gedenkt, begriffen sein kann.

C a p i t e l 1.

Die allgemeine Anpreisung der Philosophie, mit welcher
das Genschriftchen begonnen wird, und die Anempfehlung
derselben an den König kann allerdings auf einen Augenblick
befremden, wenn man sich des Verhältnisses unsers Philoso-
phen zu Alexander erinnert, und wie dieser, allen Nachrichten
zufolge, in die wir nicht eben Mißtrauen setzen müssen,
schon von Jugend auf unter der Leitung des Aristoteles mit
der Wissenschaft sich beschäftigte hatte. Indessen scheint uns

dieser Eingang genügend erklärt durch die rednerische Haltung des Vortrags, welche eine der großartigen Allgemeinheit des behandelten Gegenstandes entsprechende Eröffnung zu verlangen schien, und nicht etwa nur eine solche, welche die besondere Veranlassung des Schreibens enthalten hätte: und Ar. durfte freilich, künstlerischen Sinn bei Alexander, wie bei den Griechen überhaupt, genug voraussetzen, um nicht fürchten zu müssen, daß dieser schöne Rhythmus der Composition ihnen verborgen bliebe. — Auffallen kann ferner noch die geringe Schäßigkeit, mit welcher von der Erforschung und der Beschreibung oder Darstellung besonderer Gegenstände gesprochen wird; welche man dem Meister in aller empirischen Kenntniß zugetrauen vielleicht Bedenken tragen wird. Allein auch diesem Zweifel läßt sich begegnen: denn es ist keineswegs die Kenntniß der besondern und einzelnen Gegenstände, welche der Verfasser für eine geringfügige, oder gar für eine unnütze und entbehrliche erklärt; sondern nur ihre vereinzelte und unzusammenhängende Erwerbung und Fortpflanzung, die er der höhern wissenschaftlichen Einheit aller empirischen, eben so wie der rein geistigen Erkenntniß, welche nur durch Philosophie erreicht werden kann, entgegengestellt. Dieß nämlich ist hier bei zu bedenken: wie alle jenen thatsächlichen Kenntnisse, welche der Verfasser hier in Beispielen anführt, vor Ar. der wissenschaftlichen Würde entbehrten, und auf eine kindische Art und Weise, wie Abentheuerlichkeiten und Seltsamkeiten, gesammelt und überliefert wurden; da erst dieser Denker es war, welcher die längst vor ihm vorhandene speculative Idee einer übersinnlichen und göttlichen Einheit zu dem Begriffe einer gesetzmäßigen Ordnung auch des sinnlichen Weltalls herausbildete, in welcher jedes einzelne seine mit allem andern es durch ein Band des Begriffes und der Idee verbindende Stelle finden muß. Mit Recht daher konnte Ar., (was der Sinn der gegenwärtigen Rede ist) die Philosophie als die einzige geistige Thätigkeit rühmen, welche nicht nur, was sie auch vor ihm gethan hatte, den Geist zur Aufbahn einer hö-

hern Welt, als diese sichtbare und greifbare ist, emporhebt, sondern welche zugleich, was Ar. zu ihrem Geschäfte machte, diese höhere Welt als wesentlich eins erkannte mit der Totalität der sinnlichen Wirklichkeit, und daher auch zur Betrachtung des Höchsten, des Besten und des Größten in diesem, des Himmels, der Erde und ihrer Elemente, und der Gestirne anleitete und fähig machte: so daß alle andere Erkenntnis enthalten ist in dieser einen. Keineswegs aber gab hiermit die Philosophie ihre höchste geistige und übersinnliche Bestimmung auf; sondern wie in dem Uebersinnlichen das Sinnliche, eben so fand sie stets wieder in dem Sinnlichen das Uebersinnliche; wie in dem reinen göttlichen Begriffe die Welt, so in der Welt wiederum die lebendige und persönliche Gottheit. Nicht also trennt Ar. die Wissenschaft von der Welt von der Wissenschaft von Gott; sondern ein Gott verständigen (*theologon*) nennt er das Reden von Natur und Welt und was in diesen enthalten ist; wie denn auch in der gegenwärtigen Schrift die Betrachtung aller andern Dinge durch die Betrachtung des Begriffs der Gottheit gekrönt wird. — Auf eine würdige Weise beschloffen wird diese Einleitung durch eine nochmalige Anekdote an den König, zu welchem die königliche Wissenschaft von Welt und Gott in den wohlgeordneten Worten des Aristoteles gleichsam von selbst sich herabzuneigen scheint.

2 n

C a p i t e l 2.

Es wird begonnen mit einer Definition des Begriffes *Kosmos*, welcher erst auf unmittelbare und einfache Weise als der Inbegriff von Himmel und Erde, d. h. aller sinnlichen Naturen bezeichnet wird; sodann, zugleich etymologisch genauer und philosophisch wahrer, als die Zweckbeziehung dieses sinnlichen Alls, wie diese durch einen Gott, der an ihrer Spitze steht, vermittelt ist. Es ist nicht der wissen-

schastlich strenge Totalbegriff alles Seienden, den Ar. hier behandeln will; sondern ein mehr unbestimmter, der ganz wie unser „Welt,“ zunächst nur das Sinnliche und Körperliche enthält, doch mit der ausdrücklich gesetzten Beziehung auf das Geistige und Absolute. Diese Beziehung ist hier auf eine Art ausgedrückt, die man mit andern anerkannten Lehren des Ar. streitend gemeint hat; nämlich als „von Gott herrührende, und durch Gott bewachte Ordnung und Zurechtstellung aller Dinge“ (τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις ἐνθ' ὁθεοῦ τε καὶ διὰ τοῦ φιλανθρωπίνου). Hiemit nämlich schien ein Gott als Urheber und Schöpfer derselben Weltordnung ausgesprochen, welche anderwärts, und am bestimmtesten und unzweideutigsten am Schlusse des ersten und am Beginne des zweiten Buches vom Himmel, als eine unentstandene und ewige bezeichnet wird. Wir unsererseits sind zwar keineswegs gemeint, jene Lehre von der Ewigkeit der Welt, welche von jeher, und in gewissem Sinne nicht mit Unrecht, für eine der wichtigsten des Ar. gegolten hat, diesem Denker abzusprechen; halten uns jedoch dadurch nicht für berechtigt, den gegenwärtigen Ausdruck für unacht zu erklären, der vielmehr deutlicher und undäugbarer den Stempel seines Geistes trägt, als irgend eine uns bekannte Stelle, in welcher die Ewigkeit des Weltgebäudes genau in seiner gegenwärtigen Gestalt unumwunden ausgesprochen würde. Die wahre Ansicht des Ar. ist unstreitig diese, daß Gott eben so sehr der Welt, wie die Welt Gottes bedarf: daß mithin beide gleich ewig sind; ohne jedoch daß diese Ewigkeit der Welt als eine Unabhängigkeit derselben von Gott verstanden werden dürfte. Schon daß Ar. bereits in der Physik die Zweckbeziehung als der Natur wesentlich und selbst den Begriff derselben bedingend erkannte, hätte aufmerksam darauf machen sollen, wie beide Lehren, die von der Ewigkeit der Welt, und die von ihrer Abhängigkeit von Gott, als in welchem ihr absoluter Zweck aufbewahrt ist, keineswegs unverträglich sind. Als der Grund der Weltordnung wird Gott anerkannt (— welche Des

deutung das „*in* und „*aus*“ unverkennbar hat): aber dieses Grund sein ist nicht eincrei mit jenem Ursache sein, in welchem auch die zeitliche Priorität enthalten ist; sondern es ist ein außerzeitliches Verhältniß, wie das der Nothwendigkeit und Freiheit: Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht ein Weltall, dessen geistige, bewußte Einheit er ist, in sich und unter sich hätte; und die Welt nicht die Welt, wenn die äußere Unendlichkeit ihrer Gegensätze nicht in die Einheit des göttlichen Gedankens zusammenginge. In diesem, unstreitig auch aristotelischen Sinne kann sehr wohl gesagt werden, daß die Welt durch Gott das sei, was sie ist; wenn gleich dieser darum nicht als eine zeitlich früher bestehende, die Welt nicht sowohl schaffende, als machende, und von außen sie stützende Wesenheit zu begreifen sein wird. Die logische und dialectische Nothwendigkeit, aus welcher Ar., (wie man aus den Büchern von dem Himmel sieht, deren Inhalt wenigstens, wenn auch nicht sie selbst, ohne Zweifel acht ist) die Totalgestalt der Welt und der in ihr enthaltenen Naturen ableiten zu können glaubte, hat zu ihrer höchsten Spitze den Begriff der Zweckbeziehung, in welchen eingehend sie sich erst vollendet: mit demselben Rechte oder Unrechte nun, mit welchem jene übrigen metaphysischen Begriffe mit den concreten Dingen der Welt, mit Kreisbewegung, Gegensatz der Elemente, Gesetzen des Organismus u. s. w. identisch genommen wurden, konnte auch der abstract logische Begriff der Zweckbeziehung mit dem concreten von Gott als dem absoluten, selbstbewußten Geiste verwechselt werden.

An die eben berührte Verwechslung des Physischen mit dem Logischen, oder Metaphysischen, welche einen Hauptzug, und wir dürfen wohl sagen, eine wesentliche Beschränktheit der aristotelischen Philosophie ausmacht, erinnert nun auch ausdrücklich das sogleich folgende; wo von dem Satze ausgegangen wird, daß das Weltall durchaus begrenzt sei: an welchen Satz sich sodann alle übrigen Irrthümer unseres Denkers über Gestalt und Bewegung der Weltkörper anschließen.

Es beruht nämlich dieser Satz von der Begrenztheit des All, welche Begrenztheit nichts anders ist als seine Kugelgestalt und Kreisbewegung, auf dem logischen Begriffe des *πέρας*, und auf der Einsicht, wie dessen Bedeutung keineswegs bloß eine negative, sondern in dieser Negation wesentlich zugleich die positive der Vollendung und der ewigen Rückkehr in sich selber ist. Ganz eben so, wie Platon im *Philebus*, erkannte auch Aristoteles diesen Begriff für den die philosophische Wahrheit enthaltenden, im Gegensatz des *ἄπειρος*, welches nur, wiefern es von dem *πέρας* aufgehoben wird und als Moment in den Begriff des *πενταμετρώου* eingeht, Wahrheit und Gültigkeit hat. Hinsichtlich der Anwendung aber dieser Begriffe auf die körperliche Welt weichen beide Denker von einander ab, und stellen zwei Extreme der philosophischen Denkweise dar, die, um die vollständige Wahrheit zu enthalten, gegenseitig durch einander ergänzt werden müssen. Dem Platon ist (— von der Lehre des Timäus abgesehen, welche sich mit der übrigen platonischen schlechterdings nicht vertragen will —) diese Welt das Reich, welches unter der Herrschaft des unbegrenzten Principes steht: alle Begrenzung und Formbildung ist in ihr nur accidentell; Ueberbleibsel und Erinnerung einer verloren gegangenen ewigen, welche nur in der Welt der Ideen und des Geistes das ihr selbst gemäße Dasein und Bestehen hat. Aristoteles hingegen, wie er die Nothwendigkeit dieses Körperlichen als der negativen Grundlage und Bedingung des Färschsehenden und Geistigen anerkannte, trug eben deshalb auch die Begriffe, die ihm die leitenden und bestimmenden für alles wahrhaft Seiende waren, auf das natürliche Reich dergestalt über, daß sie in diesem eben so sehr, wie in dem geistigen, als die herrschenden und die vollkommen verwirklichten erschienen. Seine Theorie des sinnlichen Universums ist demnach eine Construction desselben aus metaphysischen Begriffen, die er, wie er sie als solche oder in reiner Abstraction unter der Gestalt der Ewigkeit und Nothwendigkeit erkannt hatte, so in Folge der

ner im allgemeinen gewußten Nothwendigkeit des Sinnlichen und Körperlichen sogleich auch in sinnliche Gestalt einleibete, und auch in dieser Form absolute Wahrheit ihnen betraß. Auf diese Weise wird, unstreitig der eigenen Gedankenfolge des Ar. gemäß, im zweiten Buche über den Himmel, im dritten und vierten Capitel, aus den Begriffen der Vollendung, der Zweckmäßigkeit und der Lebendigkeit die Kugelform und die Kreisbewegung des Himmels, aus der letztern, als welche einen unbeweglichen Mittelpunkt voraussetze, mit kunstreicher Dialektik das Dasein eines solchen Elementes, dessen Natur die Bewegung nach dem Mittelpunkt hin und die Ruhe in diesem ist, also der Erde; aus diesem mittelst des Begriffes vom Gegensatz das Dasein eines entgegengesetzten, nämlich des Feuers, und weiter das Dasein von mittleren zwischen diesen, unter sich aber wiederum entgegengesetzten Elementen, abgeleitet. Der Mangel der aristotelischen Speculation ist also in dieser Hinsicht der gerade entgegengesetzte von jenem der platonischen. Wie nämlich diese die metaphysischen Ideen, wenn nicht die einzelnen, doch den Totalzusammenhang derselben, welcher ihr mit dem Begriffe des Sittlichen zusammenfiel, allzuweit von der sinnlichen Natur entfernt hielt, so daß sie jenen in dieser kaum wiedererkennen mochte; zeigte Ar. sich allzu geneigt, die Dinge der Natur für metaphysische Begriffe selbst zu nehmen, und den Unterschied des Thatsächlichen und Geschaffenen von dem Ewigen und Unentstandenen zu misskennen. Eine unstreitig fehlerhafte Tendenz, die man jedoch milder beurtheilen wird, sobald man bedenkt, wie leicht zu allen Zeiten solche Denker in sie verfallen sind, die es sich, oder denen es vielmehr der nothwendige Entwicklungsengang der philosophischen Wissenschaft zur Aufgabe gemacht hatte, eine bisher in unentfalteter Allgemeinheit ruhende Gestaltung der speculativen Idee in die Form der Besonderheit und der Wirklichkeit hereinzubilden.

Diese Begrenztheit des All wird nun näher bezeichnet durch die bekannte Vorstellung von der Kugelgestalt desselben

und der Bewegung des Himmels um seine Axe, deren Enden die beiden Pole sind: eine Vorstellung, die, wie auf mathematisch-empirische Weise durch die glänzenden Entdeckungen der neuern Jahrhunderte, so ihrer speculativen Bedeutung nach von keinem andern Philosophen gründlicher und siegreicher wiederlegt worden ist, als vom Giordano Bruno in seinen Dialogen del infinito, universo e mondi; welcher Denker eigentlich es ist, dessen Philosophie die nächst höhere Stufe, welche die philosophische Wissenschaft nach den großen Denkern des Alterthums zu ersteigen hatte, bezeichnet. — Unter den einzelnen Theilen des Weltgebäudes wird zuerst von dem Himmel gesprochen, dessen Substanz der Aether ist. Sonderbarer Weise hat man auch von dieser Stelle eine Anklageartikel gegen das Werk ableiten wollen, und Meiners (historia doctrinae de vero Deo p. 454.) geht so weit, zu behaupten, daß nichts der Philosophie des Ar. fremderes erdacht werden möge, als der hier vorkommende Ausspruch, daß der Aether die himmlischen Körper umfasse, und die Ordnung der Bewegung. Es scheint, daß von Jenen die eigentlich classische Stelle des Ar. über die fünfte Grundsubstanz ganz übersehen worden ist: nämlich das zweite und dritte Capitel des ersten Buches der Meteorologie; welche mit unserer gegenwärtigen auf eine solche Weise übereinstimmen, daß das Verhältniß beider offenbar kein anderes ist, als das einer eigentlich wissenschaftliche Darstellung zu einer populären oder rednerischen. Auch dort wird, (mit Verweisung auf frühere Abhandlungen, welche unstreitig keine andern sind, als diejenigen, an deren Stelle in dem gegenwärtigen Eklus die Bücher von dem Himmel getreten), der Aether ein von den vier Elementen verschiedenes Princip genannt, aus welchem die Natur der im Kreise sich umwälzenden Körper bestehe. Er heißt auch erstes Element ($\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\sigma\tau\omicron\upsilon\chi\iota\sigma\tau\omicron\nu$), mit welchem die ganze Welt der oberen Bewegungen ($\eta\mu\acute{\iota}\varsigma\ \delta\ \pi\alpha\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\rho\omega\ \gamma\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \nu\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$) erfüllt sei: sein Name wird auch dort von der steten Bewegung ($\alpha\epsilon\iota\ \theta\alpha\tau\iota$) abgeleitet, und zwar

nicht der andern Etymologie widersprochen, welche diesen Namen von αἰσῶς ableitet, wohl aber die Ansicht selbst, welche dieser Etymologie zum Grunde liegt, bekämpft, und als ein, wenigstens scheinbarer Anhänger derselben, Anaxgoras genannt. — Eben dort auch findet man den speculativen Grund, welcher den Ar. zur Annahme dieser Natur bestimmte, auf das deutlichste auseinandergesetzt: dieser nämlich besteht in der Einsicht von der Unmöglichkeit, daß von den im Gegensatze begriffenen, also im engeren Sinne elementarischen Naturen eine oder die andere in unverhältnißmäßig größerer Quantität vorhanden sei, oder einen die Räume der übrigen unermesslich übertreffenden Raum einnehme. Da nun Ar. von dem großen Umfange des Himmels im Gegensatze gegen die Erde aus mathematischen und empirischen Gründen sich überzeugt hielt; das Gleichgewicht der Elemente aber, welches er in der irdischen Region annahm, darum nicht über dieselbe hinaus fortgesetzt denken konnte, weil dadurch seine auf dem Verhältniß der räumlichen Lage beruhende Construction jener Elemente zerstört worden wäre: so fand er sich genöthigt, jene auch von ihm wenn nicht für unabegrenzt, doch für unermesslich weit gehaltenen Räume mit einer dem elementarischen Gegensatze entnommenen, und wegen dieser Gegensatzlosigkeit unentstandenen und unvergänglichen Substanz auszufüllen, welche so zu sagen, den reinen Begriff der Körperlichkeit enthält, ohne ein besonderer oder individualisierter Körper zu sein; weshalb sie auch in der Regel nicht Element (στοιχεῖον) genannt wird, noch die, auch bei Ar. typisch bleibende Vierzahl der übrigen aufhebt. Insbesondere bekämpft Ar. die, ziemlich weit verbreitete Meinung, daß jene Substanz Feuer sei: er macht gegen diese nicht bloß die aufzehrende und lösende Natur dieses Elementes gelten, sondern zeigt zugleich die Widersinnigkeit der daran sich knüpfenden Meinung, daß alles zwischen der Erde und dem Aether liegende Luft sei; indem auch nicht die Luft die übrigen Elemente um ein mehreres ihrem räumlichen Umfange nach über-

wiegen dürfe, als erfordert werde, um die größere Dichtigkeit und Massenhaftigkeit des Wassers und der Erde auszugleichen. — Keineswegs hingegen ist dem Ar. das aus Vermengung aller physikalischer Philosopheme mit den seinigen hervorgegangene Vorurtheil aufzubinden: als sei die ätherische Substanz eine und dieselbe mit jener der Seele und des Geistes; von welchem letztern wenigstens allerdings auch gesagt wird, daß er gegensatzlos und unvergänglich sei. Die Veranlassung zu diesem Mißverständniß liegt vornehmlich hierin, daß dem Aether sowohl an unserer gegenwärtigen, als auch an andern Stellen eine Art von höherer und göttlicher Würde zugeschrieben, und daß die wandellose und ewig ungestörte Ordnung, und Bewegung der himmlischen Körper, für deren ausschließliche Substanz er gilt, der Verwirrung und Unordnung, welche auf der Erde und unter den elementarischen Naturen, wenn nicht im Ganzen und Großen, doch im Besondern und Einzelnen herrscht, gegenübergestellt wird. Es scheint in diesem Sinne z. B. gleich nachher im sechsten Capitel, angedeutet zu werden, daß die ätherischen Körper Gott näher seien, als die irdischen; und wenn wir alle Aeußerungen, die bei Ar. über diese fünfte Natur und die obere Welt vorkommen, sorgfältig unter einander vergleichen, so können wir allerdings wohl nicht läugnen, daß dieser Denker noch etwas ganz anderes, als nur eine einfache und unterschiedlose raumerfüllende Masse, unter jener vorgestellt haben muß. Insofern liegt nun freilich die Verwechslung mit Seele und Geist nahe genug; da auch dieses solche Wesenheiten sind, welche gegen die Körper, deren Unterschiede in ihnen aufgehoben sind, einfache und gegensatzlose sind, und nichts destoweniger in sich selbst einen reicheren, reineren und würdigeren Inhalt tragen, als alle Körperlichkeit. — Nichts destoweniger bleibt der Aether stets Körper und raumerfüllende, im Raum unmittelbar sich bewegend Substanz; und dieser Umstand verbietet, jenes Gleichsetzen desselben mit dem Geistigen gut zu heißen, da von diesem Ar. anderwärts unzweideutig genug

gezeigt hat, daß es ihm keineswegs für eine, weder einfache, noch zusammengesetzte körperliche Masse gilt, sondern für etwas, was sich zu dieser wie Entelechie zur Dynamis verhält. Welches letztere so wenig das Verhältniß des Aethers zur elementarischen und organischen Körperlichkeit ist, daß sich vielmehr umgekehrt sagen läßt, die im Gegensatz begriffene Körperlichkeit sei Entelechie jener, in welcher der Gegensatz zwar der Möglichkeit nach vorhanden (— da er sonst nicht außer ihr verwirklicht werden könnte), noch nicht aber ausdrücklich gesetzt sei. — Sollten wir nun über diesen auf fallenden Theil der aristotelischen Lehre unsere Ansicht unumwunden aussprechen, so würde diese ungefähr so lauten. Es läßt sich schwerlich läugnen, daß der Begriff des Aethers nicht ganz im Einklange steht mit den übrigen Begriffen des Ar. von der Körperwelt; wohl aber läßt sich zeigen, wie dieser Widerspruch auf dem Standpunkte dieses Denkers mit Nothwendigkeit sich hervorthun mußte. Die Gegensätze, an denen Ar. die Körperwelt construirte, galten ihm für notwendige und ewige; d. h. für gleichbedeutende mit dem reinen logischen Begriffe des Gegenjages, sobald dieser auf die Bestimmungen der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit übertragen wird. Nun aber forderten diese Begriffe ein Gleichgewicht in gegenseitiger Begrenzung, welches an den Thatfachen der Erfahrung schwer nachzuweisen war, ja welchem diese bestimmt zu widersprechen schienen, indem nämlich einige der Elemente sich ihrem Umfange nach dergestalt begrenzt zeigten, daß sie in der unverhältnißmäßig größeren Masse der übrigen untergehen zu müssen schienen. Es war dieß eine notwendige Folge jenes Mangels, daß die Bestimmung der äußern Unendlichkeit und der Freiheit der materiellen Natur von den ein für allemal fixirten Punkten der Räumlichkeit nicht in jene Construction aufgenommen war; welcher Mangel wiederum in einer noch mangelhaften Ausbildung jener metaphysischen Begriffe, mittelst welcher die Construction geschah, seinen Grund hatte. Die Annahme einer körperlichen Wesenheit,

welche nicht in jene Gegenstände eingehe, war daher, so zu sagen, ein Surrogat für die Fehler jener Theorie; und alle diejenigen Begriffsbestimmungen der Natur und Körperlichkeit, welche in jener Construction nicht enthalten, aber doch als nothwendige gefodert und geahnet waren, wurden einstweilen, bis zur Auffindung genügenderer Lösungen, dieser zugeschrieben. Ungeachtet ihrer Einfachheit, Reinheit und Gegensatzlosigkeit konnte dieselbe doch nicht für eine gegen die positiven Bestimmungen der Körperlichkeit schlechthin nur negativ sich verhaltende Natur gelten: weil sie dann ihrerseits durch die Mächte des elementarischen Gegensatzes, die ja keineswegs nur für zufällig vorhandene, sondern für ewige und nothwendige galten, ihren Untergang gefunden hätte. Darum ist die obere Welt keineswegs eine chaotische, weder in der Bedeutung, da Chaos die absolute Leere, noch in jener, da es ein ungeordnetes Durcheinander der Massen bezeichnet; sondern eine solche, welche in ewige und vollkommene Körper gegliedert ist, und eine kunstreich geordnete und nie gestörte Bewegung derselben enthält. Die nähere Erkenntniß des, ohne Zweifel unermesslich reichen Inhalts dieser Welt, mußte dem Ar. selbst für eine noch ferne, und vielleicht für die Menschen nie erreichbare gelten. Im Ganzen aber ist das Verhältniß seiner übrigen Naturwissenschaft zu diesem Begriffe vom Aether das nämliche, wie das Verhältniß seiner cyklischen Wissenschaften überhaupt zu demjenigen, was er als Gegenstand der Urphilosophie bezeichnete. Beide unbekannte Regionen nämlich, sowohl die des reinen Begriffs als solchen, wie auch die des verkörperten, aber mit der wirklichen empirischen Körperlichkeit nicht für identisch erkannten, bezeichnen das Reich der aristotelischen Philosophie unzugänglich gebliebener Begriffe, deren Dasein zwar dem Ar. nicht verborgen war, die er aber, eben weil er, um sie in dem ganzen Umfang und der Tiefe ihrer Bedeutung zu fassen, die seinigen hätte umschmelzen müssen, als eine von der Welt dieser letztern getrennte Welt ansah, zu deren Erkenntniß er sich einst wohl noch

aufzuschwingen hoffen durfte. Wobei denn freilich dieses un-
berücksichtigt blieb, daß sowohl in der intellectuellen, als auch
in der physischen Welt die Anlage der von der bereits vor-
handenen Wissenschaft aufgestellten Begriffe eine solche war,
welche streng genommen ein durchaus verschiedenes Reich der
vera und der ätherischen Körper nicht geduldet hätte, da
sie selbst auf allumfassende Totalität Anspruch machten. Wer
indessen wegen dieser Folgewidrigkeit den Ar. streng tadeln
wollte, der möge bedenken, daß eine solche auf einem noch
immer untergeordneten Standpunkte der philosophischen Wis-
senschaft für einen frei und hell blickenden, und darum über
diesen Standpunkt, ohne doch ihn aufgeben zu können, hin-
ausstrebenden Geist unvermeidlich ist, und daß diesermwegen
unser Denker keineswegs der einzige ist, dem ein ähnlicher
Vorwurf mit Recht gemacht werden kann.

Was nun die Uebersicht der dem Gebiete der sinnlichen
Erfahrung angehörenden Naturerscheinungen betrifft, die den
übrigen Theil dieses gegenwärtigen, und die nächstfolgenden
Capitel ausfüllt, so ist es nicht unsere Absicht, uns über die-
selbe mit ähnlicher Ausführlichkeit zu verbreiten, wie über
das eigentlich Speculative oder über das den Charakter der
Darstellung bezeichnende; sondern wir begnügen uns mit we-
nigen Bemerkungen. Zuvörderst machen wir im allgemeinen
darauf aufmerksam, wie die allermeisten der hier zum Behuf
einer übersichtlichen Schilderung des Weltalls in Erinnerung
gebrachten Thatfachen solche sind, welche Ar. in den Büchern
der Meteorologie umständlicher beschrieben hat; und wie die
Art und Weise, wie hier von ihnen gesprochen, und die Aus-
wahl dessen, was über sie erwähnt wird, allenthalben jener
ausführlicheren Darstellung vollkommen gemäß sich zeigt, und
auf ein näheres Verhältniß dieses kleinen Werkes zu jenen
Büchern schließen läßt. Es scheint daher allerdings, daß nicht
bloße Willkür dasselbe in unserer gegenwärtigen Anordnung
des aristotelischen Cyklus hinter die Meteorologie gestellt hat:
welcher Platz ihm, wenn von einem eigentlichen System un-

ter sich gleichartiger und nur durch den Inhalt unterschiedener Darstellungen die Rede sein sollte, freilich nicht zukommen würde. Vielmehr möchten wir vermuthen, daß Ar. unmittelbar nach Abfassung der Meteorologie dieses Sendschreiben entworfen, und, bei der Freiheit und Ungebundenheit einer solchen Darstellung, vorzugswelse solche Gegenstände in diese hineingezogen habe, mit denen er sich eben umständlicher beschäftigt hatte, und für die ihm mithin der Ausdruck am geläufigsten war. Nur durch diese Annahme wird, wie es uns scheint, die sonst so auffallende Wahl einiger weniger Classen von Naturdingen genügend, die keineswegs die einzigen waren, welche den Inhalt einer Darstellung des Weltgebäudes ausmachten: wie es denn z. B. auffallen muß, (um von der organischen Schöpfung, über die so gut als nichts gesagt wird, zu schweigen): wie, was unmittelbar noch an die hier gegebene Darstellung sich anereiht hätte, so gar nichts von verschiedenen Eiten der geographischen Beschaffenheit der Erde, z. B. von den Gebirgszügen u. s. w., gesagt wird. Auf den Einfall aber, daß diese sachliche Verwandtschaft des Sendschreibens von der Welt mit der Meteorologie ein Werk der Nachahmung oder der ausdrücklichen Zurathziehung der einen dieser Schriften durch den fremden Verfasser der andern sei, könnte nur ein Solcher kommen, der die charakteristischen Merkmalhe des Geistes, der in beiden lebt, gänzlich unbeachtet ließ.

Hinsichtlich der Weltkörper, welche in dem Aether schwimmen und selbst ätherische Substanzen sein sollen, hat Ar. keine bedeutende neue Ansicht aufgestellt, sondern diejenige, welche mit geringen Abweichungen die allgemeine seines Zeitalters war, beibehalten. — Eigenthümlicher scheint ihm die Annahme einer eigenthümlichen Substanz zwischen Aether und Luft, welche in dem räumlichen Nebeneinandersein der Elemente die Stelle des Feuers zu vertreten scheint. Wenigstens wird ihr eine feurige Natur zugeschrieben; da von demjenigen, was wir sonst Feuer nennen, Ar. mit Recht

zweifelt, ob es auf beständige Weise einen Raum ausfüllen könne. Daß die Wärme oder das Flammenartige dieser Natur mittelst Reibung durch die Bewegung der ätherischen Körper entstehe (vergl. Meteor. I., 3.), leidet freilich den Einwurf, daß es dann durch Vermittlung der Sphäre des Mondes bewirkt werden müsse; während Ar. die Sonne ausdrücklich als den erwärmenden Körper anerkennt, als deren Bewegung sowohl schnell genug, wie auch nahe genug (— anders als die Bewegung der Fixsterne) sei. Sonst erblicken wir in diesem Satze einen Versuch, die Entstehung der elementarischen Gegenstände aus der einfachen Bewegung des Aethers zu erklären. — Was noch von den feurigen Lusterscheinungen, die hier (mit Einschluß auch der Kometen) jener mittlern Substanz zugeschrieben werden, und was von der Luft und den diesem Elemente angehörigen Erscheinungen flüchtig erwähnt wird: alles dieß findet sich weiter ausgeführt im ersten Buche der Meteorologie, vom vierten Capitel an.

C a p i t e l 3.

Die geographische Uebersicht über Erde und Meer, welche hier folgt, gilt für eine Fortsetzung der Uebersicht der Elemente, die in dem vorigen begonnen ward: denn wie die Luft auf die feurige Substanz, so läßt Ar. auf die Luft das Wasser, und auf das Wasser die Erde folgen; indem er sagt, daß die Elemente in dieser Ordnung wie Sphären in einander hineingebaut sind: welches jedoch nicht streng zu verstehen ist, eben so wenig, wie wohl auch die Kugelflächen der Planeten in dem Himmel als streng von einander geschiedene Regionen zu gelten haben. — Nach einem rednerisch glänzenden Eingange wird die dem Aristoteles eigenthümliche und für seine Denkweise charakteristische Ansicht vorgetragen: daß der damals bekannte und für Festland geltende Theil der Erde, (mit einem eigens dazu gestempelten Ausdrucke *οἰκουμένη* ge-

nannte) eine Insel sei, rings umflossen von dem Meere, welches man, wie noch jetzt den westlichen Ocean, das Atlantische nannte; außer diesem aber es noch mehrere andere bewohnte Länder, von ähnlichem Umfange und Beschaffenheit, und gleichergestalt von Meeren umflossen, gebe. Wenn auch diese Vermuthung früher bereits von anderen gedußert sein mag: so hat sie doch gewiß erst Aristoteles mit Umsicht, Klarheit und Bestimmtheit festgestellt; im Gegensatz namentlich zu jener für platonisch geltenden und im Kritias umständlich vorgetragenen, nach welcher ein anderes bewohntes Festland außer dem unsrigen, Atlantis genannt, untergegangen sein sollte. Charakteristisch nennen wir diese Ansicht für Ar. insofern, als sie den die Treppe der empirischen Forschung mit dem freien Umherblicken der Speculation verbindenden Geist dieses Denkers bezeichnet, und auf ähnliche Weise, wie die Philosophie desselben auch mehrfach noch in anderer Hinsicht that, dasjenige, was Früheren für das Ganze gegolten hatte, zu der Bedeutung, nur ein Theil oder ein Einzelnes zu sein, herabsetzte. — Werwerfen mußte demzufolge Ar. auch jene Ansicht der Alten, welche den Ocean die gesammte Erde umkreisen läßt: an die Stelle derselben setzt er hier die richtigere, welche in einem großen Weltmeere die verschiedenen Welttheile als Inseln zerstreut sein läßt. Wobei er jedoch für das die bekannte Erde umfließende Meer den Namen Okeanos beibehält; von welchem er Meteor. I., 9. sagt, daß die Alten durch ihn, als durch ein Räthselwort das stets fließende, wechselseitige Entstehen von Luft und Wasser aus einander, welches rings um die Erde herum geschieht, bezeichnet haben.

In der Beschreibung der Form, in welcher das Meer diesen Welttheil umfließe, die übrigens für unsere Zwecke keiner weiteren Erläuterung bedarf, kommen zwei Stellen vor, die zu gewagten Schlüssen über das ganze Werk verleiten können. Theils nämlich aus dem Umstande, daß das Hyrtasische, Kaspiische Meer in Zusammenhang mit dem Ocean ge-

setzt wird; theils aus der Erwähnung der Insel Taprobane hat man schließen wollen, daß diese Schrift nicht vor Alexanders Expedition nach Indien abgefaßt sein konnte: woraus dann viele, die Unwahrscheinlichkeit einer so späten Abfassung einsehend, die Hypothese von der Unächtheit derselben anzuknüpfen sich gedrungen fanden. Sowohl von Taprobane nämlich ist es die allgemeine, durch das Stillschweigen der frühern, und durch manche Aeußerungen der späteren unter den Alten bestätigte Meinung, daß dieser Name den Griechen erst durch jenen Zug bekannt worden sei; als auch von jener irrigen Vermuthung über das Kaspiſche Meer: daß sie dem von Alexander ausgesandten Patrokles ihren Ursprung verdanke, welcher den Wolgaſtrom für jene Meerenge (*στρον καὶ ἱκανὴν ἀνέρεα*) hielt, die von dem nördlichen Weltmeere ausgehend, durch ihre Erweiterung jenen großen, durchaus die Gestalt eines Meeres tragenden Landsee bilde. Hier zu kommt, daß Ar. im ersten Capitel des zweiten Buches der Meteorologie, wie schon vor ihm Herodot und nach ihm Diopor von Sicilien, die richtigere Ansicht, daß jener See mit andern Meeren in keiner Verbindung stehe, sondern rings umwohnt sei, ausgesprochen, und dieselbe zur Vertheidigung seiner Lehre, daß es keine Quellen des Meeres gebe, benutzt hatte. Dieser letztere Widerspruch des Ar. mit sich selbst könnte am schnellsten so geschlichtet werden, daß man sich jene vermeintliche Entdeckung des Patrokles als zwischen der Abfassung beider Schriften geschehen dächte: was freilich mit jener zuvor bemerkten Verwandtschaft derselben schwerlich vereinigen lassen würde; die in jeder andern Hinsicht so auffallend ist, daß man einen Widerspruch in Einzelnen über eine an sich ungewisse Sache lieber übersehen mag; bei der bekannten Nachlässigkeit der Alten und auch des Ar. in solchen Einzelheiten, zumal wo sie, wie hier an beiden Stellen, durch den Zusammenhang verführt wurden, die eine oder die andere von zwei entgegengesetzten Ansichten, welche in diesen Zusammenhang eben paßte, als eine entschiedene

Thatfache auszusprechen. Was aber jenen angeblich historis-
 schen Umstand betrifft: so möchte ich auf die Nachrichten über
 die erste Einführung jenes Namens und jener Hypothese bei
 Gelegenheit von Alexanders Zuge nach Indien zwar allerdings
 ein großes, aber doch kein so großes Gewicht legen, daß ich
 sie für ganz und gar untrüglich, und Gründen für die entge-
 gengesetzte Meinung keinen Raum mehr lassend halten sollte.
 Es ist bekannt, wie wenig sorgfältig die Alten in der Ueber-
 lieferung historischer Notizen waren; und am wenigsten darf
 man, bei mangelnder kritischer Genauigkeit, negativ lautenden
 Aussprüchen trauen, dergleichen alle solche sind, welche das
 Nichtvorhandensein irgend einer Kenntniß vor einem in ei-
 ner Wissenschaft Epoche machenden Zeitraume aussagen. Die
 innern Gründe aber, welche aus der Beschaffenheit der
 Schrift selbst herzunchmen wären, scheinen uns durchaus für
 eine frühere Abfassung derselben zu sprechen. Denn obwohl
 man allenfalls noch den Umstand für die spätere anführen
 könnte, daß in dem sechsten Capitel von der Gestalt des pers-
 ischen Hofes und Reiches wie von einer vergangenen gespro-
 chen zu werden scheint: so ist doch auf diesen, bei der red-
 nerischen Haltung des Ganzen, und bei der Unangemessenheit,
 welche der Glanz jenes Bildes zu der Gegenwart des Pers-
 erreiches in den Zeiten seines Verfalls gehabt haben würde,
 wenig Gewicht zu legen. Dagegen hat der Charakter der ges-
 sammten Schrift, und auch dieser eben genannten Stelle selbst,
 etwas auffallendes, wenn man annehmen soll, daß sie an
 Alexander, nachdem er bereits den Orient durchzogen hatte
 und Herr der Welt geworden, gerichtet war: es paßt ders-
 selbe ungleich besser für einen jugendlichen Herrscher, welcher
 die Welt, in die er bezwingend und gebietend einzutreten im
 Begriffe war, mit einem frischen, großartigen Blick in et-
 was hoch hingeworfenen, allgemeinen Ueberblick überschauen
 wollte. Eben so macht uns auch das Verhältniß dieses
 Werkes zu andern aristotelischen, mit denen wir dasselbe nicht
 gern allzuweit auseinander bringen möchten, eine frühere Ab-

fassung wahrscheinlich; da wir bei diesen letzteren bis jetzt noch keine zureichenden Gründe gefunden haben, ihre Entstehung in so späte Zeiten zu versetzen: doch gestehen wir ein, daß auch hierüber, um zur Gewissheit zu gelangen, noch genauere Untersuchungen, als die wir hier anstellen können, gefodert sind. — Wollte man übrigens, was gleichfalls schon geschehen ist, selbst aus diesem Umstände, daß Kr. weder in den genannten Stellen, noch anderwärts, wo er in andern Schriften bereits abgehandelte Gegenstände berührt, nicht, seiner sonstigen Sitte gemäß, sich auf dieselben ausdrücklich beruft, noch auch, (welches letztere freilich auch sonst nie vorkommt), sie gelegentlich berichtigt, auf die Unächtheit des Werkes schließen: so würde man hiermit das Verhältniß eines Fendtschreibens, welches keineswegs für die Leser des wissenschaftlichen Epylus bestimmt war, zu diesem, gänzlich mißkennen.

Capitel 4.

Als Gegenstand dieses Capitels werden angekündigt die vornehmlichsten und ausgezeichnetsten nach der Natur, d. h., so zu sagen, die Lebensfunctionen derselben, die weniger das Einzelne, als das Ganze und Große betreffen, und unmittelbar aus der gegenseitigen Verührung der Elemente hervorgehen. Als Zweck dieser Darstellung kann man diesen angeben: anschaulich zu machen, wie die verschiedenen Naturereignisse, welche uns im gemeinen Leben ohne sichtbaren Zusammenhang und nur als Störungen einer in stiller Ruhe bestehenden Ordnung entgegentreten, in Wahrheit nichts anderes sind, als die lebendigen Hergänge, die wesentlich und nothwendig zur Erhaltung dieser Ordnung gehören, und für einen Ausfluß derselben zu gelten haben. Auf Rechnung der rhetorischen Darstellungsweise kommt es, daß es für den flüchtigen Betrachter das Ansehn hat, als werde umgekehrt unter Voraussetzung jener Thatsache, welche erst ins Licht gesetzt werden soll,

nämlich der einfachen Gegenüberstellung der elementarischen Naturen, eine Aufzählung der daraus als Folge sich ergebenden Naturerscheinungen unternommen; wo man sich dann wundern mußte, wie keine andern als ganz bekannte und fast nur mit Namen genannt werden: ein Umstand, der wohl das seinige dazu beigetragen haben mag, bei Solchen, die von dem Verständniß der so einfachen, frischen und so zu sagen naiven Weise der Darstellung entfernt blieben, diese Schrift als des Ar. unwürdig in Verruf zu bringen. In der That aber ist nichts sowohl dem antiken Charakter eines berechneten Vortrags überhaupt, als auch dem Sinne des aristotelischen insbesondere gemäßer, als eine solche Veranschaulichung eines allgemeinen Satzes durch bloße schlichte, aber wohl geordnete und gut ausgedrückte Zusammenstellung bekannter oder leicht faßlicher Thatfachen. — Die tiefere wissenschaftliche Bedeutung übrigens dieser gesammten aristotelischen Meteorologie, deren hier nur ineinandergewickelt enthaltene Lehren und Erklärungen vornehmlich im zweiten und dritten der so benannten Bücher umständlich auseinandergebreitet sind, tritt in der gegenwärtigen Schrift weniger deutlich hervor; weil sie vornehmlich im Gegensatz zu den älteren physicalischen Lehren der ionischen und der atomistischen Schule sich begründet hat, und demgemäß aufgefaßt sein will. Sie besteht nämlich in der freieren Erkenntniß der Gemeinsamkeit, welche alle elementarischen Naturen ungeachtet ihrer realen Entgegensetzung und Selbstständigkeit in dem Begriffe und der Idee haben: welche sich in der Welt der Erscheinung als eine Stetigkeit des Uebergangs des einen Elementes in das andere, als ein qualitativer Kreislauf der verschiedenen Naturen, deren jede nur durch ihr Verhältniß zu den andern und ihre Stellung in dem Ganzen sie selbst ist, ausdrückt. Daher die Polemik des Ar. gegen die Annahme eines Hervorströmens des Meeres und der Flüsse aus unbekannten Wasserbehältern, die wiederum durch unsichtbare Randle aus jenen ergänzt werden, so wie des Herauswehens der Winde aus Luftbehältern, die gleichers

gestalt, ungefähr wie die Atome oder die elektrischen, magnetischen u. s. w. Materien der neuern Physiker, nur gedankenlose Gedankendinge waren; welchen Annahmen sämmtlich die, von Vielen, unter andern von Empedokles auch bestimmt ausgesprochene Meinung zum Grunde lag, ein jedes der Elemente sei gegen die übrigen ein; für allemal, oder von Ewigkeit her abgeschlossen, und vollende in sich selbst den Kreislauf, welchen Ar. als einen nicht räumlichen, sondern qualitativen aller Elemente, d. h. als eine Wechselseitigkeit der Entstehung derselben auseinander und des Untergangs in einander aufzeigte: wofür jene vorhin erwähnte Deutung des Namens Okeanos als Symbol gelten kann. Diesem schroffen In sich Beharren und Abgeschlossenheit der einzelnen Naturen stand in der ältern Physik gleich schroff die von Andern behauptete Bestandlosigkeit aller Besonderheiten oder das allgemeine Fließen aller Dinge gegenüber: und nachdem Platon beide Extreme dergestalt zusammengebracht hatte, daß er das eine (die Anagoge) der Ideenwelt, das andere der Sinnenwelt zuzutheilen schien (— denn die Stelle des Phädon, welche Aristoteles Meteor. II., 2. als ähnliches sagend mit jener Lehre von der Abgeschlossenheit der einzelnen Elemente bekämpft, enthält einen Mythus, und ist daher in symbolischem Sinne zu verstehen —): so fand erst Ar. den speculativen Schlüssel zu einem Begriffe, in welchem die Selbstständigkeit der einzelnen Naturdinge zugleich mit ihrer Einheit in einem stets werdenden und nie stillstehenden Ganzen enthalten ist.

Die Vorstellung einer doppelten Aushauchung oder Ausdünstung von der Erde nach oben, einer trocknen und einer nassen, welche es ist, durch die Ar. jenen Begriff eines stetigen Uebergangs oder Kreislaufs der Elemente aus und in einander vermittelt, wird in der Meteorologie selbst wieder um zurückgeführt auf die Einwirkung des regelmäßigen Kreislaufs der ätherischen Körper, insonderheit der Sonne, auf die irdischen Elemente, welche, nach der verschiedenen Ver-

schaffenhelt dieser, verschiedenartige Erscheinungen durch dynamischen Einfluß hervorrufe. So daß also jener qualitative Kreislauf der irdischen und endlichen Naturen abhängig erscheint von dem räumlichen der ätherischen und ewigen Naturen; von welchen wir oben bemerkten, daß sie selbst, und daß also wohl auch ihr Leben und ihre Bewegung nach der Lehre des Ar. höheren als diesen physischen, und noch nicht hinlänglich ergründeten Gesetzen unterliegen. Ihnen ist, nach des Ar. ausdrücklicher Bemerkung, das Formale auch der irdischen Bewegungen, den Elementen aber das Material zuzuschreiben: auf keine Weise aber dürfe, was Frühere behauptet hatten, jener elementarische Proceß, durch welchen das Schwerere in das Leichtere, das Größere in das Feinere verwandelt wird, als ein Proceß der Ernährung der himmlischen Körper selbst betrachtet werden; deren Unabhängigkeit von jenen vielmehr einen entschiedenen Lehrsatz der aristotelischen Philosophie ausmacht, und, wie wir vorhin bemerkten, ein deutliches Bewußtsein der Forderung eines Höhern ankündigt. — Die Eigenschaften nun, die durch diese Bewegung der himmlischen Körper in den irdischen zunächst erregt werden, sind Wärme und Kälte; diese aber verhalten sich zu sämtlichen übrigen körperlichen Eigenschaften, insonderheit zu den, allen übrigen gewissermaßen zum Grunde liegenden, der Masse und der Trockenheit, wiederum wie Thätiges zu Leidendem (s. bes. Meteor. IV., 1. seqq.). Auch hier aber hat man sich wohl zu hüten, diese Wirksamkeit der Wärme und Kälte, welche eine wahrhaft qualitative, oder vielmehr substantielle, (wie wir sagen würden, chemische) ist, nicht als eine bloß mechanische zu fassen. Hierzu nämlich könnte man sich vielleicht verleitet finden durch die Stelle de gener. et corrupt. II., 2.; wo die Wirksamkeit der Wärme darenin gesetzt wird, daß sie das Gleichartige ($\tau\alpha\ \acute{\alpha}\mu\omicron\gamma\epsilon\tau\eta$ oder $\acute{\alpha}\mu\omicron\phi\upsilon\lambda\alpha$) zusammenbringe, und folglich das Ungleichartige scheide; die der Kälte aber darenin, daß sie Ungleichartiges eben sowohl wie Gleichartiges zusammenführe. Wiefern dieser Ausspruch als erschöpfend die

Naturen beider gelten soll, (wie er vielleicht nicht gemeint ist), so muß dieses Zusammenbringen wenigstens mit einem substantiellen Uebergange verbunden gedacht werden können: denn daß ein solcher Uebergang der Elemente in einander statt finde, ist eine Grundlehre der aristotelischen Naturphilosophie; es kann derselbe aber, wenn Wärme und Kälte die activen Principien innerhalb der Natur sind, eben nur durch Vermittelung dieser statt finden. — Daher denn auch die trockne und die nasse Aushauchung (*ἔγκαται ὑγρὰ ἀναδυσμῶν*), auf welche in unserm hier vorliegenden Capitel alle in zeitlichen Hergängen bestehenden Naturerscheinungen zurückgeführt werden, nicht als bloß atomistische Aussonderungen, sondern als wirkliche elementarische Uebergänge zu verstehen sein werden. — Wiewohl andererseits die innere Identität, welche diesen gegenseitigen Uebergang der elementarischen Naturen in einander möglich macht, auch nicht allzusehr in die Oberfläche der Erscheinung heraufzuziehen, und z. B. mit ältern Naturforschern zu sagen ist, daß Wellen und Winde gleicher Natur, nämlich eine und dieselbe Luft seien; nur die letzteren auseinandergebreitet und fließend, die ersteren zusammengezwungen. Dieser Meinung widerspricht Ar. in einer Stelle der Meteorologie (I, 13. in.), welche wir darum hier ausdrücklich erwähnen, weil man widersinnliger Weise auch sie zur Bekämpfung der Aechtheit unsers Werkes hat benutzen wollen. Keineswegs nämlich soll an dieser Stelle jene mit der Definition, die im gegenwärtigen Capitel vorkommt, übereinstimmende Erklärung, daß die Winde eine in Bewegung gesetzte Luft seien, Lügen gestraft werden; sondern nur die unmittelbare Zusammenstellung derselben mit einer ihr zu entsprechen scheinenden, aber falschen Erklärung der Wolkenentstehung: und eben so auch in der verwandten, zu demselben Zwecke gleichfalls hier angezogenen Stelle Meteor. II., 4. wird nur dieß, daß ohne einen besondern chemischen Hergang die schon vorhandene Luft zu Windjügen in Bewegung gesetzt werden

könne, nicht aber, daß der Wind überhaupt eine Luftbewegung sei, geldugnet.

Hinsichtlich der Ordnung nun der in diesem Capitel aufgeführten Naturerscheinungen: so wird zuerst von denen gehandelt, welche der nassen Ausdünstung angehören; sodann von denen, welche der trocknen. Jene sind Nebel, Wolken, Regen, Thau u. s. w.; diese Winde, Donner, Blitz u. s. w. Sodann wird auf eine andere Unterscheidung der Erscheinungen übergegangen, welche insonderheit die im zweiten Capitel schon erwähnten der feurigen Sphäre betrifft; nämlich von solchen, die in einer bloßen, von anderwärts ausgehenden Lichterscheinung bestehen, und solchen, denen etwas Substantielles zum Grunde liegt (*κατ' ἐμπασιον* und *καθ' ὑπόστασιν*). Zuletzt ist von den mechanischen Erscheinungen, die durch die Gegenwart von Licht und Feuer in Erde und Meer hervorgerufen werden, die Rede. Allenthalben macht Ar. eine Menge von Unterschieden in den Erscheinungen, die sich in unserer Sprache oft nur sehr unbequem oder gar nicht ausdrücken lassen, so daß in der Uebersetzung mehrmals die griechischen Worte beibehalten werden mußten. Die Definitionen der einzelnen aber wird man bei genauer Vergleichung stets den ausführlicheren und genaueren in der Meteorologie entsprechend finden; wenn gleich man spitzfindiger Weise bei einigen, z. B. gleich bei den ersten des Nebels und der Wolke (*ὄμιχλη* und *νεφός*), dieß hat läugnen wollen. — Es ist, wie schon bemerkt, nicht unsere Absicht, hier in das Einzelne einzugehen, da dieß einer Abhandlung der eigentlichen Naturwissenschaft des Ar. angehört, welche unsern Zwecken fremd ist. Nur noch eine allgemeine Bemerkung erlauben wir uns. — Es muß nämlich auffallen, wie ungrachtet jener dynamischen Grundsätze, welche Ar., wie wir uns überall hervorzuheben bestreben, durchgehends im Allgemeinen ausspricht, dennoch die besondern Erklärungen der einzelnen Naturerscheinungen meist nur mechanisch ausfallen, indem sie auf ein gegenseitiges Stoßen und Drängen der verschiedenen Elemente durch

einander, und ein Aussondern des einen als eines schon vorhandenen aus dem andern hinauskommen. Wir möchten mit dieser Inconsequenz einen andern auffallenden Umstand in Verbindung bringen; nämlich diesen, daß, während im Allgemeinen Entstehung und Untergang in der Natur als Uebergang der Elemente in einander definirt wird, (namentlich in den Büchern, die den Namen von diesen Hergängen tragen, die, wenn auch nicht der Form nach, doch gewiß den Hauptzügen des Inhalts nach, fast aristotelische sind), dennoch bei näherem Eingehen in das Besondere der Name der Entstehung vornehmlich dem Werden der organischen Körper, und der des Untergangs, dem Verderb dieser durch Fäulniß beigelegt wird; wie dieß auf eine auffallende Weise z. B. im vierten Buche der Meteorologie geschieht. Es konnte nämlich nicht fehlen, daß bei umfassender und aufmerksamer Betrachtung der Natur es mehr und mehr hervortrat, wie die Elemente nicht die Bestimmung haben, unmittelbar und ohne Zwischenglieder in einander überzugehen, sondern wie das Aufgehobensein derselben oder ihre Identität in höheren, sie mit einander verwechselnden oder in einander umsetzenden Ganzen in Wahrheit der Begriff des Organismus ist; welcher gewissermaßen zwar auch auf den meteorologischen Hergang der allgemeineren Naturbegebenheiten, hauptsächlich aber und eigentlich doch nur auf die vegetabilische und animalische Natur Anwendung leidet. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß Ar. nicht ohne Grund, ungeachtet seiner dynamischen Ansicht von der Natur der Elemente überhaupt, dennoch im Einzelnen so weit als möglich die mechanische Erklärweise fortgesetzt und verfolgt habe; da die öfter vorkommende Annahme eines unmittelbaren und nicht durch jene höheren Begriffe vermittelten dynamischen Uebergangs zuletzt auf jenen allgemeinen Fluß aller Dinge zurückgeführt haben würde.

C a p i t e l 5.

In diesem Capitel wird auf durchaus rednerische Weise, unter Aufstellung einer Menge von Gleichnissen und mit reicher Fülle und mächtigem Schwunge der Gedanken, der Worte und der Bilder das einfache Grundprincip der aristotelischen Philosophie vorgeführt und veranschaulicht, welches in dem Begriffe des absoluten, aber eben wegen dieser Absolutheit, die sich als Gleichgewicht äußert, sich aufhebenden oder zur Einheit zusammengehenden Gegensatzes besteht. — Da wir über die Art und Weise, wie dieses Princip in abstracten oder rein speculativen und dialektischen Begriffsformeln mehrfach dergestalt aufgestellt und wissenschaftlich ausgeführt worden ist, daß dadurch alle diesem verwandte Principien der ältern griechischen Philosophie nicht bloß erhalten und ihrer wissenschaftlichen Bedeutung noch gewürdigt, sondern auch erläutert, weiter ausgedehnt und gesteigert worden sind, schon an vielen andern Stellen unserer Betrachtungen umständlich untersucht haben: so möge es hier genügen, nur darauf, wie dasselbe in ein der gegenwärtigen Darstellung gemäßes Gewand gehüllt ist, aufmerksam zu machen. Wenn es vielen, welchen die Kräfte und die Wirksamkeit eines genialen Denkers unbekannt oder unverstanden geblieben sind, seltsam oder unglaublich erscheinen mag, daß einer und derselbe Geist, welcher jene Begriffe in der reinsten Tiefe und der gewaltsamsten Schärfe der Abstraction zu erfinden und auszuführen vermochte, dieselben auch gänzlich entfernt von jener schulgerechten Wissenschaftlichkeit klar und leicht faßlich auch für den ungebtesten Verstand darzulegen und mit dem reichsten und blühendsten Gewand sie zu umkleiden nicht verschmähte: so ist uns vielmehr eben die Vortrefflichkeit dieser äußern Darstellung Bürge für die Identität ihres Verfassers mit dem Erfinder oder Begründer jener Begriffe; weil nur die auf die Auffindung oder die wissenschaftliche Begründung einer speculativen Idee gewandte Anstrengung dem

Geiste jene Klarheit des Anschauens und jenen Schwung des Denkens zu geben vermag, woraus eine so gediegene Darstellung, deren Inhalt doch unmittelbar speculative Begriffe sind, hervorgehen kann.

Wie Trocken und Naß, und Warm und Kalt die Haupt- und Grundgegensätze seien, aus denen das natürliche Weltall besteht, auf die daher alle übrigen Gegensätze sich zurückführen, findet sich weiter ausgeführt theils in den Büchern über Entstehung und Untergang, theils vornehmlich im vierten Buche der Meteorologie. Von diesen Gegensätzen gelten die ersteren im Allgemeinen für die passiven, die letztern für die activen; nichts destoweniger erscheint unter diesen wiederum die Kälte im Gegensatz gegen die Wärme als das mehr leidende, so wie unter jenen die Trockenheit, das Princip der Gestaltung und des körperlichen Widerstandes als das in gewissem Sinne thätige, die Masse aber als das einer eigenthümlichen Form entbehrende, und von außen dieser leicht empfängliche (*ἀόριστον οὐκ εἶναι ὅρα εὐόριστον ὄν*), also zugewisse leidende; wiewohl es selbst wiederum in dem concretern Zusammenhange des Naturlebens in Bezug auf andere weite Gegensätze als thätig sich zeigt. Allenthalben erblicken wir hier die Spuren einer echten Dialektik, welche die Gegensätze nicht als ein für allemal gegebene nur äußerlich nebeneinanderstellt, sondern sie aus einander hervorgehen und gegenseitig einander sich fordern läßt; auch stets ihre Aufhebung in einem Höhern und Concretern vorbereitet. Eben darum erscheinen auch jene Gegensätze nicht unmittelbar als materielle Substanzen, sondern als Eigenschaften oder Qualitäten von solchen; als *εἶδος* und *στέγησις*, zu denen die *ἕλξ* als drittes Glied gehört, um eine seiende Wesenheit auszumachen (vergl. Phys. I., 9.). Eben diese Materie aber ist nur dem Begriffe nach, nicht aber dem äußern Bestehen nach von ihnen abtrennbar; sie ist in Wahrheit vielmehr die abstracte Identität, die sich, wiefern sie da sein soll, nothwendig in Gegensätze, und zwar aus abstracteren in immer

concretere Gegensätze gestaltet; auf solche Weise, daß nur in den concreteren ihr reiner Begriff als solcher wiederhergestellt, oder hypostastirt erscheint, welcher in den einfacheren von dem Begriffe des Gegensatzes als solchem gleichsam verschlungen war. — Diese Dialektik der Gegensätze ist es, welche den Ar. berechtigt, zu sagen, daß die Natur selbst derselben bergehrt, und aus ihnen lieber, als aus dem Gleichartigen und Einförmigen, das Vollendete und Zusammenstimmende erbaut. Es ist nämlich in dem Begriffe eine und dieselbe Wesenheit, welche als uranfängliche Identität oder Materie allen Gegensätzen zum Grunde liegt und in sie sich herausbildet, und welche wiederum aus den Gegensätzen als ewige Formelheit der Zweckbeziehung anstaucht, und jene in sich zurücknimmt. Darum verfließt auch in der aristotelischen Darstellung der Begriff der thätigen Kraft, welche aus den Gegensätzen die Einheit herstellt, mit dem Begriffe der zur Eintracht und zum Zusammenflange verbundenen Gegensätze selbst; und man würde eben so sehr irren, wenn man die Thätigkeit des Gottes, welcher in dem folgenden Capitel als der Beherrscher und Ordner der Welt genannt wird auf diese, als eine bloß äußerliche, wie auf einen dem Ursprunge und Begriffe nach verschiedenen Stoff ausgeübte, fassen wollte; wie wenn man in jener Wirksamkeit der Gegensätze nur eine blinde, geistlose Nothwendigkeit erblickte. Eben hiedurch aber ist auch eine gewisse Unabhängigkeit und freie Wirksamkeit der Gegensätze gesetzt, welche in dem Naturleben sich in gewaltsamen und außergewöhnlichen Begebenheiten äußert; welche unmittelbar zwar die Ordnung und Harmonie des Weltganzen zu zertrüßern drohen, dennoch aber mit derselben Nothwendigkeit, aus welcher sie hervorgingen, und durch die Macht einer höhern, leitenden Freiheit, welche die losgebundene Willkühr bezwingt, zu den Zwecken des Ganzen verwandt, und so durch höhere Vermittelung die Harmonie wiederhergestellt wird.

C a p i t e l 6.

Wie in dem vorhergehenden Capitel von demjenigen Grunde oder Principe der Welt, welches man das Princip der ewigen Nothwendigkeit nennen kann; welches dialectisch und speculativ ausgeführt zwar die Gesamtheit aller logischen und metaphysischen Lehren, und deren Anwendung auf das Physicalische, kurz und epigrammatisch zusammengedrängt aber den Begriff des absoluten, sich mit sich selbst vermittelnden Gegensatzes giebt: so handelt Ar. in dem gegenwärtigen von dem entgegengesetzten Einheitsprincipe des Universums; dem Principe der Freiheit und der Zweckbeziehung, oder der Gottheit. Die Lehre, welche er hier über diese aufstellt, ist so merkwürdig und inhaltreich, daß man sich nicht genug verwundern kann, wie, bei dem großen Ansehen, in welchem Ar. von seher gestanden hat, und bei dem ungeduldigen Eifer, mit welchem man sich eben nach positiven Sätzen solcher Art, wie die hier aufgestellten sind, bei den Denkern des Alterthums umzusehen pflegte, dieselbe nichts destoweniger so unbeachtet geblieben ist. — Wo es darauf ankam, unsern Denker als einen Bekenner und Vertheidiger des reinen und würdigen Begriffes der Gottheit aufzuzeigen, hat man sich lieber an die ungleich unbestimmtern, mehrdeutigern und in jeder Hinsicht minder charakteristischen Aeußerungen des elften Buches der Metaphysik halten wollen: weil das eigensinnige Schicksal, das über Büchern, wie über Individuen waltet, es einmal so gefügt hat, daß jene Bücher ohne ihr Verdienst immer mit Gunst, dieses aber, gleichfalls unverschuldeterweise, mit Ungunst in der Meinung der Menschen angesehen worden ist. Viele Andere aber, denen das Mißverhältniß nicht unbemerkt geblieben, in welchem jene vereinzelt und wissenschaftlich keineswegs befriedigenden Aussprüche der Metaphysik zu dem übrigen tiefen Schweigen des Ar. über diesen großen Gegenstand der philosophischen Forschung stehen, zogen es vor, diesen Philosophen ohne weiteres der

Unkenntniß des Begriffes der Gottheit, oder wohl auch der Gesgnerschaft gegen denselben zu beschuldigen, ehe sie es unternahmen, die hier vorgetragene Lehre zu prüfen, ob sie mit der übrigen Wissenschaft des Ar. vereinbar sei, und vielleicht sogar mit einer gewissen Nothwendigkeit aus derselben folge.

Der Grund, jenes, Vielen so befremdlich gewesenem Stillschweigens des Ar. über die Fragen von den göttlichen Dingen in seinen sämtlichen übrigen Werken ist, wie jeder wirkliche Kenner derselben leicht zugeben wird, kein anderer, als daß der Inhalt derselben diesen Fragen fremd ist, und nicht ohne Ordnung des wissenschaftlichen Ganges der Untersuchung durch eine vorläufige Beantwortung derselben unterbrochen werden könnte. Wäre freilich die aristotelische Philosophie eine vollendete und in sich abgeschlossene Wissenschaft; oder wäre ihre Methode im Ganzen und Großen jene in einzelnen Gebieten allerdings oft von ihr eingeschlagene apodeiktische, welche von dem Allgemeinen zu dem Besondern, von dem Ganzen zu den Theilen, von dem Höheren zu dem Niederen, von dem Concreten zu dem Abstracten fortgeht: so würde das Nichtvorkommen des Begriffes der Gottheit in ihr allerdings einer Verläugnung desselben gleichzuschätzen sein. Allein der wahre Fortgang des aristotelischen Philosophirens ist vielmehr, wie wir allenthalben nachzuweisen uns bestrebt haben, der umgekehrte, von dem Einfachen und Unteren zu dem Zusammengesetzten und Oberen; die Methode kann insofern eine horistische genannt werden, als ihr Ziel, nicht aber ihr Anfang, ein vollständiger Horos des absoluten Gegenstandes der Wissenschaft ist. Der Begriff Gottes gehört deshalb nicht an den Anfang, noch in die Mitte, sondern an das Ende der Wissenschaft; Ar. behielt sich unstreitig vor, ihn in den schließenden Theilen derselben, wenn er zu deren Ausarbeitung gelangt wäre, abzuhandeln; und der Verfasser der Metaphysik, eine *πρωτη φιλοσοφία* zu liefern unstreitig beabsichtigend, erkannte es für seine Pflicht, diesen Punct, über den er ausführlich sich zu verbreiten aus Uns-

kenntniß der aristotelischen Ansicht über denselben nicht wagen mochte, wenigstens vorübergehend zu erörtern. Daß Ar. häufiger Erklärungen über diesen höchsten und letzten Begriff alles philosophischen Denkens in seinen eigentlich wissenschaftlichen Werken vermied, ist seiner Gründlichkeit beizumessen, welche es vorzog, über einen Gegenstand zu schweigen, über welchen doch nur in einem andern Zusammenhange Befriedigendes gesagt werden konnte. Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß an manchen Stellen seiner untergegangenen Werke, wo die Verährung jener Fragen näher lag, dieselbe keineswegs ängstlich vermieden war: und wir möchten z. B. die Stellen der Bücher von dem Himmel, in denen der Name der Gottheit genannt wird, nicht eben der ungehörigen Einmischung eines Fremdartigen zeihen. — Ganz ein anderes aber, als von der mit Recht unbefriedigt bleibenden Forderung einer theologischen Theorie in dem eigentlich wissenschaftlichen *Cyklus*, gilt von der Voraussetzung ihres Inhalts in *eroterischen* und andern Werken, die nicht zu den *cyklischen* gehören. Wir meinen hier zunächst die Bücher über Philosophie, in denen mit Bezug auf frühere Systeme von der Wissenschaft und ihrem Inhalte im Allgemeinen gesprochen worden, und, wie aus Cicero (*nat. Deor.* I., 13.) bekannt ist, auch von der Gottheit auf eine solche Weise die Rede war, die von denen zwar, die mit der Ansicht des Ar. nicht näher bekannt waren, mehrfach gedeutet werden konnte; uns aber in der besten Uebereinstimmung mit den Aussprüchen unserer hier vorliegenden Schrift zu stehen scheint; nur daß sie unstreitig weniger gebildet und klar als diese war. Auch nach der äußern Art des Vortrags hingegen, so wie der Ausbildung und Entwicklung nach durchaus der unsrigen zu vergleichen finden wir die ebenfalls von Cicero (*ib.* II., 37.) angezogene Stelle; von der wir nicht zweifeln, daß sie entweder aus einem andern der vier Briefe an Alexander, oder wenigstens aus irgend einem andern, der Schrift über die Welt in seiner Form und Tendenz sehr ähnlichen, *eroteris-*

ſchen Werke genommen iſt. In Bezug auf dieſen exoteriſchen Charakter nun ſowohl der eben erwähnten, als inſondere der uns zunächſt zur Betrachtung vorliegenden Stelle, haben wir die Frage zu beantworten, wiefern, mit Verückſichtigung der beſondern Eigenthümlichkeit des Werkes, der Inhalt jener dem eigentlichen eſoteriſchen Zuſammenhange der ariſtoteleiſchen Philoſophie anzupaffen ſei.

Wie in dem vorigen Capitel das auf phyſicaliſche Weiſe concret ausgedrückte ſich auf noch allgemeinere und abgezogenere, logiſche und metaphyſiſche Begriffbeſtimmungen zurückführen ließ; ohne jedoch daß dadurch die unmittelbare, thatſächliche und natürliche Wahrheit des dort Vorgetragenen wäre geldugnet worden: eben ſo ließen ſich wohl auch hier gewiſſe logiſche oder metaphyſiſche Formeln auffinden, welche den konkreten Begriff der Gottheit, wie er hier aufgeſtellt iſt, in ſchärferer Abſtraction als einen an jene erſten Grundwahrheiten ſich anſchließenden und ſie ergänzenden darſtellten. Es wäre hier vor allem an den Zweckbegriff zu erinnern, welchen Ar. auf eine ſo einfache, aber durchaus die bloße Erfahrung überfliegende Weiſe als die Einheit, in welche die Gegenſätze zuſammengehen, und welche gewiſſermaßen zwar das Weſen dieſer Gegenſätze ſelbſt, gewiſſermaßen aber auch, nämlich wiefern dieſelben eben Gegenſätze und ihr Grund der Begriff der Nothwendigkeit als ſolcher, es nicht iſt, darſtellt. Auf dieſe Weiſe oder eine ähnliche wäre der Haupteatz des gegenwärtigen Capitels: daß Gott, ohne in allen beſondern Eigenſchaften und Thätigkeiten der Dinge unmittelbar gegenwärtig zu ſein, nur im Ganzen und Großen ſie durchzieht, ſie zuſammenhält und beſeelt, wie geſagt, in einen abſtract metaphyſiſchen Begriff umgeſetzt, der allerdings in der eſoteriſchen, d. h. der cykliſchen Lehre des Ar. zur Begründung jenes eſoteriſchen unentbehrlich erfunden werden möchte; eben ſo wie die phyſicaliſche Lehre von den elementariſchen Gegenſätzen der Natur nur in der metaphyſiſchen von dem Begriffe des Gegenſatzes als ſolchem ihre tiefere

Begründung und nicht speculative Bedeutung erhält. Indessen hat man sich sorgfältig zu hüten, daß man nicht etwa, (was bei den skeptischen Ansichten über die aristotelische, oder wohl auch über die philosophische Gotteslehre überhaupt, nahe genug liegen könnte) auf den Gedanken komme, die gesammte gegenwärtige Darstellung für nichts als eine populäre und bildliche Einkleidung jenes metaphysischen Begriffes zu erklären; als habe Aristoteles in der That keinen andern Gott gekannt oder geglaubt, als jene abgezogene, das Concrete nicht auf reale, sondern auf bloß äußerliche Weise, wie Raum oder Zeit das in ihnen Enthaltene, umfassende Wesenheit des reinen Begriffes. Auch könnte man vielleicht dasjenige, was wir oben über die bei Ar. allerdings vorkommende Verwechslung des abstract Metaphysischen mit dem concret Physicallischen sagten, wo es sich von Beweisen und Constructionen handelte, die dem Gebiete des lehrern angehören, aber von Ar. rein logisch behandelt wurden, so deuten, als sollte dadurch eine Verächtlichung solcher Begriffe, die durch jene Uebertragung des Abstracten auf das Concrete entstehen, zu bloß abstract-metaphysischen, als durch Ar. verschuldet ausgesprochen werden.

— Allein so verhält es sich ja auch nicht mit der, im fünften Capitel vorgetragenen Lehre vom Gegensatze, wo vielmehr die elementarischen Gegensätze, obgleich sie, wie früher gezeigt, allzusehr aus dem metaphysischen Begriffe abgeleitet werden, doch eine von der Wahrheit des Begriffes als solchen noch unterschiedene Realität und Wahrheit haben: welche also der Idee der Gottheit im Sinne des Ar. absprechen zu wollen, durchaus kein Grund vorhanden ist. Vielmehr muß, so gewiß als die Naturdinge für wirkliche und seiende Wesenheiten gelten, zu denen sich jene logischen Begriffe nur als Formen, die sie aufnehmen, verhalten, eben so gewiß auch das Wesen, welches als ihre krönende Spitze und ihre ordnende Einheit dargestellt wird, nicht als ein bloß im Begriffe seiendes, (als welches es keine Macht über jene haben, sondern vielmehr in ihr Sein mit aufgenommen und von der

sem gleichsam verschlungen werden würde), sondern als ein wirkliches und lebendiges gedacht werden. — Der hier aufgestellte Begriff Gottes widerspricht eben allen pantheistischen Vorstellungen, welche ihn mit den Dingen selbst, über denen er frei schweben soll, auf eine oder die andere Weise identificiren, auf das allerschärfste: es wird mit einer Klarheit, wie nicht leicht in einer andern philosophischen Darstellung alter oder neuer Zeit, gezeigt, wie nahe an eine solche Versenkung des göttlichen Begriffes in die ungodtlichen Besonderheiten die allzuschroff festgehaltene Vorstellung der Allmacht und der Allwissenheit Gottes angrenzt, und gewissermaßen unwillkürlich in jene, und somit in das Gegentheil ihrer selbst, übergeht. Eben so deutlich und bestimmt aber, wie der Begriff dieser geistigen Freiheit und dieser alles zwar durchdringenden, aber auch von allen Besonderheiten unabhängigen und sie zur Seite stellenden Intelligenz, ist auch der Begriff der absoluten Macht ausgesprochen, welche die Welt geordnet hat und fortwährend zusammenhält: so daß also unter dieser göttlichen Wesenheit keineswegs nur überhaupt der Geist, wie er auch in den endlichen Individuen zur Erscheinung kommt, sondern nur eine ewige und im engsten Sinne dieses Wortes göttliche Individualität und Persönlichkeit verstanden sein kann.

Das Verhältniß übrigens Gottes zu der Welt, welches in dieser Darstellung ausgesprochen ist, kann mit Recht als ein durchaus eigenthümliches Ergebniß der aristotelischen Wissenschaft gelten. Die pantheistische Ansicht, der es sich ausdrücklich entgegenstellt, ist im Wesentlichen die aller vorsofokratischen Philosophie; Sokrates aber und Platon, während sie durch reinere Geistigkeit des göttlichen Begriffes über jene hinausgingen, trennten mit allzugroßer Schroffheit die Welt des Geistes oder der Ideen von der natürlichen ab, so daß die letztere nur als eine zufällige, nicht aber als eine notwendige erschien, und daher auch Gott, insofern er nicht bloß Urgrund derselben, sondern auch Ziel und Zweckbezie-

hung sein sollte, in ein äußerliches Verhältniß zu ihr treten mußte. Bei Ar. hingegen erscheint die Welt als ein wesentliches Moment des Begriffes der Gottheit, und die Thätigkeit dieser als durch sie bedingt und in ihrer Anordnung, Erhaltung und Aufzierung bestehend; weshalb denn auch deutlicher, als bei Platon, die Einheit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens hervortreten kann, welche dort in der Uberschwänglichkeit der übersinnlichen Idee gewissermaßen unterging. — Mit voller Ueberzeugung dürfen wir es daher aussprechen, daß unter allen Philosophen des Alterthums Aristoteles derjenige ist, dessen Vorstellung von Gott als Schöpfer, Erhalter, Ordner und Regierer der Welt der christlichen am nächsten kommt: wobei indessen auch dieß als bedeutsam erscheinen muß, daß er diesen Begriff noch nicht, (was erst einer weiter vorgeschrittenen Speculation vergönnt sein kann), streng wissenschaftlich begründet, sondern nur in einer berechneten exoterischen Darstellung, mit entschiedener Rücksicht freilich auf die speculative Nothwendigkeit dieses Ergebnisses, ihn veranschaulicht hat. Denn bei einer esoterischen Darstellung und Beweisführung würde unfehlbar jenes Mißverständniß, welches in der allzuraschen Uebertragung der logischen Begriffsgestaltung auf das Concrete besteht, grell hervorgetreten, und darum, wie es manchen neuern Philosophen ergangen ist, die geistige Wirklichkeit des Göttlichen, die nicht, wie die der Naturelemente, eine sichtbare und greifbare ist, in eine metaphysische Abstraction zusammengeschwunden sein. — Um aber die ganze Bedeutung dieser gegenwärtigen Darstellung in ihrem Verhältnisse zu der übrigen Philosophie ihres Urhebers richtig zu würdigen, müssen wir auch hier wiederum auf die Form und den Styl derselben hinweisen, deren Anschauung allein davon überzeugen kann, wie die durch sie ausgesprochene Lehre, so einfach und klar sie in ihr vorliegt, nur aus der tiefsten speculativen Durcharbeitung der in sie eingegangenen Begriffe hervorgegangen sein konnte. Ihr Schwung wird dadurch noch

erhöhte, daß, bei der vollkommenen Gewissheit dieser Sätze, von der der Verfasser in Folge des allgemeinen Geistes seiner Speculation durchdrungen war, er doch eine streng und vollständig wissenschaftliche und dialectische Ausführung derselben als etwas noch fern liegendes betrachten mußte. Denn die ganze Kraft der intellectuellen Anschauung, welche sonst auf diese Ausführung zu verwenden gewesen wäre, warf sich nun auf jenes ihr Surrogat; wie dieß auf ähnliche Weise auch in den Schriften Platons der Fall war, welcher, durchdrungen von der allgemeinen Wahrheit und Würde seiner Ideenlehre, das, was dieser an Klarheit, Gelegenheit und Vollendung der wissenschaftlichen Ausführung fehlte, durch den Glanz, mit welchem er die Darstellung der allgemeinen Ansichten über sie ausstattete, zu ersetzen wußte. — Die Vergleichen und Bilder, durch welche fast diese ganze Darstellung erfolgt, sind sämmtlich darauf berechnet, Gott als ein Wesen erscheinen zu lassen, welches, obgleich es die oberste Macht über Alles hat, doch diese nicht dergestalt ausübt, daß dadurch die Eigenthümlichkeit, und wenn man will, die Freiheit und Willkühr der einzelnen Wesen, in denen und durch die er wirkt, aufgehoben würde. Mit dieser nicht äußerlichen, sondern in seiner Natur und seinem Begriffe, (als welcher den Begriff aller andern Wesen einschließt) liegenden Beschränkung der göttlichen Macht wird durch eben diese Gleichnisse das göttliche Wissen dergestalt beschränkt, daß es stets nur auf das Wesentliche, das Große und Ganze gehe; indem, wenn Gott nicht alles Einzelne unmittelbar, sondern nur mittelbar durch nothwendige Zwischenglieder wollen und wirken soll, dann in der That auch das unmittelbare Wissen um jene Einzelheiten ein unnäher und selbst störender Uebelfuß wird. — Was aber in eben dieser Darstellung nicht Bild oder Gleichniß, sondern unmittelbarer Ausdruck ist: die Lehre von der allmählich absteigenden Bewegung des All, welche, je weiter nach oben und näher der Gottheit, desto gleichmäßiger und ungestörter, je weiter nach unten oder dem

Mittelpuncte und je ferner, desto häufiger durch Zufall und Willkühr gestört, aber stets zur Ordnung und zum Einklange zurückgeführt: dieß alles schließt sich an die Lehren der vorhergehenden Capitel an.

C a p i t e l 7.

Auch dieses letzte Capitel, von welchem man übrigens nicht ganz deutlich sieht, ob es bestimmt war, das Sendschreiben zu schließen, oder ob dieses nur zufällig bei ihm abbricht, hat den Gegnern der Aechtheit des Werkes mehrfachen Anstoß gegeben. Man fand die etymologischen Versuche, die in ihm gemacht werden, um die Ausdrücke der griechischen Volksreligion den ausgesprochenen philosophischen Lehren von der Gottheit anzupassen, des Ar. unwürdig; überhaupt aber wollte man wissen, daß dieses gesammte Bestreben, die Mythologie zu deuten und wo möglich sie mit den philosophisch bewährten Begriffen in Einklang zu bringen, erst nach dem Zeitalter unsers Denkers entstanden sei, und der stoischen Schule eigenthümlich angehöre. Wenn man so weit ging, zu behaupten, daß das eine eben so sehr wie das andere dem Ar. außer dieser Schrift völlig fremd sei, so ist dieß eine dreist ausgesprochene Unwahrheit: denn sowohl etymologische, als auch mythologische Deutungen kommen bei ihm oftmals vor: als Beleg wofür wir, um nicht weiter umherzublicken, nur an jene oben schon erwähnte Zurückführung des Wortes Aether auf αἰὴρ, und die Deutung des mythischen Begriffes vom Okeanos auf die Stetigkeit des Uebergangs der Elemente in einander rings um die Erde herum, welche beide in der Meteorologie vorkommen, zu erinnern brauchen. — Daß die etymologischen Versuche von geringem Werthe, und nur vielleicht die sehr nahe liegenden unter ihnen gelungen sind, kann nicht gekünnelt werden: die Alten überhaupt, wie man aus Platons Kratylus und aus man-

Von Beispielen in den Bruchstücken älterer Philosophen steht, betrachtete sie mehr als ein geistreiches Spiel, denn als Ernst, da ihnen wissenschaftliche Sprachforschung noch fremd war: und was die Eigenschaften betrifft, die bei einem solchen Spiele verlangt werden können, überraschende Combination und gefällige Form des Vortrags; so wird man die aristotelischen wenigstens nicht schlechter als jene genannten finden. Ueberdies aber dem Ernste dieser Beschäftigung theilweise näher kommend. — Was aber das Hineinziehen des Mythologischen überhaupt in dergleichen philosophische Untersuchungen betrifft: so ist es widersinnig, zu meinen, daß Aristoteles, der seine Forschungen über alle den Griechen irgend zugänglichen Gebiete des Wissens erstreckte, dieses eins, welches sich jener Nation bis nahe an seine Zeit heran als der wahrhafteste Begriff alles Göttlichen und Menschlichen dargestellt hatte, ganz sollte außer Acht gelassen haben. Vielmehr finden wir, auch abgesehen von der gegenwärtigen Stelle, welche jedoch unter allen die auffallendste und die reichhaltigste bleibt, denselbe Spuren, wie dieser Denker in der Mythologie nicht ein Gewebe leerer Dichtungen und kindischer Märchen, sondern einen verhältnißten Zusammenhang geistiger, natürlicher und geschichtlicher Wahrheit erblickte, und diesen zu enthalten für ein würdiges Geschäft der Wissenschaft achtete. Er selbst freilich kam nie dazu, sich diesem Geschäfte im Ganzen und Großen und nach allen seinen Theilen und Seiten hin zu unterziehen: unstreitig, weil er die enge Verwandtschaft desselben mit jenen höchsten und concretesten Gegenständen der philosophischen Wissenschaft, deren esoterische und streng dialektische Entwicklung er den letzten Theilen des philosophischen Cyklus vorbehalten hatte, wohl erkannte, und wie alle andern empirischen Forschungen, so auch diese von denselben Theilen der strengeren Wissenschaft, die sie zu ihrem vollständigen Verständniß voraussetzen schien, nicht abgetrennt unternehmen wollte. Dagegen eignete sich die Einführung dieses Stoffes vorzugweise für exoterische Darstellungen,

dergleichen die hier vorliegende ist, da jener selbst nichts anderes als eine Art von exoterischer Einleibung dieser Wahrheiten war; und gleichsam unwillkürlich findet sich Ar. hier zur Erwähnung jener Dichtungen fortgezogen, die sich dem Tieferblickenden von selbst zum Belege jener eben aufgestellten Sätze darbieten. Wohl hätte diese Anführung und Deutung mythologischer Namen, Symbole und Erzählungen bei weiterer Fortführung des Werkes noch weiter ausgesponnen werden können, und nicht unwahrscheinlich ist es, daß auch in andern exoterischen Schriften des Ar. ähnliche Stellen sich vorfanden. War aber dieß der Fall, so ist unstreitig das gegenwärtige geeignet, uns einen bestimmten Begriff zu geben über die Ansicht, aus der Ar. allenthalben das Mythologische behandelte: und wir glauben in Folge desselben einen wesentlichen Vorzug dieser vor andern Versuchen der Alten zu mythologischen Deutungen in der Klarheit und Abrundung des Bildes zu erblicken, zu welchem er eine Mehrheit mythischer Thatsachen zusammenstellt. Allerdings erscheint dieser Vorzug hier zum Theil als eine Folge der Einfachheit und Gediegenheit der Ansicht selbst, die Ar. in dem Mythischen wiederfindet, und der rednerische Zug der gesammten Darstellung erleichterte die Entwerfung jenes Bildes: dennoch aber tritt in diesem deutlich genug das Vermögen hervor, jene Dichtungen zugleich von ihrer poetischen und von ihrer philosophischen Seite zu würdigen, welches den meisten der späteren, einseitigern Mythendeuter durchaus abging.

Verbesserungen und Zusätze.

- Seite 3. Zeile 6. von unten, statt: so könnte man sie abgetrennt betrachten, lies: so könnte sie abgetrennt werden.
- 16. — 1. statt einigen lies einen.
 - 24. — 22. st. fruchtlos schimmernden l. flüchtig rauschenden.
 - 27. — 17. st. auch l. sowohl.
 - 27. — 18. nach „Widersinnigen“ fehlt: „als auch, sie nicht Thiere zu nennen, wenn eine Seele darin ist, wäre auffallend.“
 - 28. — 6. v. u. st. Gestalt l. Zahl.
 - 39. — 13. nach „Gestaltung“ fehlt ein J.
 - 39. — 5. v. u. nach „Wofür“ ist das J wegzustreichen.
 - 53. — 7. statt: als habe auch die Stimme dieses l. weil auch die Stimme dieses hat.
 - 59. — 6 ff. nach „oder nicht“ ist der folgende Satz nur durch die kleinere Interpunction von dem vorhergehenden zu trennen, und so zu setzen: „sondern dieses zwar das Mittlere ist; das unmittelbare Sinnwerkzeug aber ein anderes inwendig.“
 - 63. — 9. u. 10. st. eine Ausdehnung wäre sonst das Empfindende l. eine Ausdehnung möchte wohl das Empfindende sein.
 - 63. — 17. statt Stimmen und der Klang l. Stimmung und der Ton.
 - 64. — 1. nach „Holz“ ist die größere Interpunction zu setzen.
 - 76. — 6. u. 7. v. u. st. Nicht also zum Leiden bestimmt lies: Ohne bestimmten Zustand also:
 - 78. — 10. v. u. nach „anderer“ ist ein Punkt zu setzen und „es“ wegzustreichen.
 - 78. — 9. v. u. nach „statt“ ist statt des Punkts ein Fragezeichen zu setzen.

Seite 79. Zeile 1. v. u. st. jenen l. diesen man.

— 87. — 7. v. u. st. die Kraft l. der Gegenstand.

— 88. — 10. st. die Triebkraft l. der Gegenstand des Triebes.

— 91. — 19. st. Empfindung l. Gefühl.

— 98. In unserer gegenwärtigen künstlichen Ordnung der aristotelischen Schriften müßten die Bücher von der Seele, (da die Schrift von der Welt offenbar nicht dem Euklus angehört, sondern wegen einer zufälligen äußern Verwandtschaft zur Meteorologie hier eingeschoben ist) zunächst auf die Meteorologie folgen. Merkwürdiger Weise aber wird am Schlusse von dieser, ohne allen Zweifel schon Schrift dasjenige angekündigt, was weiterhin in der Schrift de partibus animalium abgehandelt ist. Erst nach der Abhandlung der Theile des animalischen Körpers, sowohl derer, die er gleichartige, als auch derer, die er ungleichartig nennt, soll zu den Totalbegriffen des Thieres, des Menschen und der Pflanze fortgegangen werden. Hiernach also scheint es, als könne die Schrift von der Seele in dem alten aristotelischen Euklus erst nach den naturhistorischen ihre Stelle haben, als eine aufsteigende Linie bezeichnend von dem bloß Empirischen zu dem streng Wissenschaftlichen. — Die gestörte Ordnung in derjenigen Vertheilung, in welcher uns die aristotelischen Schriften überliefert sind, giebt sich auch kund in dem sonderbaren Eingange zu der Schrift von den Theilen der Thiere, wo die allgemeinen Principien weitschweifig wiederholt werden; wiewohl der wahre Zusammenhang dieser Darstellung mit jenen Lehren unterbrochen worden war.

— 124. — 9. v. u. st. jenem l. jenen.

— 126. — 4. v. u. st. wesentlich l. wesentliche.

— 126. — 5. v. u. nach „in“ fehlt „sich.“

— 130. — 15. st. die Pythagoreer l. der Pythagoreer.

— 134. — 5. v. u. st. derselben l. desselben.

— 146. — 1. v. u. st. nun l. nur.

— 152. — 9. st. den l. dem.

Seite 157. Zeile 16: ist „welche,“ wegzustreichen.

- 157. — 5. v. u. st. *οὐρημύτως* l. *οὐρημύτως*.
- 164. — 9. v. u. st. den l. die.
- 174. — 5. u. d. v. u. st. Kleinfachsten l. Kleinsten.
- 194. — 15. st. welche l. welches.
- 201. — 2. st. diesen l. diesem.
- 201. — 12. st. auch gehoben l. aufgehoben.
- 201. — 2. v. u. st. übergegangen l. übergegangenen.
- 206. — 10. v. u. st. Definition l. Definition.
- 214. — 2. v. u. st. räumliche l. räumlicher.
- 222. — 15. st. Ernährung l. Ernährung.
- 228. — 14. st. enthaltende l. enthaltene.
- 229. — 16. st. Erkennes l. Erkennens.
- 240. — 1. 2. 3. v. u. und S. 241. Z. 1. ist der Satz von „ja man kann“ bis „finden“ wegzustreichen.
- 243. — 1. v. u. st. „Klang“ oder „Laut“ l. „Klang“ oder „Laut“ oder „Schall.“
- 153. — 5. st. des Klanges l. der Klänge.
- 263. — 6. ist statt des Semikolons ein Komma zu setzen.
- 272. — 3. nach „können“ fehlt: „zu zeigen.“
- 274. — 22. st. arithmetisches l. mathematisches.
- 181. — 10. nach „in“ fehlt „die.“
- 285. — 10. v. u. st. allen l. allem.
- 294. — 23. v. u. st. verdunstet l. verdunstet.
- 298. — 14. st. andeutet l. andeuten.
- 304. — 5. v. u. st. ihn l. ihm.
- 305. — 7. st. Widersprüche l. Widersprüche.
- 318. — 5. v. u. st. denen l. dem.
- 327. — 10. st. Πολτεία l. Πολιτεία.
- 328. — 22. st. könnte l. könne.
- 329. — 1. ff. Zu dem hier Bemerkten ist hinzuzusetzen: daß es ein Fehler der Darstellung dieses letzten Capitels ist, wenn die besondern körperlichen Sinne als elementarisch einfache erscheinen; da doch ein jeder derselben schon unendlich höher steht, als die unorganischen elementarischen Naturen, und mithin die Zusammensetzung des animalischen Körpers nicht unmittelbar als eine Einheit der Elemente, sondern als die höhere Einheit solcher Naturen, deren jede wiederum eine organische Einheit der Elemente ist, zu gelten

hat. Diese Naturen heißen *ὑποκοσμῆς*; die classische Stelle über sie sind die letzten Capitel der Meteorologie, und aus diesen lernen wir, wie eine jede derselben allerdings als unter Vorherrschen eines oder des andern Elementes bestehend gedacht wurde, ohne daß sie darum als elementarisch einfach gedacht worden wäre. Schon der von Anaxagoras entlehnte Ausdruck *ὑποκοσμῆς* deutet auf eine solche dynamische Durchdringung hin: was daher hier und anderwärts von der Verwandtschaft eines jeden der Simenwerkzeuge zu einem der Elemente, oder auch der Pflanzen zu der Erde, gesagt wird, ist eben nur von jenem Vorherrschen, nicht aber von elementarischer Einfachheit zu verstehen.

- Seite 359. Zeile 9. v. u. st. verdichten l. dängen.
 — 362. — 13. v. u. st. Verrichtung l. Vorrichtung.
 — 374. — 5. v. u. st. Standpunkte l. Standpuncte.
 — 380. — 2. st. Fällen l. Fülle.
 — 382. — 9. st. welcher l. welchen.
 — 388. — 8. nach „Himmels“ ist statt des Komma ein Semikolon zu setzen.
 — 389. — 13. st. eine l. einen.
 — 389. — 23. st. wissenschaftliche l. wissenschaftlichen.
 — 389. — 3. v. u. st. δ l. ε.
 — 395. — 11. nach „genügend“ fehlt: „erklärt.“
 — 398. — 1. st. Laprobane l. Laprobane.
 — 401. — 4. nach „bekannte“ fehlt: „erwähnt.“
 — 413. — 4. v. u. st. esoterischen l. concreten.



This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.





This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

Ga 112.659
Aristoteles von der Seele und von d
Widener Library 002745041



3 2044 085 096 857