Est. A- 10495

Neue Studien

zur

Geschichte der Begriffe

von

Gustav Teichmüller,
ordentlichem Professor der Philosophie zu Dorpat.

III. Heft.

Die praktische Vernunft bei Aristoteles.



Tartu Riikliku Ülikooli
Raamatukogu
116855

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Vorrede.

Von Zeit zu Zeit müssen die verschiedenen Arbeiten der Gelehrten zusammengefasst werden, damit man den gegenwärtigen Zustand der Erkenntniss überschauen könne. Solchen vorläufig orientirenden Werken soll das Verdienst nicht geschmälert werden. Durch die Masse der früheren Arbeiten und die Autorität der tradirten Auffassungen wird aber sehr leicht die lebendige Forschung selbst gefesselt und erdrückt. Soll die wissenschaftliche Erkenntniss fortschreiten, so bedarf es vor Allem einer von der Tradition nicht getrübten Unbefangenheit des Sinnes, der sich in das Studium der Quellen selbst vertieft. Die dadurch gewonnene unmittelbare Sicherheit gleichsam anschaulicher Erkenntniss wird dann befähigen, die Mängel der Tradition zu bemerken und Probleme und neue Auffassungen zu gewinnen. Von Problemen lebt die Wissenschaft wie Heraklit's Sonne von den Dünsten, die sie verzehrt und auflöst. Jeder verdient daher Dank, der neue Probleme, selbst ohne Lösung, aufzustellen weiss. Je tiefer aber die Probleme dringen und je umfassender

daher die neuen Lösungen die traditionelle Lehre brechen und umgestalten, desto langsamer wird naturgemäss die Zustimmung der schon „Fertigen“ sein.

In diesen Untersuchungen über die praktische Vernunft bei Aristoteles wird man kein Compendium, keine übersichtlich zusammenfassende Darstellung der bisherigen Auffassungen finden. Es handelt sich um viele neue Probleme oder neue Lösungen alter Probleme. Unkundige werden sich auch sehr wundern, dass mitten in ethische Fragen ausführliche anatomische und physiologische Untersuchungen eingelegt werden, weil man bisher diese Gebiete völlig trennte und nur eine schwache Ahnung von dem Zusammenhang des sittlichen Lebens mit der Physik und Chemie des Herzens hatte. Ein Gelehrter, der emphatisch behauptete, über die κάθαρσις in der Kunst wären die Acten nun vollständig geschlossen, wird vielleicht nicht ohne Interesse bemerken, dass hier doch wieder bisher ganz unbeachtete Grundlagen neuer Auffassungen gezeigt werden. Es ist aber unnöthig, hier einen Katalog der neuen Probleme und versuchten Lösungen anzufertigen; denn das Inhaltsverzeichniss wird den kundigen Leser schnell auf die Stellen führen, die er etwa seiner Aufmerksamkeit würdigen will. Natürlich müssen solche Arbeiten einen gewissen Zusatz polemischen Charakters aufnehmen, was dem Verfasser wie dem Leser wohl unbequem, leider aber nicht zu vermeiden ist, da das Unrichtige erst beseitigt werden muss, wenn man das Richtige sehen soll. Unbedeutendes sogar darf man nicht ignoriren, wenn es bei angesehenen Gelehrten Beifall gefunden.

Dass diese Untersuchungen über die praktische Vernunft in genauem Zusammenhang mit meinen

früheren Schriften über die Geschichte der Begriffe stehen, brauche ich nicht zu zeigen; ich habe desshalb auch nicht für nöthig gefunden, die sporadischen Angriffe, die als Nachklänge der tradirten Auffassungsgewohnheiten und ihrer Autorität meinem Standpunkt entgegentraten, hier besonders zu berücksichtigen, da der grössere Zusammenhang des Systems und die Uebereinstimmung der Disciplinen von selbst die Missverständnisse auslöschen und eine philosophischere Interpretation fordern. Die Thatsache, dass ein nach Zeller und den ihm anhängenden Xenophontischen Köpfen verstandener Platonismus in die Kapitel über Animismus bei Tylor gerathen konnte und dort nicht so übel mit dem sonstigen Aberglauben der Wilden sich verträgt*), wird die Freunde des göttlichen Plato gegen die tradirte unphilosophische Auffassung, die Bild und Begriff nicht scheidet, misstrauisch machen, wie man an einem Wege irre wird, der in den Sumpf führt. Ist aber der Zweifel erst gewonnen, so ist die Besinnung nicht mehr fern.

Es könnte so scheinen, als wenn diese Untersuchungen oft den unerquicklichen Bücherstaub aufwirbelten und leere Subtilitäten einer untergegangenen Welt mit unnützer Mühe erörterten. Desshalb ist es gut, daran immer wieder zu erinnern, dass alle diese hier behandelten Begriffe nicht nur viele Jahrhunderte hindurch lebendig blieben, sondern auch mit geringen Anpassungsmodificationen den höchsten Inhalt des menschlichen Denkens bis auf unsere Tage bilden. Denn unser moderner Idealismus ist nur

*) Vergl. Neue Stud. z. Gesch. der Begr., S. 139.

modernisirter Ausdruck der Platonischen und Aristotelischen Weltauffassung, wie sie aus dem Medium des christlichen Dogma wieder herausgearbeitet wurde. Und unsere heutige Physiologie und Psychologie steht fast $\frac{3}{4}$ ganz auf Aristotelischen Grundbegriffen, die man in der modernisirten Kleidung nicht so leicht erkennt. Es ist interessant zu sehen, wie die empirischen Kenntnisse so ungeheuer anwachsen konnten, ohne dass doch die entscheidenden Auffassungsformen, die das naturwissenschaftlich so dürftige Alterthum geschaffen hat, umgebildet worden wären. Darum ist es zwar sehr verdienstlich und nothwendig, die Terminologie auch durch die uns näherliegenden Zeiten geschichtlich zu verfolgen, das höchste Interesse aber gebührt den Griechen, welche die Väter aller Philosophie und Wissenschaft und die Schöpfer aller unserer Terminologie gewesen sind. Es ist interessant, den Lauf eines Flusses zu verfolgen; die Quelle aber bleibt das Wichtigste. Daher sieht man, wie die jungen Männer ohne solche Studien rathlos dem nächsten besten modernen System zur Beute werden und sich z. B. für die altersschwachen und philisterhaften Subtilitäten Kant's mehr interessiren, als für die geist- und lebensvollen schöpferischen Gedanken der Griechen. Wie sollte ihnen der Lehmriese Möckurkalfi nicht imponiren, wenn sie nichts von den Asen und von Miölnir wissen. Wir stehen gegenwärtig an der Schwelle einer neuen Periode der Philosophie; denn wie von Lessing unsere schöne Literatur durch Bekanntschaft mit den Griechen vom Zopf befreit und zu einer eigenen Blüte getrieben wurde: so befreite sich ein wenig langsamer auch die Philosophie vom Zopf, dessen letzte Gestalt Kant-

Möckurkalfi noch in's vorige Jahrhundert gehört, und bildete im Anschluss an die griechische Weltauffassung die grossen Systeme des modernen Idealismus aus. Jetzt aber beginnt man zu erkennen, seitdem namentlich durch Trendelenburg die philologisch exacte und zugleich philosophische Auffassung von Plato und Aristoteles gefördert war, dass dieser ganze moderne Idealismus trotz seiner zeitmässig angepassten Terminologie uns dennoch keinen Schritt über den Ideenkreis des Alterthums hinaus führe und dass wir also entweder uns der ewigen Bedeutung dieser alten Weisheit hingeben oder ganz neue Anfänge und Wege suchen müssen. Diese neuen Anfänge liegen aber schon mannigfach zerstreut mitten in den alten Constructionen, da die Thatsachen sich ihren Formen nicht fügen wollen und theils Widersprüche der Auffassung, theils offenbare Verlegenheiten hervortreiben. Und dies ist der Nutzen einer Geschichte der Begriffe, dass sie erstens in dem Modernen die Erbschaft des Alterthums erkennen lässt, zweitens damit zugleich den Massstab der Beurtheilung und einer historischen Auffassung gewinnt, drittens die bleibenden und lebensvollen Gedankenformen anerkennt und viertens die Wurzeln neuer Bildungen aufzeigt und die Probleme stellt.

Aus der Fülle der Arbeit, die hier zu leisten ist, geben meine Studien nur ihr bescheiden Theil; ich hielt es aber für besser, das Wenige genügend zu behandeln, als mit ungenügender Skizze das Ganze aufzunehmen. Das Wenige betrifft aber auch hier*) nur beiläufig

*) Vergl. die in der Vorrede, S. IX meiner Stud. z. Gesch. der Begr. 1874 ausgesprochenen Grundsätze.

untergeordnete Punkte und dreht sich eigentlich ganz um die Principien und verliert sich daher nicht in dem Buschwerk des Details, sondern gewährt seiner Natur nach die weitesten Blicke durch die Geschichte der Philosophie und über das ganze Forschungsgebiet.

Dorpat, im November 1878.

Inhaltsverzeichniss.

Die praktische Vernunft bei Aristoteles.

Einleitung S. 3.

Erstes Kapitel.

Die Ethik als philosophische Disciplin.

§ 1. Kritik der Meinung von Walter S. 6.
Der Ausgangspunkt Walter's S. 7.
Die Verlegenheit S. 8.
Der Ausgang in Nichts S. 10.
Die Cumulation der Widersprüche S. 10.

§ 2. Beweis, dass die Ethik und Politik eine Leistung der φρόνησις sind S. 12.
1. Beweis, dass Ethik und Politik mit der φρόνησις dieselbe Aufgabe und Sphäre von Gegenständen haben S. 13.

2. Die Ethik und Politik haben mit der φρόνησις denselben Inhalt S. 16.
3. Die Ethik und Politik haben mit der φρόνησις dieselbe Methode und Art der Gewissheit S. 19.
4. Beweis, dass Aristoteles selbst die Ethik und Politik mit der φρόνησις identificirt S. 24.

Schluss S. 34.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der praktischen Vernunft.

§ 1. Walter's Meinung über die praktische Vernunft und den praktischen Schluss S. 36.
Belege aus Walter's Schrift S. 38.
Zur Kritik S. 40.
Die deductio ad absurdum S. 42.

§. 2. Der Begriff der epitaktischen Vernunft S. 47.
1. Befehlen im eigentlichen Sinne S. 49.
Kritische Bemerkung über die Aristotelische Distinction des technischen, praktischen und theoretischen Gebietes S. 52.
2. Der metaphorische Gebrauch des Befehlens S. 56.
3. Die Principien der befehlenden Thätigkeit S. 57.

§ 3. Der praktische Schluss S. 68.
1. Der Schlusssatz S. 68.
2. Die Prämissen S. 71.
Beispiele von praktischen Schlüssen S. 73.
a) Die Formel S. 73.
b) Die beiden Arten der Beispiele S. 76.
Beispiele aus der Ethik S. 76.
Beispiele aus der Rhetorik S. 83.
Beispiele aus dem Buche über die Bewegung der Thiere S. 87.

§ 4. Die Gesinnung und der Vorsatz (προαίρεσις) S. 88.
Kritik der Meinungen Walter's S. 88.
Feststellung des Begriffes S. 91.

§. 5. Die praktische Vernunft und die φρόνησις S. 98.
Walter's Meinung S. 98.
Die Refutation S. 101.
Die praktische Vernunft neben der φρόνησις S. 103.
Begriff der praktischen Vernunft S. 107.
1. Die Unbeständigkeit der Aristotelischen Terminologie S. 107.
2. Theoretische und praktische Vernunft S. 110.
3. Die theoretische Vernunft S. 117.
Zur Kritik S. 121.
Excurs über unsere moderne theologische Philosophie S. 124.
4. Die praktische Vernunft in der ganzen Natur S. 127.
5. Die physiologische Seite der φρόνησις S. 133.
Kritischer Excurs: Pseudohippokrates de corde und die Eintheilung des Herzens S. 145.
Das Gefässsystem S. 154.
Die Rolle des Herzens beim Stoffwechsel S. 159.
1) Die Verdauung S. 160.
2) Resorption S. 160.
3) Blutbereitung S. 161.
4) Blutbewegung S. 162.
5) Bildung und Ernährung der Gewebe S. 163.
6) Der Stoffwechsel S. 165.
7) Die Aorta und die beiden Blutarten S. 174.
6. Die psychologische Seite der φρόνησις S. 178.
Die allgemeinste Eintheilung der Erkenntnissvermögen S. 179.
Das Gebiet der Meinung (δόξα) S. 180.
Das praktische Gebiet der Meinung S. 184.
Ursprung der theologischen Lehre von der verdorbenen Vernunft S. 186.
Anamnese an den Vorgang Plato's S. 193.
a) Eintheilung der Erkenntnissgebiete S. 193.
b) δεινότης und φρόνησις S. 195.

c) φρόνησις und ἀρετή S. 197.
d) Die verdorbene Vernunft S. 198.
e) Metaphern: Heilung und Gesundheit. — Orthodoxie S. 200.
f) Die Vernunft als berathend und befehlend S. 201. Kant's praktische Philosophie S. 203.
g) Der Vergleich mit dem Säemann S. 204.
7. Die Entstehung der praktischen Obersätze S. 206.
Die praktische Vernunft ist Anfang und Ende S. 206.
A. Der synthetische Weg S. 206.
B. Der analytische Weg S. 210.
1) Unter νοῦς ist die praktische Vernunft zu verstehen S. 210.
2) Bemerkung über Methode und Stil des Aristoteles und die Schwierigkeit der Interpretation S. 211.
3) Die Vernunft erkennt das Allgemeine und Einzelne S. 214.
4) Beweis hierfür, weil beides nicht durch Schluss erkennbar ist S. 214.
5) Nähere Bestimmung des Allgemeinen und Einzelnen durch Vertheilung auf die beiden Prämissen 215.
C. Resultat der beiden Wege S. 220.
Die Entstehung der Obersätze aus den Untersätzen S. 223.
Die Entstehung der Tugend S. 229.
Excurs. — Die Unvergesslichkeit der sittlichen Gesinnung (φρόνησις) S. 231.
Zwei Indicien für die inductive Grundlage der Politik S. 238.
Die Induction in der Rhetorik S. 243.
8. Der νοῦς ist αἴσθησις S. 243.
Verhältniss zur Platonischen Schule S. 251.
Theophrast S. 254.
Weitere Belege durch Aristotelische Stellen S. 255.
1) Das Sittliche als das Naturgemässe S. 256.
2) Der moralische Sinn als höhere Entwicklungsstufe der Sinnlichkeit S. 257.

3) Identificirung von praktischer Vernunft, Phantasie und Sinnlichkeit S. 258.
4) Wechselwirkung zwischen Moralischem und Physischem S. 258.
5) Die künstlerische Phantasie als Wahrnehmung S. 258.
6) Das ästhetische Urtheil als Wahrnehmung S. 259.
7) Die intelligible Materie und ihre Acte S. 260.
8) Das Sehen im mathematischen Denken S. 268.
9) Das Sehen im praktischen Denken S. 269.
10) Die Wahrnehmungen durch die Metapher S. 271.
11) Das Gesetz als abgelöste praktische Vernunft S. 272.
12) Theorie der Nachahmung durch die Musik S. 275.
Der physiologische Vorgang S. 282.
Die Nachahmung S. 288.
Walter's „begriffliche Lösung", ein kritischer Excurs S. 290.

Drittes Kapitel.
Die theoretische Vernunft und die systematischen Zusammenhänge.

§ 1. Das Gute im praktischen, technischen und theoretischen Gebiete S. 300.
Die Eintheilung des Seienden und der Acte S. 300.
Die Kunst S. 303.
Die theoretische Vernunft S. 307.
Die numerische Einheit des Transscendenten S. 312.
Die theologische Philosophie unseres Jahrhunderts S. 315.
§ 2. Die Glückseligkeit und ihre Stufen S. 317.
Die theoretische Glückseligkeit κατ' ἐξοχήν S. 319.

Die sittliche Glückseligkeit S. 319.
Die Glückseligkeit in der Kunst S. 320.
Die Glückseligkeit in der Mathematik und Physik S. 321.
Zur Kritik S. 323.
Resultat S. 325.

§ 3. Verhältniss der theoretischen und praktischen Weisheit S. 326.
Widerspruch der Aristotelischen Auffassung S. 329.
Erklärung der Nothwendigkeit des Widerspruchs S. 332.

§ 4. Ueber das Allgemeine und Besondere und die Arten des Guten und seiner Erkenntniss S. 340.
Das Allgemeine im theoretischen und praktischen Gebiet S. 342.
Drei Unterschiede dieser beiden Arten des Allgemeinen S. 343.
Das praktische Gebiet ist ästhetisch und der Wissenschaft unzugänglich S. 345.
Aristoteles über die praktische Wissenschaft S. 349.
Zur Kritik des Aristoteles S. 352.

§ 5. Der Begriff der Liebe bei Plato und Aristoteles S. 357.
A. Aristoteles S. 358.
B. Plato S. 362.
Plato's Parmenides S. 363.
Die beiden Arten der Liebe 371.
Die Fehler des Aristoteles. Die Dialektik S. 375.
Die beiden Arten der Unsterblichkeit S. 376.
Verhältniss zur Volksreligion S. 379.
Idealität in der Ethik S. 381.
Verhältniss zum Christenthum S. 383.

§ 6. Der Begriff der Natur bei Plato und Aristoteles S. 385.
A. Plato S. 385.
Der Begriff der Natur S. 387.
1. Der Phyturg und das Intelligible S. 387.
2. Das Werdende. Der Demiurg und das Werdende S. 389.
3. Natur und Seele S. 391.

War Plato Theist S. 394.
Der Platonismus in der neuesten Philosophie S. 399.
Recapitulation S. 400.
B. Aristoteles S. 404.
1. Der Gott 404.
2. Die Natur 408.
a) Die himmlischen Götter 408.
b) Die sublunarischen ersten Substanzen S. 409.
c) Die Materie S. 410.
Die Einheit der Welt bei Aristoteles 412.
a) Die Proportion S. 412.
b) Die Sprache S. 413.
c) Die wirkende Ursache S. 416.
Der Atomismus des Aristoteles S. 421.
Anmerkung über das Verhältniss der griechischen Philosophie zum Christenthum S. 425.

Kritischer Epilog:

1. δεινότης und ἀκρασία S. 429.
2. ἀτέχνως und ἀτεχνῶς S. 431.

Beilage zu Seite 351 und 382. — S. 438.

Die praktische Vernunft
bei Aristoteles.

Die Veranlassung zu diesen Untersuchungen bot mir ein 1874 erschienenes Buch von Walter über die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. Obgleich dieser Gelehrte, wie man sehen wird, auf dem Gebiete der griechischen Philosophie wenig orientirt ist, so hat er doch geglaubt, wegen seiner Vorliebe für die formalistische Moral Kant's einen absprechenden Ton gegen die Ethik der Alten und ihre Interpreten und Freunde annehmen zu dürfen, und es ist ihm sogar gelungen, einige bemerkenswerthe Gelehrte für seine Resultate zu gewinnen oder sie wenigstens in ihren früheren Ueberzeugungen unsicher zu machen. Da nun der Verfasser auch einige Sätze aus meinen Aristotelischen Forschungen umständlich erörtert hat und die Lehre von der praktischen Vernunft bei Aristoteles bis jetzt überhaupt noch ziemlich der dunkelste Ort in den Geschichten der Philosophie war, so glaubte ich hieraus die Veranlassung nehmen zu dürfen, um diesem Gegenstande eine ausführliche Darstellung zu widmen und dadurch zugleich zu verhindern, dass sich etwa fundamentale Irrthümer eine Zeit lang in den Geschichten der Philosophie verbreiten könnten.

Aristoteles betrachtet die Unfehlbarkeit als den Cha-

rakter der Wissenschaft. In neuerer Zeit ist man anspruchloser; man begnügt sich gewöhnlich mit der letzten oder der am Besten motivirten Meinung und giebt diese für die wissenschaftliche Erkenntniss aus. Es ist doch aber sehr wichtig und zwar besonders auf dem Gebiete der Philosophie, dass man sich fleissiger an die verschiedenen Stufen der Gewissheit erinnere und das, was Problem, Hypothese, Meinung und Wissenschaft ist, sorgfältig unterscheide. Wenn man, wie z. B. über den Begriff der praktischen Vernunft und der dahin gehörigen Probleme, die Meinungen der Gelehrten sich widersprechen sieht, so glauben viele, die Wissenschaft selbst sei in Widerspruch, und verfallen in Skepticismus, als ob jede Meinung gleichen Werth mit jeder anderen habe oder gar selbst schon Wissenschaft sei. Die Wissenschaft aber ruht auf unveränderlichen Gründen. Unfehlbarkeit muss darum der Wissenschaft immer eigen und für die Forschung Ziel sein, und es dürfte auch dem populären Bewusstsein solche Forderung nicht zu anspruchsvoll erscheinen, da doch auch wohl der Berliner mit Unfehlbarkeitsbewusstsein lächeln würde, wenn man meinte, er könnte vielleicht einmal die Hauptwache mit dem Opernhause verwechseln.

Grade auf dem Gebiete der Aristotelischen Begriffe wird der Historiker aber am Leichtesten eine unfehlbare Erkenntniss gewinnen können, weil Aristoteles sich vorherrschend des eigentlichen Ausdrucks (sermo proprius) bedient, alle Begriffe in einem systematischen Zusammenhange und mit Angabe der Methode ausarbeitet, dabei fast alle Disciplinen der Philosophie dargestellt hat und wir glücklicher Weise einen grossen Theil seiner Werke noch besitzen. Es kommt desshalb für uns fast nur darauf an, nicht mit fremdartigen, z. B. Kantischen Auffassungsformen an ihn heranzutreten, sondern uns unbefangen und gewissermassen mit Liebe in seine

Denkweise zu vertiefen und immer zuerst in seinen eigenen Begriffen zu denken. Ich will aber nicht läugnen, dass in dieser Forderung allerdings eine sehr grosse Schwierigkeit liegt, da es für die meisten Menschen das Schwierigste ist, ihre angewöhnten Auffassungsformen ausser Anwendung zu setzen. Die grosse Einfachheit des antiken Denkens blendet sie, da sie gewöhnt sind, Alles in dem gebrochenen Lichte der vielfarbigen complicirten modernen Kunstausdrücke zu betrachten. Es ist eben mit der griechischen Philosophie wie mit der alten Kunst. Für die alte Poesie und Skulptur und Baukunst ist auch nur Wenigen der Sinn aufgeschlossen und es ist fast wunderlich zu sehen, wie z. B. solch ein Moderner auf der Akropolis in Athen, wenn er zum ersten Mal den Parthenon erblickt, aus seinen Illusionen fällt, da er für solche einfache Grösse keine Auffassungsformen hat, während z. B. die maurische Ueppigkeit und Mannigfaltigkeit in der mesquita zu Cordova schon jeden Modernen verständlich anmuthet. Ausser dieser unbefangenen Einfachheit des Sinnes, die ich bei dem Leser fordern muss, giebt es aber noch zwei Bedingungen zum Verständniss der Alten. Man darf sich nämlich nie mit einer Schrift, z. B. der Ethik, begnügen, sondern muss die Geduld haben, alles Zugehörige in den andern Schriften zu vergleichen, um durch stete Wiederkehr derselben Denkweise sich in der Aechtheit der Auffassung zu befestigen. Drittens bedarf es dann noch der Erinnerung an die alte Meteorologie, Astronomie, Anatomie und Physiologie; denn darin liegt, wie ich schon in meinen ersten Studien zur Geschichte der Begriffe gezeigt habe, der rechte Schlüssel für das Verständniss der alten Metaphysik, Psychologie und Ethik. Nun zur Sache!

Erstes Kapitel.

Die Ethik als philosophische Disciplin.

§ 1.

Kritik der Meinung von Walter.

Vielleicht der Ausgangspunkt für die ganze Arbeit Walter's ist der Irrthum über die Stellung der Ethik zur praktischen Weisheit (φρόνησις). Er kann sich wie mancher andere moderne Gelehrte in den Satz des Aristoteles nicht finden, dass die Seele alles Seiende ist, und desshalb meint er, die Bücher des Aristoteles über Ethik, Politik und Poetik müssten doch etwas Anderes in sich enthalten, als die entsprechende sittliche Weisheit (φρόνησις) und Kunst (τέχνη) in der Seele des Aristoteles. Dadurch aber kommt er nothwendig auf ein Ding, das überhaupt gar nichts ist, und zu einem solchen macht er schliesslich, wie wir sehen werden, die Ethik, Politik und Poetik. Und dies ist auch ganz in der Ordnung; denn wenn man von einem Irrthum ausgeht, so muss man, wenn man consequent ist, schliesslich bei einem Nichts ankommen. Wir wollen dies sonderbare Schauspiel an uns vorüberziehen lassen.

Der Ausgangspunkt Walter's.

Der Ausgangspunkt ist, wie gesagt, dieser, dass die Ethik und Politik nicht selbst zur φρόνησις gehöre, ebenso wenig wie die Kunstheorie zur τέχνη. Diese moderne Auffassung als Ausgangspunkt genommen zu haben, ist die eigenthümliche Leistung Walter's. Diejenigen, welche in Aristoteles zu Hause sind, Walter's Buch aber nicht gelesen haben, werden wohl diese Thatsache als eine zu unwahrscheinliche bezweifeln, und desshalb ist es nothwendig, durch wörtliche Anführungen sie zu beglaubigen.

Walter sagt S. 540: „So folgere ich aus meiner Entwicklung jener Begriffe unmittelbar: dass die poietische Wissenschaft nicht die Kunsttheorie ist, deren Reste wir in der Poetik besitzen, sondern die τέχνη selbst, die praktische Wissenschaft nicht die Ethik und Politik ist, sondern die φρόνησις und die ihr gleichartige Tugend des Staatsmanns, die πολιτική. Die poietische und praktische Vernunft sind keine Erkenntnissthätigkeiten, sondern eben praktisch und poietisch; ihnen entstammen nicht Disciplinen und Systeme, sondern Handlungen und Kunstwerke." — Man höre und staune! Die Politik ist nicht die πολιτική, die „Vernunft" ist keine Erkenntnissthätigkeit! — S. x: „Gelingt es mir nun, wie ich nicht zweifle, nachzuweisen, dass weder die praktische, noch die poietische Vernunft im Stande ist, die geringfügigste wissenschaftliche Erkenntniss, geschweige denn eine Philosophie hervorzubringen; so wird nichts übrig bleiben als jene Pragmatien, die wir in der Politik, Ethik, Poietik besitzen, der theoretischen Vernunft zuzuweisen."

S. 541: „Die φρόνησις kann unmöglich die Ethik bezeichnen." S. 543: „Die Ethik ist nicht praktische Philosophie, denn als πραγματεία, was auch die Physik

ist, bezieht sie sich nicht auf das νῦν, sondern will bleibende Geltung, allgemeine Beachtung beanspruchen.“ S. 547: „Grade die φρόνησις kann nie die Ethik bedeuten, so wenig wie πολιτική und οἰκονομική in dieser Verbindung die Bücher über den Staat und das Hauswesen bezeichnen.“

Ich glaube hiermit gezeigt zu haben, dass Walter wirklich das behauptet, was ich als den Ausgangspunkt seines Buches hervorhob.

Die Verlegenheit.

Wenn man nun mit einem crassen Irrthum anfängt, so kann es nicht fehlen, dass man mit seiner Behauptung überall gegen die übrigen Wahrheiten und Thatsachen anstossen muss und dass daraus Verlegenheiten über Verlegenheiten entstehen müssen*). Man sieht dies schon aus der Sprachverlegenheit; denn Walter's Gedanke lässt sich ebenso wenig denken als aussprechen. Daher musste er z. B. oben S. 540 sagen: „Die praktische Wissenschaft ist nicht die Ethik und die Politik, sondern die φρόνησις.“ Er trennt die φρόνησις von der Ethik, weil die φρόνησις sich auf Handlungen bezieht, die Ethik aber als Pragmatie (d. h. Wissenschaft), wie auch die Physik, bleibende Geltung beansprucht; nichtsdestoweniger nennt er nun aber die φρόνησις grade wieder die praktische Wissenschaft. Ueberall ist so die Sprache in völliger Auflösung in dem Walter'schen Buche, so dass man schwer lernen kann, was er eigentlich meint. Desshalb haben auch die Recensenten ihn natürlich missverstanden, was aber nicht ihre Schuld ist; denn da er drei bei Aristoteles nicht vorhandene Be-

*) Τῷ γὰρ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές.

griffe, nämlich eine Ethik neben der φρόνησις, eine Politik neben der πολιτική und eine Poietik neben der τέχνη eingeführt hat: so muss nothwendig eine völlige Verwirrung der Ausdrücke die Folge sein.

Abgesehen von der Sprache führt nun die Walter'sche Behauptung die Verlegenheit herbei, dass die Ethik und Politik und Poetik, wenn sie mit Handlungen und Werken nichts zu thun haben, Pragmatien sind, wie die Physik, und der theoretischen Vernunft angehören, nothwendig doch wohl theoretische Wissenschaften sein müssen. Dass dies die Consequenz Walter's sein muss, ist selbstverständlich, und darum sagt Prantl dies in der Literaturzeitung 1875, Art. 10, S. 1, und Heinze ebenfalls und zwar im Literar. Centralbl. 1876, Nro. 11, S. 459: „Da alle Disciplinen der Philosophie theoretisch sind" u. s. w.

Trotzdem will dies Walter nicht; denn es konnte ihm natürlich nicht entgehen, dass es bei Aristoteles nur drei theoretische Disciplinen giebt, die Theologik, Physik und Mathematik. Es wäre also gar zu lächerlich gewesen, wenn man die Ethik, Politik und Poetik nun auch noch dem Aristoteles als neue theoretische Disciplinen hätte anbinden wollen. Ausserdem hatte ich ja auch diese Frage in meinen Aristotelischen Forschungen (Bd. II, S. 27) schon erörtert, und wenn Walter auch in seiner modernen Denkweise meine dem Aristoteles möglichst treu angepasste Ausdrucksweise fast überall missversteht, so muss ich ihm doch Gerechtigkeit widerfahren lassen und anerkennen, dass er auf meine Forschungen viel Rücksicht genommen hat. Walter spricht daher deutlich aus, obwohl seltsamer Weise mit dem Gefühl, etwas Wichtiges und Neues zu sagen, was doch für einen jeden Aristoteliker sich ohne Zweifel von selbst versteht. Er sagt S. 548: „Mit Sicherheit halte ich aber dafür, dass die Ethik, Politik und

Poietik der theoretischen Philosophie nicht zuzuzählen sind, da sie das unphilosophische Element enthalten, nicht um ihrer selbst willen geschaffen zu sein."

Der Ausgang in Nichts.

Wohin sollen nun diese Verlegenheiten treiben? Der ursprüngliche Irrthum Walter's stösst die Ethik, Politik und Poietik davon zurück, sich bei der φρόνησις, πολιτική und τέχνη, wohin sie gehören, niederzulassen. Sie wollen sich nun zu den theoretischen Disciplinen retten; allein hier ist Aristoteles zu deutlich, um selbst von Walter missverstanden zu werden. Also werden sie auch dort abgewiesen. So sind sie denn wunderlicher Weise wohnungslos, und diese grossen und umfassenden Theorien haben nach Walter's Ausdruck „in der realen Welt des Geistes keine selbständige Existenz". Dieser Ausgang war zu erwarten. Da Walter sie aus ihrem eigenthümlichen Hause herauswirft, so kann er sie, weil sonst Alles besetzt ist, nirgends unterbringen und muss sie zwischen Himmel und Erde oder in's Nichts verweisen.

Die Cumulation der Widersprüche.

Allein da Walter ja in seinem ganzen Buche doch immer von diesen Disciplinen gesprochen hat, so muss er nun am Ende sein Resultat zusammenfassen, indem er sie doch irgendwie und irgendwo existiren lässt. Aber wie und wo? Auch dies ist die nothwendige Folge seines ursprünglichen Irrthums. Er sieht sich nämlich gezwungen, beide von ihm verabscheuten Widersprüche zu cumuliren und die Ethik, Politik und Poietik mitten in dies von ihm verworfene Nest von Widersinnigkeit hineinzuversetzen, d. h. sie

erstens der theoretischen Philosophie und zweitens zugleich ihrer eigenen, von ihm aber abgestrittenen Wohnung, nämlich der φρόνησις, πολιτική und τέχνη, zuzuweisen. Er sagt wirklich S. 548: „Es folgt mir hieraus, dass jene Disciplinen (Ethik, Politik, Poietik) zwar auf dem Wege theoretischen Denkens entstanden sind, in der realen Welt des Geistes aber keine selbständige Existenz haben, sondern lediglich dazu bestimmt sind, als Inhalt aufgenommen zu werden von der praktischen und poietischen Vernunftthätigkeit, von der φρόνησις und τέχνη." Man höre, die Ethik, Politik und Poietik sind auf dem Wege theoretischen Denkens entstanden! Dies heisst doch nichts Anderes, als dass sie theoretische Disciplinen sind; denn was durch theoretisches Denken entsteht und dessen Erkenntnissinhalt nach S. 499 rein theoretisch und nach S. 400—403 mit der theoretischen σοφία identisch und was zugleich Pragmatie und System ist, wie die Physik, wird doch wohl zur theoretischen Philosophie gehören. Walter bequemt sich hier also zu einer Behauptung, die er eben widerlegt hatte, da er ja „mit Sicherheit dafür hält, dass die Ethik, Politik und Poietik der theoretischen Philosophie nicht zuzuzählen sind". Zugleich aber sieht er sich veranlasst, die Grundlagen seines ganzen Buches umzuwerfen; denn er macht diese Disciplinen zum Inhalte der φρόνησις und τέχνη, was er von Anfang an als den grössten Widersinn bezeichnet und geläugnet hatte. Was ist denn φρόνησις und τέχνη noch ohne Inhalt? Bilden sie aber den Inhalt von φρόνησις und τέχνη, so ist dies grade der ihnen zukommende Platz im System. Denn die Vorstellung von Walter, dass die φρόνησις und τέχνη bloss von Schulden leben und ihren ganzen Inhalt entlehnen sollten, ist einer so wüsten und unsoliden Wirthschaft ähnlich, dass grade dies von der

„Besonnenheit“ und der „Kunst“ zu behaupten wie eine Selbstironie herauskommt*).

Wenn desshalb Uebereinstimmung mit sich selbst und mit dem zu erklärenden Autor als das Zeichen einer gelungenen Erklärung zu betrachten ist, so müssen wir Walter's Arbeit, weil sie mit sich selbst und mit Aristoteles in Widerspruch steht, für gänzlich misslungen erklären. Sie enthält nur eine Menge von Aporien oder vorbereitendes Denken, das mit sich noch nicht in's Reine gekommen ist und erst den Ansatz macht zur eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit und zur Lösung der Aporien überzugehen.

---

§ 2.

Beweis, dass die Ethik und Politik eine Leistung der φρόνησις sind.

Um nun nicht bloss kritisch zu verfahren, so will ich in der Kürze den Beweis antreten, dass die Ethik und Politik nach Aristoteles auf keine andere Weise entstehen können, als durch die Thätigkeit der praktischen Weisheit, d. h. der φρόνησις.

Dies wird sich zeigen lassen, wenn erstens die Ethik

---

*) Solche Fehler finden sich bei den Modernen sehr häufig, weil sie ihre philosophische Bildung Kant oder noch Späteren verdanken und sich darum gewöhnen, solche termini wie „Form“ und „Inhalt“ und dergl. zu gebrauchen und darüber die Sache selbst aus den Augen verlieren. So steckt Kant ja ganz in dem traditionellen Formelkram, ohne die zugehörige Geschichte der Begriffe zu kennen, und giebt überall scholastische Distinctionen, denen gar keine Wirklichkeit entspricht. So gewöhnt man sich mit Worten, statt mit Gedanken zu denken und kommt dadurch zu wunderlichen Resultaten.

und Politik genau dieselbe Sphäre von Gegenständen haben wie die φρόνησις, wenn zweitens der Inhalt jener beiden Disciplinen genau derselbe ist wie der Inhalt der φρόνησις und wenn drittens jene beiden und diese genau dieselbe Methode und dieselbe Art von Gewissheit haben. Endlich viertens, wenn Aristoteles die Identität ausdrücklich behauptet.

1. Beweis, dass Ethik und Politik mit der φρόνησις dieselbe Aufgabe und Sphäre von Gegenständen haben.

Die Ethik und Politik, die bei Aristoteles sich nur dadurch unterscheiden, dass die erstere sich auf das Individuum bezieht, die Politik aber auf ein ganzes Volk und den Staat*), haben, da sie schliesslich ein identisches Princip zu Grunde legen, auch dieselben Gegenstände. Sie beziehen sich nämlich auf die Handlungen des Menschen, ordnen durch Gesetze an, was man thun und wessen man sich enthalten soll und suchen so, da sie alle übrigen praktischen Kräfte regieren und brauchen, das menschlich Gute zu umfassen**). Die Erkenntniss desselben hat darum ein grosses Gewicht für das Leben, weil wir darauf hinblickend, wie Bogenschützen, die ein Ziel haben, das Pflichtmässige besser treffen können***).

*) Eth. Nicom. I, 1. p. 1194 b. 7. *Εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελεώτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. Ἡ μὲν οὖν μέθοδος* (die Ethik) *τούτων ἐφίεται πολιτική τις οὖσα.*

**) Ibid. b, 4. *Χρωμένης δὲ ταύτης* (die Politik) *ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης, τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τἀνθρώπινον ἀγαθόν.*

***) Ibid. a 22. *Ἆρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες, μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος;*

Ganz dasselbe Gebiet kommt nun der praktischen Weisheit oder φρόνησις zu. Sie hat die menschlichen Güter und Uebel zu erkennen*). Sie trifft ihr Ziel, das Gute in den menschlichen Handlungen**). Sie regiert und braucht alle übrigen praktischen Kräfte. Sie hat ebenfalls das Gute allgemein zu erkennen und ist nicht eine einzelne untergeordnete praktische Kraft***).

Darum kommt natürlich auch der Politik so gut wie der φρόνησις zu, praktisch zu sein; denn das menschliche Handeln soll von der Intelligenz ausgehen. Es dreht sich daher zunächst immer darum, das menschliche Gut zu erkennen. Diese Erkenntniss selbst aber wirkt als praktische Kraft (πρακτική); denn wenn man nicht weiss, was man zu thun hat, so kann man eben nicht handeln. Ferner ist diese ganze ethische, politische oder phronetische Erkenntniss zu nichts zu gebrauchen als zum Handeln und darum das Vermögen, sich wohl zu berathen, die eigentliche Thätigkeit der φρόνησις. Diese Wohlberathenheit im einzelnen Falle geht aber auf ein allgemeines Ziel aus, auf welches wir wie Bogenschützen hinzielen, und dieses Ziel erkennt die φρόνησις und die πολιτική†).

---

*) Ibid. VI, p. 1140 b. 4. Λείπεται ἄρα αὐτὴν (sc. τὴν φρόνησιν) εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπου ἀγαθὰ καὶ κακά.

**) Ibid. p. 1142 b. 22. ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία (die ein proprium der φρόνησις ist) ἡ ἀγαθοῦ τευκτική.

***) Ibid. 1140 a. 25. Δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν.

†) Eth. Nicom. VI, 7. p. 1141 b. 3. Διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μέν, φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς καὶ περιττὰ

Beide sind desshalb praktische Erkenntnissthätigkeiten und darum Kräfte, von denen Handlungen ausgehen. Beide haben darum nicht bloss das Allgemeine zu erkennen, sondern auch das Einzelne, weil die einzelne Handlung ja natürlich im Gebiete des Einzelnen stattfindet. Wie darum beide einen allgemeinen Theil haben, der eben in den Büchern über Ethik und Politik niedergelegt ist, so haben beide auch die zweite Prämisse, die von den besonderen Umständen gegeben wird, hinzuzunehmen, um zur Handlung überzugehen. Darum stellt Aristoteles der Politik ausdrücklich auch diese Aufgabe, ausser der besten Staatsverfassung und den im Allgemeinen den verschiedenen Arten der Völker entsprechenden Rechtsverhältnissen auch noch zu erkennen, wie der beliebig gegebene Staat berathen werden könne *).

μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ἃ ἔστι βουλεύσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι, βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἐστι, καὶ τοῦτ' πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δὲ ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα.

*) Pol. IV, 1. p. 1288 b. 28. ἔτι τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον. — Wer die Anwendung auf das Gegebene, d. h. die zweite Prämisse nicht versteht, dessen politische Weisheit ist unnütz. p. 1288 b. 35. ὡς οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τἆλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν. — — διὸ πρὸς τοῖς εἰρημένοις καὶ ταῖς ὑπαρχούσαις πολιτείαις δεῖ δύνασθαι βοηθεῖν τὸν πολιτικόν. Der πολιτικός ist der, welcher die πολιτική besitzt. Die πολιτική, welche Aristoteles in seinem Buche behandelt, ist darum eine praktische Kraft, obgleich er natürlich darin nur das Allgemeine und nicht alle möglichen gegebenen Verhältnisse für jeden Einzelnen

2. Die Ethik und Politik hat mit der φρόνησις denselben Inhalt.

Da die φρόνησις sich in der Berathung zeigt, so wird sie für den einzelnen Entschluss sich nothwendig immer in einem praktischen Syllogismus darstellen und also einen Ober- und Untersatz haben. Der Untersatz ist der Natur der Sache gemäss bei allen Handlungen der Menschen verschieden; denn alle Menschen sind von einander verschieden und handeln unter verschiedenen Umständen, was grade im Untersatze festzustellen ist. Die Obersätze aber sind allgemein. Z. B. Obersatz: ein sehr reicher Mann soll einen grösseren Aufwand machen als ein wenig Begüterter. Untersatz: Ich bin meinem Vermögen nach zu dieser oder jener Classe zu zählen und die Ausrüstung dieses tragischen Chors hier würde zu dem grösseren Aufwand gehören. Also versteht es sich von selbst, dass, wenn man den Inhalt der φρόνησις angeben will, auf die bei der Berathung hinzugenommenen zweiten Prämissen verzichtet werden muss. Der Inhalt kann also nur durch die Obersätze festgestellt werden, weil diese den bleibenden Bestand der φρόνησις angeben. Sie enthalten das Allgemeine, die Gesinnung des Menschen und charakterisiren den Weisen (φρόνιμος) im Gegensatz zu dem Schlauen (δεινός), dem die Zwecke gleichgültig

---

im Voraus angeben kann. In derselben Art ist alle Lebensweisheit (φρόνησις) allgemein und bedarf der Anwendung; denn wenn sie nicht eine allgemeine Erkenntniss wäre, so würde sie bei einer einzelnen Handlung stehen bleiben. Nun ist der φρόνιμος aber grade der, welcher für alle möglichen Umstände, die unser Leben bringt und bringen wird, immer die richtige Direction giebt und auch die Handlungen Anderer beurtheilen kann. Ohne Allgemeinheit der Erkenntniss, möge sie unvollkommen nach der Analogie geschehen oder vollkommen, wie in der philosophischen φρόνησις, ist dies nicht möglich.

sind, und zu dem Unweisen (ἄφρων), der die rechten Grundsätze des Lebens nicht kennt.

Der φρόνιμος soll daher nach Aristoteles das höchste menschliche Gut kennen, auf welches zielend er die Mittel sucht und trifft. Das Gute steht allgemein genommen ein für alle Mal fest und ist nicht heute die Lust und morgen die Tugend; sonst würde aus dem weisen Manne ein Chamäleon und es gäbe keine Wahrheit (ἕξις ἀληθής) in der Lebensweisheit (φρόνησις). Das praktisch Gute einzeln genommen steht aber nicht fest als ein Seiendes, sonst könnte es theoretisch erkannt werden; sondern nur als Ziel des Willens, als ein zu verwirklichendes Mögliches. Für dieses Ziel hat der φρόνιμος alle Mittel allgemein zu erkennen. Er muss also wissen, was die Glückseligkeit ist, dass sie in Thätigkeiten besteht, die von Tugenden geleistet werden, dass mit diesen Thätigkeiten Lust verknüpft ist, dass äussere Güter dabei nicht massgebend, aber doch hilfreich sind. Er muss daher alle Tugenden kennen, muss wissen, wie sie entstehen, muss den Einfluss der Begabung, der Gewöhnung und Zucht und der Belehrung kennen, muss die Tugenden von einander zu unterscheiden verstehen, um jeder ihr eigenthümliches Ziel zu setzen. Er muss ferner nicht bloss für sich dies wissen, sondern weil für alle Menschen dasselbe Ziel gilt, auch die Gemeinschaft der Menschen zu regeln verstehen. Er muss also das Wesen des Rechts kennen, die Verfassungen nach ihrem Ursprung und Werthe zu erörtern wissen; er muss für das Ziel des gemeinsamen Lebens die Bedingungen d. h. die Gesetze alle erwägen und finden u. s. w.

Wenn dies nun, wie Aristoteles überall zeigt, Sache der Lebensweisheit (φρόνησις) ist und zugleich keine andere menschliche Erkenntnisskraft auch nur als Schatten sich zeigen kann, die solche Arbeit leisten könnte, so müssen wir fest behaupten, dass der ganze Inhalt der

Ethik und Politik durch die Thätigkeit der φρόνησις entstanden sei und dass es eine ganz erstaunliche Unkenntniss der Aristotelischen Denkweise verräth, für die Ethik und Politik eine zweite von der φρόνησις verschiedene Erkenntnisskraft anzunehmen. Dass die Ethik und Politik keine theoretischen Wissenschaften sind, muss jeder zugeben, der auch nur die oberflächlichste Bekanntschaft mit Aristoteles gemacht hat. Folglich giebt es keine theoretische Erkenntnisskraft, welche die Ethik und Politik ausarbeiten könnte; denn jeder Kraft entspricht ihr Werk; ist die Kraft theoretisch, so das Werk eine theoretische Wissenschaft. Also bleibt nur das δοξαστικόν oder λογιστικόν, d. h. die Vernunft, welche das Gebiet des Wandelbaren übrig, und Freien betrachtet und die Ziele des Willens erkennt, der als eine eigene Ursache für sich neben der Natur bei Aristoteles erscheint. Es ist daher erwiesen, dass der Inhalt der Ethik und Politik der Inhalt der φρόνησις ist.

Eine solche Gedankenlosigkeit aber, wie sie bei Modernen anzutreffen ist, als wenn Wissenschaften oder Einsichten objectiv in Büchern existiren könnten, findet man bei Aristoteles und überhaupt bei den Griechen nicht. Sie wissen, dass Wissenschaften und Einsichten nur in Wissenden und Einsichtigen existiren. Darum kennt Aristoteles keine ἠθική und πολιτική, die nicht zugleich als Tugend lebendig wäre wie die φρόνησις. Wer die πολιτική besitzt, muss daher auch im Stande sein, die zweite Prämisse für den gegebenen Fall zu finden und danach den besten Rath und Entschluss zur Handlung fassen können*). Und ebenso sagt Aristoteles, dass der φρόνιμος zwar allgemein das Ziel der Handlungen und die Mittel zum

*) Vergl. oben S. 15 Anm. 1.

Ziele kennen muss, dass er aber nicht bloss das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, die zweite Prämisse erkenne*). Wir sehen daher, dass der ganze Inhalt dieser beiden Tugenden, der *πολιτική* und *φρόνησις* derselbe ist und dass nur zwei verschiedene Namen vorliegen, wodurch Unkundige in Verwirrung gerathen, welche nicht wissen, woher diese Verschiedenheit der Benennung stammt.

3. Die Ethik und Politik haben mit der φρόνησις dieselbe Methode und Art der Gewissheit.

Die Methode der Ethik und Politik hier ausführlich zu behandeln, ist nicht angezeigt. Es kommt bloss darauf an, das Charakteristische im Gegensatz zu der theoretischen Wissenschaft hervorzuheben. Darum bemerke man zunächst, dass Aristoteles sofort am Anfang der Nikomachien der Politik (*πολιτική*), worunter er die gesammte ethisch-politische Weisheit versteht, die apodiktische Wissenschaftlichkeit abspricht. Er erinnert daran, dass die Güter, z. B. Reichthum und Tapferkeit, zuweilen Schaden bringen, also keine Güter zu sein scheinen, und dass daraus die Annahme entstanden sei, die sittlichen Vorschriften beruhten bloss auf Meinung und Gesetz und hätten keine natürliche Grundlage**). Da die ganze ethisch-politische Wissenschaft sich im Gegensatz zur theoretischen, welche Erkenntniss (*γνῶσις*) sucht, nur auf Handlungen bezieht, damit

---

*) Eth. Nicom. Z. 5. p. 1140 a. 27. *οὐ κατὰ μέρος.* Und p. 1141 b. *οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν.*

**) Eth. Nicom. I, 1. *Τὸ γὰρ ἀκριβές οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον — Τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοιαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή.*

wir wissen, was wir zu thun haben und sonst abgesehen von diesem praktischen Gebrauch ganz unnütz ist: so kann sie auch nicht die strenge Wissenschaftlichkeit haben, wie die theoretische Erkenntniss*). Denn der Gegenstand der Theorie ist fest, das Gute aber immer für den gegebenen Fall zu bestimmen und für das gegebene Individuum, also nothwendig in einer gewissen Unbestimmtheit. Daher können die allgemeinen Prämissen des Entschlusses nicht genügen zur Bestimmung der Handlung, sondern jeder Handelnde muss nach den Umständen auch noch die zweite Prämisse hinzunehmen, um das Richtige herauszufinden. Mithin haben die allgemeinen Prämissen auch keine feste Beständigkeit, ebenso wenig wie die allgemeinen Vorschriften für die Gesundheit; denn durch Rücksicht auf den gegebenen individuellen Fall ändert sich auch das Allgemeine**). Man kann darum z. B. nicht allgemein feststellen, wie viel Speise ein gesunder Mensch täglich zu sich nehmen soll und dergleichen, da dies immer für den Einen zu viel, für den Andern zu wenig sein wird***).

---

*) Ibid. II, 2. *Ἐπεῖ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετή σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδ' ἐν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖόν ἐστι σκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς.*

**) Ibid. *Ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν, ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. Τοιούτου δὲ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τἀκριβές κτλ.*

***) Allgemein wird dieses u. A. ausgesprochen Eth. Nicom. IX, 2. *Ὅπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς πρά-*

Es geht hieraus mit zwingender Nothwendigkeit hervor, dass die Aufgabe und die Art der Gewissheit für die Ethik und Politik ganz dieselbe ist wie für die Lebensweisheit (*φρόνησις*). Hat man definirt, was die *φρόνησις* zu suchen und zu wissen hat, so hat man auch definirt, was die Ethik und Politik suchen und lehren muss. Dass man den allgemeinen Inhalt der *φρόνησις* auch aufschreiben und daraus ein Buch machen kann, ist bekannt; es ist aber erstaunlich, daraus folgern zu wollen, dass der Inhalt solcher Bücher nun nicht mehr der *φρόνησις* angehöre, sondern einer andern Wissenschaft zukomme, die man doch nicht angeben kann, und deren „selbständige Existenz in der realen Welt des Geistes" man natürlich läugnen muss.

Nach welcher Methode findet man nun aber diesen allgemeinen Inhalt der Lebensweisheit oder der Ethik und Politik? Darüber giebt Aristoteles die unzweideutigste Antwort. Er zeigt nämlich, dass das sittlich Gute (*καλόν*) und Gerechte (*δίκαιον*) nicht einem jungen Menschen gelehrt werden könnten. Die ethischen und politischen Lehren enthalten eine lebensvolle Wahrheit, die daher zweierlei voraussetzt, erstens eine reichere Erfahrung in genügender Zeit und zweitens einen sittlichen Willen, Selbstbeherrschung und Tugend. Wer z. B. die Lehren über die Demokratie und Aristokratie und die andern Verfassungsformen oder über das Wesen der Ehre und den Ehrgeiz und die Mässigkeit u. s. w. verstehen

---

ξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὡρισμένον τοῖς περὶ ἃ εἰσιν. Die Gewissheit und Bestimmtheit der allgemeinen Vorschriften und ethischen Regeln oder Gesetze steht in Proportion zu der Bestimmtheit der Gegenstände, auf die sie sich beziehen. Die Regeln sind desshalb immer nach dem gegebenen Fall andere; denn gegen Eltern, Freunde, Brüder u. s. w. ist jedesmal das Verhalten anders und wieder anders, je nach den individuellen Verhältnissen.

will, der muss aus Erfahrung diese Verfassungen kennen und die Gefühle und Willenserregungen, auf welche jene ethischen Bestimmungen sich beziehen, in sich erlebt haben. Aber auch dann kann er es nicht fassen, dass die Gerechtigkeit schöner als Morgen- und Abendstern ist, wenn er nicht zugleich sittlich erzogen ist und in sich die Lust fühlt beim Anblick gerechter Handlungen und Schmerz und Abscheu beim Anblick von Ungerechtigkeiten. Er muss in sich erfahren haben, wie jedes Uebermass ihn aus dem Gleichgewicht des Lebens brachte und die Stimme der ruhigen väterlichen Vernunft betäubte, wie andererseits ein Zurückbleiben hinter dem rechten Mass dem Handeln die Kraft und Freiheit raubten und der Natur der Sache nicht genügte. So ist zum Verstehen der Ethik nicht der Jüngling und auch nicht der ältere, aber schlecht gesinnte und der Selbstbeherrschung entbehrende Mann geeignet, weil die zu erkennende Wahrheit lebensvoll ist und aus den einzelnen sittlichen Erfahrungen abgeleitet werden soll*).

Da die Lebensweisheit (*φρόνησις*) nun dasselbe ist wie die Ethik und Politik, so finden sich diese Bedingungen für das Entstehen derselben natürlich auch überall, wo von *φρόνησις* die Rede ist, angegeben. So z. B. sagt Aristoteles, dass die *σωφροσύνη* davon ihren Namen habe, dass sie die *φρόνησις* erhalte; denn die Unmässigkeit verdirbt zwar nicht unsere mathematischen

---

*) Eth. Nicom. I, 3. *Διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ βίον πράξεων, οἱ λόγοι δὲ ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων. Ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις. Διαφέρει δὲ οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός. οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα κτλ.* Ibid. I, 4. *Διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἠχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς.*

Einsichten, z. B. nicht unsere Annahme des Satzes, dass des Dreiecks Winkel zweien Rechten gleich seien, aber wohl unsere sittlichen Ueberzeugungen. Denn wenn wir durch Lust und Schmerz verführt und verdorben sind, so leuchtet uns das Princip unserer Handlungen nicht mehr ein, wir glauben nicht mehr, dass wir um seinetwillen wählen und handeln müssen, und die Schlechtigkeit verdirbt desshalb das Princip der Gesinnung und zerstört die Lebensweisheit*).

Ebenso wenig wie nun ein junger Mann wegen seiner mangelnden Erfahrung die in Schriften niedergelegte Lebensweisheit (*φρόνησις*), d. h. die Bücher über Ethik und Politik, verstehen und brauchen kann, ebenso wenig kann die Lebensweisheit (*φρόνησις*) in einem jungen und unerfahrenen Manne selbst entstehen. Es gehört eben, wie Aristoteles hier wieder hervorhebt, reichliche Zeit und Erfahrung dazu. Darum kann ein Kind wohl ein Mathematiker sein, aber nicht Lebensweisheit (*φρόνιμος*) besitzen**). Es kann die sittlichen Grundsätze zwar nachschwatzen, aber nicht davon überzeugt sein, weil sie aus Erfahrung entstehen; die mathematischen

---

*) Eth. Nicom. VI, 5. *Ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. Σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. Οὐ γὰρ ἁπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. Αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχὴ, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκα οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.*

**) Ibid. VI, 8. *Σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιοῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. Αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστα ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν.*

Grundsätze jedoch, weil sie Abstractes betreffen, kann auch ein Kind sehr wohl verstehen*).

4. Beweis, dass Aristoteles selbst die Ethik und Politik mit der φρόνησις identificirt.

So bleibt uns nur ein Beweis zu liefern übrig, der nach den bisherigen aber kaum noch nöthig ist, nämlich dass Aristoteles die Ausdrücke *πολιτική* und *φρόνησις* für einander abwechselnd gebraucht und selbst überhaupt die ganze Reihe der zugehörigen von der Sprache gelieferten Wörter in dem oben definirten Sinne feststellt.

Aristoteles lässt sich hierüber im siebenten Kapitel des sechsten Buches der Nikomachien ausführlich aus. Er zeigt dort zunächst, dass die theoretische Weisheit (*σοφία*) das Ehrwürdigste ist und auf die ehrwürdigsten Gegenstände sich bezieht, die als Göttliches weit über dem Menschen stehen; dass aber die praktische Weisheit (*φρόνησις*) ihr untergeordnet werden müsse, weil sie nur die menschlichen Dinge betrachte. Hierher stammt ja denn auch die Definition der Römer, die philosophia sei rerum humanarum ac divinarum scientia.

Es kommt ihm nun darauf an, seine Lehre von der Aufgabe und dem Wesen der *φρόνησις* mit den herrschenden Benennungen im wirklichen Leben auszugleichen und danach seine Terminologie festzustellen. Ich will diese zuerst in einer Tabelle geben und dann den entsprechenden Abschnitt übersetzen.

---

*) Ibid. *Ἢ ὅτι μὲν δι' ἀφαιρέσεώς* (Abstraction) *ἐστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας· καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἄδηλον.*

Die φρόνησις allgemein genommen als praktische Weisheit.

I. ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα. Als solche persönliche Lebensweisheit führt sie den allen Arten zukommenden gemeinsamen Namen: φρόνησις.

II. ἡ περὶ πόλιν. Als solche ist die φρόνησις allgemein genommen die πολιτική, im Besonderen aber sind nach dem Unterschied des Vorschreibenden und Allgemeinen einerseits und des Praktischen u. der Ausführung im Einzelnen andererseits drei verschiedene Namen gebräuchlich:

1. νομοθετική (= ἀρχιτεκτονική).
2. πολιτική. Dies ist wieder nach dem Sprachgebrauch die gemeinsame Bezeichnung für zwei besondere Arten d. untergeordneten Thätigkeit, nämlich der:
   a) βουλευτική,
   b) δικαστική.

III. οἰκονομία.

Mit diesem herrschenden Sprachgebrauch ist Aristoteles im Ganzen zufrieden; nur macht er darauf aufmerksam, dass in allen diesen Arten doch eine und dieselbe Gesinnung und Erkenntniss gegeben sei*), und tadelt es,

*) Eth. Nicom. VI, 7, p. 1141 b. 23. ἔστι δὲ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις. — Die ἕξις umfasst das dianoe-

wenn man glaube, es könne Jemand für sich allein Lebensweisheit besitzen, ohne zugleich die Regierung des Hauses (οἰκονομία) und die Staatsangelegenheiten zu verstehen.

Ich will nun zum Beweise dieser Eintheilung die Stelle übersetzen. „Von der auf den Staat bezüglichen φρόνησις ist die eine Art als architektonische (d. h. als befehlende) φρόνησις die gesetzgebende Kraft (νομοθετική), die andere Art aber, welche die Stelle des Particulären einnimmt, hat den gemeinsamen Namen (nämlich aller auf den Staat bezüglichen Thätigkeit) erhalten: Politik (πολιτική). Diese ist nun praktisch und berathend. Denn der Volksbeschluss (ψήφισμα) ist das, was durch die Handlung vollbracht wird, als das Letzte (nämlich wobei die berathende Thätigkeit an das Ende kommt). Darum sagt man auch von solchen Männern allein, dass sie politisch thätig wären; denn sie allein handeln in dem Sinne wie die Handarbeiter (nämlich wie im Gebiete der Kunst diese allein arbeiten, während der befehlende Architekt nicht arbeitet).

Nun scheint aber Lebensweisheit (φρόνησις) auch ganz besonders diejenige Art zu sein, welche sich auf einen selbst als individuelle Person bezieht. Und diese Art grade führt den gemeinschaftlichen Namen Lebensweisheit (φρόνησις). Von jenen (auf den Staat bezüglichen Arten) aber heisst die eine Art Hausverwaltung (οἰκονομία), die andere Gesetzgebung (νομοθεσία), die dritte Staatsverwaltung (πολιτική) und von dieser dritten wieder der eine Zweig Rathspflege (βουλευτική), und der andere Rechtspflege (δικαστική).

Nun giebt es zwar allerdings eine Art der Erkennt-

---

tische und das ethische Element in seiner Einigung und Perfection.

niss, sich auf sein eigenes Interesse zu verstehen. Allein dies ist sehr verschieden (von der eigentlichen und wahren Lebensweisheit). Und es scheint derjenige, der sich auf sein Interesse versteht und darum bemüht, Lebensweisheit zu besitzen (*φρόνιμος*), die Staatsmänner aber scheinen sich mit fremden Dingen zu beschäftigen. In diesem Sinne dichtete Euripides die Verse — — Aus dieser Meinung stammt es her, dass solche Leute, die nur ihr eigenes Wohl im Auge haben, für lebensweise (*φρόνιμοι*) gelten. Gleichwohl kann es vielleicht um das eigene Wohl nicht gut bestellt sein ohne Haus- und Staatsverwaltung. Ferner ist es auch ungewiss und ein Gegenstand der Untersuchung, wie man seine eigenen Angelegenheiten verwalten muss.“ *)

Aristoteles scheidet hier also die falsche, egoistische, sogenannte Lebensklugheit von der wahren Lebensweisheit ab und zeigt, dass diese letztere eine und dieselbe sei, aber nach ihren Beziehungen auf die individuelle Person oder das Haus

---

*) Ibid. p. 1141b. 25. *τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετική, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτική· αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτική· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον, διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνους λέγουσιν· μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι.*

Δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα, καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ δὲ νομοθεσία, ἡ δὲ πολιτική καὶ ταύτης ἡ μὲν βουλευτικὴ ἡ δὲ δικαστική.

Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὑτῷ εἰδέναι· ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὑτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες· διὸ Εὐριπίδης κτλ. — ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ τούτους φρονίμους εἶναι (nicht sein, sondern gelten) *· καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὑτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας. ἔτι δὲ τὰ αὑτοῦ πῶς δεῖ διοικεῖν ἄδηλον καὶ σκεπτέον.*

und den Staat verschiedene Namen führe. Weil aber die persönliche Lebensweisheit nicht ohne staatsmännische Weisheit gedacht werden kann, so nennt er seine Ethik gewöhnlich πολιτική, wie wir gesehen haben. Sofern er sie in Schriften niedergelegt hat, bezeichnet er sie auch durch ἠθική und πολιτικά.

Walter denkt sich nun wunderbarer Weise neben der auf Handlungen ausgehenden πολιτική oder φρόνησις noch eine andere geheimnissvolle Kraft, welche einerseits die Ethik und Politik als Disciplinen und Systeme ausarbeitete und andererseits dabei doch nicht theoretisch thätig wäre, damit der Aristotelische Satz richtig bleibe, dass diese beiden Wissenschaften nicht der Erkenntniss wegen, sondern um der Handlungen willen gesucht werden. Dieser Gedanke hebt sich aber sofort selbst auf, weil bei Aristoteles φρόνησις und Ethik und Politik dasselbe ist; denn Walter will die φρόνησις (oder πολιτική) nicht zur Urheberin der Ethik und Politik machen, weil ihr, wie er sagt, keine Disciplinen und Systeme entstammen können, sondern Handlungen. Dies ist aber genau dasselbe, was Aristoteles grade von den Disciplinen der Ethik und Politik sagt, dass aus ihnen nicht Erkenntniss (γνῶσις), sondern Handlung (πρᾶξις) hervorgehen sollte und dass diese ethisch-politischen Untersuchungen durchaus zu praktischem Zwecke angestellt würden und sonst keinen Nutzen hätten*).

Wir wollen aber noch ein Kriterium feststellen, um Aristoteles' Meinung daraus bestimmt zu erkennen. Wenn nämlich, wie Walter sich das vorstellt, die Ethik eine Wissenschaft für sich wäre, die aus theoretischem

*) Vergl. oben S. 20 die Stelle aus Eth. Nicom. II, 2.

Interesse und Denken entstammte, die *πολιτική* aber als Tugend des *πολιτικός* damit nicht zusammenfiele, sondern vielmehr als praktische Thätigkeit nur den einzelnen Handlungen sich zuwendete: so dürfte Aristoteles niemals die Aufgaben und Erfordernisse der Ethik als Wissenschaft mit den Aufgaben und Beschäftigungen des *πολιτικός* als praktischen Mannes identificiren. Und umgekehrt, wenn Aristoteles die Beschäftigungen und Aufgaben des Staatsmannes mit den Aufgaben der Staatswissenschaft identificirt und diese beiden Ausdrücke promiscue gebraucht: so darf man mit Walter nicht weiter irren, sondern muss erkennen, dass die Schriften über Ethik und Politik nichts als den aufgeschriebenen Inhalt der Staatsweisheit in dem Staatsmanne umfassen. Dies Kriterium ist sicher; denn es folgt als proprium aus den Behauptungen.

Constatiren wir nun die Thatsachen. Aristoteles sagt: „Der wahre Staatsmann scheint sich besonders um die Tugend zu bemühen; denn er will die Bürger gut und den Gesetzen gehorsam machen.“*) Und weiter: „Diese Untersuchung ist also Sache der Politik“ (d. h. der in den Nikomachien niedergelegten praktischen Weisheit)**). Da nun diese Aufgabe der Ethik in noch höherem Grade als für die Medicin auch eine gewisse Erkenntniss der Seele voraussetzt, so sagt er dementsprechend auch wieder von dem Staats-

---

*) Eth. Nicom. I, 13, p. 1102 a. 6. *περὶ ἀρετῆς ἆρα ἐπισκεπτέον* (d. h. dies ist die Aufgabe des Schreibers der Nikomachien und des Ethikers) · *τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ καθ' ἀλήθειαν πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι· βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπήκοους.*

**) Ibid. 1102 a 12. *εἰ δὲ τῆς πολιτικῆς ἐστὶν ἡ σκέψις αὕτη κτλ.*

mann, dass er, soweit dies zu seinem praktischen Zwecke nöthig sei, über die Seele forschen müsse, und fügt hinzu, dass freilich die streng wissenschaftliche Untersuchung der Sache (die in der theoretischen Psychologie geleistet wird) eine zu schwierige Arbeit wäre und über die Aufgabe der hier vorgetragenen Ethik hinausginge*).

Es ist durch diese Beispiele, die sich beliebig vermehren liessen, also constatirt, dass Aristoteles genau das in der Nikomachischen Ethik behandelt, was der wahre praktische Staatsmann für sich zu erforschen und zu wissen hat für seine praktischen Zwecke und dass diese Ethik also grade den Inhalt der praktischen Weisheit (φρόνησις) ausdrückt. Walter's Vorstellung aber zeigt sich als ein dem Geist des Alterthums fremdes Nebelbild. Wollte man aber noch einwenden, dass doch nicht jeder wirkliche Staatsmann die in den Nikomachien und in den Büchern über die Politik niedergelegte Lebensweisheit besässe, so würden wir zustimmen, jedoch zugleich bemerken, dass auch nicht jeder sogenannte Staatsmann ein wahrhafter Staatsmann sei und dass Aristoteles ausdrücklich ein Ideal vorstellt, indem er sagt, es sollte und müsste (δεῖ) jeder Staatsmann diese Erkenntniss besitzen, und dass er nur von

*) Ibid. 1102 a 18. εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχήν, ὥσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοὺς θεραπεύσαντα καὶ πᾶν σῶμα καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἡ πολιτικὴ τῆς ἰατρικῆς. (Hier ist es also der praktische Staatsmann, von dem die Rede ist.) — — θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν (d. h. zu praktischen Zwecken), καὶ ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα· τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶ τῶν προκειμένων. (Hier ist nun wieder die Aufgabe der Nikomachischen Ethik gemeint, die keinen Schritt weiter geht, als der praktische Staatsmann die Sache zu verstehen braucht.)

einem Staatsmann redet, der dies in Wahrheit (κατ' ἀλήθειαν) ist.

Man kann den Fehler Walter's auch durch die Analogie erkennen; denn wie es keine Politik giebt ausser der Politik in der Seele des Politikers, so giebt es auch keine Heilkunst (ἰατρική) ausser der Heilkunst in dem Heilkünstler und keine Geometrie ausser der in dem Geometer und keine Wissenschaft und Kunst und Tugend ausserhalb der Seele dessen, der diese Kräfte erworben hat und sofern er sie besitzt.

Dass Aristoteles aber genau das, was die Politik als angebliche theoretische Wissenschaft umfassen soll und was z. B. die Aristotelische Politik enthält, auch von dem praktischen Staatsmanne fordert, spricht er überall aus, z. B. im Anfang des vierten Buches der Politik. Er zeigt dort, dass der Pädotribes und Gymnastiker, der Heilkünstler und Schiffsbaumeister, der Schneider und jeder Künstler überhaupt sich darin mit dem Staatsmann analog verhielten, dass alle diese erstens die beste Form, die am Meisten den Wünschen entspricht und durch keine äussere Umstände beschränkt wäre, erkennen müssten, also der Staatsmann das Ideal des Staats; dann zweitens, welche Form für welche Menschen oder Gesellschaft die passende sei; endlich drittens auch, wie eine beliebig gegebene Form (ἐξ ὑποθέσεως) herzustellen und zu erhalten sei. Aristoteles verlangt also von dem praktischen Staatsmann, der dies in Wahrheit ist, ausser dieser letzten unmittelbar praktischen Aufgabe aus den zeitlich gegebenen Verhältnissen auch noch alle die Erkenntnisse und Untersuchungen, die der sogenannten theoretischen Staatswissenschaft von Walter zugeschrieben werden*).

*) Polit. IV, 1, p. 1288 b 16. τοῦτο τῆς γυμναστικῆς ἐστιν. — —

Es ist darum natürlich, dass diese ideale Leistung nicht Jedermanns Sache ist. Aristoteles beschreibt seine unfehlbare *φρόνησις* aber auch nicht nach dem Vorbilde des Pöbels und auch nicht nach den Leistungen dieses oder jenes einzelnen hervorragenden praktischen und besonnenen Mannes, sondern seine Erklärung ist eine philosophische Thätigkeit und er will eine philosophische Bildung gewähren, und seit Sokrates und Plato glaubten alle Anhänger der Philosophie, dass im Gegensatz zu dem früheren Empirismus der Politiker und der bloss auf Meinungen gestützten Kunst der Sophisten und Rhetoren eine philosophische Vertiefung der Sittlichkeit und Staatswissenschaft nothwendig sei, damit man wahrhaft gut als Privatmann oder Staatsmann leben und regieren könne. Nun erlangte aber Aristoteles keine theoretische Philosophie für's Leben, was ja widersinnig gewesen wäre, sondern eine praktische Philosophie, d. h. eine solche, deren Ziel Handlung und Leben und nicht Erkenntniss ist. Eine solche suchte er in seiner Ethik und Politik zu gewähren und nannte sie desshalb die philosophische Lebensweisheit*) und staats-

---

ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ περὶ ἰατρικὴν καὶ περὶ ναυπηγίαν καὶ ἐσθῆτα καὶ περὶ πᾶσαν ἄλλην τέχνην ὁρῶμεν συμβαῖνον. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πολιτείαν τῆς αὐτῆς ἐστὶν ἐπιστήμης τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι κτλ. Und b, 25. *ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν. ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν.*

*) Top. Θ 14. p. 163 b. 9. *πρὸς τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν. — — δεῖ δὲ πρὸς τὸ τοιοῦτο ὑπάρχειν εὐφυᾶ. καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἡ κατ' ἀλήθειαν εὐφυία, τὸ δύνασθαι καλῶς ἑλέσθαι τἀληθὲς καὶ φυγεῖν τὸ ψεῦδος· ὅπερ οἱ πεφυκότες εὖ δύναντο ποιεῖν· εὖ γὰρ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες τὸ προσφερόμενον εὖ κρίνουσι τὸ βέλτιστον.*

männische Philosophie*). Von dieser aber sagt er genau dasselbe wie von der sogenannten praktischen Weisheit oder „Einsicht“ (φρόνησις), dass die Natur dazu die wahrhafte Begabung geben müsse, weil man ohne die ethische Tugend nicht richtig lieben und hassen und also nicht das Gute erkennen und wählen kann, denn dem gemeinen und schlechten Menschen erscheint das Gute gar nicht und er sieht nicht, dass man dess-wegen handeln muss**).

Darum soll der sittliche Mensch nicht sagen, er bedürfe der Lebensweisheit (φρόνησις) oder Ethik nicht, wie der, welcher gesund sein wolle, ja auch nicht nöthig habe, Medicin zu lernen. Denn in diesem Falle könne man wohl nach den Vorschriften des Arztes leben und dadurch gesund sein; im Gebiete der Sittlichen aber käme es nicht darauf an, bloss legal zu handeln, nach den Vorschriften des Gesetzes oder eines Andern, der die Lebensweisheit (φρόνησις) besitzt und uns leitet, sondern es käme auf die eigene Gesinnung und Erkenntniss an. Diese Gesinnung würde nun durch die ethische Tugend gegeben, welche die Principien, d. h. die Zwecke des Handelns, richtig macht; was wir aber um dieser Zwecke willen thun müssen, können wir nur durch die Lebensweisheit (φρόνησις) einsehen. Diese sittliche Er-

*) Pol. III, 12, p. 1282 b 19. τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν. — — ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν. Vergl. auch Eth. Nicom. X, 10. ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία.

**) Vergl. vorletzte Anm. u. Eth. Nic. III, 7. ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα (die φρόνησις heisst auch sonst ὅμμα τῆς ψυχῆς), ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται. Ibid. VI, 5. τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην (d. h. welche nicht εὖ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες sind) εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκα αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν. Ibid. VI, 13 c. f.

kenntnissthätigkeit verfährt daher auch philosophisch und führt Beweise in syllogistischer Form, wie sie die Ethik enthält, deren Principien (ἀρχαί) oder letzte Obersätze durch die ethische Tugend richtig werden. Denn nur durch die Tugend erkennen wir, dass so oder so Beschaffenes der Zweck und das Beste ist; folglich können diese Principien nur von der sittlichen Erkenntnisskraft (φρόνησις) eingesehen werden. Diese Syllogismen sind aber dennoch keine theoretische, sondern praktische, weil sie Handlungen und Leben (τῶν πρακτῶν) erschliessen und nicht um des Wissens willen vollzogen werden*).

Schluss.

Wenn wir nun wieder auf den Anfang zurückblicken, so werden wir jetzt erkennen, dass der Ausgangspunkt Walter's, auf dem sein ganzes Buch beruht und der überhaupt das Eigenthümliche und Neue in seinem Unternehmen ist, als ein fundamentales Missverständniss gelten muss. Wir haben daher hier auf deductivem und inductiven Wege die Aristotelischen

*) Eth. Nic. VI, 13. αἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν (Princip = Obersatz) ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον — — τοῦτο δὲ εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται (d. h. die blosse indifferente oder gar im Dienste der Leidenschaften arbeitende praktische Erkenntnisskraft, wie sie die δεινότης und πανουργία enthält, kann diese obersten Principien der praktischen Syllogismen nicht einsehen, sondern nur die sittlich bestimmte praktische Vernunft, d. h. die φρόνησις). ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

Begriffe wiederhergestellt, und obwohl diese Erkenntniss für jeden, der in Aristoteles zu Hause ist, schon vorher unzweifelhaft war, so ist es doch zuweilen wichtig und nothwendig, auch das, was sich von selbst zu verstehen scheint, von Neuem zur Anerkennung zu bringen.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der praktischen Vernunft.

Wir wollen nun zweitens sehen, wie es Walter gelungen ist, den Begriff der praktischen Vernunft zu erklären, und wenn ihm dies ebenso missglückt sein sollte, so wollen wir versuchen, die Aristotelische Auffassung nach Möglichkeit festzustellen.

§ 1.

Walter's Meinung über die praktische Vernunft und den praktischen Schluss.

Walter nimmt nun zuerst praktische Vernunft in dem von Allen anerkannten Sinne, wonach sie im Gegensatz zu dem theoretischen Denken, welches auf das Nothwendige und Ewige geht, ihrerseits das Mögliche und vom Menschen Hervorzubringende in's Auge fasst.

Das Eigenthümliche und Neue in Walter's Arbeit besteht in der Charakteristik der praktischen Vernunft. Diese nämlich als berathschlagende und überlegende Vernunftthätigkeit stellt sich zuletzt immer, wie Aristoteles sagt, als ein Schluss dar mit zwei Prämissen. Der

Schlusssatz ist eben der Entschluss und führt zur Handlung. Da nun die Berathung besser und schlechter angestellt werden kann, so giebt es natürlich auch eine Tugend für diese Thätigkeit, in welcher sie ihre Vollkommenheit erreicht. Diese Tugend der praktischen Vernunft nennt Walter mit Aristoteles die φρόνησις. Er übersetzt sie nicht glücklich durch „Einsicht"; denn Einsicht kann auch einer haben, der bloss urtheilt, aber nicht handelt, z. B. ein Historiker, während die φρόνησις das Princip von Handlungen ist; ferner schreiben wir doch auch Technikern Einsicht zu, da Einsicht auf Sehen zurückgeht und von den Lexicographen als „Einblick in etwas oder als in's Innere eindringendes Erkennen und Verstehen" erklärt wird und also mehr eine theoretische und kritische Thätigkeit bedeutet. Darum muss man entweder mit Trendelenburg an die rechte „Klugheit" bei φρόνησις denken oder, wie ich vorziehe, die wahre Lebensweisheit oder die sittliche oder praktische Weisheit übersetzen.

Es kommt nun natürlich Alles darauf an, zu erklären, woher die beiden Prämissen ihren Inhalt bekommen und was die φρόνησις von der theoretischen Wissenschaft unterscheidet. Darin zeigt sich das Neue der Walter'schen Arbeit, und es lässt sich seine Leistung in zwei Worte zusammenfassen. Erstens nämlich lehrt er, dass die φρόνησις den Inhalt ihrer Prämissen von der theoretischen Thätigkeit entlehne, und zweitens, dass sich die φρόνησις von der theoretischen Thätigkeit nur durch den Schlusssatz, welcher epitaktisch oder befehlend sei, unterscheide. Da aber diese neue Lehre für Jeden, der in die Aristotelische Gedankenwelt etwas tiefer eingedrungen ist, in höchstem Masse erstaunlich und unglaublich sein möchte, so sind wir wieder verpflichtet, durch Citate zu beweisen, dass wir in der That hierin

Walter nicht Unrecht thun, sondern seine wirkliche Ueberzeugung zum Ausdruck bringen. Lassen wir ihn also selbst sprechen und zwar zuerst über den Inhalt der beiden Prämissen.

Belege aus Walter's Schrift.

S. 163: „Damit ist der Inhalt jener Vernunftthätigkeit (des ὀρθὸς λόγος oder der φρόνησις) im Unterschiede von der παροῦσα πραγματεία oder von der Ethik gekennzeichnet. Sie (die φρόνησις) umfasst das Allgemeine und Einzelne als Erkenntnissmomente; jenes entlehnt sie der Wissenschaft, dieses der Wahrnehmung." Man sieht hieraus schon, dass es um die Subsistenzmittel der φρόνησις bei Walter schlimm steht, da sie ihren ganzen Inhalt auf Borg nimmt. Ihre Gläubiger sind die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung.

S. 536: „Ich nehme daher eine durchgängige Analogie für die Einsicht (φρόνησις) und die Kunst in Anspruch. Der Gattungsbegriff ist der nämliche, die logistisch-buleutische Vernunft. Als Arten dieser Gattung ist jene (φρόνησις) praktische, diese (Kunst) poietische Vernunft. Als solche sind sie bloss formale Fertigkeiten. Sie entnehmen ihren Inhalt der erkennenden oder theoretischen Vernunft und der Wahrnehmung."

S. 537: „Es stammt der Erkenntnissinhalt der praktischen (φρόνησις) und poietischen Vernunft, wie ich annehme, aus der theoretischen, aus dem Vermögen der Wissenschaft (ἐπιστημονικόν)."

S. 499: „Das Allgemeine ist nur Inhalt, nicht Erkenntniss der praktischen Vernunft; die Berücksichtigung des Einzelfalls hingegen führt auf die Wahrnehmung hin und damit an die Schwelle des Sensualismus. Jedenfalls ist diese praktische Vernunft (φρόνησις) für die Grundlegung der Ethik von ganz und

gar keiner Bedeutung, weil ihr keine eigene Erkenntniss, sondern nur die Verwirklichung theoretischer Naturbegriffe zukommt.“ (Walter meint damit, dass die praktische Vernunft ihren Inhalt der theoretischen Vernunft entlehnt und denselben durch den epitaktischen Schlusssatz als That verwirklicht.)

Ebendaselbst: „Der Erkenntnissinhalt, die beiden Prämissen, sind bei Aristoteles rein theoretische Erkenntnisse.“

Ich denke, dies ist deutlich genug. Wir wissen jetzt also jedenfalls, dass wir Walter nicht Unrecht thun, wenn wir sagen, er lasse die φρόνησις den ganzen Inhalt der Prämissen von der theoretischen Thätigkeit entlehnen. Hören wir nun auch seine Worte über den Schlusssatz oder den Entschluss.

S. 432: „Die φρόνησις verliert also die Gleichartigkeit mit der Wahrnehmung (αἴσθησις) und der bloss urtheilenden Vernunft (κριτικὴ μόνον) in dem Grade, als sie nicht nur kritisch, sondern epitaktisch ist.“ — — „Das Object einer epitaktischen Thätigkeit ist die Handlung als Zukünftiges. Die Wahrnehmung, welche nicht mehr kritisch als epitaktisch sein soll, muss mit dem Bewusstsein, dass ein bestimmtes Element das Letzte ist, dieses anbefehlen und hiermit ein Factor der Handlung oder praktisch werden.“

S. 483: „In der zweiten Prämisse ist die Vernunft eine blosse κρίσις und noch nicht, wie es von der βουλή erfordert wird, ein Erreichen. Ein neues Erkenntnisselement kann die Vernunft nicht mehr herbeiziehen, denn die ganze mögliche Reihe von Bestimmungen ist durch das Wahrnehmungsurtheil abgeschlossen; wohl aber kann sie diesem Inhalte eine andere Form geben.“ — — „Der Antheil, welchen die Vernunft an dem Vorsatz, an der Conclusion hat, ist die Umsetzung des bloss hypothetischen

Räsonnements in die kategorische Form des Imperativs."

S. 485: „Die Thätigkeit der Einsicht, soweit sie epitaktisch ist, ist mithin ein Bestandtheil der Conclusion und damit der Handlung selbst."

S. 489: „Nur die Einsicht, die Tugend der praktischen Vernunft ist epitaktisch und dadurch auch dem Verstand entgegengesetzt."

Ich glaube hiermit dem Verfasser genügt zu haben. Wir wissen jetzt genau durch ihn selbst, was er meint. Die Prämissen sind theoretisch, die conclusio ist allein epitaktisch; die Prämissen werden von der Einsicht (φρόνησις) anderswoher entlehnt, in der conclusio erst tritt die Einsicht in der ihr eigenthümlichen Form, der imperativen, auf, indem sie eine formelle Umsetzung des Inhalts vornimmt und (S. 485) „den Inhalt der zweiten Prämisse aus einem blossen Erkenntnissgegenstande zum Gegenstand der Handlung" macht.

Zur Kritik.

Da diese ganze Auffassung Walter's jedem Aristoteliker auf den ersten Blick schon Erstaunen abnöthigen muss, so kann es sich bei der Kritik nur um eine deductio ad absurdum handeln. Vorher aber möchte ich den ganzen Grund des Walter'schen Missverständnisses darlegen.

Die praktische Vernunft ist, wie auch Walter zu sehen nicht verfehlen konnte, eine Durchdringung von Vernunft und Begehren. Nun hat das Denken zu bejahen und zu verneinen, und sein Werth oder Unwerth besteht in der Wahrheit einerseits und dem Falschen andererseits. Das Begehren aber hat zu suchen und zu fliehen, und sein Werth oder Unwerth besteht darin, dass es sucht was es soll und flieht was es soll. Es giebt also auch ein richtiges und unrichtiges Begehren. Desshalb besteht die Wahrheit des praktischen Denkens,

d. h. der Vereinigung von Begehren, und Vernunft, darin, dass das Bejahen oder Verneinen genau dem richtigen Begehren entspricht.

Da diese beiden Elemente nun nicht von selbst und überall im Einklang stehen und z. B. der Schlechte und der moralisch Schwache begehrt, was er nicht soll und gegen den Spruch der Vernunft handelt: so muss es auch eine Tugend für dieses ganze Vermögen der Seele geben, in welcher beide Elemente zu einem vollen Einklang geeinigt sind und deren Werk daher die praktische Wahrheit ist. Diese Tugend nennt Aristoteles φρόνησις, d. h. praktische Weisheit. Sie besteht in dem Einklang des richtigen Begehrens, welches durch ethische Tugend gewährleistet wird, mit der Besonnenheit des Denkens, welches die richtigen Ziele und die richtigen Mittel findet. Dieses Denken ist desshalb kein theoretisches Denken mehr, weil es nicht das Wahre und Falsche schlechthin zu finden hat, sondern wegen der Einigung mit dem Begehren um eines Zweckes willen denkt, also Berathung ist und nur die praktische Wahrheit (ἡ ἀλήθεια πρακτική) sucht. Es ist daher praktisches Denken oder praktische Vernunft (ἡ διάνοια πρακτική).

Da sich nun dieses praktische Denken in einem Schlusse formuliren lässt, dessen Obersatz den Zweck setzt, dessen Untersatz das Mittel auswählt und dessen Schlusssatz das Mittel mit dem Zweck vereinigt, d. h. handelt: so muss natürlich, wenn diese Thätigkeit eine vollkommene sein soll, d. h. wenn sie von einer Tugend ausgeht und die praktische Wahrheit findet, die Einigung von Denken und Begehren an keiner Stelle gelockert werden, weder im Obersatz, noch im Untersatz, noch im Schlusssatz. Eine solche Lockerung hebt die praktische Wahrheit und die Tugend auf und findet sich z. B. bei dem, der sich nicht selbst beherrschen kann (ἀκρασία), bei welchem das Denken richtig ist, das Begehren unrichtig.

Hier kann man nun den Grundirrthum Walter's erkennen, der ihn zu allen seinen Missverständnissen gebracht hat. Er bringt die praktische Vernunft um die Einigung des Denkens und Begehrens, auf der sie beruht, und lässt bei dem Ober- und Untersatze ein erdichtetes und dem Aristoteles völlig unbekanntes theoretisches Denken allein ohne Begehren arbeiten, den Schlusssatz aber, der doch, ohne dass der Obersatz ein praktischer wäre, gar nicht zu Stande kommen kann, lässt er durch eine plötzliche formelle Umbildung des Untersatzes zu Stande kommen durch eine unbegründete (weil ohne praktische Prämissen) Vereinigung von Begehren und Denken, d. h. durch Imperativ. Die imperativische Form des Schlussatzes entsteht bei Walter also nicht in Folge der Schlusskraft aus der imperativischen Form des Obersatzes, sondern ist bei ihm eine geheimnissvolle und eigenthümliche Kraft der praktischen Vernunft, die sich merkwürdiger Weise nur bei dem Schlusssatze zeigt.

Die deductio ad absurdum.

Wir haben nun den Fehler Walter's erkannt, und es bleibt nur übrig, zu zeigen, dass seine Auffassung auf ein Absurdum führt. Denn die Handlung des Einsichtigen (φρόνιμος) muss vernünftig oder sittlich begründet sein; wenn er aber ohne Gründe handelt, so ist er entweder wahnsinnig, oder berauscht, oder im Schlaf, oder er handelt ohne Selbstbeherrschung nach Begierde oder Zorn. Da es nun absurd ist, den φρόνιμος mit dem μαινόμενος, dem οἰνωμένος, καθεύδων und ἀκρατής zu identificiren, so wäre es also eine deductio ad absurdum, wenn wir die Walter'sche Auffassung zu diesem Resultate hinführen.

Nimmt man nun die rein theoretischen Prämissen der φρόνησις bei Walter, so kann daraus ja kein Entschluss folgen, was er auch selbst gemerkt haben muss, da er eine Umsetzung des Inhalts in die epitaktische Form für den Schlusssatz erfordert. Z. B. wenn wir mit Aristoteles*) sagen: alles Süsse ist angenehm und im Untersatze: diese Speise hier ist süss — so folgt daraus kein Entschluss und keine Handlung, sondern bloss der ebenfalls theoretische Schlusssatz: diese Speise ist angenehm. Wenn aber zufällig Begierde (ἐπιθυμία) vorhanden ist, die sich um Gründe nicht bekümmert, so wird der blosse Anblick mit der Erinnerung an das Angenehme genügen, um zum Genuss, also zur Handlung überzugehen. Walter's φρόνιμος handelt also wie nach Aristoteles die ἐπιθυμία wirksam ist. Da der Entschluss bei Walter nicht aus den Prämissen abfolgt, sondern als eine eigenthümliche epitaktische Kraft plötzliche hinzukommt, so sind die Prämissen nur per accidens gegeben, und sein φρόνιμος handelt wie die in Leidenschaft befindlichen oder wie die Schlafenden, Berauschten und Wahnsinnigen, mit welchen Aristoteles den der Selbstbeherrschung Unfähigen vergleicht. Denn alle diese können immerhin auch die richtige Erkenntniss in den Prämissen haben, aber sie gebrauchen sie nicht, d. h. der Entschluss folgt nicht daraus. Also sind die Prämissen nur per accidens vorhanden**). Der von Walter geschil-

*) Eth. Nicom. VII, 5. 1147 a. ἡ δὲ ὅτι πᾶν τὸ γλυκὺ ἡδύ, τουτὶ δὲ γλυκύ — — τύχῃ δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα.

**) Ibid. VII, 5. 1147 a 10: Ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσαν ὁρῶμεν τὴν ἕξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἱ ἐν τοῖς πά-

derte Process des Handelns findet sich daher wirklich in der Welt, aber nicht bei dem einsichtigen und besonnenen Manne (φρόνιμος), sondern da, wo es Walter wenig lieb sein wird.

Damit aber der Entschluss aus den Prämissen abfolgen könne, also seine epitaktische Kraft der Schlussfolge zu verdanken habe, ist es offenbar nothwendig, dass die Prämissen nicht bloss theoretisch sind, sondern schon selbst ein mit dem Willen geeinigtes, also praktisches Denken enthalten. Der Obersatz muss also, um das Aristotelische Beispiel zu benutzen, etwa lauten: Alles Süsse soll (δεῖ) man geniessen. Denn wenn man darauf den Untersatz hinzunimmt: diese Speise ist süss, so folgt der Entschluss und die That aus den Prämissen, wenn der Mensch die Speise haben kann und nicht daran gehindert wird*). Wenn der Obersatz aber befiehlt, sich des Süssen zu enthalten, der Untersatz ferner die Thatsache verkündet, dass dies Süsse hier angenehm ist, so folgt daraus kein vernünftiger, d. h. durch die Prämissen begründeter Entschluss zum Geniessen der Speise. Ist aber Begierde vorhanden, so genügt der Untersatz, um auch ohne Schlusskraft sich der Speise zuzuwenden**). Diese Art zu handeln, nennt Aristoteles die moralische Schwäche (ἀκρασία). Walter's φρόνησις, die ihre epitaktische oder befehlende Kraft

---

θεσιν ὄντες. θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι — — δῆλον οὖν ὅτι ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τούτοις. Vergl. unten im Anhang über Walter's Verwechselung von δεινότης und ἀκρασία.

*) Ibid. a 29. Οἷον εἰ παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ ὡς ἕν τι τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν. Hier ist der Obersatz gebietend.

**) Ibid. a 31. ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῇ κωλύουσα γεύεσθαι κτλ. Hier ist der Obersatz verbietend.

erst im Schlusssatze gewinnt, heisst also bei Aristoteles moralische Schwäche.

Es giebt nach Aristoteles aber auch eine Art der Schwäche (ἀκρασία), die man löblich finden müsste, und die freilich nicht in eigentlichem Sinne ἀκρασία heisst. Die Selbstbeherrschung, durch welche man consequent die Handlungen aus den Prämissen zieht, kann nämlich auch schlecht sein, wenn etwa der befehlende Obersatz falsch ist; in diesem Falle kann dann der nicht aus den Prämissen, sondern aus einem Affekt folgende Entschluss löblich sein. In dem Sophocleischen Philoktet z. B. ist Neoptolemos durch des Odysseus Berathung zur Ueberzeugung von den nöthigen Prämissen der Handlung gekommen. Sein Entschluss weicht aber aus der Bahn der Consequenz, weil es ihn schmerzt zu lügen. Diese Inconsequenz ist daher löblich und nur metaphorisch eine Schwäche. — Walter's epitaktischer Schlusssatz braucht darum allerdings nicht immer tadelnswerth zu erscheinen, sondern kann auch löblich sein, ist jedenfalls aber immer ein ekstatischer Zustand (ἐκστατικόν)*), da durch den Affekt die Wirksamkeit der vernünftigen Berathung aufgehoben ist.

Wir wollen aber, um die Haltlosigkeit der Auffassung von Walter bis auf die letzten Fasern zu zeigen, einen Schritt weiter geben. Wir wollen einmal zugeben, was wir natürlich nicht zugeben dürften, die Prämissen wären aus der Ethik entlehnt und dennoch rein theoretische, d. h. ein blosses Wissen, nicht

---

*) Eth. Nicom. VII, 3, p. 1146 a 16. Ἔτι εἰ πάσῃ δόξῃ ἐμμενετικὸν ποιεῖ ἡ ἐγκράτεια, φανύλη, οἷον εἰ καὶ τῇ ψευδεῖ· καὶ εἰ πάσης δόξης ἡ ἀκρασία ἐκστατικόν, ἔσται τις σπονδαία ἀκρασία, οἷον ὁ Σοφοκλέους Νεοπτόλεμος ἐν τῷ Φιλοκτήτῃ· ἐπαινετὸς γὰρ οὐκ ἐμμένων οἷς ἐπείσθη ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως διὰ τὸ λυπεῖσθαι ψευδόμενος.

die eigene Leistung des praktischen Denkens. Was würde Aristoteles zu einem alsdann correct abgeleiteten Schlusssatze, der aber seine imperative Kraft erst im Schlusssatz selbst erhielte, sagen? Und hat er diese Frage beantwortet? Er hat sie beantwortet und zwar nicht bloss durch seine ganze Ethik, sondern auch durch einzelne bestimmte Aeusserungen, von denen ich die nächstliegende anführen will*). Er sagt nämlich, wenn einer seinen Entschluss richtig deducirt aus sittlichen Grundsätzen, die Grundsätze selbst aber bloss entlehnt, ohne dass sie seine eigene Ueberzeugung wären, so stammt die epitaktische Kraft nicht aus den Grundsätzen und kommt dem Schlusssatz nur per accidens zu. Die epitaktische Kraft liegt dann, wie es nach Walter's Theorie sein muss, bloss in dem Schlusssatze selbst. Ein solches Handeln aber ist nach Aristoteles nicht sittlich, sondern moralische Schwäche trotz aller Correctheit der Schlussfolge, weil die Grundsätze bloss entlehnt sind und desshalb bloss als Phrasen ohne innere Ueberzeugung ausgesprochen werden. Denn in Wahrheit, so lehrt er, muss die Persönlichkeit mit ihren Grundsätzen zusammenwachsen (*δεῖ συμφῦναι*), wenn die Handlung sittlich sein und die epitaktische Kraft durch die Grundsätze im Schlusse selbst liegen soll. Den von Walter angegebenen Process des Entschliessens kennt Aristoteles also sehr wohl; er sagt

*) Ibid. p. 1147 a 18. *τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημεῖον* (für die Sittlichkeit und Consequenz in der Handlung) *καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις* (Zorn, Begierde) *ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὔπω. δεῖ γὰρ συμφῦναι· τούτῳ δὲ χρόνῳ δεῖ· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑπολητέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους.*

aber, dass, wer sich in dieser Weise entschlösse, wie ein Schauspieler (*καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους*) oder Heuchler handelte, weil er die Prämissen bloss entlehnt von Dichtern oder aus der Ethik eines Philosophen*), ohne davon selbst überzeugt zu sein. Praktische Wahrheit und Vernunft ist aber nicht darin, weil diese eine Einigung des Denkens und Wollens erfordere und der Grundsatz nur als unser allgemeiner Wille oder unsere eigene allgemeine Ueberzeugung ausgesprochen werden darf, so dass die imperative Form nicht im Entschluss erst hervortreten kann.

Ich glaube, dass hiermit die auf Principien gehende Kritik befriedigt ist; denn wir erkannten erstens den Grund der Walter'schen Missverständnisse und sahen zweitens, wie seine Annahmen demgemäss einem absurdum in die Arme laufen. Es bleibt uns daher nur übrig, jetzt die wesentlichsten einzelnen Irrthümer zu beleuchten, damit durch diese nicht die richtige Lehre des Aristoteles getrübt werde.

---

§ 2.

Der Begriff der epitaktischen Vernunft.

Da Walter den Begriff der epitaktischen Vernunft so vollkommen missverstanden hat, so wird es nöthig, darauf etwas näher einzugehen. Walter schreibt der Vernunft (S. 483) die Aufgabe zu, den Inhalt der bloss theoretischen Prämissen in der Conclusio „in die

---

*) *Λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης* und *ἀποδείξεις λέγουσι.*

kategorische Form des Imperativs umzusetzen". Und sagt ausdrücklich (S. 485): „Die Thätigkeit der Einsicht, soweit sie epitaktisch ist, ist mithin ein Bestandtheil der Conclusion und damit der Handlung selbst".

Was diese Epitaxis, dieser Imperativ eigentlich ist und woher diese Thätigkeit der Vernunft stammt, kann Walter natürlich nach solchen Voraussetzungen nicht einsehen, und es muss ihm daher das Epitaktische als eine qualitas occulta der praktischen Vernunft erscheinen, deren geheimnissvolle Wirksamkeit sich denn auch nur plötzlich in der conclusio offenbart. Darum entsteht uns die Aufgabe, den Zusammenhang der Aristotelischen Lehre zu entwickeln.

Die theoretische Vernunft kann nicht befehlen, weil sich die Wahrheit, die sie sucht, nichts befehlen lässt, sondern so ist, wie sie ist, und nicht anders. Durch Befehl wird das Dreieck nicht mehr als zwei Rechte in der Summe seiner Winkel umfassen können; durch Befehl wird der Gott nicht theilbar oder ausgedehnt; durch Befehl wird die Bewegung weder zur Potenz noch zur Energie: kurz keine mathematische, theologische oder physische Wahrheit ist vom Willen abhängig*). Das Befehlen findet daher nur statt, wo der Mensch mit seinem Willen die Ursache des Ereignisses ist, also im Gebiete des Wan-

*) De anim. III, 9. 7 ed. Trendl. *ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς (νοῦς) οὐθὲν νοεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν.* Eth. Nicom. VI, p. 1143 b 19. *ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρεῖ ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως).* Ibid. 1139 a 6. *καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα — — λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν.*

delbaren und Möglichen (ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν).

Um nun diesen Begriff des Befehlens scharf und klar festzustellen, müssen wir den eigentlichen Sprachgebrauch von dem metaphorischen unterscheiden und den metaphorischen seiner Möglichkeit nach erklären durch Zurückführung des eigentlichen auf die ihm zu Grunde liegenden allgemeineren Begriffe.

1. Befehlen im eigentlichen Sinne.

In eigentlichem Sinne bedeutet Befehlen (ἐπιτάττειν) bei Aristoteles die Thätigkeit des Herrn (δεσπότης), durch welche er den Knecht (δοῦλος) zur Ausführung seines Willens veranlasst*). Diese Erklärung ist aber etwas zu beschränkt; denn der Pädagog befiehlt auch den Kindern**), der Mann dem Weibe und der Beamte den Bürgern, die allesammt keine Sclaven sind. Gleichwohl haben sie alle etwas mit dem Sclaven gemein, insofern sie alle gehorchen müssen und nicht nach ihrer Einwilligung und Einsicht gefragt und also nicht überredet werden***). Das Befehlen bildet den

---

*) Pol. I, 7, p. 1255 b 31. Δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρήστικη δούλων — — ἃ γὰρ τὸν δοῦλον ἐπίστασθαι δεῖ ποεῖν, (τὸν δεσπότην) δεῖ ταῦτα ἐπίστασθαι ἐπιτάττειν. Desshalb ist auch der Knecht nicht der eigentlich Handelnde, sondern der Herr, der ihm befiehlt. Der Herr thut Unrecht, wenn der Knecht auf seinen Befehl Unrecht thut; der Knecht aber thut Unrechtes ohne Unrecht zu thun. Eth. Nicom. V, 11, p. 1136 b 28. ἔτι ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ ποιεῖν λέγεται, καὶ ἔστιν ὡς τὰ ἄψυχα κτείνει καὶ ἡ χεὶρ καὶ ὁ οἰκέτης ἐπιτάξαντος, οὐκ ἀδικεῖ μέν, ποιεῖ δὲ τὰ ἄδικα.

**) Eth. Nicom. IV, 12 s. f. ὥσπερ γὰρ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγώγου ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον.

***) Pol. VII, 4, p. 1326 b 12. εἰσὶ γὰρ αἱ πράξεις τῆς πο-

Gegensatz zur Ueberredung (*πείθειν*), die sich an die selbständige berathende Vernunft wendet und eine freie Zustimmung zu dem Gewollten hervorzubringen sucht. Befehl findet nur statt, wo der Gehorsam nothwendig oder natürlich ist.

Andererseits setzt jeder Befehl aber auch eine gewisse Vernunft voraus in dem Gehorchenden, doch nicht eine selbständige, die von sich aus befehlen könnte, sondern bloss eine verstehende (*αἰσθάνεσθαι*) und aufnehmende. Darum befehlen wir den unvernünftigen Dingen nichts; denn sie verstehen nicht, was wir wollen, und darum haben wir grade Diener nöthig, weil die Spindeln und andere Werkzeuge nicht auf Befehl von selbst ihr Werk vollziehen, wie nach dem Mythus die Dreifüsse des Dädalus oder Hephästus*).

λέως τῶν μὲν ἀρχόντων τῶν δ' ἀρχομένων, ἄρχοντος δ' ἐπίταξις καὶ κρίσις ἔργον. Beim Weibe könnte es zweifelhaft sein, ob sie Befehl vom Manne nach Aristotelischer Lehre empfangen solle; allein ihre logistische Vernunft kann sich nicht entscheiden (*ἄκυρον*); also hat sie doch dem Willen des Mannes zu folgen, wenn er sie auch in die Motive der Berathung hineinzieht. Vergl. Pol. I, 13. 1260 a 9. *ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός· καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον· ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές.* Die Ueberredung findet aber nur statt, wo die zu Ueberredenden sich selbst entscheiden und einen Beschluss und Entschluss fassen können.

*) Pol. I, 5. 1254 b 21. *ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι. διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν, καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν· τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αἰσθανόμενα ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ.* Ibid. 1253 b 32. *καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὁ ὑπηρέτης. εἰ γὰρ ἠδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὑτοῦ ἔργον, ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας κτλ.*

Ausserdem ist in jedem, der Befehl empfängt, weil er die verstehende Vernunft besitzen muss, nothwendig auch das zugehörige niedere leidenschaftliche Vermögen (*παθητικόν*) vorhanden, also Begierde und Zorn. Desshalb fragt es sich, ob man den Befehl allein aussprechen oder immer auch auf das Gemüth des Gehorchenden durch Ermahnung (*νουθέτησις*) einwirken soll. Aristoteles ist der Meinung, man solle dies bei Sclaven fast noch mehr als bei Kindern thun*).

Hieraus folgt, dass Befehl und Befehlen nicht im Mindesten auf die ethisch-politische Sphäre eingeschränkt ist, sondern sich ebenso in eigentlichem Sinne in der Sphäre der Kunst findet. Denn der Arzt befiehlt nicht als berathend, sondern als Künstler nach den Gesetzen der Kunst, wesshalb statt seiner auch z. B. die Heilkunst als befehlend oder verschreibend angeführt wird. Ebendarum wird auch im ethischen Gebiete die befehlende Stelle von Aristoteles fast überall durch einen Ausdruck aus dem technischen Gebiete bezeichnet; denn diese Ordnung zwischen Befehlenden und Ausführenden war besonders in der Baukunst auffällig geworden. Der Architekt ist der Befehlende und thut selbst nichts, d. h. er verursacht keine Bewegung und Veränderung der äusseren Dinge durch seine eigenen physischen Kräfte, sondern veranlasst dazu die Arbeiter, die ihn verstehen und die physischen Bewegungen und Veränderungen durch ihre Werkzeuge herbeiführen. So befiehlt auch der Steuermann; denn er braucht das Steuer-

*) Pol. I, 13. 1260 b 5. *διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγον τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ νοὺς παῖδας.* Ibid. III, 15. 1286 a 17. *κρεῖττον δὲ ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ παθητικὸν ὅλως ἢ ᾧ συμφυές· τῷ μὲν οὖν νόμῳ οὐχ ὑπάρχει, ψυχὴν δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν.*

ruder und erkennt, wie es zu seinem Zwecke dienlich ist; der Zimmermann aber gehorcht und bearbeitet das Holz nach dieser Vorschrift mit seinen Werkzeugen*).

Kritische Bemerkung über die Aristotelische Distinction des technischen, praktischen und theoretischen Gebietes.

Aristoteles hat mit einer grossen Schärfe und Klarheit das Gebiet des Handelns, bei welchem es auf die Gesinnung (προαίρεσις) ankommt, von dem technischen Gebiet unterschieden, bei welchem nicht die Absicht, sondern nur der Erfolg gelobt wird. Allein er scheint sich bei der Durchführung seines Gedankens doch in arge Verlegenheiten zu verwickeln. Denn er lässt beide, d. h. die Tugend und die Kunst, in äussere, sinnlich wahrnehmbare Bewegungen oder Thätigkeiten übergehen, so dass wir in dem äusserlichen Geschehen zwischen Handeln (πράττειν) und Thun (ποιεῖν) zu unterscheiden haben. Dass dies nicht richtig sein kann, zeigt sich schon sprachlich dadurch, dass er in allen

---

*) Z. B. Eth. Nicom. VII, 1. 1138 b 31. ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. Das Wort κελεύειν ist synonym mit ἐπτάττειν, was man aus der von Aristoteles spöttisch angeführten schlechten Definition des Protagoras sieht. Poet. 19, 1456 b 17. τὸ γὰρ κελεῦσαι, φησί (Protagoras), ποιεῖν τι ἢ μὴ ἐπίταξίς ἐστιν. — Probl. V, 7, p. 81 a 12. Διὰ τί τοῖς κοπιῶσι προστάττουσιν ἐμεῖν. Der Gegensatz zu προστάττειν ist ὑπηρετεῖν (Topic. V, 1. 129 a 12), und προστάττειν ist synonym mit ἐπιτάττειν (Eth. Nicom. III, 8. 1114 b. 30). — Natur. ausc. II, 2. 194 b 1. δύο δὴ αἱ ἄρχουσαι τῆς ὕλης καὶ αἱ γνωρίζουσαι τέχναι, ἥ τε χρωμένη καὶ τῆς ποιητικῆς ἡ ἀρχιτεκτονική· διὸ καὶ ἡ χρωμένη ἀρχιτεκτονική πως, διαφέρει δὲ ᾗ ἡ μὲν τοὺ εἴδους γνωριστικὴ ἡ ἀρχιτεκτονική, ἡ δὲ ὡς ποιητικὴ τῆς ὕλης· ὁ μὲν γὰρ κυβερνήτης ποιόν τι τὸ εἶδος τοῦ πηδαλίου γνωρίζει καὶ ἐπιτάττει, ὁ δ' ἐκ ποίου ξύλου καὶ ποίων κινήσων ἔσται. (Diese Stelle ist in dem Index von Bonitz über den Gebrauch von ἐπιτάττειν übersehen.)

seinen Schriften die zugehörigen Ausdrücke πράττειν und ποιεῖν wirklich vermischt, so dass es jedesmal einer besonderen Betrachtung bedarf, um die Beziehung und Meinung festzustellen. Ausserdem ist aber doch klar, dass die Handlung, sobald sie aus dem Willen hervortritt und in Bewegungen des Leibes oder durch Werkzeuge in Veränderung der äusseren Dinge übergeht, das Wesen des Sittlichen gänzlich verliert und den Regeln der Technik unterliegt, z. B. wenn die Tapferkeit zum Waffengang mit dem Feinde führt, oder wenn die Lebensweisheit zur Berathung der Volksversammlung in einer Rede veranlasst; denn die Handlung des Tapferen wird, soweit sie sinnlich erscheint, nur von dem Fechtmeister, die Rede des Besonnenen nur von der Redekunst beurtheilt. Daher lässt es sich auch nicht halten, wenn Aristoteles die Sclaven als Werkzeuge des Lebens (βίος) von den Arbeitern als belebten technischen Werkzeugen unterscheidet; denn der Begriff des Werkzeuges gehört in die Technik, praktische Werkzeuge aber giebt es nicht*). Wenn der Sclav die Kleider des Herrn reinigt, die Thüren

*) Polit. I, 3. 1253 b 28. τῶν δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δ' ἔμψυχα, οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον, ὁ δὲ πρωρεὺς ἔμψυχον· ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν. Dies ist richtig; nun folgt die falsche Analogie οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμα τι ἔμψυχον καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὁ ὑπηρέτης. Denn die Leistung dieses sogenannten praktischen Werkzeuges ist ohne alle die constituirenden Merkmale des Praktischen, da es auf die Gesinnung, auf das Wollen des Guten, dabei nicht ankommt und der Sklav nicht schuldig ist, wenn er auf Befehl des Herrn schlägt oder tödtet, sondern der Herr. Des Sclaven Werk wird auch nicht nach der Absicht beurtheilt, sondern nach dem Erfolg, und danach wird er wie ein Techniker gelobt oder getadelt; seine Gesinnung ist für das Werk selbst ein Accidens.

öffnet, die Geräthe ordnet u. s. w., so sind das lauter technische Thätigkeiten, und wenn es nebenbei wichtiger ist für den Herrn, dass sein Sclav nüchtern und bescheiden ist, als dass der Arbeiter in der Werkstube diese ethischen Eigenschaften besitzt, so ist das Thun selbst darum nicht weniger technisch bei dem Einen wie bei dem Andern. Daher kommt auch die Verlegenheit, von der ich in den Aristotelischen Forschungen*) gesprochen habe, dass solche Künste, deren Werk mit der Thätigkeit selbst aufhört, praktisch zu sein scheinen, z. B. das Citherspiel und der Tanz. Gleichwohl sind sie ihrer Natur nach von den übrigen Künsten nicht verschieden. Wir können daher nicht umhin, hier einen Mangel der Aristotelischen Begriffsbestimmung anzuzeigen, der ziemlich bedeutsam die sonstige Klarheit beeinträchtigt.

Derselbe Fehler zeigt sich aber auch, wenn man von den sogenannten auswärtigen Handlungen, die in der Sinnenwelt erscheinen, zu den inwendigen übergeht. Auch hier konnte Aristoteles die Gränze nicht festhalten. Denn da er in seinem Philosophiren sich zu stark an den herrschenden Sprachgebrauch anlehnte, so musste er auch bei der wissenschaftlichen Thätigkeit ein Glück und Wohlbefinden (εὐπραξία) anerkennen, das im griechischen Ausdruck ein Handeln einschliesst. Da er nun überzeugt war, dass die Götter nicht künstlerisch oder sittlich und politisch thätig sind, sondern bloss theoretisch, und dass die theoretische Wissenschaft auch in uns etwas Göttliches ist und das Göttliche zum Gegenstand hat und dass darin überhaupt die höchste Glückseligkeit besteht, so folgerte er, dass die blosse Theorie auch Handlung sei und zwar die eigentliche und

*) Aristoteles' Philosophie der Kunst, S. 370 ff.

ächte*). In der theoretischen Thätigkeit aber spielt die berathende Vernunft (λογιστικόν) nicht mit, da sich diese nur mit dem Werden (γένεσις) abzugeben hat. Das höchste Handeln kann also auch ohne alle Berathung stattfinden und ist nicht Leistung der berathenden Vernunft. Wenn dies richtig wäre, so würde die ganze Ethik hinfallen, die das Handeln an die berathende Vernunft und den guten

---

*) Polit. VII, 3. 1325 b 14. τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον. — — οὐδὲ (ἀναγκαῖον) τὰς διανοίας εἶναι μόνον ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν (dies sind eigentlich nur die technischen Thätigkeiten), ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· (dies sind nur die theoretischen; denn die praktischen haben ihren Zweck in der Handlung und werden nicht um ihrer selbst willen angestellt) ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τὰς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. Man sieht hier, wie Aristoteles durch den Sprachgebrauch geleitet wird. Darum nimmt er den Göttern auch in der Ethik das πράττειν, will sie aber doch nicht ἀπρακτεῖν lassen und sieht sich so genöthigt, die theoretische Thätigkeit als höchste und eigentliche Handlung, als Selbstzweckhandlung, zu definiren. Er meint aber damit nicht, dass wir uns handelnd zu dieser Thätigkeit entschlössen, sondern dass das Denken selbst Handlung sei. Dadurch wird seine Eintheilung der Vernunft in theoretische und praktische aufgelöst; denn die theoretische ist die eigentlich praktische, und es stimmt diese Stelle der Politik auch mit den Resultaten der Ethik, wonach auch bei den praktischen Thätigkeiten das Denken selbst (θεωρία) das Wichtigste und Werthvollste und Glückselige sei; aber es stimmt diese Auffassung nicht mit der ganzen Eintheilung der Philosophie und mit den massgebenden Definitionen der Ethik, so dass hier eine Inconsequenz auffällig wird, deren Grund in der Aristotelischen Philosophie selbst begründet ist, wie sich dies weiter unten zeigen muss. Dass Aristoteles aber durch den Sprachgebrauch stark beeinflusst wird in seinen Betrachtungen, sieht man auch ibid. p. 1325 a 21. ἀδύνατον γὰρ τὸν μηθὲν πράττοντα πράττειν εὖ (wo die Amphibolie augenfällig ist), τὴν δ' εὐπραγίαν (in dem doppelten Sinne) καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταὐτόν.

Willen knüpft. Wir müssen daher gestehen, dass Aristoteles sowohl das Verhältniss der theoretischen Thätigkeit zur praktischen, als das der praktischen zur technischen nicht klar erfasst hat und in seinen Bestimmungen darüber inconsequent ist.

2. Der metaphorische Gebrauch des Befehlens.

Es ist nun natürlich, dass der Begriff des Handelns auch auf solche Dinge metaphorisch angewendet wird, die ihrem Wesen nach keine Persönlichkeit oder keine Kunst, d. h. überhaupt nicht logistische Vernunft besitzen. Die nächste Metapher ist daher die, dass statt der Techniker und der ethischen oder politischen Persönlichkeiten die Kunst selbst (τέχνη, ἰατρική) oder die Vernunft selbst (λόγος) oder das Gesetz*) als befehlend eingeführt wird**). Da nun aber bei dem eigentlichen Befehlen ausser der Vernunft auch noch das Begehrungsvermögen betheiligt ist, so kann auch auf dieses metaphorisch übergegangen, werden und so sagt Aristoteles auch, dass die Begierde (ἐπιθυμία) oder das Gemüth (Muth, Zorn, Liebe als θυμός) gebiete oder die Lust. In dem guten und besonnenen Menschen (φρόνιμος) steht Begehren und Erkennen im Einklang; bei der moralischen Schwäche aber und in der Schlechtigkeit findet zwischen beiden Elementen ein Widerstreit statt. Darum behandelt Aristoteles die Frage in der Topik, ob das Befehlen ein proprium (d. h. ein zwar consecutives, aber ausschliesslich eigenthümliches Merkmal) der berathenden Vernunft sei, und entscheidet sich dahin, dass dies sich nur in der Regel oder meistens so verhalte, dass aber

---

*) Vergl. oben S. 52 Anm. ἡ ἰατρικὴ κελεύει.

**) Polit. III, 15. 1286 a 10. τὸ καθόλου μόνον οἱ νόμοι λέγειν (δοκοῦσιν), ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ προσπίπτοντα ἐπιτάττειν.

auch umgekehrt die Vernunft den Befehl von der Begierde und der Gemüthsaufregung empfangen könne*).

3. Die Principien der befehlenden Thätigkeit.

Das Befehlen ist nun offenbar eine Art Herrschaft. Da wir das Specifische dieses Herrschaftsverhältnisses, sofern es ausschliesslich von der logistischen Vernunft ausgeht, schon bestimmt haben, so bleibt uns die generische Natur zu erforschen übrig.

Aristoteles geht auf diese Frage, in der grössten Allgemeinheit genommen, ein. Er sagt, dass sich ein Herrschaftsverhältniss, d. h. ein herrschendes Element und ein beherrschtes, überall zeigt, wo etwas aus mehreren Elementen besteht, die zur Gemeinschaft und Einheit kommen. Wobei es einerlei ist, ob diese Elemente continuirlich oder discret sind**). Diese natürliche Ordnung zeigt sich nun bei den lebenden Wesen darin, dass die Seele das Herrschende ist, der Leib das Beherrschte***). Die Erforschung des Grundes für diese allgemeine Herrschaftsordnung führt aber über die Ethik und Politik weit hinaus in die Erkenntniss von dem allgemeinen Wesen der Natur, denn es findet sich diese Ordnung auch bei nicht belebten Dingen†). Wenn wir

---

*) Topic. V, p. 129 a 11. *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ δὲ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις, καθάπερ τὸ λογιστικοῦ ἴδιον πρὸς ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικὸν τῷ τὸ μὲν προστάτειν τὸ δ' ὑπηρετεῖν· οὔτε γὰρ τὸ λογιστικὸν πάντοτε προστάττει, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ προστάττεται, οὔτε τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικὸν ἀεὶ προστάττεται, ἀλλὰ καὶ προστάττει ποτέ, ὅταν ᾖ μοχθηρὰ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου.*

**) Polit. I, 5. 1254 a 28. *ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν, εἴτ' ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον.*

***) Ibid. a 34. *τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει, τὸ δ' ἀρχόμενον.*

†) Ibid. *καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς*

diesen Weg verfolgen, so kommen wir offenbar auf die Principien (ἀρχαί). Das Herrschaftsverhältniss derselben hat Aristoteles aber bekanntermassen so bestimmt, dass der Zweck das letzthin Herrschende sei, dass um seinetwillen die Form so sei, wie sie sei, dass die wirkende Ursache die Bedingung des Entstehens werde unter dem Gesetz des Zweckes und dass endlich die Materie das Leidende sei, in welchem und aus welchem sich die Form und der Zweck verwirklichen. Darum ist z. B. in den belebten Wesen der Leib als Materie und passives Princip das Beherrschte, die Seele aber als Form und wirkende Ursache und Zweck das Herrschende.

Da nun dieses Herrschaftsverhältniss seinen Grund in der ganzen Weltordnung hat, so folgt, dass es theils nothwendig und überall (ἀναγκαῖον) stattfinden muss, wenn etwas existiren soll, theils heilsam oder nützlich (συμφέρον) ist bei den nicht nothwendigen Existenzen, in welchen sich das Gute realisiren kann*). So z. B. giebt es überhaupt keinen Staat ohne den Unterschied von Herrschenden und Beherrschten und es giebt keinen gut regierten Staat, ohne dass die Herrschaft nach einem fest bestimmten Princip vertheilt werde und nicht beliebig dem Mächtigen oder der Masse zufalle.

Wenn wir nun zu dem Begriff des Befehlens und Gehorchens zurückgehen, so sehen wir jetzt klar, wesshalb Aristoteles so leicht aus dem eigentlichen Sprachgebrauch zu dem metaphorischen kommen konnte, weil ihm nämlich in ächt philosophischer Weise auch bei dem Begriffe des Befehlens und Gehorchens immer das

---

ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἐστί τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως.

*) Ibid. a 21. τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί.

principielle Verhältniss des Herrschens und Beherrschtwerdens oder des Bewegens und Bewegtwerdens vorschwebte. Da dieses nicht mehr bloss bei concreten Persönlichkeiten stattfindet, so konnte er auch die Vernunft allein oder das Gesetz oder den Zorn oder die Begierde befehlen lassen, sofern sie ja auch unter den Gattungsbegriff des Bewegens fallen.

Wir müssen demgemäss die Principien des Befehlens feststellen. Wenn wir bei dem Befehl das bloss Grammatische, dass er im Imperativ gesprochen wird, und das Exoterische, dass er sich hörbar oder sichtbar in Zeichen äussert und also in physische Bewegungen (κινήσεις) überführt, weglassen: so behalten wir nichts übrig als den Willen*). Befehlen ist Wollen in der bestimmten Beziehung, dass dem Willen ein anderes Princip zu folgen oder zu gehorchen hat. Da nun das Wollen selbst aus zwei Principien besteht, nämlich aus Vernunft (νοῦς) und Begehrung (ὄρεξις), diese aber, wenn sie zur Einheit gelangt sind, schliesslich die Handlung und also Bewegung hervorrufen, so behandelt Aristoteles in der Psychologie diese Frage auch so, dass er den ersten Grund der Bewegung (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) sucht.

Der Wille oder das epitaktische Princip ist nach Aristoteles immer die natürliche Einheit von zwei Elementen, nämlich von einem dianoëtischen Element, der sogenannten berathenden Vernunft (βουλευτικόν, λογιστι-

*) Ich lasse hier die Frage weg, wie sich dies im technischen Gebiete verhält. Jedenfalls ist auch dort eine logistische Thätigkeit geeinigt mit einem poietischen Vermögen (δύναμις), und beide zusammen sind Ursache der organischen technischen Bewegung. Da Aristoteles diese Seite aber in den uns hinterlassenen Schriften nicht ausführlich behandelt hat, so genüge vorläufig diese Andeutung. Man vergleiche noch meine Aristotelischen Forschungen II, S. 411 ff.

κόν) und von dem Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν). Diese sind aber nicht bloss nebeneinander in dem Willen, sondern sie durchdringen sich gänzlich und bilden eine Einheit, und insofern heisst der Wille bei Aristoteles die praktische Vernunft oder auch begehrendes Denken oder denkendes Begehren*). Denn das Denken soll nicht wie in der theoretischen Sphäre um seiner selbst willen sein, d. h. um zu erkennen, sondern um des Begehrens willen und soll sich auf den von dem Begehren erstrebten Zweck als auf sein Endziel beziehen**). Dieses Denken ist daher nie und in keiner Beziehung theoretisch, sondern überall durch einen Zweck ausser ihm selbst in Bewegung gesetzt und dadurch geleitet. — Ebenso aber ist auch das Begehren für sich ohnmächtig, es bedarf des Denkens, um durch ein Object bestimmt zu werden; denn das Begehren ist nicht um des Begehrens willen, sondern

---

*) Eth. Nicom. VI, 2. 1139 a 31. *Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις* (Vorsatz, Wille), *ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα* (d. h. der Wille ist Ursache der Bewegung, aus welcher die Handlung hervorgeht; aber die Handlung ist nicht Mittel für den Willen als Zweck, sondern umgekehrt die Handlung ist der Zweck). *προαιρέσεως δὲ* (*ἀρχὴ*) *ὄρεξις* (Begehren) *καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος* (logistische Vernunft). Ibid. b 4. — *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.* Dies Princip, welches in Durchdringung von Denken und Begehren besteht, macht das eigenthümlich Menschliche aus. Ueber diesem steht das Göttliche (*θεῖον*), welches bloss die theore-Vernunft hat; unter diesem aber das Thierische, welches bloss das Begehren hat ohne vernünftige Direction.

**) De anima III, 10. 2. *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός. διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.* Das theoretische Denken hat sich selbst, d. h. die Wahrheit, zum Zweck, das logistisch praktische Denken aber die Handlung — *οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ. — τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ.*

hat von Natur ein Ziel, das Begehrungswürdige (ὀρεκτόν) welches durch die verschiedenen Arten des Denkens erkannt wird*). Dies Ziel kann ihm durch die Wahrnehmung (αἴσθησις) gegeben werden, oder durch die Einbildungskraft (φαντασία) oder durch richtige oder unrichtige Meinung (δόξα)**). So ist also das Begehren auch überall vom Denken durchdrungen, wenn es zum Willen kommen soll, und darum ist der Wille die natürliche Einheit dieser beiden Elemente und dadurch epitaktisch, d. h. Ursache der Handlungen.

Aristoteles begnügt sich aber mit diesem Ergebniss nicht, sondern fragt auch hier, welches von beiden Elementen das Bewegende sei. Da sie nun aber nur zusammen als Einheit wirken, so muss jedes von beiden für sich ohnmächtig erscheinen und jedes von beiden wiederum auch als das Massgebende, wodurch sich denn die Einheit des Princips beweist. Wir wollen dies an der Aristotelischen Durchführung erkennen. Erstens die Vernunft für sich ist ohnmächtig, denn wenn sie auch gebietet (ἐπιτάττει), so handelt der Schwache doch nach seiner Begierde***). Umgekehrt das Begehren für sich ist

---

*) De anima III, 10. 1. εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα. Phantasie, die Sinnlichkeit mit umfassend, wird für diese allgemeine Fassung der Frage mit dem νοῦς zusammengenommen.

**) Ibid. III, 10. 6. εἴδει μὲν ἂν εἴη τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικὸν ἢ ὀρεκτικόν, πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι. Ibid. 10. 4. διὸ κινεῖ τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

***) Ibid. III, 9. 8. ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής, καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης. Es ist also in

ohnmächtig, denn in dem sich selbst Beherrschenden wird die Begierde durch die Vernunft von der Handlung zurückgehalten, und er thut nicht, was er begehrte, sondern folgt der Vernunft*). Dadurch ist nun zweitens aber auch gezeigt, dass jedes von Beiden das Entscheidende (*κύριον*) ist, da jedes von Beiden an sich ohnmächtig durch das andere bestimmt wird. Wenn man nun hierbei stehen bleibt, so befindet man sich in einem Cirkel**), und die

---

der Kunst (*τέχνη* oder *ποιητική*) ebenso wie im Gebiete des Handelns (*πρακτική*). Das *ὅλως* geht auf die ganze Sphäre der logistischen Vernunft. Der Ausdruck *ἐπιστήμη* für die Kunst ist wie häufig bei Aristoteles nicht nach seiner eigenen Terminologie, sondern nach dem allgemeinen Sprachgebrauch zu verstehen. Er wendet ihn auf das technische, wie auf das phronetische Gebiet an, ohne im Entferntesten dabei an theoretische Wissenschaft zu denken.

*) Ibid. III, 9. 8. *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ.*

**) Ibid. III, 11. 3. *νικᾷ δ'* (sc. *ἡ ὄρεξις*) *καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν· ὅτε δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται.* Dieser Cirkel ist Aristoteles wohl bekannt. Allein wegen der Worte *ὥσπερ σφαῖρα* bedürfen wir noch einer kurzen Untersuchung. Trendelenburg hat nämlich in seinem Commentar, den er selbst später als Jugendschrift zu bezeichnen pflegte, allerdings den Sinn der Worte sehr missverstanden. Er denkt nämlich an die himmlischen Sphären und die Abhängigkeit der entgegenrollenden Planetensphären von der Fixsternsphäre und bringt mühsam viel astronomisches Material zusammen. Sicherlich kann man von dem Worte *σφαῖρα* allein genommen durch Ideenassociation auch auf die Astronomie kommen, auch auf die Töpferscheibe und die Geographie und auf alle möglichen Kugeln und Kreise. Woran der Schriftsteller aber gedacht hat, das kann man nicht aus dem Worte *σφαῖρα* selbst herausziehen, sondern nur aus dem Zusammenhange. Aristoteles sucht die bewegende, herrschende Ursache und findet nun, dass die *ἐπιθυμία* herrscht und bewegt und die *βούλησις* begränzt; sofort aber

meisten Interpreten des Aristoteles, die was Grosses gefunden zu haben glaubten, als sie diesen dem Aristoteles

---

sieht er auch, dass die βούλησις zuweilen wieder die ἐπιθυμία bezwingt, so dass also, wenn man die Ursache der Bewegung bestimmen will, der Weg im Kreise herumführt, denn Jedes von Beiden kann als herrschend und beherrscht aufgefasst werden. Darum veranschaulicht er dies kurz nach seiner Art mit dem einen Worte ὥσπερ σφαῖρα. Dem Sinne nach kann dies also nur ein Ding oder einen Vorgang bezeichnen, bei dem kein Anfang und kein Ende ist, also kein Weg und Ausgang (εὐπορία) aus der Aporie, da das Ende wieder Anfang und der Anfang wieder zum Ende wird. Entweder muss man daher an die allgemeine Natur des Kreises oder der Kugel denken und sich an die Analytiken erinnern, wo Aristoteles p. 72 b 25 sagt: κύκλῳ δ' ὅτι ἀδύνατον ἀποδείκνυεσθαι ἁπλῶς, δῆλον — ἀδύνατον γάρ ἐστι τὰ αὐτὰ τῶν αὐτῶν ἅμα πρότερα καὶ ὕστερα εἶναι, oder man muss hinzunehmen, dass auch das Hinundher in grader Linie von Aristoteles als κυκλοφορία bezeichnet wird, z. B. bei dem regressiven Werden, und muss an die ἀνάκλασις denken, wobei man dann auf die frühere Stelle de anima II, 8. 4 geführt wird, an welcher das Echo genau wie hier bloss durch ὥσπερ σφαῖρα illustrirt wird. Dort denkt aber Jedermann nur an das Ballspiel, an den von der Wand zurückkehrenden Ball (ἡ ἀνακλασθεῖσα σφαῖρα). In jedem Falle also muss durch den Vergleich an unserer Stelle von Aristoteles der Cirkelbeweis oder die Aporie illustrirt werden, und am Natürlichsten ist es doch, dass, wenn beim Echo an das Ballspiel gedacht wird bei den Worten „ὥσπερ σφαῖρα", wir hier bei denselben Worten „ὥσπερ σφαῖρα" an nichts Anderes denken sollen. Es heisst also wohl ὥσπερ σφαῖρα „wie ein Ball". Wie der Ball von der Wand zurückkehrt und wie das Echo die zurückgeworfene Luft ist, so findet auch hier eine Repercussion statt; denn wir werden von der ἐπιθυμία an die βούλησις und von dieser an jene gewiesen. Jetzt aber feine physikalische Betrachtungen anzustellen, was denn in unserem Falle der Ball, was der Werfende und was die Mauer sei und ob von der Mauer die Kraft der Bewegung ausgehe oder von dem Werfenden, das halte ich für müssige Spielerei; denn Aristoteles will keine absolute Analogie nachweisen, führt seinen Vergleich auch mit keiner Sylbe weiter aus, sondern beschränkt sich offenbar auf die allerallgemeinste Aehn-

längst bekannten Cirkel entdeckten, kamen in der That nicht weiter in dem Verständniss und bekannten, sie wüssten nicht, was bei Aristoteles denn eigentlich das Bewegende wäre, da man im Kreise herum von dem einem Princip zum andern geschickt würde. Nun täuscht man sich aber, wenn man sich einbildet, in den gegebenen Beispielen des Aristoteles mehr als eine Aporie zu haben; denn die Elemente erscheinen darin ja gar nicht isolirt. Die Begierde erstens in dem moralisch Schwachen, der gegen die Forderungen der Vernunft handelt, ist ja nicht blosses Begehren, sondern von der Phantasie geleitetes Begehren, enthält also auch als Element die das Ziel und die Mittel vorstellende Thätigkeit. Die Vernunft andererseits, welche bei der Selbstbeherrschung die Begierde bezwingt, ist ja nicht reines Denken; denn es bezieht sich auf den Zweck des Begehrens. Wir haben also in der Aporie bloss die Frage, ob der höhere und vernünftige oder der niedere und unvernünftige Willen den Ausschlag giebt für die Handlungen, und erfahren, dass dies verschieden ist bei verschiedenen Naturen und verschieden Erzogenen. Aber in allen Fällen ist immer der Wille (*προαίρεσις*) nur die Einheit der beiden Elemente, die isolirt gar nicht als Ursachen der Handlung vorkommen*). Darum bleibt Ari-

---

lichkeit, die in dem Hin und Zurück liegt. Wenn man bei jeder Metapher und jedem Vergleich in's Detail geht, so muss alle Vergleichung überhaupt zu Schanden werden. Ich erinnere auch noch an die Nikomachien IV, 4, wo als prächtige Gabe für Kinder ein Ball (*σφαῖρα*) und Salbenfläschchen angeführt werden: *σφαῖρα μὲν γὰρ ἡ λύκνθος ἡ καλλίστη ἔχει μεγαλοπρέπειαν παιδικοῦ δώρου.*

*) Ibid. III, 10. 3. *καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξως — — νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ*

stoteles dabei zu sagen, das Begehrungsvermögen sei die Ursache der Bewegung, fügt aber hinzu, und dies ist der Ausgang aus der Aporie, dass der Begehrende ein Ziel der Begehrung (τὸ ὀρεκτόν) hat, von dem sein Begehren abhängt und wodurch es erst in Bewegung gesetzt wird*). Dieses Ziel aber muss vorgestellt werden und zwar entweder durch logistische Phantasie, d. h. Vernunft (λογιστική) oder durch sinnliche Phantasie (αἰσθητική)**). So bewegt nun nicht die Phantasie, sondern das Ziel; das Ziel aber kann nicht ohne Phantasie bewegen, weil das Begehren sonst nicht weiss, was es begehrt, und also weder ein wahres, noch ein scheinbares Gut als Ziel vor sich hat***).

Das denkende Element aber ist auch in Bewegung um eines Zieles willen. Und da dieses Ziel nicht wie das des theoretischen Denkens die ewige und unveränderliche Wahrheit ist, sondern das was man thun soll und worauf sich also das Begehren richten kann, so ist dieses Ziel noch an sich gar nicht vorhanden, es ist ein Mögliches und kann so, aber auch anders

---

ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται.

*) Ibid. III, 10. 6. εἴδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικὸν, ᾗ ὀρεκτικόν, πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν. III, 10. 2. καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα. Das Weswegen (οὗ ἕνεκα) für dieses Wegen-Etwas (ἕνεκά του) ist das ὀρεκτόν.

**) Ibid. III, 10. 9. ὅλως μὲν οὖν ᾗ ὀρεκτὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική. Die Phantasie wird hier in erweitertem Sprachgebrauch auch auf das berathende Denken bezogen, wie sonst auch das Denken (νόησις) zuweilen die φαντασία mit umfasst.

***) Ibid. III, 10. 4. διὸ ἀεὶ μὲν κινεῖ τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. 10. 6. τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι.

sein*). Die Vernunft kann dieses Ziel also nicht a priori bestimmen, sondern erst wenn sie weiss, was die Begehrenden begehren. Dies lässt sich aber nur a posteriori aus der Erfahrung erkennen. Darum ist praktische Vernunft oder Ethik auf den inductiven Weg angewiesen. Die Allgemeinheit, die sie dadurch nun gewinnt, ist aber auch nicht unbedingt gültig, denn die Handelnden sind alle verschieden; so muss also auch die individuelle Erfahrung mit hineinspielen. Das Ziel ist darum nur als Ziel der Begehrung (ὀρεκτόν) von der Vernunft zu erfassen. Hat sie es erfasst, so ist dies Ziel Gegenstand des Denkens (νοητόν) und also identisch mit dem Gegenstand des Begehrens (ὀρεκτόν). Mithin ist das natürliche (φύσει) Ziel des Begehrens der letzte Grund alles Befehlens und aller Handlung und Bewegung und selbst unbewegt. Darum wird sowohl das logistische Denken, als das Begehren dadurch in Bewegung gesetzt und werden beide dadurch geeinigt zum Willen (προαίρεσις), welcher denkendes Begehren oder begehrendes Denken ist.

Was ist also das Epitaktische? Um dies deutlich und scharf zu beantworten, müssen wir die Frage allgemein und speciell auffassen. Allgemein aufgefasst ist befehlend der Wille überhaupt, sofern er eine Einigung des vorstellenden und begehrenden Vermögens enthält und den Leib als Werkzeug (ὀργανικῶς) in Bewegung setzt**). Speciell aufgefasst müssen wir das vorstellende

---

*) De anima III, 10. 4. τὸ ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν. Das praktische Gute ist also sehr verschieden von dem Guten und Schönen (καλόν), welches die Mathematik, Physik und Theologik erkennt. Hiervon soll weiter unten genauer gehandelt werden, wenn wir die ethische Frage in Zusammenhang mit der ganzen Weltauffassung des Aristoteles studiren.

**) Ibid. III, 10. 7. ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο

sowohl als das begehrende Vermögen in zwei Arten theilen und die natürliche Herrschaftsordnung derselben angeben. Nun ist die Vorstellung entweder dem unvernünftigen Theile angehörig als Einbildungskraft (*φαντασία*), oder dem vernünftigen und logistischen als Meinung (*δόξα*). Diesen beiden Arten entsprechen die zugehörigen Arten des Begehrens, welches entweder Begierde (*ἐπιθυμία*) und Muth (*θυμός*) ist, oder Wollen (*βούλησις*). In jedem von den zwei (oder wenn man will drei) Theilen der Seele findet sich also ein zugehöriges Begehren*). — Diese beiden Theile stehen aber von Natur in Unterordnung, so dass die vernünftige Vorstellung mit dem zugehörigen Wollen etwas Höheres ist, als die unvernünftige Seele mit ihren Begierden und Wallungen; denn die letztere findet sich auch in der untergeordneten Sphäre der Thiere. Folglich ist zwar auch die Begierde und der Zorn befehlend, aber immer gegen die Ordnung der Natur, welche der Vernunft die epitaktische Stelle eingeräumt hat; denn das höhere Vermögen ist von Natur immer zur Vorherrschaft und höheren Bewegungsursache bestimmt**).

σωματικόν ἐστιν. διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν τὸ κινοῦν ὀργανικῶς κτλ.

*) Ibid. III, 9. 3. *καὶ ἄτοπον δὴ τοῦτο διασπᾶν· ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἡ ψυχή, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις.* Dass diese Dreiheit nicht auch das theoretische Denken mit umfasst, werde ich unten zu zeigen versuchen.

**) Ibid. III, 11. 3. *φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ.* So löst sich auch die Schwierigkeit, die bei den Interpreten so viel Staub aufgewirbelt hat. Metaph. *Λ* 7, p. 1072 a 26. *κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ*

Da nun der Wille sich in seiner vollkommenen Ausbildung immer als ein Schluss darstellen lässt, so ist zu untersuchen, ob das Epitaktische im Obersatz, Untersatz oder in dem Schlusssatze liegt. Jeder Logiker weiss zwar, dass im Schlusssatz nie mehr liegen kann, als in den Prämissen gegeben ist, und dass es sich also eigentlich nur um den Obersatz oder den Untersatz handeln kann; da aber Walter nun einmal auf den Einfall gekommen ist, dass der theoretische Inhalt der Prämissen erst im Schlusssatz durch die „Einsicht" in die kategorische Form des Imperativs umgesetzt werde, so muss auch das untersucht werden.

---

§ 3.

Der praktische Schluss.

1. Der Schlusssatz.

Beginnen wir mit der Conclusio! Walter hat nirgends angemerkt, dass etwa nach seiner Meinung der praktische Schluss kein Schluss sei; sondern es gilt ihm wirklich der Ausdruck Schluss überall im eigentlichen Sinne; gleichwohl hält er es für möglich, dass aus zwei theoretischen Prämissen eine befehlende Conclusio abgeleitet werde. Dieser Schluss wäre ein Monstrum. Zur Geburt desselben soll die „Einsicht" (φρόνησις) dienen,

---

διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Denn man sieht deutlich, dass hier nicht Begehrungsvermögen und Denkkraft entgegengesetzt werden, sondern da beide in unzertrennlicher Zusammengehörigkeit stehen, nur das niedere dem höheren, die scheinbaren Güter den wahren, die ὄρεξις als ἐπιθυμία der βούλησις und so φαντασία der νόησις. — Wiefern hier Platonische Auffassung der Aristotelischen sich unterschiebt, wird sich leicht unten aus der systematischen Betrachtung ergeben.

die, „soweit sie epitaktisch ist, ein Bestandtheil der Conclusion und damit der Handlung selbst ist“*). So kommt also das Befehlen oder Sollen oder Müssen oder Wollen erst im Schlusssatz vor. Möge man dies nun als blosse Modalität fassen, indem aus assertorischen Prämissen ein apodiktischer (kategorisch imperativischer) Schlusssatz gezogen würde, oder, was richtiger wäre, als einen vierten Terminus: immer wäre dies eine Monstrosität und kein Schluss. Aristoteles sagt in den Analytiken**), dass in allen Schlüssen entweder beide Prämissen oder die eine von beiden dem Schlusssatz ähnlich sein muss, nämlich darin, dass sie diesem entsprechend nicht nur bejahend oder verneinend ist, sondern auch nach der Modalität nothwendig oder assertorisch oder möglich, und ebenso nach den andern Kategorien. Wenn aber der Schlusssatz sich in diesen Stücken anders verhält als die Prämissen oder gar noch etwas Neues einführt, wovon in den Prämissen nichts vorkommt, so lehrt er, dass man den Inhalt eines solchen Schlusssatzes nur per accidens (*κατὰ συμβεβηκός*) wisse und nicht erschlossen habe. Von dieser Art ist also der von Walter beschriebene praktische Schluss. Hätte Walter nun Recht, so dürften wir erwarten, dass er sich ein wenig erstaunen sollte, wie Aristoteles sich doch den Spass machen dürfe, eine solche klägliche Albernheit ernstlich Schluss zu nennen und überall, als wäre das Ganze nicht leerer Firlefanz, mit Sorgfalt auf die Unterscheidung der oberen und unteren Prämisse einzugehen

*) A. a. O. S. 485.

**) Analyt. pr. I, 23. *δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἐν ἅπαντι συλλογισμῷ ἢ ἀμφοτέρας ἢ τὴν ἑτέραν πρότασιν ὁμοίως ἀνάγκη γίνεσθαι τῷ συμπεράσματι· λέγω δὲ οὐ μόνον τῷ καταφατικὴν εἶναι ἢ στερητικήν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἀναγκαίαν ἢ ὑπάρχουσαν ἢ ἐνδεχομένην. Ἐπισκέψασθαι δὲ δεῖ καὶ τὰς ἄλλας κατηγορίας.*

und sich so selbst zum Narren zu haben. Die „Einsicht“ (φρόνησις) aber scheint nach Aristoteles etwas solider zu sein, als dass sie sich mit solcher Sophistik abgeben sollte. Wenn sie das Epitaktische in den Schlusssatz hineinträgt, ohne dass es in der unteren oder der oberen Prämisse gegeben war, so könnte sie sich die Sache ja einfacher machen und befehlen, wo und wie sie wollte, ohne noch zum Schein Prämissen aufzuzählen, aus denen nichts folgt.

Hiermit ist nun dieser Einfall von Walter seinem logischen Werthe nach erwogen und damit zugleich ein sehr grosser Theil seines Buches als abgethan zu betrachten. Dass Aristoteles aber nicht spasst, wenn er von einem praktischen Schlusse (συλλογισμός) spricht, ergiebt sich nicht nur aus der ernsthaften und wissenschaftlichen Untersuchung desselben in den Nikomachien, sondern auch z. B. aus der bekannten Stelle in den Analytiken, wo er auf Güter (διωκτόν) und Uebel (φευκτόν) bezügliche Syllogismen beschreibt*) und aus der Stelle in der Rhetorik, die vom politischen Syllogismus handelt**). Die Walter'sche „Einsicht“ (φρόνησις) kann daher unmöglich eine berathende und durch Berathung begründende Thätigkeit sein, da sie keiner Ueberzeugung durch die Prämissen, d. h. durch die Gründe der Berathung, bedarf. Nach Aristoteles aber muss man von der Wahrheit der Prämissen immer mehr durchdrungen sein, als von dem Schlusssatze; denn um der Gründe willen glauben wir

*) Analyt. pr. II, 24 s. f. καὶ γὰρ αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι καὶ τέχναι οὕτω γίνονται. Er lehrt dort die eigentlichen und wesentlichen Zwecke, auf welche das Begehren und die Kunstthätigkeit bezogen sind, von dem Accidentellen zu unterscheiden, was sein kann oder auch nicht, ohne das Ziel zu verrücken.

**) Rhetor. II, 22, p. 1396 a 4. πολιτικῷ συλλογισμῷ.

das, was aus den Gründen folgt, und es ist gar nicht möglich, von dem Inhalt des Schlusssatzes mehr überzeugt zu sein als von den Gründen, da man ja überall, wo durch den Schluss eine Wahrheit festgestellt wird, das Gefolgerte vorher nicht weiss, noch etwa eine bessere Erkenntniss davon hat als Wissen*). Mithin kann auch die Festigkeit der Ueberzeugung, wonach man schlechterdings nicht umzustimmen ist und nicht anders zu denken oder zu wollen vermag (ἀμετάπειστον), der Walter'schen „Einsicht" nicht zukommen, da sie nicht auf festen Gründen beruht; noch viel weniger kann sie gar unfehlbar sein, was Aristoteles von ihr verlangt**). Die Walter'sche „Einsicht" ist vielmehr die Grille, die, ohne sich um ethische Gründe zu bekümmern, zufällig einige theoretische Sätze sich vorhält und dann plötzlich einen solchen Satz, man weiss nicht wie und warum, „in die kategorische Form des Imperativs umzusetzen"***) beliebt. Car tel est notre bon plaisir. Solche Auffassungen sind aber auch bloss Walter's Eigenthum und haben mit Aristoteles nicht einen Punkt gemein.

2. Die Prämissen.

Wenn wir Aristotelische Begriffe erklären wollen, so ist das Erste, um was man sich zu bemühen hat,

*) Analyt. post. I, 2. ὥστ' εἴπερ ἴσμεν διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστεύομεν, κἀκεῖνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον, ὅτι δι' ἐκεῖνα καὶ τὰ ὕστερον. οὐχ οἷόντε δὲ πιστεύειν μᾶλλον ὧν οἶδεν, ἃ μὴ τυγχάνει μήτε εἰδὼς μήτε βέλτιον διακείμενος ἢ εἰ ἐτύγχανεν εἰδώς. συμβήσεται δὲ τοῦτο, εἰ μή τις προγνώσεται τῶν δι' ἀπόδειξιν πιστευόντων· μᾶλλον γὰρ ἀνάγκη πιστεύειν ταῖς ἀρχαῖς ἢ πάσαις ἢ τισι τοῦ συμπεράσματος.

**) Ibid. εἴπερ δεῖ τὸν ἐπιστάμενον ἁπλῶς ἀμετάπειστον εἶναι. Eth. Nicom. VI, 6. οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστιν καὶ σοφία καὶ νοῦς.

***) Vergl. oben S. 39.

Beispiele und wieder Beispiele. Dies muss ich desshalb so sehr betonen, weil Bücher über die praktische Vernunft geschrieben werden, in denen nach des Verfassers Belieben die Begriffe gedreht und verdreht werden, bis sie ihm zu seiner modernen Auffassung seicht und albern genug geworden sind. Und solche Bücher finden sogar Beifall, weil die dialektischen Wendungen Geschicklichkeit zu verrathen scheinen und eine so totale Undurchsichtigkeit des behandelten Stoffes hervorbringen, dass der Leser, wenn er noch keine genügende Kenntniss des Gegenstandes mitbringt, wirklich glaubt, er würde von einem gewandten Führer in einem Labyrinthe sicher herumgeführt. Die Hauptsorge eines solchen Schriftstellers muss nun natürlich sein, dem Leser keinen festen Punkt zu lassen, an dem er sich orientiren und in selbständigem Denken die Wahrheit des Vorgetragenen prüfen könnte, weil sonst der künstliche Schwindel, den die „dialektische Entwicklung der Begriffe" hervorbringt, sofort aufhören und der Leser zur Besinnung kommen würde. Darum wird also vor allen Dingen mit der grössten Vorsicht zu verhüten sein, dass der Leser auch nur ein einziges Beispiel zu Gesicht bekomme; denn ein einziges Beispiel hätte ja als fester Punkt mehr Kraft und gäbe mehr Licht als die ganze sogenannte Entwicklung der Begriffe. Man muss daher mit Recht die Geschicklichkeit Walter's anerkennen, dass er es trotz seiner breiten Auseinandersetzungen über die praktischen Schlüsse immer zu vermeiden wusste, auch nur einmal das leiseste Verlangen nach einem Beispiel zu erregen.

Meine Methode ist allerdings von diesen eleganten und blendenden modernen Künsten himmelweit verschieden; ich halte es mit Plato und Aristoteles, die dergleichen Geschicklichkeiten für Spielerei ansehen und den Hörer zur eigenen Besonnenheit und zum selb-

ständigen Denken zu führen versuchen. Wollen wir daher das Wesen des praktischen Schlusses erkennen, so müssen wir vorher Beispiele solcher Schlüsse vor Augen haben, um zu wissen, wovon die Rede ist, und um bei der Feststellung der Begriffe immer hinblicken zu können auf den zu begreifenden Gegenstand, ob er auch durch den Begriff wirklich getroffen und begriffen werde.

Beispiele von praktischen Schlüssen.

a) Die Formel.

Zunächst wollen wir das allgemeine Schema kennen lernen, welches Aristoteles im dritten Buche von der Seele für den praktischen Schluss aufgestellt hat*). Er sagt, der Inhalt des Obersatzes sei schematisch immer folgender: „Ein Mensch von einer bestimmten Beschaffenheit muss eine Handlung von einer bestimmten Beschaffenheit thun.“ Auf diesen allgemeinen Grundsatz folgt dann der Untersatz, der das in den augenblicklichen Verhältnissen Gegebene beurtheilt: „Ich bin von dieser bestimmten Beschaffenheit, und diese Sache hier, die ich thun kann, ist von dieser bestimmten Beschaffenheit.“ Daraus folgt dann als Schlusssatz der Entschluss und die Handlung. Etwas unvollständiger formulirt Aristoteles schematisch den Obersatz des praktischen Syllogismus in der Ethik mit den Worten: „Da eine so oder so beschaffene Handlung das Ziel und das

*) De anima III, 11. 4. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα, ἡ μὲν (Obersatz) γὰρ λέγει, ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ (Untersatz) ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε. — — Im Untersatz werden also die zwei Gegebenen ἐγώ und τόδε τὸ νῦν als terminus minor auf den terminus medius (τὸν τοιοῦτον und τὸ τοιόνδε) zurückgeführt und damit der major (δεῖ πράττειν) für den Entschluss gewonnen.

höchste Gut ist"*). Der Untersatz, den er nicht ausführt, würde also lauten: „Diese mögliche Handlung ist so beschaffen". Und der Schlusssatz würde zur Handlung führen, in welcher das Gut verwirklicht wird. Hierbei ist die Beziehung auf den Handelnden weggelassen, indem die Frage absolut betrachtet wird; in der Regel aber berücksichtigt Aristoteles auch noch die verschiedenen Individualitäten, da dem Weibe nicht dasselbe geziemt, wie dem Manne, dem Reichen nicht dasselbe wie dem Armen, dem Arbeiter nicht dasselbe wie dem Staatsmann. Das Epitaktische (δεῖ) des Obersatzes ist hier nicht besonders ausgedrückt, wie in der ersten Formel, weil es durch den Begriff Zweck und Gut schon gegeben ist, von welchem die ethische Nothwendigkeit ausgeht. Dementsprechend fehlt in der ersteren Formel wieder der Begriff des Guten, weil dieser in dem Müssen (δεῖ) liegt, welches keine mechanische, sondern die moralische Nothwendigkeit ist. Mithin sind die beiden Formeln im Einklang und die zweite ist nur weniger bestimmt. Solche Formeln finden sich an vielen Stellen der Ethik; ich führte nur diese beiden an, weil die erstere den logischen Charakter genau bezeichnet und die zweite den Namen dieser praktischen Schlüsse zugleich überliefert. Dass im Obersatz aber eigentlich immer noch Rücksicht auf das handelnde Subject genommen werden muss neben der objectiven Bestimmung, will ich von Aristoteles erst ausdrücklich versichern lassen. Er sagt: „Es giebt zwei Arten von Prämissen; der moralisch Schwache kann beide besitzen

*) Eth. Nicom. VI, 12. p. 1144 a 31. *οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντες εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν· ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν.* Da Aristoteles nur die Formel geben will, so kann er auf den bestimmten Inhalt des *τοιόνδε* hier verzichten.

und dennoch gegen sein Wissen handeln, wenn er nur die allgemeine Prämisse (Obersatz) anwendet, aber nicht die particuläre (Untersatz); denn das Particuläre (terminus minor) wird Gegenstand der Handlung. Aber auch das Allgemeine (im Obersatz) ist zu unterscheiden; denn der eine Theil davon bezieht sich auf das Subject, der andere auf das Object; z. B. jedem Menschen (Subject) nützt das Trockene (Object)." Um nun den Process der Handlung bei dem moralisch Schwachen diesem Unterschied gemäss zu zeigen, fährt er fort zu lehren, dass im Untersatz dieselbe doppelte Unterordnung erforderlich sei, wobei die objective Bestimmung dem moralisch Schwachen nicht zur Erkenntniss komme: „Nun ist dieser hier (Subject) ein Mensch und das so Beschaffene ist trocken; aber ob dieser Gegenstand (Object im terminus minor) so beschaffen sei, weiss der moralisch Schwache entweder nicht, oder es kommt ihm augenblicklich nicht zum Bewusstsein."*) — Wir sehen also, dass Aristoteles die Formel des praktischen Schlusses genau festgestellt hat und in den Obersatz immer das Bindende und Allgemeine aufnimmt, was im letzteren Beispiel durch das Nützliche (*συμφέρει*) gegeben ist, während der Untersatz

---

*) Eth. Nicom. VII, 4, p. 1146 b 35. *ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων* (Prämissen), *ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐθὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου* (Obersatz), *ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος* (Untersatz)· *πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα* (im terminus minor gegeben). *διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ* (Subject), *τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός* (Object) *ἐστιν, οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ* (Subject) *συμφέρει* (das epitaktische Element) *τὰ ξηρά* (Object), *καὶ ὅτι* (Untersatz) *οὗτος* (terminus minor nach der Seite des Subjects) *ἄνθρωπος ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· ἀλλ' εἰ τόδε* (terminus minor nach der objectiven Seite) *τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει, ἢ οὐκ ἐνεργεῖ.*

den terminus minor einführt, der nun der unmittelbare Gegenstand der Handlung wird.

b) Die beiden Arten der Beispiele.

Die Beispiele kann man nun in zwei Gruppen scheiden. Entweder nämlich berathet man sich selbst oder man vollzieht die Berathung, um Andere zu einem richtigen Entschluss zu bringen und sie von der Nothwendigkeit einer Handlung zu überzeugen. Die erste Art wird in der Ethik mehr vorkommen, die andere in der Rhetorik. Diese zweite Art aber ist lehrreicher, weil man für sich kürzer operirt und die formelle Seite weniger hervortritt, während derselbe Process der Berathung in der Volksversammlung, also in der symbuleutischen Redegattung und vor Gericht und auch bei der epideiktischen Rede viel deutlicher in seinen einzelnen Gliedern hervortritt. Wer daher, wie Walter, sich über das Wesen des praktischen Schlusses und woher das Epitaktische komme, noch nicht orientirt hat, der muss besonders, um an Beispielen eine Basis zu haben, die Rhetorik studiren.

Beispiele aus der Ethik.

Uns müssen hier wenige Beispiele genügen. Einige habe ich oben Seite 44 f. und 75 schon angeführt. Die Obersätze der Handlungen findet man bei der Charakteristik aller Tugenden angeführt; so z. B. bei der Tapferkeit*): „Tapfer ist, wer erduldet, fürchtet oder wagt, was man soll und wesswegen man es soll und wie man es soll und wann man es soll; denn der Tapfere leidet

*) Eth. Nicom. III, 7. *ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ, καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρεῖος· κατ' ἀξίαν γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος.*

oder handelt nach dem Geziemenden und wie es die Vernunft fordert.“ Diesem inhaltlich epitaktischen Obersatze gemäss ist dann der gegebene Fall im Untersatze zu bestimmen, und daraus folgt die Handlung. Der Untersatz aber ist gar nicht leicht zu bestimmen; denn es handelt sich in diesem um die Zurückführung des Einzelnen (terminus minor) auf das Gesetz. Darum sagt Aristoteles z. B. in Betreff des rechten Verhaltens bei Kränkungen, es sei gar nicht leicht festzustellen, wie man zürnen dürfe, noch wem, noch bei wie beschaffenen Veranlassungen, noch wie lange Zeit*). Und darum schwanke auch das Urtheil über die Handlungen oft, da man bald die hinter dem rechten Mass Zurückbleibenden lobe und sanft nenne, bald die Heftigen als die Tapfern betrachte.

Die Wichtigkeit des Untersatzes zeigt sich besonders in der Beurtheilung der Handlung nach ihrer Freiwilligkeit. Im Obersatze darf nämlich, wie sich das von selbst versteht, kein Nichtwissen (ἄγνοια) vorkommen; denn der Obersatz enthält das epitaktische Princip und entscheidet über die Sittlichkeit der Handlung überhaupt. Wenn Walter's Einfall, dass die Prämissen rein theoretischer Natur wären, Gültigkeit hätte, dann wäre allerdings das Nichtwissen (ἄγνοια) gleich unschädlich und verzeihlich im Obersatze, wie im Untersatze. Aristoteles hat aber andere Gedanken und definirt die Schlechtigkeit grade durch die Obersätze, weil diese die Gesinnung (προαίρεσις) des Handelnden ausdrücken. Darum sagt er: „Jeder Böse weiss nicht, was er thun soll,

*) Eth. Nicom. II, 9. Χαλεπὸν δ' ἴσως τοῦτο, καὶ μάλιστ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον (bei dem minor) · οὐ γὰρ ῥᾴδιον διωρίσαι πῶς καὶ τίσιν καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον · ἡμεῖς ὅτε μὲν τοὺς ἐλλείποντας ἐπαινοῦμεν καὶ πραΰους φαμέν, καὶ γὰρ ὅτε δὲ τοὺς χαλεπαίνοντας ἀνδρώδεις ἀποκαλοῦμεν.

und wessen er sich enthalten soll und durch diesen Fehler entstehen die Ungerechten und überhaupt alle Schlechten."*) Wenn einer also die praktischen Obersätze nicht weiss, so fehlt so viel, dass man dann sein Handeln entschuldigen würde, da er ja aus Unwissenheit (ἄγνοια) gehandelt habe, dass man vielmehr grade wegen dieser Unwissenheit (ἄγνοια) über die richtigen Obersätze (καθόλου) ihn tadelt und für schlecht und verdorben (μοχθηρία) erklärt. Denn in den Obersätzen liegt die sittliche Gesinnung (προαίρεσις), oder der Wille in der Form der Allgemeinheit**).

Dagegen tritt, wenn die Unwissenheit das Object des Untersatzes betrifft, Mitleid und Verzeihung ein, denn in den einzelnen Dingen, welche Materie (ἐν οἷς) und Object (περὶ ἃ) der Handlung sind, kann es ein Nichtwissen geben, welches eine Unfreiwilligkeit des Handelns begründet***).

In dem Untersatze muss nun nach dem vollständigen praktischen Schlusse zwischen dem Subject (ἐγὼ δὲ τοιόσδε) und dem Object (τόδε τοιόνδε) unterschieden werden. Aristoteles vollzieht diese Differenz auch hier. Er zählt zunächst alle die Elemente des Untersatzes auf, welche als Materie und Object der Handlung vorkommen: wer handelt? und was? und in Bezug auf wel-

---

*) Ibid. III, 2. Ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν ποιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται.

**) Ibid. Τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει (Gesinnung im Obersatz gelegen) ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου· ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου (Allgemeinheit des Obersatzes)· ψέγονται γὰρ διά γε ταύτην.

***) Ibid. ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει.

chen Gegenstand? und in welchem Material? zuweilen auch mit welchem Werkzeug? und wesswegen? und wie? z. B. sanft oder heftig. Kein Handelnder kann nun dies alles zusammen nicht wissen, er wäre sonst wahnsinnig*). Aristoteles sondert daher zuerst dasjenige aus, was das Subject betrifft; denn den Handelnden jedenfalls muss man kennen; wie sollte man sich selbst nicht kennen?**) Dies betrifft also die Formel für das Subject (ἐγὼ δὲ τοιόσδε). Dagegen nach der Seite des Objects hin kann ein Versehen stattfinden***). Hierfür giebt Aristoteles nun Beispiele, als: die Redner sagen, es wäre ihnen dies oder das entfallen; Aeschylus sagte in Bezug auf die Mysterien, er habe nicht gewusst, dass dies oder das auch vor der Oeffentlichkeit verborgen gehalten werden musste; der Soldat sagt, er habe den Gebrauch der Katapulte bloss zeigen wollen und so sei der Schuss losgegangen; Merope hält ihren Sohn für den Feind; einer weiss nicht, dass die Lanze zugespitzt war, er hielt sie noch für stumpf; einer hielt einen Stein für einen Schwamm; einer will einen schlagen, um ihn zu retten, und tödtet ihn dabei u. s. w.†). Alle diese Beispiele beziehen sich auf die Materie der Handlung und auf die angewandten Mittel in ihrem Verhältniss zur Absicht††). Es macht eine Irrung in diesem Kreise

*) Ibid. ἴσως οὖν οὐ χεῖρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστί, τίς τε δὴ καὶ τί καὶ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἕνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς οἷον ἠρέμα ἢ σφόδρα. ἅπαντα μὲν οὖν ταῦτα οὐδεὶς ἂν ἀγνοήσειε μὴ μαινόμενος.

**) Ibid. δῆλον δὲ ὡς οὐδὲ τὸν πράττοντα (ἀγνοεῖ)· πῶς γὰρ ἑαυτόν γε;

***) Ibid. ὃ δὲ πράττει, ἀγνοήσειεν ἄν τις.

†) Ibid. III, 2.

††) Ibid. κυριώτατα δ' εἶναι δοκεῖ, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις καὶ οὗ ἕνεκα.

die Handlung zu einer unfreiwilligen. Sie wird desshalb von dem Handelnden bereut und von dem Beurtheiler verziehen. Alle diese Beispiele beziehen sich aber zugleich ausschliesslich auf den Untersatz. Dies könnte für einen Nichtaristoteliker nur zweifelhaft sein in Bezug auf das vorkommende Wesswegen (ἕνεκα τίνος); denn das Wesswegen weist in seiner Allgemeinheit auf die Gesinnung, die im Obersatze liegt, hin. Allein hier haben wir nur mit dem Mittel zu thun, welches der Handelnde wählt und wodurch die Absicht particularisirt wird; er versieht sich in dem Mittel und hat darum einen nicht beabsichtigten Erfolg, er will retten, und aus Versehen in der Wahl des Mittels tödtet er. In der Absicht selbst, ob man tödten oder retten will, kann sich Niemand irren; wer sich aber darin, nach einer andern Bedeutung des Wortes, irrte und z. B. tödten wollte statt zu retten, der handelte nicht unfreiwillig, sondern schlecht (μοχθηρία).

Ein anderes Beispiel lautet auf syllogistische Form gebracht so: Obersatz: was uns angeboren und also naturnothwendig ist, dürfen und wollen wir thun. Untersatz: In unserer Familie ist es angeboren (ἐγὼ δὲ τοιόσδε), seinen Vater zu prügeln (τόδε τοιόνδε); denn mein Vater prügelte meinen Grossvater und dieser meinen Urgrossvater, und mein Sohn hier wird mich prügeln, wenn er ein Mann geworden ist. Schlusssatz: Also darf und will ich meinen Vater prügeln*). Der Obersatz enthält den sittlichen Grundsatz, über dessen Gültig-

*) Eth. Nicom. VII, 6. ὁ δὲ θυμὸς φυσικώτερον καὶ ἡ χαλεπότης τῶν ἐπιθυμιῶν — — ὥσπερ ὁ ἀπολογούμενος ὅτι τὸν πατέρα τύπτοι „καὶ γὰρ οὗτος“, ἔφη, τὸν ἑαυτοῦ κἀκεῖνος τὸν ἄνωθεν, καὶ τὸ παιδίον δείξας „καὶ οὗτος ἐμέ“, ἔφη, „ὅταν ἀνὴρ γένηται· συγγενὴς γὰρ ἡμῖν“. Der major ist τύπτειν, der minor liegt in ἡμῖν und der medius ist das συγγενές.

keit man freilich verschiedener Meinung sein möchte; der Untersatz die Anwendung auf den gegebenen Fall der Person und der Sache; der Schlusssatz den Entschluss zur Handlung.

Dass im Untersatz immer eine doppelte Determination stattfinden muss, nämlich in Bezug auf das handelnde Subject und auf das durch die Handlung zu verwirklichende Object, sieht man bei allen Tugenden, besonders aber bei solchen, die auf einer Verschiedenheit dieser Elemente beruhen, z. B. bei der Herrlichkeit (*μεγαλοπρέπεια*). Aristoteles sagt, wenn der Obersatz richtig ist, dass man für die Anathemata in den Tempeln und bei den Opferfesten der Götter und für die Stellung des Chors im Theater und die Führung einer Trireme und dergleichen, also allgemein für die Religion und die Staatsangelegenheiten einen grösseren Aufwand machen darf; so muss im Untersatz ein Doppeltes festgestellt werden, erstens dass der gegebene Fall, objectiv genommen, zu diesen religiösen oder politischen Angelegenheiten gehört (*τόδε τὸ νῦν τοιόνδε*) und zweitens nach der subjectiven Seite, ob ich, der Handelnde, ein solcher bin, dem nach seiner adeligen Abkunft oder seinem Reichthum und Verdiensten eine solche Handlung zu thun geziemt (*ἐγὼ δὲ τοιόσδε*)*).

*) Eth. Nicom. IV, 4, p. 1122 a 23. *ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπανή ἐστιν. — τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτόν* (Subject), *καὶ ἐν ᾧ καὶ περὶ ἃ* (Object). — *ὥσπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἴπομεν, ἡ ἕξις ταῖς ἐνεργείαις* (Object) *ὁρίζεται, καὶ ὧν* (Subject) *ἐστίν.* Die Uebersetzung bei Didot giebt, wie ich meine, für *ᾧ̓ν* fälschlich iisque rebus, quarum est habitus; denn Dinge haben keinen habitus, sondern nur das handelnde Subject; die Energien, die als Handlungen erscheinen, beziehen sich aber auf Dinge und deren Veränderung oder Dasein. — *ἐν ἅπασι δ᾽, ὥσπερ εἴρηται, καὶ πρὸς τὸν πράττοντα* (Subject) *ἀναφέρεται τὸ τίς ὢν καὶ τίνων ὑπαρχόντων· ἄξια γὰρ δεῖ τούτων εἶναι, καὶ μὴ μόνον τῷ ἔργῳ* (Object), *ἀλλὰ καὶ τῷ ποιοῦντι* (Subject) *πρέπειν.*

Da Walter die Meinung hat, die Obersätze wären Erzeugnisse theoretischen Denkens und im Schlusssatz käme das Epitaktische erst durch eine eigenthümliche Kraft der praktischen Vernunft hinzu, so dass der im Schlusssatz gelegene Befehl nicht eine Abfolge aus den Prämissen sei: so habe ich schon oben*) gezeigt, dass Aristoteles diesen von Walter beschriebenen Process bei der sittlichen Schwäche (ἀκρασία) nachweist, bei welcher die Prämissen in der That die Handlung nicht bestimmen. Der moralisch Schwache handelt aus Begierde (ἐπιθυμία) oder Zorn (θυμός), ohne dass seine Handlung ihre epitaktische Kraft aus den Grundsätzen hat. Aristoteles bringt aber für diese Walter'sche Form der Handlung noch ein paar Analogien, die als Beispiele hier gelten mögen und indirect die Bedeutung der Prämissen erläutern. Er vergleicht nämlich diese durch die Prämissen nicht bestimmte Handlungsweise mit dem Benehmen der übereifrigen Diener und der Hunde. Denn solche Diener stürzen, ehe sie nur das Gesagte recht gehört haben, heraus und verfehlen dadurch natürlich das Anbefohlene (πρόσταξις); ebenso bellen die Hunde, wenn sie nur ein Geräusch hören, gleich darauf los, ehe sie zusehen, ob es nicht ein Freund ist**). Hier erfolgt also das Thun, wie beim Zorn, aus einer Gemüthsaufregung (θυμός), welche durch die Prä-

*) Vergl. S. 45.

**) Eth. Nicom. VII, 7, p. 1149 a 25. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν· οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. Das ἐπίταγμα ist eben ein Product der Prämissen und kann nicht ohne diese in die Handlung kommen.

missen nicht bestimmt und geleitet ist. Solche Handlungen haben darum gar keinen epitaktischen Charakter*), da der Imperativ nur aus dem ethischen Grundsatz der Ueberlegung des Thatsächlichen und der Consequenz des Schliessens hervorgehen kann.

Beispiele aus der Rhetorik.

Ich gehe nun zur Rhetorik über, wo wir den Process der Motivirung unserer Handlungen in grösseren und deutlicheren Umrissen erkennen können. Denn die Rhetorik bezieht sich auf alle menschlichen Handlungen ohne Ausnahme. All unser Handeln besteht entweder darin, das wir loben oder tadeln, oder dass wir verurtheilen oder freisprechen, oder drittens, dass wir für uns oder Andere das Nützliche und Gute ergreifen. Zu diesen Handlungen bestimmen wir uns durch Ueberlegung entweder selbst, oder wir suchen Andere durch Ueberredung dafür zu gewinnen. Daher giebt es drei Arten der Redekunst, die demonstrative, die gerichtliche und die berathende. Wegen dieser Gleichheit des Ziels ist die Rhetorik nun sehr lehrreich, um die Wege der praktischen Weisheit (φρόνησις) bestimmter zu erkennen; denn der Idee gemäss sollte auch die ganze rhetorische Kraft von der sittlichen Weisheit geleitet werden. Darum enthalten auch die Gemeinplätze (τόποι), von denen alle Schlüsse der drei Arten Rhetorik ausgehen, nichts anderes als die ethischen Grundbegriffe, die in den Nikomachien philosophisch dargelegt sind. Die für Rhetorik geltenden Methoden des Schliessens und Beweisens sind daher dieselben, nach denen jeder sittliche Mensch sich zu seinen Handlungen bestimmt, wenn sie auch für den Gebrauch in Versammlungen in

*) Ebendas. πρόσταξις, ἐπίταγμα.

ihrer Form als abgekürzt erscheinen. Da nun die Analogie und Induction, wenn sie das Allgemeine gewonnen oder in Erinnerung gebracht hat, wieder umbiegen muss, um enthymematisch oder syllogistisch den gegebenen Fall zu bestimmen: so brauchen wir hier nur das Enthymem zu berücksichtigen.

Das Enthymem enthält den Schlusssatz und sein Princip. Beides sind ethische Grundsätze oder Gnomen*). Die Arten der Gnomen sind für uns hier gleichgültig, weil sie nicht nach ethischen, sondern nach sprachlichen Unterschieden eingetheilt werden. Wenn wir desshalb Beispiele für die Prämissen des praktischen Schlusses suchen, so müssen wir die Gnomen wählen und werden dabei erkennen, dass sie alle entweder direct oder implicite das epitaktische Element enthalten. Der Befehl wird entweder durch „müssen, sollen, sich geziemen" ausgesprochen, oder er liegt in dem Begriff des „Guten, Nützlichen, Besten", wodurch ja die Handlungen motivirt werden**). Da die Gnomen also die Gesinnung (*προαίρεσις*) der Handelnden ausdrücken, so geben sie der Rede den ethischen Charakter***) und überreden daher diejenigen Hörer leicht, welche im Einzelnen die-

*) Rhet. II, 21, 1394 a 21. *ἔστι δὲ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποιός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου· καὶ οὐ περὶ πάντων καθόλου, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσί καὶ αἱρεταὶ ἢ φευκταί ἐστι πρὸς τὸ πράττειν.*

**) Z. B. *χρή, δεῖ, πρέπει* und *ἄριστον, συμφέρον* u. s. w.

***) Rhet. II, 21, p. 1395 b 13. *ἠθικοὺς γὰρ ποιεῖ τοὺς λόγους. ἦθος δ' ἔχουσιν οἱ λόγοι, ἐν ὅσοις δήλη ἡ προαίρεσις. αἱ δὲ γνῶμαι πᾶσαι τοῦτο ποιοῦσι διὰ τὸ ἀποφαίνεσθαι τὸν τὴν γνώμην λέγοντα καθόλου περὶ τῶν πραιρετῶν, ὥστ' ἂν χρησταὶ ὦσιν αἱ γνῶμαι, καὶ χρηστοήθη φαίνεσθαι ποιοῦσι τὸν λέγοντα.*

selbe ethische Erfahrung gemacht haben und sich freuen ihre Erfahrungen allgemein ausgedrückt zu hören*). Die Prämissen der praktischen oder politischen Schlüsse enthalten also nicht, wie Walter träumt, „theoretische Naturbegriffe", sondern die sittlichen Grundlagen der Handlung und beziehen sich nur auf Praktisches und Vorsätzliches und lassen den Redner, wenn sie gute sind, auch als einen Mann von gutem Charakter erscheinen, was einer durch „theoretische Naturbegriffe" wohl nicht erreichen kann.

Solche Gnomen sind nun z. B. folgende: ein gradgesinnter**) Mann muss (χρή) seinen Kindern keine übermässige Bildung geben"***). Oder: „Erkenne dich selbst!" oder „Nichts zu sehr!"†) Wenn die Gnome scheinbar den epitaktischen Charakter nicht hat, so kann sie doch ebenso umgewandelt werden. Z. B.: „Keiner ist Freund, der nicht immer liebt", was umgewandelt so heisst: „Lieben muss (δεῖ) man den Freund, als würde man ihn immer lieben."††) Denn die

---

*) Ibid. b 5. ἡ μὲν γὰρ γνώμη ἀπόφανσις καθόλου ἐστίν, χαίρουσι δὲ καθόλου λεγομένου, ὃ κατὰ μέρος προϋπολαμβάνοντες τυγχάνουσιν.

**) Ibid. 1394 a 29 aus Eurip. Med. v. 294.

χρὴ δ' οὗ ποθ', ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνήρ,
παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεσθαι σοφούς.

***) Dieser ethische Grundsatz kann aus einem höheren abgeleitet werden, und dann muss in dem Princip dafür wieder das epitaktische Element vorkommen. Rhet. II, 21 b 29. ἐγὼ μὲν οὖν, ἐπειδὴ οὔτε φθονεῖσθαι δεῖ οὔτ' ἀργὸν εἶναι, οὔ φημι χρῆναι παιδεύεσθαι.

†) Ibid. 1395 a 20. οἷον τὸ γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν.

††) Ibid. 1394 b 16. οὐδεὶς ἐραστὴς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ und epitaktisch ibid. 1395 a 28. δεῖ φιλεῖν οὐχ ὥσπερ φασίν, ἀλλ' ὡς ἀεὶ φιλήσοντα· ἐπιβούλου γὰρ θάτερον. Oder δεῖ γὰρ τόν γ' ἀληθινὸν φίλον ὡς φιλήσοντα ἀεὶ φιλεῖν.

vorsichtige Freundschaft, die eine mögliche Trennung im Auge hat, ist Sache des Hinterlistigen und Interessirten. Ferner: „Als Sterblicher bewahre keinen unsterblichen Zorn.“*) Von dieser Art findet man zahlreiche Beispiele in der ganzen Rhetorik, und ich erinnere nur noch an die Mahnung des Aristoteles, „auch im Ausdruck die Gesinnung (*προαίρεσις*) hervorzuheben“**). Da es nicht meine Absicht ist, alle diese Gnomen zu sammeln, so mögen die angeführten genügen, um zu zeigen, was zu beweisen war, nämlich dass die Prämissen des praktischen Syllogismus nicht „theoretische Naturbegriffe“ enthalten, sondern die Gesinnung des Handelnden ausdrücken, d. h. den Willen in seiner allgemeinen Fassung vorführen und daher nothwendig das epitaktische Element einschliessen.

Ich will nur noch hervorheben, dass Aristoteles auch für den politischen Syllogismus den Inhalt der Prämissen genauer bestimmt. Dieser muss natürlich aus den Prädicaten des Gegenstandes der Handlung selbst gezogen werden. Man bedarf also, z. B. wenn es sich darum handelt, ob man Krieg führen soll oder nicht, der Kenntnisse über das thatsächlich Gegebene, wie etwa über die Macht zur See und zu Lande, über die man verfügen kann, man muss auch die Quantität der

---

*) Ibid. 1394 b 21. *ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλασσε θνητὸς ὤν.* Auch hier zeigt Aristoteles, wie für diesen epitaktischen Satz das Princip wieder in epitaktische Form umgewandelt werden kann: *τὸ μὲν γὰρ φάναι μὴ δεῖν ἀεὶ φυλάττειν τὴν ὀργὴν γνώμη, τὸ δὲ προσκείμενον „θνητὸν ὄντα“ τὸ διὰ τί* (Princip) *λέγει. ὅμοιον δὲ καὶ τὸ „θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν“.*

**) Ibid. 1395 a 26. *δεῖ δὲ τῇ λέξει τὴν προαίρεσιν συνδηλοῦν.*

Truppen genau kennen, man muss wissen, wie es sich mit der Verproviantirung der Armee verhält, ferner wie der Feind ist, ferner welche Kriege man schon früher und mit welchem Erfolge geführt hat u. s. w.*) Hierin liegt nun das Material für den Untersatz und auch für die nächsten Obersätze, indem dadurch im Einzelnen das Vortheilhafte oder Nachtheilige geboten wird. Die letzten Gesichtspunkte der Obersätze sind aber ethische Principien, also die sogenannten Elemente und Oerter, die objectiv vom Guten und Schönen, vom Gerechten und Ungerechten und subjectiv von den Charakteren und Leidenschaften handeln**).

Beispiele aus dem Buche über die Bewegung der Thiere.

Es ist recht nützlich, noch einige praktische Syllogismen anzuführen, damit man einerseits niemals wieder vergesse, dass die Obersätze immer epitaktisch sind, andererseits aus der nachlässigen und unvollständigen Art, mit welcher sie Aristoteles vorträgt, lerne, den Aristoteles mit Vorsicht zu gebrauchen, und nicht aus einem solchen Beispiel etwa gleich über das ganze Wesen des praktischen Schlusses aburtheile. Aristoteles ist nämlich der Meinung, dass es im praktischen Gebiete auf die wissenschaftliche Genauigkeit gar nicht ankomme, da es sich nur darum dreht, ob genug geboten ist zur Bestimmung der Handlung. Vieles muss man immer hinzudenken, weil der Leser und Hörer, wie in

---

*) Rhetor. ibid. 1396 a 4 — 1397 a 5. *ἐκ τῶν περὶ ἕκαστον ὑπαρχόντων.*

**) Ibid. *ἐξειλεγμένοι γὰρ αἱ προτάσεις περὶ ἕκαστόν εἰσιν, ὥστ' ἐξ ὧν δεῖ φέρειν τὰ ἐνθυμήματα τόπων* (= *στοιχείων*) *περὶ ἀγαθοῦ ἢ καλοῦ ἢ αἰσχροῦ ἢ δικαίου ἢ ἀδίκου καὶ περὶ τῶν ἠθῶν καὶ παθημάτων καὶ ἕξεων ὡσαύτως εἰλημμένοι ἡμῖν ὑπάρχουσι πρότερον οἱ τόποι.*

der Rhetorik, nicht um der Erkenntniss willen (γνώσεως ἕνεκα) die Rede aufnimmt, sondern um sich dadurch zur Handlung zu bestimmen (πράξεως ἕνεκα).

„Im praktischen Gebiete entsteht aus zwei Prämissen der Schlusssatz als Handlung, z. B.: jeder Mensch (d. h. natürlich als τοιόσδε) soll gehen, er ist ein Mensch, sogleich geht er; wenn es aber heisst: kein Mensch soll gehen, er ist ein Mensch, so ruht er; und dieses beides thut er, wenn ihn nichts hindert oder zwingt. Mir ist Pflicht Gutes zu thun; das Haus ist ein Gut, sogleich baut er ein Haus. Ich bedarf einer Bedeckung, ein Kleid ist eine Bedeckung, ich bedarf eines Kleides. Was ich bedarf, soll ich machen, ich bedarf eines Kleides, er macht ein Kleid. Der Schlusssatz, das Kleid soll ich machen, ist nun Handlung.“ *)

---

§ 4.

Die Gesinnung und der Vorsatz (προαίρεσις).

Kritik der Meinungen Walter's.

Wenn man Walter's Arbeit über die προαίρεσις durchliest, so hätte man eigentlich keine Veranlassung, an solche unklare und noch im Stadium der Gährung befindliche Vorstellungen anzuknüpfen; allein Prantl's Lob dieser Arbeit muss uns die Ueberzeugung geben,

---

*) De animal. mot. VII. ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, βαδίζει εὐθέως, ἂν δ' ὅτι οὐδενὶ βαδιστέον νῦν ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, εὐθὺς ἠρεμεῖ — — ποιητέον μοι ἀγαθόν — — σκεπάσματος δέομαι — — οὐ δέομαι ποητέον.

dass selbst viele Aristoteliker sich über die geläufigsten Aristotelischen Begriffe noch nicht gehörig orientirt haben. Wir wollen deshalb die Resultate Walter's kennen lernen und dann den Begriff feststellen.

Walter kommt S. 214 zu dem merkwürdigen Resultat: „Am meisten Wahrscheinlichkeit hat es für mich, dass Aristoteles das im Vorsatze wirksame Streben dem Willen (*βούλησις*) näher stehend dachte als der Begierde (*ἐπιθυμία*) und dem Unwillen (*θυμός*). Wie der Wille ein qualificirtes Streben, nämlich das Streben nach dem Guten ist, so erweist sich auch das Streben im Vorsatze darin qualificirt, dass es mit der Vernunft übereinstimmt." — Walter nähert also Wille (*βούλησις*) und Vorsatz nicht darum einander, weil sie beide qualificirtes Streben sind; — denn das wäre ja auch lächerlich, weil dies die Begierde (*ἐπιθυμία*) und die Aufwallung (*θυμός*) ebenfalls sind und weil überhaupt jede wirkliche Aeusserung des Begehrungsvermögens qualificirt sein muss; — sondern weil das Gute und die Vernunft zusammengehören. Darnach kann also kein Vorsatz bei der Begierde eintreten, sondern der Vorsatz steht nach Walter als Art neben der Begierde und dem Zorn. Diese Vorstellung ist so fern von allen Aristotelischen Anschauungen, dass man kaum seinen Augen traut, wenn man dergleichen bei Walter liest; allein er bekräftigt es noch dadurch, dass er das Begehren und den Zorn zu den Affekten (*πάθη*) rechnet, dagegen den Willen (*βούλησις*) und Vorsatz (*προαίρεσις*) zu den „Verhaltungsweisen" (*ἕξεις*). Es lohnt sich kaum, bei solcher Verwirrung der Begriffe ein Wort zur Orientirung zu sagen; aber um der Recensenten willen ist es nothwendig. Also sei daran erinnert, dass der Vorsatz (*προαίρεσις*) bei der Begierde ebenfalls stattfinden kann; denn der Vorsatz betrifft nur die vermittelnde, berathende Thätigkeit, welcher das Ziel ebenso

gut von der Begierde, wie anderswoher gegeben werden mag. Darum unterscheidet sich z. B. der moralisch Schwache (*ἀκρατής*) und der Zügellose (*ἀκόλαστος*) dadurch, dass der Eine bei seinem Vorsatz bleibt, der andere aber bereut; beide aber handeln aus Begierde*). Ferner sind alle Arten der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit vorsätzlich (*κατὰ προαίρεσιν*), und beim Zorn findet nur desswegen kein Vorsatz (*προαίρεσις*) im strengen Sinne statt, weil der Affekt so stark ist, dass er die Besinnung und Berathung, also die den Vorsatz von der andern Seite bedingende Denkthätigkeit ausschliesst. Wenn der Zorn aber nicht zu heftig ist, so vereinigt er sich ebenfalls mit dem Vorsatz; denn es giebt Vieles, worüber man zürnen soll (*δεῖ*), und der Zürnende wird gelobt (*ἐπαινεῖται*)**). Gelobt wird aber nur das Sittliche, und sittlich ist nichts ohne Vorsatz. Eine solche Verhaltungsweise (*ἕξις*), beim Zürnen, die mit der Vernunft übereinstimmt, heisst Sanftmüthigkeit (*πραότης*), diejenige aber, welche wegen ihrer Heftigkeit die Ueberlegung ausschliesst, Zornigkeit (*ὀργιλότης*). Dies versteht sich ja auch für jeden Aristoteliker von selbst; denn möge man verschiedene Seelenvermögen annehmen, oder, wie es richtig ist, das eine Begehrungsvermögen (*ὀρεκτικόν*) sich in verschiedenen Arten und Stufen offenbaren lassen, immer ist es nothwendig, dass

---

*) Eth. Nicom. VII, 9. *ἔστι δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος οὐ μεταμελητικός· ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει· ὁ δ' ἀκρατὴς μεταμελητικὸς πᾶς.*

**) Eth. Nicom. IV, 11. *Πραότης δ' ἐστὶ μὲν μεσότης περὶ ὀργάς. — Ἡ δ' ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἄν. — ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται. — βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν. — — ἡ δ' ἔλλειψις (ἀοργησία) ψέγεται.*

das Vermögen zum Zorn (θυμικόν), da es ja in den Organismus des Menschen hineingehört und weder etwas Fremdes, noch eine blosse Ausartung ist, auch mit den übrigen Vermögen und also besonders mit der Vernunft im Einklang stehen kann. Walter aber tastet wie ein Blinder an den Aristotelischen Begriffen umher und sieht nicht mit einem Blick, dass allen Thätigkeiten oder leidenden Zuständen der Seele ein Vermögen (δύναμις) nach der Seite des Anfangs und eine befestigte und erworbene Kraft (ἕξις) nach der Seite der Entwicklung und des Zieles entspricht. Wenn der terminus ἕξις im speciellen Sinn und nicht allgemein und farblos gleich διάθεσις oder πάθος verstanden wird, so ist damit immer eine durch wiederholte Bewegungen (κινήσεις) oder Thätigkeiten (ἐνέργειαι) erworbene Kraft gemeint, welche von sich aus zur Thätigkeit übergehen kann. Ein solcher Begriff passt also nicht auf den einzelnen Vorsatz, und der Vorsatz bewegt sich zunächst (von einer zweiten Bedeutung der προαίρεσις sprechen wir gleich) nur immer im Einzelnen. Darum sind die Tugenden ἕξεις und die Gesundheit ist ἕξις; aber ein Vorsatz zu dieser oder jener Handlung ist niemals eine ἕξις, ebenso wenig wie das Gehen oder Springen ἕξις ist, obwohl beide, Vorsatz und das Gehen, von einer ἕξις herrühren mögen.

Feststellung des Begriffes.

Wir wollen jetzt den Begriff des Vorsatzes (προαίρεσις) feststellen. Aristoteles hat dem Charakter seines Philosophirens gemäss vor Allem auf den Sprachgebrauch Acht und sucht immer den Einklang seiner Lehre mit der Sprache*). Darum ist der Begriff, den er gewinnt

*) Z. B. hier Eth. Nicom. III, 4. εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν

nur eine Analyse des gemeinen Bewusstseins und stimmt vollkommen mit dem Gebrauch bei Isokrates, Demosthenes u. A. Danach bedeutet προαίρεσις dasselbe, wie das Simplex αἱρεῖσθαι wählen, was ja ganz gewöhnlich ist. Die nächste Bedeutung ist also der aus einer Ueberlegung oder Wahl hervorgehende Entschluss *). Da nun aber die Entschliessungen dem Charakter des Menschen entsprechen werden, so müssen die vielen ähnlichen Entschliessungen einen allgemeinen Willen ausdrücken und so kommt προαίρεσις auch zu der Bedeutung der Gesinnung, in welcher die Grundsätze unserer Handlungen liegen. Auch kann man ja, weil jedes Einzelne nur ein Fall für ein Allgemeines ist, nicht vermeiden, sich bei jeder Wahl in gegebenen Verhältnissen zugleich über die zugehörigen Grundsätze zu entscheiden, wie die Sophokleische Antigone die Frage, ob man den Bruder bestatten solle oder nicht, gleich auf die entscheidenden Grundsätze zurückführt, indem sie bloss an die Folgen erinnert: „Du wähltest dir das Leben, ich das Sterben mir.“ **) So spricht auch Isocrates von den Gesinnungen (προαιρέσεις) des Vaters des Demonikus, indem er anführt, was er zu thun pflegte, ohne irgend eine einzelne Handlung namhaft zu machen ***). Dem entsprechend bezeichnet Aristoteles

---

καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἁρμόζει. D. h. der Ausdruck „wollen“ passt; der Ausdruck „sich vorsetzen“ aber ist gegen den Gebrauch und gegen das Sprachgefühl.

*) So setzt z. B. Isocrates Πρὸς Δημόνικον 10 der προαίρεσις die ἀνάγκη entgegen. So auch gleich im Anfang des Panathenaikus Νεώτερος μὲν ἂν προῃρούμην γράφειν κτλ.

**) Soph. Antig. 548. Σὺ μὲν γὰρ εἵλου ζῆν, ἐγὼ δὲ κατθανεῖν.

***) Isocrat. Π. Δ. 9. καὶ τὰς τοῦ πατρὸς προαιρέσεις ἀναμνησθεῖς κτλ.

auch die allgemeine Wahl der Lebensweise durch Vorsatz (προαιρούμενοι); denn der Pöbel zieht wegen der Lust das apolaustische Leben des Heerdenviehs vor; die feineren und praktischen Naturen das politische Leben wegen der Ehre; die besten Naturen aber, in denen neben dem menschlichen Antheil auch ein Göttliches eingemischt ist, wählen das theoretische Leben wegen seiner Gottähnlichkeit und Vollkommenheit*). Die Wahl findet hier aber auch immer nach einem vorgesteckten Ziele statt, nämlich nach der Glückseligkeit (εὐδαιμονία), die sie alle auf verschiedenen Wegen oder durch verschiedene Mittel suchen, jenachdem ihre Begabung beschaffen und das Auge der Seele geöffnet ist.

Darum hat nun Aristoteles das Verdienst, dass er die in diesem Sprachgebrauch gegebenen Elemente gesondert und einzeln bestimmt hat. Vor Allem ist das Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν) erforderlich, durch welches die Richtung auf ein Ziel (τέλος) gegeben wird; dies kann entweder der niedrigeren, unvernünftigen Natur gemäss sein als Begierde (ἐπιθυμία) oder der höheren vernünftigen und menschlichen Natur als Wollen (βούλησις)**). Das Ziel muss aber vorgestellt wer-

*) Eth. Nicom. I, 3.

**) Walter a. a. O. S. 204 sagt: „Der Wille als zwecksetzende Thätigkeit involvirt an sich gar keinen Vernunftbegriff, sondern ist eine Function des unvernünftigen Seelentheils der ὄρεξις.“ Er meint, wenn Aristoteles sage, πᾶσα βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ, so sei „damit wohl eine Abhängigkeit des Willens vom Vernunftbesitz zugestanden, aber der Wille weder zu einer Vernunftform gemacht, noch sein Inhalt zu einem begrifflichen“. — Walter's Denk- und Ausdrucksweise ist so wenig dem Aristoteles gemäss, dass er durch Anwendung so fremdartiger Massstäbe natürlich zu keiner Klarheit kommen kann. Die ὄρεξις geht nie auf Begriffe, sondern auf Handlungen. Sie kann desshalb keinen begrifflichen Inhalt haben, sonst würde sie eine Wissenschaft sein

den. Desshalb fordert Aristoteles ein zweites Vermögen neben dem Begehren. Das Vorstellungsvermögen entspricht den beiden Stufen des Begehrungsvermögens, indem das Ziel entweder durch die praktische Vernunft vorgestellt wird (*νοητόν*), oder durch die Phantasie (*αἰσθητόν*). Das Höhere ist nie ohne das Niedere, aber wohl umgekehrt. Mit dem niederen ist keine Berathung verbunden, die vielmehr den Charakter des höheren Vermögens ausmacht.

Der Vorsatz (*προαίρεσις*) gehört nun dem Sprachgebrauch nach den Menschen ausschliesslich an, setzt daher praktische Vernunft voraus. Da nun das Begehrungsvermögen es ist, durch welches der Mensch als ein selbständiges Prinzip (*ἀρχή*) in der Welt auftritt, indem Handlungen von ihm ausgehen, wie der Vater Ursache von Kindern ist: so muss das Ziel, worauf die Begehrung gerichtet ist, entweder wie zuweilen bei der Begierde unmittelbar ergreifbar sein, oder es muss durch das höhere berathende Vernunftvermögen eine Ueberlegung der Mittel zum Zweck stattfinden. So tritt eine durchgängige Wechselbestimmung von Begehren und Denken ein, die Ueberlegung oder Berathung (*βούλευσις*). Und das Resultat dieser Berathung ist der Vorsatz (*προαίρεσις*)*). Das Ziel aber kann bei guten und schlechten Menschen ebensowohl von

---

(*ἐπιστήμη*). Daraus folgt aber nicht, dass die *βούλησις* dem unvernünftigen Seelentheil angehören müsse; denn die Vernunft, welche dem Begehren correspondirt, ist das *λογιστικόν*, und dieses ist entweder höheres, der *βούλησις* entsprechend, oder niederes, gleich *φαντασία*, der *ἐπιθυμία* entsprechend. Der unvernünftige Seelentheil ist nur das *ἐπιθυμητικόν*, welches sich daher in den Thieren findet.

*) Eth. Nicom. III, 5. *Βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν.*

der Begierde gegeben werden; denn, wie Aristoteles sagt, gute Menschen müssen auch essen und haben eine erlaubte Begierde danach. Ueberhaupt giebt der Begriff des Vorsatzes noch keine moralische Bestimmung; denn die Schlechten und die Schlauen (*δεινοί*) haben auch Ueberlegung und Vorsatz.

Die Wortbildung, welche *σις* an den Stamm ansetzt, bedeutet nach Aristoteles immer ein Werden oder eine Bewegung, z. B. *γένεσις*, *βάδισις*, *θέσις*, *ποίησις* u. s. w. Darnach würde *προαίρεσις* auch den Akt des *προαιρεῖσθαι* oder *ἑλεῖν*, das Wählen, substantivisch betrachtet, ausdrücken. Allein Aristoteles war sehr schwach, wie alle Griechen, in der Auffassung der Gesetze der Sprache und nimmt desshalb, ohne sich weiter um die Analogie zu bemühen, auch sofort die andern Bedeutungen auf, die sich mit der ersten schwer oder gar nicht vereinigen lassen, z. B. bei *φύσις*, *ἕξις* und andern Wörtern. So ist *ἕξις* bei ihm zunächst der Akt des Habens, der z. B. zwischen dem habenden Menschen und dem Kleide, das er hat, stattfindet. Ein solches Haben könne man aber nicht haben, sagt er, während der Ausdruck *ἕξις* sich doch auch sehr gut mit dem Verbum haben (*ἔχειν*) nach dem herrschenden Sprachgebrauch verbinden lassen. Also nimmt er eine zweite Bedeutuug hinzu, wonach *ἕξις* die gute oder schlechte Disposition ausdrückt, wie z. B. die Gesundheit und die Tugend *ἕξεις* sind*).

Wenn wir nun auf den Vorsatz (*προαίρεσις*) zurückkommen, so war dieser Begriff zunächst bestimmt durch

---

*) Metaph. *Δ*, 20, p. 1022 b. 4—14. *ταύτην οὖν φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἕξιν. — ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο.*

das aus der Berathung Abgesonderte. Die Berathung bezieht sich auf die Mittel für den Zweck, und die Handlung selbst ist die Ergreifung des letzten Stückes der Berathung, welches der Vorsatz abgesondert ausdrückt. Nun wird aber sofort klar, dass dieses Mittel und also auch die Handlung auf einen Zweck hinweist. Der Zweck ist der eigentliche Grund des Vorsatzes und der Handlung; also das Wesentlichste an der Sache selbst. Daher kommt es, dass Aristoteles den Process auch gradezu umkehren muss und statt vom Zweck zu den Mitteln und zuletzt zum Vorsatz und zur Handlung fortzuschreiten, umgekehrt erklärt, der Vorsatz und die Handlung wären in Wahrheit nicht das letzte Glied der Reihe, sondern vielmehr das erste und desshalb gar nicht zu erkennen und nicht recht zu beurtheilen nach der wirklichen That, sondern rückwärts nach dem leitenden Zweck. So wird nun der Vorsatz seinem Wesen nach dasselbe wie die Absicht oder die Gesinnung; d. h. wenn man die Form des Schlusses vor Augen hat, der Vorsatz ist nicht der Schlusssatz, sondern der Obersatz. Es betrifft dieser Widerspruch aber nicht eigentlich die Denkweise des Aristoteles, sondern nur die Ausdrucksweise. Denn er leitete ja den Vorsatz aus der Gesinnung oder aus den Obersätzen ab, und folglich kann im Schlusssatz auch nichts anders gegeben sein, als die Prämissen leisten. Darum darf es uns nicht wundern, wenn er in der Sphäre des Rechts zwischen Legalität und Moralität durch den Vorsatz (προαίρεσις) unterscheidet, wenn er den wissenschaftlichen von dem sophistischen Schluss durch den Vorsatz trennt, wenn er die Handlungen nur als Zeichen der Gesinnung oder des Vorsatzes betrachtet und Lob und Tadel nur nach der Absicht des Handelnden ertheilen lässt, ja wenn er sogar erklärt, wir brauchten die Handlungen gar nicht, sondern würden schon die Gesinnung

allein loben, wenn wir nur auch ohne die Handlungen von ihrem Vorhandensein überzeugt wären*).

Dazu kommt noch, dass die Gesinnung als ἕξις aus den einzelnen Handlungen, die vorsätzlich sind, erst hervorgeht; denn die erworbene Kraft (ἕξις) ist im sittlichen Gebiete später als die Handlung (ἐνέργεια). Darum sind alle Tugenden**) als ἕξεις einerseits ein Resultat der einzelnen Vorsätze (προαίρεσις) und Handlungen (πράξεις); andererseits als Gesinnungen wieder die Quelle von Handlungen und Vorsätzen, da die Obersätze in ihnen liegen.

Wir haben desshalb bei Aristoteles zwei Bedeutungen des Wortes προαίρεσις zu unterscheiden, da er dem Sprachgebrauch gemäss damit einmal den einzelnen Vorsatz zu einer einzelnen Handlung meint, zweitens aber auch die Absicht, welche eine allgemeine Gesinnung implicirt. Da dies, wie gesagt, nicht über den herrschenden Sprachgebrauch hinausgeht, so haben wir sein philosophisches Verdienst in die Analyse der beim Vorsatz mitwirkenden Momente zu setzen; denn die Scheidung derselben in das Begehrungsvermögen, durch welches überhaupt erst ein Zweck und Ziel (τέλος) gegeben wird als Bewegungsursache, und in das vorstellende Vermögen (δοξαστικόν), welches auf das

*) Rhet. I, 9. ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰ προαίρεσιν, πειρατέον δεικνύναι πράττοντα κατὰ προαίρεσιν. — — Τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστιν, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἄν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον. Das Wort τοιοῦτον zeigt deutlich, da es die blosse Qualität der Gesinnung bezeichnet, dass die προαιρέσεις auch als ganz Allgemeines ohne Handlungen und einzelne Entschlüsse von Aristoteles gefasst werden.

**) Eth. Nicom. II, 6. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική.

Begehren bezogen zum berathenden Vermögen (λογιστικόν, βουλευτικόν) wird, ist sein Werk.

So viel möge genügen. Ueber den Zweck selbst (ὀρεκτόν) wollen wir weiter unten handeln.

---

§ 5.

Die praktische Vernunft und die φρόνησις.

Walter's Meinung.

Wir haben schon oben gesehen, welche seltsame Vorstellung sich dieser Gelehrte von der „Einsicht" (φρόνησις) entworfen hat. Es soll dieses Vernunftvermögen „Einsicht" sein und heissen und doch „kein Erkenntnissvermögen" sein; es soll „berathschlagen" und doch sich keine „Zwecke der Handlungen" durch eigene Einsicht vorstellen können, und obgleich es die Einsicht selber ist, so soll es doch diese „Einsichten" voraussetzen und entlehnen von einer theoretischen Erkenntniss, die sich leider um Handlungen nicht bekümmert und daher solche Einsichten nicht auf Borg geben kann*). Diese von Walter erdichtete „Einsicht" ist ein Monstrum. Es wäre wünschenswerth, dass uns Walter solch ein seltsames Vermögen in der wirklichen Welt einmal zeigte. Soll der kluge Aristoteles aber an diese Farce geglaubt haben, so hätte Walter nachweisen

---

*) Vergl. oben S. 38 und Walter, Prakt. Vernunft, S. 5: „Die Einsicht aber ist keine Erkenntnissthätigkeit, sondern ein berathschlagendes oder praktisches Vernunftvermögen. Sie wirkt bestimmend auf die Handlungen ein, aber setzt Einsichten voraus, welche sie selbst zu beschaffen ihrem praktischen Charakter nach nicht vermag; so namentlich die allgemeinen Begriffe, die ethischen Normalbestimmungen, die Zwecke der Handlungen."

müssen, welcher traurige Zwang ihn vermocht haben konnte, grade bei der Bestimmung dieses Begriffes von aller ihm sonst gewöhnlichen Beobachtung des Lebens und von aller Erinnerung an die vernünftigen Meinungen der Früheren abzusehen.

Für die Erkenntniss der wahren Gegenstände der φρόνησις erdichtete sich Walter ein besonderes, zwischen Theorie und Praxis liegendes Gebiet, in welches er die Ethik und Politik versetzte, die durchaus theoretischen Inhalts sein und doch nicht zur theoretischen Philosophie gehören sollen*). Diese fabelhafte Zwischenwelt ist nothwendig, weil Walter die praktische Vernunft ihres natürlichen Anrechts berauben will, die vernünftigen Motive der Handlungen zu erkennen. Denn wenn ihr so aller Inhalt genommen**) und die Vernunft der Vernunft beraubt worden ist: so musste ja ein bloss formeller Charakter übrig bleiben, der in einem impertinenten Imperativ besteht. Zu befehlen ohne alle vernünftigen Motive, ist vernunftlos. Dies ist nach Walter der Charakter der praktischen Vernunft oder der Einsicht (φρόνησις), von welcher Aristoteles sagt, sie sei das Auge der Seele***), und von welcher er behauptet, sie sähe das Gute für den Einzelnen und für den ganzen Staat†), das Gute aber sei der Zweck und das Ziel. Dieser ihrer eigenthümlichen und wesentlichen Thätigkeit beraubt nun Walter die φρόνησις und lässt ihr nur den nach dieser Beraubung lächerlichen epitak-

*) Vergl. oben S. 9.

**) Walter a. a. O. S. 500: „die praktische Vernunft ist an sich völlig inhaltslos".

***) Eth. Nicom. VI, 13. τῷ ὄμματι τούτῳ ψυχῆς.

†) Ibid. VI, 5. Διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθαι εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν.

tischen Charakter. Sie befiehlt ohne zu wissen warum und wozu. Sie „giebt dem von der theoretischen Thätigkeit erborgten Inhalte eine andere Form“ und setzt das bloss hypothetische Räsonnement in die kategorische Form des Imperativs um“*). „Der Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Denken ist kein inhaltlicher, sondern ein formaler.“**)

Da diese abenteuerlichen Eigenschaften nun der „Einsicht“ (φρόνησις) zukommen sollen, so musste Walter verhüten, dass man von dieser nicht etwa die praktische Vernunft unterschied und ihr die Erkenntniss der Zwecke oder des Guten auftrug. Denn da die „Einsicht“ die Tugend der praktischen Vernunft ist, so wäre ja, wenn die praktische Vernunft einen vernünftigen Inhalt bekommen hätte, damit zugleich auch der Einsicht das Anrecht auf Vernunft und Inhalt wieder verschafft. Desshalb behauptet Walter nun noch, dass alle Stellen in den sämmtlichen Schriften des Aristoteles, die von der praktischen Vernunft reden, sich auf die Einsicht beziehen liessen***) und dass erst „von dem Augenblicke an, wo Albertus Magnus aus eigener Machtvollkommenheit“ den Aristoteles falsch übersetzt und νοῦς durch intellectus practicus überträgt, „es in der Aristotelischen Ethik eine praktische Vernunft giebt, die neben der φρόνησις ihren Bestand haben soll“†). Er deutet dess-

*) Walter a. a. O. S. 483.

**) Ebendas. S. 255.

***) Ebendas. S. 6: „Es findet sich in sämmtlichen erhaltenen Schriften des Aristoteles nicht eine einzige Stelle, an welcher wir dem Namen νοῦς πρακτικός begegnen, die sich nicht auf die φρόνησις beziehen liesse. In den meisten Fällen ist die Identität der Functionen beider nachweisbar, in einigen mit logischer Sicherheit zu folgern.“

†) Ebendas. S. 17.

halb die Stellen, wo die Vernunft neben der φρόνησις erwähnt wird, auf die theoretische Vernunft, die er „Verstand“ nennt, und sichert sich so vor den Ansprüchen der praktischen Vernunft als eines eigenen praktischen Erkenntnissvermögens*).

Die Refutation.

Obgleich ich schon in dieser Darlegung der Meinungen Walter's das Widersinnige der Behauptungen selbst und den Widerspruch gegen die Aristotelische Lehre angedeutet habe, wird es doch gut sein, aus Rücksicht auf die Recensenten die Aristotelischen Begriffsbestimmungen ausführlicher darzulegen.

Wenn wir den Ausgangspunkt für die Missverständnisse Walter's suchen, so scheint mir derselbe in der Meinung zu liegen, dass die Einsicht als Tugend der praktischen Vernunft von dieser nicht gattungsmässig verschieden sein könnte und nicht neben ihr erwähnt werden dürfte**). Walter hätte sich von der Hinfälligkeit dieser Meinung leicht überzeugen können, wenn er die Aristotelische Regel angewandt hätte, diese einzelne Behauptung zu generalisiren und sie dann allgemein und in ihren verschiedenen Arten zu betrachten. Allgemein ausgedrückt heisst die Behauptung: das Ganze darf von seinen Theilen oder Momenten nicht gattungsmässig verschieden sein. Hier sieht man nun die Unwahrheit des Satzes sofort ein; denn zum Beispiel

*) Ebendas. S. 315: „Jetzt, wo wir die Einsicht als Tugend der praktischen oder logistischen Vernunft kennen gelernt haben, ist es völlig einleuchtend, dass ein Begriff (nämlich νοῦς), der neben ihr aufgeführt, mit ihr verglichen und von ihr gattungsmässig unterschieden wird, nicht die praktische Vernunft selbst sein kann.“

**) Vergl. die vorige Anm.

das Dreieck ist keine Linie und kein Winkel, sondern eine Figur, fällt also unter eine andere Gattung als die Seiten und die Winkel. Nun besteht aber die φρόνησις aus ὄρεξις und νοῦς (λογιστικόν oder praktische Vernunft): also ist logisch nichts dagegen einzuwenden, die beiden Momente gattungsmässig von der bestimmten Einheit ihrer Coordination zu trennen, die sie in der φρόνησις erhalten. — Nehmen wir nun die Arten oder das Viele, welches unter der allgemeinen Behauptung enthalten ist, zur Vergleichung heran, so werden wir finden, dass bei Aristoteles das von Walter Verbotene grade überall als Regel und Forderung gilt. Z. B. die Tapferkeit ist die vernunftmässige Mitte zwischen Furcht und Vertrauen. Nun gehört aber Furcht und Vertrauen zu den Affekten, die Tapferkeit aber nicht. Und sowohl diese Affekte, als das vernünftige Urtheil werden, obgleich sie Momente der Tapferkeit sind, mit ihr verglichen und neben ihr aufgeführt. Ebenso ist es bei allen Tugenden und bei der Kunst (τέχνη). Es würde lästig sein, dies überall ausführlich zu zeigen. Ich will desshalb nur die φρόνησις selbst nehmen und daran erinnern, dass ein Moment in ihr die δεινότης ist*). Das Vermögen (δύναμις), für den vorgelegten Zweck die Mittel finden zu können, gehört wesentlich zur Besonnenheit (φρόνησις); aber dieses Vermögen wird dennoch selbständig neben der φρόνησις aufgeführt und mit ihr verglichen und ist gattungsmässig von ihr verschieden. Und die Logik verbietet dies nicht nur nicht, sondern verlangt dies grade, weil bei der φρόνησις zu dem formellen Vermögen der Gewandtheit, welche sich um den ethischen Werth der vorgelegten Zwecke nicht bekümmert, noch die feste Leitung durch die ethische

*) Eth. Nicom. VI, 12. Ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης.

Tugend hinzukommt, wodurch dieses formelle Vermögen einen ganz bestimmten Inhalt erhält und aus einer blossen Kraft (δύναμις) zu einer Tugend wird*). — Durch diese Betrachtungen ist also erwiesen, dass der Ausgangspunkt Walter's ein logischer Fehler war und dass es sich daher erwarten lässt, dass sich an diesen Fehler nach der Regel „Wer da hat, dem wird gegeben" eine Menge Missverständnisse cumulirend anschliessen werden.

Die praktische Vernunft neben der φρόνησις.

Wenn Walter Recht hätte, dass alle Stellen, wo von praktischer Vernunft bei Aristoteles die Rede ist, auf die φρόνησις bezogen werden könnten, so dürfte neben und ausser der φρόνησις, welche die Quelle des vollkommenen sittlichen Erkennens und Handelns ist, gar keine sittliche Erkenntniss mehr gedacht werden. Nun weiss Aristoteles aber, dass die φρόνησις die Einigung des ganzen Begehrungsvermögens mit dem auf das Begehren bezogenen Erkenntnissvermögens ist und zugleich auch, dass unser Begehrungsvermögen nichts Einfaches ist, sondern aus vielen verschiedenen Trieben mit zugehörigen Affecten besteht. Die Einigung wird daher in der Wirklichkeit nur höchst selten eine vollkommene sein. Dies hat Aristoteles klar erkannt und darum gegen Sokrates gestritten, der das Begehrungsvermögen bei der Bestimmung des richtigen Handelns ausser Acht liess. Aristoteles machte daher auf zwei Formen sittlicher Charaktere aufmerksam, in denen eine mehr oder weniger bedeutende Trennung der beiden in der φρόνησις zusammengewachsenen Vermögen stattfindet**).

*) Die δεινότης ist die Kraft, welche nach der Vorschrift: „Seid klug wie die Schlangen!" operirt; aber ihr fehlt die zweite Bestimmung: „ohne Falsch wie die Tauben".

**) Wenn Aristoteles häufig sagt: δεῖ συμφῦναι, so darf

Die erste Form ist die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) oder die Selbstüberwindung. Der weise Mann (φρόνιμος) kennt keine Selbstbeherrschung, weil in ihm das Begehrungsvermögen in vollkommenem Einklang mit der sittlichen Erkenntniss steht und in ihm daher gar keine Affecte und Triebe vorkommen, die er zu überwinden brauchte durch seine praktische Vernunft. Wenn nun φρόνησις und praktische Vernunft dasselbe wäre, so gäbe es bei der Selbstbeherrschung keine praktische Vernunft und kein sittliches Handeln. Nun handelt aber, wer sich selbst überwindet, nach der wahren Einsicht und nach dem richtigen Vorsatz*) und diese praktische Wahrheit und dieser richtige Vorsatz ist nach der Aristotelischen Definition die praktische Vernunft**). Folglich giebt es eine praktische Vernunft neben und ausser der φρόνησις und es dürfen

---

man dies nicht metaphorisch deuten, sondern kann es im eigentlichen Sinne gelten lassen. Man vergleiche nur meine unten folgende Erklärung über die anatomisch-physiologische Basis der praktischen Vernunft und φρόνησις, um zu erkennen, dass man alle diese Begriffe bei Aristoteles ganz anders verstehen muss, als es der herrschende Gebrauch mit sich bringt und die modernen Vorurtheile erwarten lassen.

*) Eth. Nicom. VII, 10, p. 1151 a 34. καθ' αὐτὸ δὲ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ ὀρθῇ προαιρέσει ὁ μὲν (ὁ ἐγκρατής) ἐμμένει, ὁ δ' (ὁ ἀκρατής) οὐκ ἐμμένει. An die Stelle des λόγος ἀληθής setzt er ausdrücklich die praktische Vernunft z. B. IX, 8. καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή.

**) Ibid. VI, 2, p. 1139 a 24. δεῖ τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τα αὐτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διώκειν. Αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική. Da die richtige προαίρεσις bei der Selbstbeherrschung siegt, und diese διάνοια die praktische Vernunft ist, so giebt es also praktische Vernunft bei der Selbstbeherrschung, obgleich keine φρόνησις dabei möglich ist.

nicht alle Stellen, wo von der praktischen Vernunft die Rede ist, auf die φρόνησις bezogen werden; denn Selbstbeherrschung ist nach Aristoteles mit der φρόνησις unvereinbar, da der Weise (φρόνιμος) keine schlechten Begierden hat; der sich selbst Ueberwindende aber solche hat und sie überwindet*). Vergleichbar aber sind die Selbstbeherrschung und die sittliche Weisheit (φρόνησις), weil in beiden die praktische Vernunft vorkommt; nur ist sie im Weisen in völligem Einklang mit dem Begehrungsvermögen, in dem sich selbst Beherrschenden aber ist das Begehrungsvermögen selbst zwiespältig; der stärkere Theil steht in Einklang mit der Vernunft und dieser Einklang ist seine praktische Vernunft, welche nun den widerstrebenden aber schwächeren Theil des Begehrens überwindet.

Wie die praktische Vernunft aber der stärkere Theil sein kann, so kann sie auch der schwächere sein, und dieser Zustand findet sich in der moralischen Schwäche (ἀκρασία), die mit der sittlichen Weisheit (φρόνησις) unvereinbar ist; denn zum Wesen derselben gehört, dass sie Handlungen hervorbringt und also das Leben bestimmt und alle sittlichen Tugenden in sich schliesst**). Gleichwohl hat der moralisch Schwache die wahre Ein-

*) Ibid. VII, 3, p. 1146 a 10. εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἰσχυρὰς καὶ φαύλας ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται ὁ σώφρων ἐγκρατὴς οὐδ' ὁ ἐγκρατὴς σώφρων· οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σώφρονος οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν. Der φρόνιμος aber ist σώφρων. Vergl. auch VII, 11, p. 1151 b 34. ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.

**) Ibid. VII, 3, p. 1146 a 6. φήσειε δ' οὐδ' ἂν εἷς, φρονίμου εἶναι τὸ πράττειν ἔκοντα τὰ φαυλότατα. Πρὸς δὲ τούτοις δέδεικται πρότερον ὅτι πρακτικός γε ὁ φρόνιμος· τῶν γὰρ ἐσχάτων τις καὶ τὰς ἄλλας ἔχων ἀρετάς.

sicht (λόγος ἀληθής) und den richtigen Vorsatz (προαίρεσις ὀρθή), also die praktische Vernunft*). Mithin ist die praktische Vernunft neben und ausser der φρόνησις vorhanden und es dürfen nicht alle Stellen, wo von der praktischen Vernunft die Rede ist, auf die φρόνησις bezogen werden. In dem moralisch Schwachen liegt die praktische Vernunft in der Gesinnung, in den Obersätzen, deren Kraft, die Handlung zu bestimmen, durch einen Affect des Zorns oder der Begierde gelähmt wird, so dass er in jenen Augenblicken wie von ein wenig Wein berauscht oder schlafend ist und nach seinen Affecten handelt, nachher aber, wenn er zur Besinnung gekommen ist und die praktische Vernunft wieder gehört wird, seine Handlung bereut. Diese Reue (μεταμελητικὸς γάρ) ist nur möglich, weil die praktische Vernunft in der Allgemeinheit oder als Gesinnung in ihm ist; denn, wo sie nicht ist, da tritt wie beim Frechen oder Zügellosen keine Reue ein, weil dieser nicht im Widerspruch mit seiner Gesinnung handelt**). Bei der moralischen Schwäche ist aber dieser Widerspruch vorhanden, und grade darum ist sie verzeihlich und besser als die Zügellosigkeit, weil das Beste, nämlich das sittliche Princip, die praktische Vernunft, welche weiss, wie man handeln sollte, in dem Schwachen gerettet ist***).

---

*) Vergl. oben S. 104, Anm. 2.

**) Eth. Nicom. VII, 9, p. 1151 a 10. καὶ οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὔκ εἰσίν, ἀδικοῦσι δέ. ἐπεὶ ὁ μὲν (ὁ ἀκρατής) τοιοῦτος οἷος μὴ διὰ τὸ πεπεῖσθαι διώκειν τὰς καθ' ὑπερβολὴν καὶ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον σωματικὰς ἡδονάς, ὁ δὲ (ὁ ἀκόλαστος) πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι οἷος διώκειν αὐτάς, ἐκεῖνος μὲν οὖν εὐμετάπειστος, ὁ δ' οὔ. ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ ἡ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἡ μὲν φθείρει ἡ δὲ σώζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή.

***) Ibid. a 24. οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων τοῦ ἀκολάστου,

Begriff der praktischen Vernunft.

In den meisten der bisher behandelten Fragen dürfte selbst ein angehender Aristoteliker sich kaum irren können; es giebt aber Fragen, welche Aristoteles so mangelhaft gelöst und in welchen er sich desshalb so wenig bestimmt oder mit so unbeständiger Terminologie geäussert hat, dass seine eigentliche Auffassung zu erkennen nur bei vollkommener Beherrschung der ganzen Aristotelischen Philosophie möglich ist. Dazu gehört der Begriff der praktischen Vernunft, und dies ist der Grund, wesshalb man auch die unglaublichen Extravaganzen Walter's mit einiger Nachsicht beurtheilen darf.

1. Die Unbeständigkeit der Aristotelischen Terminologie.

Wir wollen uns an die Elemente dieser Begriffsbestimmung erinnern und daran die Unbeständigkeit der Terminologie zeigen, welche dann wieder unzählige Missverständnisse hervorrufen kann und hervorgerufen hat.

Zunächst ist der Ausdruck *νοῦς* selbst vieldeutig; denn im eigentlichen Sinne ist er der theoretischen Wissenschaft angehörig, als Erkenntniss der Principien des Seins (*τὸ ὄν*). Nun nennt Aristoteles auch die Erkenntniss der praktischen Principien *νοῦς*, und obwohl er diesen zuweilen durch das Attribut *πρακτικός* genauer unterscheidet, so gebraucht er den terminus doch gewöhnlich auch ohne dieses Attribut, indem er einfach dem herrschenden Sprachgebrauch folgt. Daraus ergiebt

---

οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς· σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. Ibid. p. 1152 a 4. *ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς καὶ ἀκόλαστος, ἕτερον μὲν ὄντες, ἀμφότεροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν, ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν ὁ δ' οὐκ οἰόμενος.*

sich eine Quelle vieler und zugleich der gröblichsten Missverständnisse; denn beide Erkenntnissvermögen gehören absolut verschiedenen Theilen der Seele an, da der theoretische νοῦς ohne Materie ist, der praktische aber nicht, sondern als menschlicher mit dem Körper noch vermischt bleibt, wesshalb er nichts anders als ein ὀρθοδοξεῖν ist und dem δοξαστικόν angehört.

Nehmen wir zweitens den Begriff ἐπιστήμη. Diesen Ausdruck hat Aristoteles von dem gemeinen Sprachgebrauch empfangen, aber als bestimmten terminus ausschliesslich auf die durch zwingende Beweise zu Stande kommende theoretische Erkenntniss bezogen. Gleichwohl hindert ihn dies nicht, überall auch denselben Ausdruck ἐπιστήμη auf jede beliebige Art von Erkenntniss anzuwenden. Darum werden sowohl die Künste selbst ἐπιστῆμαι genannt als auch die untersten Kenntnisse der ausführenden Arbeitsleute, in welchen nicht entfernt eine Einsicht in das Allgemeine und in die Gründe enthalten ist. Auch die geringen Kenntnisse, die der Bediente braucht, um seine Knechtsarbeit zu besorgen, nennt er Wissenschaft (ἐπιστήμη). — Durch diesen Mangel an stricter Observanz der Terminologie entstehen nun bei den Auslegern mannigfache Schwierigkeiten und Missverständnisse, denn sie beziehen das Wort ἐπιστήμη häufig auf theoretische Wissenschaft im eigentlichen Sinne, wo es bei Aristoteles bloss in dem allgemeinsten Sinne als „Erkenntniss“ im Gebiete des praktischen Lebens und der Kunst gebraucht wird. Ebenso geht es mit dem analogen Worte εἰδέναι, welches hauptsächlich einen theoretischen Zustand oder theoretische Thätigkeit bezeichnet aber auch dem Praktiker und Künstler als solchem zugeschrieben wird.

Auch die φρόνησις (Lebensweisheit) wird zwar von Aristoteles in der Definition scharf abgegränzt gegen die σοφία (theoretische Weisheit); nichtsdestoweniger wird

die φρόνησις auch hier und da von der eigentlich theoretischen Philosophie gebraucht*).

Nehmen wir nun die Ausdrücke θεωρεῖν, πράττειν, ποιεῖν, so ist es ja bekannt, wie scharf Aristoteles sie geschieden und terminologisch festgestellt hat**). Gleichwohl finden wir sie alle durcheinander gemischt, wie in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, so dass er die Handlungen auch durch ποιεῖν bezeichnet und die reine Philosophie als πρᾶξις fasst, obgleich dabei weder logistisches Denken, noch προαίρεσις, noch eine κίνησις***) stattfindet. Wenn sich hierin nun auch sicherlich ein Fehler des Systems zeigt, eine unzulässige Ableitung und Eintheilung der Philosophie†), so ist es doch wenigstens möglich, die ächt Aristotelische Auffassung überall festzuhalten, wenn man nur aufmerksam genug bleibt und sich durch den eingemischten gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht irren lässt.

Diese Betrachtungen sind nothwendig, um die grosse Verwirrung zu erklären, in welcher sich hier und da die Darstellungen der Aristotelischen Philosophie bewegen, wie denn z. B. Walter sogar zu dem Aeussersten kam und der Lebensweisheit (φρόνησις) als Erkenntnissinhalt den Inhalt der theoretischen Philosophie zutheilte. Es ist das, wie wenn einer zwar den Elephanten und das Pferd zuerst auf's Genaueste unter-

---

*) Z. B. Metaph. I, 2. 982 b 24.

**) Vergl. meine „Aristot. Philos. d. Kunst", S. 40 ff.

***) Metaph. *B* 2, p. 996 a 27. αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως. Desshalb schreibt Aristoteles auch den Pflanzen Handlungen zu, z. B. De anim. gen. I, 23: τῆς τῶν φυτῶν οὐσίας οὐθέν ἐστιν ἄλλο ἔργον, οὐδὲ πρᾶξις οὐδεμία πλὴν ἡ τοῦ σπέρματος γένεσις. Das Werden als Bewegung bezieht er also auf ein bewegendes oder handelndes Princip.

†) Vergl. oben S. 52 ff.

schiede, dann aber behauptete, dass das Pferd doch freilich auch den Rüssel und die grossen Stosszähne und die platten herabhängenden Ohren des Elephanten besässe, da es ja nur durch die Hufen von jenem verschieden wäre. Denn Walter's Meinung, wonach der theoretische Inhalt der Prämissen durch die φρόνησις bloss in die epitaktische Form umgesetzt würde, ist genau dieser zoologischen Analogie entsprechend.

2. Theoretische und praktische Vernunft.

Wenn wir Aristoteles erklären wollen, so müssen wir immer auf das Sorfältigste unsere modernen Anschauungen fernhalten und uns ganz in den Sinn des Alterthums versenken. Wir sind zwar auch heute noch besonders in philosophischen Dingen sehr getheilter Meinung, und es giebt Viele, die für jede psychische und geistige Thätigkeit ein bestimmtes Gewebe von Ganglienzellen verantwortlich machen; im Ganzen aber sind die strengeren Philosophen der Ueberzeugung, dass das geistige Leben von seinen untersten bis zu seinen höchsten Thätigkeiten einem und demselben Princip zugeschrieben werden müsse und dass man daher auch das theoretische und praktische Denken nicht der Wirksamkeit verschiedener Substanzen anrechnen dürfe. Aristoteles aber ist ganz anderer Meinung.

Aristoteles trennte auf's Schärfste die sterbliche Substanz von der unsterblichen. Die sterbliche besteht aus sublunarischer Materie, welche sein und nicht sein kann, also in beständigem Entstehen und Vergehen begriffen ist. Die unsterbliche Substanz aber befindet sich in der Welt von der Mondregion an und besteht theils aus Aether, einer unsterblichen Materie, die als einzige Bewegung die Drehung im Kreise hat und an keiner sonstigen sinnlichen Veränderung theilnimmt, theils ist sie hyperuranisch als absoluter Geist, Subject-

Object und Gottheit vorhanden, ohne Raum, Zeit, Grösse und Individualität. Der Mensch nun gehört als Mensch zu der sublunarischen Region; er ist desshalb sterblich und sein ganzes Denken ist, soweit es menschlich ist, an die vergängliche Materie gebunden. Daher hängt sowohl die Sinnlichkeit, als die Phantasie, die Meinung und das praktische und künstlerische Denken an einem materiellen Substrat und es kommt nie zu einem bewegungsfreien Actus, der nicht zugleich dennoch irgendwie mit der Materie verwachsen (*σύμφυτον*) bliebe. Obgleich daher alle psychische Thätigkeit Entelechie ist, lässt sich doch keine einzige von der Materie abtrennen.

Dagegen hatte schon Anaxagoras die Natur der Vernunft (*νοῦς*) als etwas Immaterielles erkannt, und Plato wie Aristoteles waren ihm nachgefolgt, indem sie die reine Absonderung (*εἰλικρίνεια*) des theoretischen Denkens genauer erforschten*) und diese Vernunft daher als etwas Göttliches (*θεῖον*) in dem Menschen betrachteten. Für Aristoteles entstand nun die grosse Schwierigkeit, wie er dieses theoretische Denken mit dem Menschen verknüpfen sollte. Eine Entwicklung der psychischen Thätigkeiten bis zur Vernunft hin konnte er nicht annehmen, weil jede materielle Potenz ihren eigenthümlichen Actus hat, und wie man mit dem Ohre nicht sehen kann, so kann auch die sublunarische Materie nicht zum theoretischen Denken, zur Energie der ewigen Wahrheit gelangen. Alle Functionen der Materie müssen sich, auch wenn sie zur Allgemeinheit der Erfahrung und Meinung (*δόξα*) aufsteigen, doch immer auf sinnlich Anschauliches beziehen und aus Wahrnehmung (*αἴσθησις*) entstehen**). Darum blieb Aristoteles

*) Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. der Begr. I, S. 108 ff.

**) De anima III, 8. 3. *καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι.*

nichts übrig, als die Vernunft von Aussen her (θύραθεν) dem Menschen zuzuführen.

Nothwendiger Weise musste nun bei solchem Standpunkt viel Unklarheit von allen Seiten einbrechen; denn wie das Denken mit der Wahrnehmung und Erfahrung sich vereinigen soll, wenn zwei verschiedene Principien dabei thätig sind, liess sich nicht erklären; Aristoteles forderte desshalb bloss, um doch das Göttliche mit dem Menschlichen irgendwie zu verbinden, dass der reine Gedanke immer von einem Phantasiebild*) begleitet sein solle, bei Gelegenheit dessen die Vernunft denkt. Auch versuchte er die Vernunftthätigkeit in die chronologische Entwicklung der psychischen Thätigkeiten aufzunehmen, ohne sie doch in irgendwelche wechselseitige Abhängigkeit bringen zu können. Denn weder führt nach seiner Lehre die empirische Vollständigkeit und die Richtigkeit der Meinungen schliesslich zu einer qualitativ umgewandelten Function, als welche etwa der Vernunftbegriff erscheinen könnte, noch hat das theoretische Denken den mindesten Einfluss auf das Handeln und künstlerische Schaffen, da es sich mit Gegenständen ewiger und allgemeiner Natur beschäftigt, die ganz jenseit aller Handlungen liegen**). Gleichwohl sucht

*) Ibid. ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν. Ibid. cap. 7. 3. διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. An diesen Stellen hat Aristoteles allerdings zunächst das logistische Denken im Auge; da die theoretische Vernunft aber durch Induction sich selbst bewusst wird, so ist dieser Satz auch auf das rein theoretische Denken auszudehnen, doch nur so, dass die Bilder der Phantasie als Beispiele vorschweben, nicht als wenn sie in irgend einem Punkte auch nur eine tangentiale Gemeinschaft mit der gedachten Idee (εἶδος) hätten. Vergl. auch ebendas. III, 8. 3. ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν, und die Analytika über die Induction.

**) Vergl. oben S. 48. De anima III, 9. 7. ὁ μὲν γὰρ θεω-

er auch hier eine Art von Vermittlung zu gewinnen, indem er beim Denken alles Handeln nach Aussen und alle künstlerische Thätigkeit aufhören lässt und das Denken selbst als reines Handeln und als göttliche Glückseligkeit und als absoluten Zweck und als das Gute bezeichnet*). Wir sehen bei Aristoteles also überall ein Bestreben, die Kluft, die er durch Annahme zweier verschiedener Substanzen geschaffen, zu überbrücken; allein auch die Uebergänge, die er in der mathematischen Erkenntniss sucht**), genügen auf keine Weise.

Ebenso wenig kann es helfen, dass Aristoteles versucht, die materielle Substanz zu beschreiben, welche dem psychischen Leben als dynamisches Subject zu Grunde liegt***). Den Aether kann er zwar nicht in die sublunarische Region herunterziehen, doch glaubt er von dem Feuer (πῦρ) einen Wärmestoff (θερμόν) unterscheiden zu können, der mit dem Aether vergleichbar sei; denn einen solchen Stoff nimmt er in dem männlichen Samen an, der die Ursache der Erzeugung der psychischen Thätigkeiten sei. Das Weib, in dessen monatlichen Ausscheidungen er fehlt, könne desshalb nicht für sich allein Lebendiges hervorbringen. Dieser Wärmestoff, mit Luft vereinigt, heisst bei ihm Pneuma (πνεῦμα) und ist materieller oder dynamischer Lebensgeist, d. h. die Potenz alles seelischen

---

ρητικὸς (νοῦς) οὐθὲν νοεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν.

*) Vergl. oben S. 54 f.

**) Vergl. meine Studien zur Gesch. d. Begriffe (Weidmann, Berlin 1874), S. 486 ff.

***) Hier sind die Kapitel 2 und 3 des zweiten Buches De anim. gener. zu vergleichen.

Lebens*). Dieser komme nun, so glaubt er, nach Ablauf vieler Bewegungen durch Erregung von Seiten der actuellen Formen der sinnlichen Welt zur Energie als Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und dann durch Gedächtniss und wiederholte Erfahrung auch zu allen den höheren Thätigkeiten des seelischen Lebens, mit Ausnahme des Geistes (*νοῦς*). Dass dieser Wärmestoff von göttlicherer Natur ist, als die vier Elemente, glaubt Aristoteles aus seinen Wirkungen zu erkennen, weil aus ihm seelisches Leben wird, das bei den Producten aus Wasser, Erde, Luft und Feuer nicht zum Vorschein kommt. Er hat desswegen Aehnlichkeit mit dem Aether; denn die Wärme der Sonne bringt ebenso wie die thierische Wärme, nach Aristoteles seltsamer Meinung, lebendige Wesen zur Entstehung, während durch Anwendung des irdischen Feuers dies nicht möglich sei**).

---

*) Ibid. *Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις.* (Aristoteles nimmt also eine genaue Analogie zwischen den seelischen Thätigkeiten nach ihrer Qualität mit den zugehörigen Qualitäten der materiellen Potenz an und muss daher verschiedene Arten dieser Materie hypothetisch unterscheiden.) *πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐννπάρχει ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν· τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρῷδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ* (dem Aether). — *τὸ γὰρ ϑῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον, καὶ τὰ καταμήνια σπέρμα, οὐ καθαρὸν δέ· ἓν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν.* — Cap. 2, p. 735 b. 37. *ἔστι μὲν οὖν τὸ σπέρμα κοινὸν πνεύματος καὶ ὕδατος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι ϑερμὸς ἀήρ.*

**) Cap. 3. *διὸ πῦρ μὲν οὐδὲν γεννᾷ ζῷον οὐδὲ φαίνεται συνιστάμενον πυρουμένοις οὔτ' ἐν ὑγροῖς οὔτ' ἐν ξηροῖς οὐθέν.* (Hier könnte man an Experimente denken zur Erzeugung von Thieren.) *ἡ δὲ τοῦ ἡλίου ϑερμότης καὶ ἡ τῶν ζῴων.*

Gleichwohl ist in diesem materiellen Lebensgeist, der dem männlichen Samen das Schaumartige und die weisse Farbe verleihen soll*), der theoretische Geist zwar mit einbegriffen, nämlich bei denjenigen Wesen, die ein Göttliches in sich haben, d. h. zur theoretischen Philosophie fähig sind, aber dieser Geist (*νοῦς*) ist doch nur dualistisch und transscendent bei dieser Materie zugegen, da er selbst seinem Wesen nach immateriell ist**).

---

*) Bei dem Aristotelischen Mediciner Galen ist dieser Begriff des *πνεῦμα* schon ganz fest. Er nennt ihn *ψυχικὸν πνεῦμα*. In seiner interessanten Abhandlung De sanitate tuenda (*B*, p. 149 ed. Kühn) unterscheidet er vier natürliche Kräfte, die unsere organische Bewegung bestimmen; denn obwohl alle Bewegung von dem Herzen und den Arterien ausgeht, so ist doch dafür wieder verantwortlich: 1) das Wachsen oder Abnehmen der angeborenen Wärme (*ἔμφυτος θερμότης*); 2) die quantitative Veränderung des seelischen Pneuma (*ψυχικὸν πνεῦμα*); 3) Stärke oder Schwäche der Kraft; 4) die krankhaften Zustände der Organe. — Bis jetzt scheint man noch nicht zu wissen, dass Cartesius hierher seine Esprits animaux entlehnt hat. Das *ψυχικὸν πνεῦμα* ist lateinisch spiritus animalis, und aus seiner Natur folgt sehr leicht, was Cartesius darüber sagt. Auch der Dualismus des Cartesius erklärt sich dadurch, wenn man nur Seele mit *νοῦς* verwechselt oder identificirt; denn da der *νοῦς* rein immateriell ist, wie des Cartesius Seele, so muss ja demgemäss dann die organische Bewegung rein automatisch werden. — Wie das biblische *πνεῦμα* von der griechischen Physiologie aus ein neues Verständniss erhalten kann, werde ich anderswo darlegen.

**) D. a. g. II, 3. *τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται* (das Wie weiss Aristoteles nicht genauer zu bestimmen) *τὸ θεῖον* (*τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς*), *τὸ δ' ἀχώριστον. — — Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* Er allein hat darum kein physiologisches Organ; dennoch steckt er irgendwie mit in der Materie und wird mit dem Samen zusammen in den Uterus translocirt. Ich versuchte daher in meinen Studien zur

Man sieht daher, dass Aristoteles wohl den Ansatz macht, um den Geist in eine materielle Einheit mit der Seele zusammenzufassen und sie in eine organische Verknüpfung mit der Entwicklung des sogenannten menschlichen Lebens zu bringen, dass er aber in der That diesen „besseren Theil" (*βέλτιον μέρος*) unserer selbst, weil er bloss Ewiges zum Inhalt hat und von allem Fühlen und Wollen und Schaffen (*παθητικόν*) abgesondert ist, wie einen göttlichen Fremdling in dieser sublunarischen Welt nicht passend unterzubringen weiss und desshalb bei der zwar verständlichen, aber doch ungenügenden Vorstellung bleibt, er käme zur Thür herein als immaterielles Wesen.

Nach diesen Betrachtungen kann es nun keinem Zweifel mehr unterworfen sein, dass die theoretische Vernunft mit der praktischen nichts zu thun hat und dass es wenig Besonnenheit verräth, wenn man, wie Walter, der *φρόνησις* als Inhalt der Prämissen theoretische Erkenntniss zuweist. Die praktische Vernunft ist immer auf das Begehrungsvermögen (*ὀρεκτικόν*) bezogen; ihr Bejahen und Verneinen entspricht dem Begehren und Verabscheuen; diese beiden Functionen, d. h. die des praktischen Denkens und des Begehrens, müssen zusammenwachsen (*συμφῦναι*). Das Begehrungsvermögen ist aber nach Aristoteles mit der Sinnlichkeit ein und dasselbe*). Die Sinnlichkeit aber ist ganz an den Körper gebunden. Ist nun die logistische oder praktische Vernunft mit dem Begehren zusammengewachsen und ohne Begehren nicht praktisch und epitaktisch, so ist klar, dass

---

Geschichte der Begr., S. 472 ff. eine Hypothese, um den Sinn der Aristotelischen Lehre möglichst festzustellen.

*) De anima III, 7. 2. *καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων, οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ.*

sie von dem Körper nicht trennbar ist und dem sterblichen Menschen angehört, nicht aber wie die theoretische Vernunft dem göttlichen und transscendenten Princip. Darum erfährt nun auch die praktische Vernunft durch das Alter eine Verschlechterung wie der Körper, und die alten spartanischen Gerontен lassen sich bestechen*). So verstehen wir, wesshalb Aristoteles von sich rühmt, dass er allein von allen Andern im Stande gewesen sei, den Grund anzugeben, wesshalb es sterbliche und unsterbliche Wesen gäbe; denn die Andern hätten Alles aus denselben Principien abgeleitet**). Er selbst hat aber den Dualismus begründet.

3. Die theoretische Vernunft.

Ich will hier nicht die theoretische Vernunft überhaupt behandeln, sondern nur die in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe gegebene Hypothese noch etwas deutlicher in's Licht setzen. Die Vernunft ist Subject-Object und ganz immateriell, gleichwohl muss sie, da sie nicht reines Object (*νοητόν*) ist, auch Materie d. h. Subject (*νοούμενον*) sein. Diese Forderung ist schwierig zu vollziehen, weil eine Materie, welche immateriell ist, ein Unding zu sein scheint.

Nun hat Aristoteles aber nachgewiesen, dass die letzte Materie, als letzte (*ἔσχατον*), mit der Idee (*εἶδος*) identisch ist***). Wenn dies unzweifelhaft die Aristo-

---

*) Arist. Polit. II, 9. *ἔστι γὰρ ὥσπερ καὶ σώματος, καὶ διανοίας γῆρας.* Aristoteles tadelt desshalb die Lebenslänglichkeit der Gerontenwürde.

**) Metaph. *Λ.* 10, p. 1075 b 13. *καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἄφθαρτα, οὐθεὶς λέγει· πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν.*

***) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 472.

telische Lehre ist, so muss dies sich auch in seinen einzelnen Naturanschauungen und besonders bei der Embryologie bewähren. Wir wollen also die Erzeugung der Thiere vergleichen*). Hier lehrt Aristoteles, dass vom Weibe als einem unvollkommenen Manne keine neuen Wesen ausgehen können, sondern dass das bewegende und die Art (εἶδος) constituirende und bildende Princip nur vom Manne ausgeht**). Also liegt die Idee (εἶδος) irgendwie im Samen des Mannes. Gleichwohl ist sie kein körperlicher Theil desselben; denn erstens kann nicht das Herz die Leber machen, also nicht ein Theil einen specifisch verschiedenen, noch kann ein solcher Theil ausserhalb vorhanden sein und etwa wenn er das Herz gebildet hat, zu Grunde gehen. Die Idee muss also bleiben und ist doch als ein besonderer und körperlicher Theil weder in noch ausser dem Samen oder dem Embryo wahrnehmbar und auch nicht wegen seiner Kleinheit bloss unsichtbar***). Also muss die Idee als Potenz (δυνάμει) gegeben sein und sich je nach ihrer Entwicklungsstufe in verschiedenen Abständen von

---

*) Ich beziehe mich hier auf den ganzen Zusammenhang des Buches und besonders auf die drei ersten Kapitel des dritten Buches, von denen ich nur einige Stellen citire.

**) De anim. gener. II, 3. τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον, καὶ τὰ καταμήνια σπέρμα, οὐ καθαρὸν δέ. ἓν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν.

***) Ibid. II, 1. ἤτοι γὰρ τῶν ἔξωθέν τι ποιεῖ, ἢ ἐνυπάρχει τι ἐν τῇ γονῇ καὶ σπέρματι καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἢ μέρος τι ψυχῆς, ἢ ψυχὴ ἢ ἔχον ἂν εἴη ψυχήν. Das ἔξωθεν wird als ἄλογον verworfen. Ἐν αὐτῷ ἄρα τῷ κυήματι ἐνυπάρχει τι, ἢ δὴ αὐτοῦ μόριον ἢ κεχωρισμένον. Nun kann es nicht μόριον sein, weil jeder Theil seine specifische Idee (εἶδος) hat und das Andersartige nicht machen kann λέγω δ' οἷον οὐχ ἡ καρδία γενομένη ποιεῖ τὸ ἧπαρ. Folglich ist Beides falsch: οὐκ ἄρα ἔχει τὸ ποιοῦν τὰ μόρια ἐν αὑτῷ. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔξω· ἀνάγκη δὲ τούτων εἶναι θάτερον.

sich selbst befinden, d. h. so, dass sie sich, je höher die Ausbildung des Embryo steigt, immer näher kommt. Dies erläutert Aristoteles an dem bekannten Beispiel von den drei Stufen des Abstandes von sich selbst, da der schlafende Geometer weiter absteht, als der wachende und dieser weiter als der augenblicklich geometrische Betrachtungen anstellt*). Folglich muss die höchste Stufe die absolute Annäherung oder die Identität erreichen und damit die Bewegung aufhören (*παύεσθαι*). Die Idee (*εἶδος*) kommt also in der Entelechie zu sich selbst und wird Subject-Object.

Nun ist aber das durch die Entwicklung Gewordene ein individuelles Wesen. Es hat bloss Antheil (*μετέχον*) an der Idee, die in ihm verwirklicht ist, ist selbst aber sterblich, während die Idee (*εἶδος*) unsterblich ist. Folglich ist die Idee als solche, d. h. ihrem Wesen nach (*οὐσία*), nicht individuell, denn sie ist ein göttliches und abtrennbares Princip**). Darum

---

*) Ibid. *ἡ δὲ τῆς φύσεως κίνησις ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑτέρας οὖσα φύσεως τῆς ἐχούσης τὸ εἶδος ἐνεργεία.* Die Idee ist also *δυνάμει* darin und kommt durch die von Aussen erhaltene Bewegung zum Actus. *Δῆλον οὖν ὅτι καὶ ἔχει καὶ ἔστι δυνάμει. ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ ἑαυτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω, καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος.*

**) Ibid. *οὔτε γὰρ ψυχὴ ἐν ἄλλῳ οὐδεμία ἔσται πλὴν ἐν ἐκείνῳ οὗ γ' ἐστίν, οὔτε μόριον ἔσται μὴ μετέχον* (Platonische *μέθεξις*), *ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως ὥσπερ τεθνεῶτος ὀφθαλμός.* — Cap. 3. *ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον, ὡς ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν.* — *Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.* Wie der *νοῦς*, so auch die Speciesidee c. 1: *ἀριθμῷ* (d. h. als Individuum) *μὲν οὖν ἀδύνατον* (*ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον· τοιοῦτον δ' εἴπερ ἦν* (d. h. wenn die Speciesidee individuell wäre, statt bloss in einem Individuum zu sein), *ἄϊδιον ἂν ἦν* (nämlich: so wäre das Individuum selbst ein ewiges

ist der Mensch und jedes lebendige Wesen als Individuum sterblich, der Idee oder Art nach unsterblich. Darum lässt sich also die Idee abtrennen von dem Individuum und geht in dem Samen und mit dem Samen als Potenz und Bewegung von dem Manne zu dem Weibe hinüber, um dort bei genügender Ernährung durch die Menstruen ein neues Individuum zu erzeugen*).

Was sich aber von dem Individuum nicht abtrennen lässt, das ist sterblich und menschlich. Nun lässt sich nicht abtrennen alle seelische Thätigkeit; denn sie ist immer in einem körperlichen Organe vorhanden**) und jedes Organ ist, möge es zusammengesetzt sein, wie das Gesicht, oder gleichartig wie das Fleisch, von Anfang an beseelt; hört aber die seelische Thätigkeit darin auf, so stirbt und fault der entsprechende körperliche Theil und existirt nicht mehr, weil er sein Sein nur in der entsprechenden Seelenthätigkeit hat. Also ist nicht abtrennbar das individuelle Wahrnehmen und Vorstellen und das logistische Denken, da es auf das Gute im Gebiete des Individuellen gerichtet ist und keine reine und schlechthin gültige Allgemeinheit hat, sondern je allgemeiner, desto unbestimmter und unwahrer wird. Es ist ja immer auf das

---

Wesen); εἴδει δ' ἐνδέχεται· διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν.

*) Ibid. c. 3. περὶ μὲν οὖν ψυχῆς πῶς ἔχει τὰ κνήματα καὶ ἡ γονὴ καὶ πῶς οὐκ ἔχει, διώρισται· δυνάμει μὲν γὰρ ἔχει, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχει· τοῦ δὲ σπέρματος ὄντος περιττώματος καὶ κινουμένου κίνησιν τὴν αὐτήν, καθ' ἣνπερ τὸ σῶμα αὐξάνεται, μεριζομένης τῆς ἐσχάτης τροφῆς, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὴν ὑστέραν συνίστησι καὶ κινεῖ τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεος τὴν αὐτὴν κίνησιν κτλ.

**) Ibid. c. 1. εἰ δὲ μή ἐστιν τῆς ψυχῆς μηθὲν ὃ μὴ τοῦ σώματός ἐστιν ἔν τινι μορίῳ, καὶ ἔμψυχον ἂν τι εἴη μόριον εὐθύς.

Begehren bezogen und das Begehren ist immer individuell. Folglich ist nur abtrennbar die Idee selbst, welche ihrem Wesen nach allgemein ist. Diese kommt aber zu sich in der höchsten und letzten Stufe der Entwicklung, d. h. im reinen Denken (*νοῖς*). Dies Denken ist daher schlechthin unpersönlich und nicht individuell. Es ist absoluter Geist*). Dieser Geist ist desshalb im Samen dynamisch vorhanden als Subject, aber nicht körperlich oder nicht als Theil des körperlichen Samens, sondern als allgemeine Materie. Diese Materie ist desshalb unkörperlich oder immateriell.

Zur Kritik.

Wir sehen also, wie Aristoteles seinen Gedanken consequent durchführt und wie seine Generationslehre

*) Daher sagt Aristoteles auch in der Psychologie, dass der Geist (*νοῦς*) als eine Substanz (*οὐσία τις*) immanent ist und nicht als Habitus (*ἕξις*), weil er nämlich ohne den körperlichen Träger (*ὑποκείμενον*) ist. Die Substanz als Materie (*ὕλη*) hat ein Formprincip (*εἶδος, οὐσία*) und kommt durch ihre Entwicklung zu dieser Form. Dieses Formprincip selbst als Subject-Object, d. h. nach der Vollendung des Werdens und bei eingetretenem Actus ist der Geist (*νοῦς*) selbst, der desshalb auch nicht vergehen oder alt werden kann, weil er ohne Substrat (*ἐν ᾧ*) ist. Vergl. De anima I, 4. 13. *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι* (dies bedeutet die Parusie oder Immanenz) *οὐσία τις οὖσα* (*οὐσία* im Gegensatz gegen das *τὸ ἔχον* ibid. 14 und *τίς* weil es mehrere giebt und nicht die *φθαρτή* und *αἰσθητή*, sondern die *ἀΐδιος* gemeint ist), *καὶ οὐ φθείρεται*. Desshalb zeigt Aristoteles auch, dass sie vom Alter (*γῆρας*) und vom Vergessen nicht berührt wird. Vergl. auch ibid. II, 1. 12, wo die seelischen Entelechien der körperlichen Theile selbst von den ganz immateriellen Entelechien unterschieden werden: *ὅτι μὲν οὖν ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστιν χωριστὴ τοῦ σώματος — οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν· οὐ μὲν ἀλλ' ἔνιά γε οὐδὲν κωλύει* (nämlich die Acte des *νοῦς*), *διὰ τὸ μηδενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.*

im Einklang steht mit der Psychologie und Metaphysik. Aber der Gedanke selbst ist ein Ungedanke, weil er mit einer contradictio in adjecto endigt. Der Fehler liegt in dem Begriff der Materie; denn Aristoteles konnte, wie Kant dies von ihm gelernt hat, kein Sein anerkennen, das nicht als Gegenstand der Erfahrung entweder sinnlich wahrnehmbar ist oder in dem sinnlich Wahrnehmbaren irgendwie darin steckte. Desshalb ist ihm das Ding an sich nur vorhanden in den sensiblen Qualitäten, also sinnlich. Nun sieht er sich aber genöthigt, eine abtrennbare, transscendente Substanz anzuerkennen, in welcher das Subject gleich dem Object geworden ist und kein Rest übrig bleibt, der noch einen Abstand hätte und weitere Entwicklung forderte. Folglich führt dieser Begriff das Subject (ὕλη als ἔσχατον) ebenso über die sensible und materielle Beschaffenheit hinaus, wie das Object (νοητόν = εἶδος) darüber hinaus in's Intelligible geht. Dies intelligible Subject-Object ist darum immateriell. Nun existirt aber nur das Einzelne und dies ist immer materiell; also muss das Immaterielle in der Materie stecken, d. h. es muss, da die Materie eben Materie ist, selbst materiell sein. Wenn Aristoteles daher erklärt, die letzte Materie und die Idee wären identisch, so urtheilt er zwar consequent, aber er erklärt zugleich sein Resultat für unhaltbar. Denn diese absolute Indifferenz mag wohl nach Goethe als vollkommener Widerspruch gleich geheimnissvoll für Weise wie für Thoren bleiben, sie kann aber nicht für eine wissenschaftliche Erkenntniss gelten und muss daher zu dem Standpunkt der vierten Weltansicht führen, der von dieser Schwelle aus eine ganz andere Gedankenwelt eröffnet.

Interessant ist auch, dass Aristoteles nicht versucht hat, die ewigen Speciesideen, die als solche doch auch abtrennbar und göttlich sind, in ein System zu bringen

und sie mit dem absoluten Subject-Object (νοῦς = νοητόν) in Verbindung zu setzen. Es hinderte ihn daran erstens, dass die Speciesideen immer nur in Individuen existiren, also immerhin bloss sublunarische Natur bleiben, obgleich sie ein Göttliches sind. Er nimmt daher in der ganzen Natur allerdings ein Göttliches an; dieses ist aber durchaus demiurgisch, und man erkennt daher hier, wie die späteren gnostischen Lehren auch durch die Aristotelischen Begriffe nicht gehindert wurden. Zweitens sah Aristoteles, dass die Entelechie aller unter dem Menschen stehenden Naturen nur zu dem niederen Seelenleben gelangt und zwar Sinnlichkeit, Erfahrung und praktische Besonnenheit (φρόνησις) erreicht, aber keine Wissenschaft und keine Vernunft. Der Intellekt kommt erst bei den Menschen heraus, und darum hat nur er Verwandtschaft mit dem Gott. Darum war es natürlich, dass er den Inhalt des absoluten Geistes als ganz übernatürlich dachte und mit der Erschaffung und Regierung der Welt nicht bemühte; dass er aber nicht versuchte, das System der Speciesideen aufzustellen und eine Entwicklungsreihe speculativ und nicht bloss empirisch-zoologisch aufzubauen, ist ein Fehler. Er hätte die Entelechie selbst, ich meine die psychischen Thätigkeiten der Thiere, zu Grunde legen müssen und wenigstens Probleme über den Zusammenhang der Gestalt und der Beseelung aufgeben sollen. Er kam aber hierauf nicht, wohl weil die Sache selbst zu schwierig ist, besonders aber, weil er die seltsame Vorstellung von den verschiedenen Substanzen hatte. Hier im sublunarischen Gebiet herrscht ja nach seiner Meinung eine ganz andere Materie als jenseit des Mondes und auch der Wärmestoff hat nur Analogie mit dem Aether. Dieser Dualismus der Substanzen war seine Lieblingsvorstellung und daher stammt seine polytheistische Welt. Aber der Platonische Gedanke verliess ihn doch nie ganz und

so behielt er den damit in Widerspruch stehenden Begriff zugleich bei, dass auch die irdische Materie in ihrem tiefsten und letzten Grunde (ἔσχατον) wieder identisch sei mit der Idee, und der Mensch demgemäss auch wie der höchste Gott Subject-Object (νοῦς = νοητόν) werden könne, wenn auch nur zeitweise, indem das ewige Leben mit seiner unbeschreiblichen Herrlichkeit ihm als Nektar nur tropfenweise*) zugemessen wird.

Excurs über unsere moderne theologische Philosophie.

Diese Aristotelischen Gedanken, in denen die Platonische Weisheit, wenn auch in Widersprüche aufgelöst, doch bestimmter dargestellt wird, enthalten nun die höchste Leistung des ganzen griechischen Alterthums. Spinoza reproducirt sie in seiner wenig geschulten Weise und modificirt sie unbedeutend in seinem „amor dei intellectualis", indem er die Vielheit der Substanzen wieder mit der Stoa aufhebt. Kant sank zu den vulgären Vorstellungen der Volkstheologie herab und wurde desshalb auch in der Erkenntnisstheorie ein Anhänger der Sophisten, Empiriker und Sensualisten, wie in der Ethik ein Anhänger des leeren Gesetzes und des abstracten Moralismus, der nothwendig seinen verlorenen Gehalt in

*) Eth. Nicom. X, 7 s. f. *Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.* Mit dieser Thätigkeit des *νοῦς* ist nun die zugehörige Lust verknüpft, die er oder die Schule mit dem Nektar verglich. Magn. Mor. II, 7. p. 1205 b 15. *Ἀλλ' οἱ φάσκοντες εἶναι τὴν ἡδονὴν οὐ σπουδαίαν, πεπόνθασιν οἷον οἱ μὴ εἰδότες τὸ νέκταρ οἴονται τοὺς θεοὺς οἶνον πίνειν καὶ οὐκ εἶναι τούτου ἥδιον οὐδέν.*

äusserer Glückseligkeit wieder suchen musste. Die grossen Systeme von Fichte, Schelling und Hegel kann man aber als theologische Philosophie zusammenfassen, da sie im Wesentlichen sich bloss bemühen, das Dogma der Menschwerdung Gottes philosophisch auszudrücken. Wie die Kirchenväter die Philosophie in Theologie umbildeten, so ist unsere neueste Philosophie gewissermassen als der umgekehrte Process zu bezeichnen, d. h. als Rückverwandlung der Theologie in Philosophie. Darum waren diese Philosophen, Schleiermacher eingerechnet, auch ursprünglich Theologen ihrer Ausbildung nach. Der Mittelpunkt des Christenthums ist aber die Parusie Gottes in der Welt oder das ewige Leben und Königreich Gottes in der Zeit, der Himmel auf der Erde oder wie man diesen Gedanken bezeichnen will. Da die Fassung des Dogma aber von den Platonisch und Aristotelisch geschulten Kirchenvätern ausging, so wurde die höchste Leistung des griechischen Idealismus in Theologie verwandelt, und darum ist es sehr begreiflich, dass die in unserem Jahrhundert versuchte Rückverwandlung in Philosophie auf diesen selbigen Gedanken wieder herauskam. Das Wissen, Leben und die Seligkeit, welche Fichte suchte, die absolute Indifferenz bei Schelling und der absolute Geist Hegel's, um hier flüchtig mit Verzicht auf die Besonderheiten und Methoden, nur ein paar Hauptbegriffe zu nennen, sind ebenso viele Erinnerungen an die Platonisch-Aristotelische Weisheit, was der kundigste von ihnen, Hegel, auch offen bekannte, indem er die Stelle über die νόησις νοήσεως abdruckte. Es liegt mir fern, dies an den Grundbegriffen dieser Systeme hier ausführlich zeigen zu wollen, obgleich diese Arbeit nicht schwer zu vollziehen ist. Ich will hier nur bemerken, dass aus diesem Grunde unsere moderne Philosophie nicht über den Kreis der Theologie und der alten Philosophie hinauskommen konnte und nothwendig

nach dem philosophischen Cirkel den Gott durch den im Menschen offenbar werdenden absoluten Geist bestimmen musste. Gott konnte also nie grösser werden und andern Inhalt haben als der Mensch in seiner höchsten Thätigkeit, wie Aristoteles dies ausspricht, „wenn Gott sich immer so verhält, wie wir dann und wann, so ist das staunenswürdig". Die Welt wird dadurch, wie nach der Ptolemäischen Vorstellung auf die Erde beschränkt, wo ja auch die höchste Tragödie, die Parusie Gottes, stattfindet, und Kopernikus hat für unsere moderne Philosophie noch nicht gelebt, wenigstens ist kein Hauch von der durch ihn erschlossenen grösseren Welt in den Systemen derselben zu verspüren, da für sie Anfang und Ende, A und Ω immer Gott und Mensch ist, die wechselseitig nach einander construirt werden. Das letzte Wort in der Hegel'schen Philosophie führt desshalb immer Aristoteles*).

Diese Abhängigkeit von der alten Philosophie, wie sie zuerst in der Dogmatik und dann rückläufig in den modernen Systemen hervortritt, ist auch der Grund, wesshalb diese moderne Philosophie den zweiten und nach meiner Meinung heute noch wichtigeren Grundgedanken des Christenthums, nämlich den dem ganzen Alterthum fremden Gedanken einer übernatürlichen Welt unsterblicher persönlicher Wesen und des absoluten Werthes des individuellen Lebens nicht fassen konnte. Wie Plato die dunkeln Bilder des Volkes vom Hades und den elysäischen Gefilden und dem Todtencultus metaphorisch umdeutete**), so verfuhren auch Fichte und Schleiermacher und Hegel mit dem bestimmt

*) Vergl. meine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele (Duncker & Humblot), S. 192.

**) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 162 ff.

formulirten christlichen Dogma und verwandelten die Unsterblichkeit in die Aufhebung des subjectiven und individuellen Geistes zum objectiven und absoluten Geist, wie er in Sitte und Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft gegeben ist. Dadurch ging ihnen das Neue und Eigenthümliche des Christenthums, das nach dieser Seite hin von der antiken Philosophie nicht begriffen werden konnte, gänzlich verloren.

Die Philosophie, welche von Leibnitz anhebt, kann diesen Gedanken allein verstehen, und nur von dieser ist desshalb eine Weiterentwicklung über den Gedankengehalt des Alterthums hinaus zu erwarten. Leibnitz freilich, wie er eingeengt war durch die Rücksicht auf die herrschenden und zum Theil gefährlichen theologischen Leidenschaften seiner Zeit, musste die Darstellung seiner Lehre immer in Accommodation an die religiösen Parteien und ihre Vorstellungen geben und wurde dadurch in der Ausbildung seiner Gedanken so sehr gehemmt, dass seine Schriften vielfach mit den höfisch-diplomatischen und sophistischen Schlichen angefüllt sind, mit denen er sich mitten unter dem Druck dieser rohen und geistlosen Parteien in seiner Eigenthümlichkeit zu erhalten suchte. Seine besten Gedanken sind desshalb in der darauf folgenden Philosophie auch gar nicht verwerthet und können erst jetzt, nachdem der moderne theologische Idealismus vorübergegangen ist, wieder erkannt und weitergebildet werden.

4. Die praktische Vernunft in der ganzen Natur.

Die Aristotelische Philosophie kann man nicht verstehen, wenn man von dem engen Horizont des dürftigen Kantischen Gedankens eingeschränkt ist*); denn im

*) Es ist unterhaltend, zu sehen, wie von diesem Standpunkt

Verhältniss zu Kant ist Aristoteles ein Riese, dessen Kräfte und Bewegungen und Sinne weit über die Sphäre hinausreichen, die als Gesichtskreis des vorigen Jahrhunderts auch die besten und kritischsten Köpfe einschnürte und kurzsichtig machte.

Aristoteles geht von der allgemeinen Betrachtung der Welt aus und findet sogleich in den Geschöpfen der Natur einen grossen Unterschied, der die Grundlage der ethischen Begriffe wird. Die Natur nämlich macht einige ihrer Geschöpfe ganz fertig, so dass daran nichts mehr zu ändern und zu leiten ist, wie z. B. die Elemente und ihre Verwandlungen in einander, die nothwendig so sind, wie sie sind, wie das Feuer brennt, ohne dass dies anders und heute so, morgen nicht so sein könnte. Andere Geschöpfe aber vollendet die Natur nicht ganz, sondern verlangt, dass von dem Individuum aus eine Nachhülfe für ihre Zwecke stattfinde. Diese Hülfsleistung muss theils dahin gehen, die Individuen überhaupt im Dasein zu erhalten, theils, wenn die Naturzwecke in mehr oder weniger Vollkommenheit ausgeführt werden können, dafür sorgen, dass der Zweck der Natur in möglichster Vollendung sich vollziehe. Aus diesem Grunde muss die Natur in den einzelnen Geschöpfen Kräfte anlegen, welche eine derartige Hülfe leisten können, und sie bethätigt in diesen Anlagen ihre Providenz (*πρόνοια*). Aristoteles nennt nun die ganze Thätigkeit der Geschöpfe, sofern sie auf diese Selbsterhaltung des Gewordenen und auf seine möglichst voll-

---

aus geurtheilt wird. So hält z. B. Walter (a. a. O. S. 498) „die Grundlegungen der Kantischen Ethik für den vielleicht adäquatesten Ausdruck der christlichen Weltanschauung". — Die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist Kant nur als pathologische Triebfeder bekannt. Aristoteles würde der Kantischen Moralität nur die Stufe der *ἐγκράτεια* zuerkennen, die weit von der *ἀρετή* absteht.

kommenen Leistungen ausgeht, φρόνησις, d. h. praktische Weisheit. Er nimmt den Namen von der entsprechenden menschlichen Thätigkeit und dehnt ihn auch auf die Thiere aus, obwohl er weiss, dass zwischen einer instinctiven, in den Trieben angelegten Weisheit und der mit Freiheit vollzogenen Thätigkeit ein grosser Unterschied stattfindet. Da aber das Ziel und die Aufgabe ein und dasselbe bleibt, so nennt er, dem Sprachgebrauch folgend, überall auch die bloss natürlichen Tugenden (ἀρεταὶ φυσικαί) mit demselben Namen wie die freien und sittlichen; denn dadurch ergeben sich grössere Gesichtspunkte, wenn man die menschliche Thätigkeit in den Rahmen der ganzen Naturbetrachtung fasst.

Ich will nun zunächst einige der wichtigeren Aristotelischen Stellen zum Beweise anführen. „Es scheint aber die Natur auch den für die Erzeugten fürsorgenden Sinn gewähren zu wollen; doch pflanzt sie den schlechteren Wesen diesen Sinn nur soweit ein, als bloss zur Erzeugung erforderlich ist, den andern aber auch für die Vollendung (Brütung), und denen, die mehr praktische Besonnenheit (φρονιμώτερα) zeigen, auch für die Ernährung. Denen aber, die am Meisten an dieser Besonnenheit theilnehmen, entsteht auch zu den ausgewachsenen Erzeugten eine sociale Gesinnung und Liebe, wie den Menschen und einigen Vierfüsslern, den Vögeln aber nur so weit, dass sie erzeugen und ernähren. Darum befinden sich auch die Vögel, welche nach dem Eierlegen nicht brüten, ziemlich übel, da sie gewissermassen einer ihnen von Natur zukommenden Function beraubt werden.“*) Aristoteles unterscheidet hier also vier Stufen

*) De anim. gener. III, 2. ἔοικε δὲ καὶ ἡ φύσις βούλεσθαι τὴν τῶν τέκνων αἴσθησιν ἐπιμελητικὴν παρασκευάζειν·

des phronetischen Sinnes, von denen die höchste sich als Liebe (*φιλία*) zeigt, die bei den Menschen ja auch nach Aristotelischer Lehre die Grundlage der politischen Gemeinschaft und der Staatsverfassungen bildet und, auf das Individuum selbst angewendet, zu der edelsten Selbstliebe wird und zur Vollendung und zum Leben nach den höchsten Tugenden führt. Denn wie die Selbstsucht ein Werk der Begierden und Leidenschaften (*κατὰ πάθος*) ist, so ist die Selbstliebe die Thätigkeit des phronetischen oder epimeletischen (fürsorgenden) Sinnes, und darum muss jeder Gute sich selbst lieben, weil er nach der praktischen Vernunft lebt, und wird sich die schönsten sittlichen Handlungen zutheilen und mithin sowohl sich selbst als auch den Andern durch seine Selbstliebe nützen; denn der Gute gehorcht der praktischen Vernunft und wählt desshalb für sich immer das Beste*).

„So wohnt nun auch Liebe (*φιλία*) von Natur dem

ἀλλὰ τοῖς μὲν χείροσιν τοῦτ' ἐμποεῖ μέχρι τοῦ τεκεῖν μόνον, τοῖς δὲ καὶ περὶ τὴν τελέωσιν, ὅσα δὲ φρονιμώτερα, καὶ περὶ τὴν ἐκτροφήν τοῖς δὲ δὴ μάλιστα κοινωνοῦσι φρονήσεως καὶ πρὸς τελεωθέντα γίνεται συνήθεια καὶ φιλία, καθάπερ τοῖς τ' ἀνθρώποις καὶ τῶν τετραπόδων ἐνίοις, τοῖς δ' ὄρνισι μέχρι τοῦ γεννῆσαι καὶ ἐκθρέψαι· διόπερ καὶ μὴ ἐπῳάζουσαι αἱ θήλειαι, ὅταν τέκωσι, διατίθενται χεῖρον, ὥσπερ ἐνός τινος στερισκόμεναι τῶν συμφύτων.

*) Eth. Nicom. IX, 8. *διὸ φίλαυτος μάλιστ' ἂν εἴη, καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν. ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι· καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει· τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ, βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλοις πάθεσιν ἑπόμενος. τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν διαφωνεῖ ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἃ πράττει· ὁ δ' ἐπιεικὴς ἃ δεῖ καὶ πράττει· πᾶς γὰρ νοῦς* (praktische Vernunft) *αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ.*

Erzeugenden zu dem Erzeugten inne und zwar nicht bloss bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und den meisten Thieren und auch den Stammverwandten zu einander und zwar ganz besonders bei den Menschen, wesshalb wir auch die Menschenfreunde loben. Sehen kann man dies bei den Irrfahrten, wie immer ein Mensch dem andern ein Angehöriger und Freund ist. Die Liebe hält auch die Staaten zusammen und die Gesetzgeber bemühen sich um sie mehr als um die Gerechtigkeit; denn die Eintracht ist der Liebe verwandt und nach dieser streben sie besonders und suchen die Zwietracht, welche Hass ist, besonders zu vertreiben. Und unter Freunden bedarf es keiner Gerechtigkeit; die bloss Gerechten bedürfen aber noch der Freundschaft und die höchste Gerechtigkeit scheint ein Werk der Freundschaft (oder Liebe) zu sein. Die Liebe ist also nicht bloss nothwendig zur Erhaltung, sondern ist auch selbst ein Theil des sittlich-schönen Lebens und Einige glauben, es sei ein und dasselbe, ob man guter Mensch oder Freund sage.“ *)

Wir sehen also, dass Aristoteles die Lebensweisheit (φρόνησις) und Menschenliebe und die ächte Selbstliebe in einen Begriff zusammenfasst und sie als Ergänzung der schöpferischen Thätigkeit der Natur darstellt. Die

*) Ibid. VIII, 1. φύσει τ' ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι (sc. φιλία) οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζῷων καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. Ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην κτλ. οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖον ἐστίν ἀλλὰ καὶ καλόν — — καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους.

Natur pflanzt den Individuen den fürsorgenden Sinn (αἴσθησις) ein, der in den höchsten Geschöpfen zur Lebensweisheit (φρόνησις) wird und der in allen seinen Stufen zur Erhaltung und möglichsten Vollendung des Daseienden dient. Obgleich nun bei den Menschen die Lebensweisheit nicht etwas von Natur Angeborenes ist, sondern eine Anlage, die durch Erziehung und Erfahrung ausgebildet wird, wie alle Tugend, so findet sich doch diese selbige Tugend bei den Thieren als eine natürliche und man schreibt sie allen den Thieren zu, die eine fürsorgende Kraft (δύναμιν προνοητικήν) für ihr Leben an den Tag legen*). Darum erscheinen auch die Werke dieser Kraft (z. B. wenn die zur Erzeugung von Nachkommenschaft zusammengekommenen Thiere sich einander Beistand leisten, Wohlwollen zeigen und zusammen arbeiten) um so deutlicher, je mehr Besonnenheit (φρονιμώτεροι) diese Thiere besitzen, beim Menschen aber im höchsten Grade**). Es handelt sich hier zunächst nur um die Fürsorge (ἐπιμέλεια) in der Gemeinschaft der Geschlechter. Aber auch sonst zeigt sich die Besonnenheit (φρόνησις) z. B. beim Hirsch in der Auswahl des Lagers für seine Jungen, da er einen nur an einer Stelle zugänglichen Fels wählt, dessen Eingang sich leicht vertheidigen lässt, oder darin, dass er sein Geweih an ganz versteckten Orten abwirft, weil er in der Zeit waffenlos ist, woher ja auch die Redensart über unauffindbare Dinge gekommen ist: „wo die

---

*) Eth. Nicom. Z, 7, p. 1141 a 25. τὸ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα εὖ θεωροῦν φαῖεν ἂν εἶναι φρόνιμον διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὑτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν.

**) Oecon. A, 3, p. 1343 b. ἐν δὲ τοῖς ἡμέροις καὶ φρονιμωτέροις διήρθρωται μᾶλλον· φαίνονται γὰρ μᾶλλον βοήθειαι γινόμεναι καὶ εὔνοιαι καὶ συνεργίαι ἀλλήλοις. ἐν ἀνθρώπῳ δὲ μάλιστα.

Hirsche ihre Geweihe abwerfen"*). So finden sich die Zeichen der Besonnenheit (φρόνιμος) bei fast allen Thieren, z. B. bei den Kranichen, Bienen, dem Kuckuck u. s. w. Da diese Tugend bei ihnen aber keine sittliche, sondern eine natürliche ist, so findet sie sich auch mit Fehlern vermischt, wie z. B. der Hirsch und Hase besonnen (φρόνιμος) und feige ist, und immer ohne die Kraft der Ueberlegung und Berathung (βουλευτικόν), die allein dem Menschen zukommt**).

5. Die physiologische Seite der φρόνησις.

Nachdem wir so die praktische Weisheit oder Besonnenheit nach ihrer Stellung in dem grösseren Zusammenhang des Naturganzen betrachtet haben***) und schon früher erkannten, dass diese Tugend einem absolut von dem denkenden Princip verschiedenen Organ angehört; denn das theoretische Denken hat nach Aristoteles' Ueberzeugung kein körperliches Organ: so müssen wir jetzt diese materielle Grundlage für die praktische Vernunft etwas genauer angeben.

Gehen wir aus von den bei den Thieren merklichen Verschiedenheiten in Bezug auf die Besonnenheit (φρόνησις). Warum sind z. B. die Bienen und andere Insekten klüger

---

*) De anim. hist. I, 5, p. 611 a 15. τῶν δ' ἀγρίων καὶ τετραπόδων ἡ ἔλαφος οὐχ ἥκιστα δοκεῖ εἶναι φρόνιμον κτλ.

**) Ibid. A. 1. τὰ δὲ φρόνιμα καὶ δειλά, οἷον ἔλαφος, δασύπους. — — p. 488 b 24. βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζῴων.

***) Die Frage, ob Aristoteles für diese phronetischen Thätigkeiten aller einzelnen Thiere ein einheitliches Subject, d. h. eine Natur, als göttliches Wesen nach der Analogie des Platonischen Demiurgen gefasst, vorausgesetzt habe, liess ich hier ganz bei Seite; unten aber werde ich eine ausführliche Untersuchung darüber führen und hoffe, die Frage mit völliger Bestimmtheit und Deutlichkeit beantworten zu können.

(φρονιμώτεροι) als viele Blutthiere? Aristoteles denkt sich dies so. Wie das Blut, so verhält sich auch der Saft, der dem Blut analog diesen Insekten zukommt. Nun ist das Blut nach drei Unterschieden zu charakterisiren. Es ist dünner oder dicker, reiner oder trüber, kälter oder wärmer. Nun nimmt Aristoteles an, dass das dickere und wärmere Blut mehr Kraft (ἰσχύς) verleihe; das dünnere und kühlere Blut aber mehr für die Sinnesempfindungen und die Besonnenheit geeignet sei. Wie darum in den oberen Körpertheilen die letzteren Eigenschaften des Blutes überwiegen und in den unteren die ersteren, so sei auch ein solcher Unterschied des Blutes zwischen verschiedenen Thieren vorhanden und desshalb z. B. bei den Bienen eine für die Besonnenheit geeignetere Saftmischung vorhanden als bei vielen Blutthieren, und von den Blutthieren wieder wären diejenigen die klügeren (φρονιμώτεροι), die kühles und dünnes Blut haben*). Die beste Blutmischung sei aber die, wenn das Blut zugleich warm und dünn und rein ist; denn wegen der Wärme befähige es dann auch zur Tapferkeit, wie wegen der dünnen und reinen Beschaffenheit zur Besonnenheit (φρόνησις)**). Diese Aristotelische Auffassung

*) Möbius, Die Bewegungen der Thiere und ihr psychischer Horizont" (Kiel, Schmidt & Klanig 1873), hat mit feiner und sinnreicher Beobachtung das Seelenleben der Thiere studirt und findet eine zunehmende psychische Vollkommenheit verknüpft mit einer Vervollkommnung des Nervensystems. Gleichwohl dürfte man die Gesichtspunkte des Aristoteles (wenn auch nicht in Bezug auf das Blut) immer noch als ungelöste Probleme betrachten, da die Erklärung der Kunsttriebe, die doch nur der Psyche zuzuweisen sind, noch nicht gegeben ist, die Spinne aber und die Ameise und andere niedere Thiere mehr psychische Arbeit zu leisten scheinen, als das Schaf und der Ochs.

**) De part. anim. B, 2, p. 647 b 31 sqq. ἔστι δ' ἰσχύος μὲν ποιητικώτερον τὸ παχύτερον αἷμα καὶ θερμότερον, αἰσθη-

entspricht auch genau der Redeweise, die sich noch heute beim Volke findet; denn man schreibt denen „heisses Blut“ zu und nennt sie „hitzig“, die sich nicht mit Besonnenheit beherrschen können, und man sagt von dem besonnenen Manne, er behielte sein „kühles Blut“.

Nun ist das Gehirn sehr feucht und desshalb gleichsam ein Kühlungsapparat für das Blut. Es dient dazu, um das Herz, welches das Princip der Bewegung für den Körper enthält, in seiner Wärme zu temperiren und ihm dadurch die reinste Wärme (θερμότης καθαρωτάτη) zu verschaffen. Das Bewegungsvermögen ist aber dasselbe mit dem Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν) und dieses ist dasselbe mit der Sinnlichkeit (αἰσθητικόν) und der praktischen Vernunft*). Das Herz ist desshalb der Sitz für die sinnliche Erkenntnis und folglich ist auch der Mensch, bei welchem die Wärme im Herzen die reinste ist, das besonnenste (φρονιμώτατον) von allen lebenden Wesen; denn im Herzen ist der Platz für die am besten verkochte und reinste erste Nahrung, von der alle Sinnesorgane (αἰσθητήρια) gebildet werden, während die Knochen, Sehnen und Haare aus dem davon Ausgeschiedenen

---

τικώτερον δὲ καὶ νοερώτερον τὸ λεπτότερον καὶ ψυχρότερον· τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τῶν ἀνάλογον ὑπαρχόντων πρὸς τὸ αἷμα· διὸ καὶ μέλιτται καὶ ἄλλα τοιαῦτα ζῷα φρονιμώτερα τὴν φύσιν τῶν ἐναίμων πολλῶν καὶ τῶν ἐναίμων τὰ ψυχρὸν ἔχοντα καὶ λεπτὸν αἷμα φρονιμώτερα τῶν ἐναντίων ἐστίν. ἄριστα δὲ τὰ θερμὸν ἔχοντα καὶ λεπτὸν καὶ καθαρόν· ἅμα γὰρ πρός τε ἀνδρείαν τὰ τοιαῦτα καὶ πρὸς φρόνησιν ἔχει καλῶς.

*) De anima III, 10 fin. ὅλως μὲν οὖν ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὑτοῦ κινητικόν. ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ (praktische Vernunft) ἢ αἰσθητική. Diese drei Vermögen sind daher eins, begrifflich aber verschieden.

sich bilden. Desswegen können die Kinder auch sehr spät erst den Kopf freiwillig bewegen, weil er durch das grosse und feuchte Gehirn sehr schwer ist und am Weitesten von der bewegenden Ursache im Herzen absteht; desswegen haben wir auch namentlich über die Augenlider so wenig Gewalt und können sie beim Schlaf und Rausch nicht öffnen*).

Ich erwähne kurz die Physiognomik. Der Aristotelische Verfasser derselben erkennt, dass der natürliche Verstand (*διάνοια* = praktische und technische Vernunft) der Thiere immer genau dem Körperbau entspreche und dass niemals ein Thier von Gestalt zu dieser bestimmten Gattung oder Art gehöre, den Verstand aber von einer andern Thiergattung habe**), z. B. ein Hase niemals die Sitten und den Charakter (*διάνοια*) eines Löwen. Daraus glaubt er die Basis zu gewinnen, um weitreichende Analogien für die Semiotik der menschlichen Gestalt bestimmen zu können. Da diese Analogien meistens ziemlich äusserlich sind, so berücksichtige ich nur die Erwägung der Grösse, weil diese auf eine physiologische Basis deutlicher zurückführt. Da es nämlich sehr grosse, sehr kleine und mittelgrosse Menschen giebt, so muss nach seiner Meinung ein grosser Unterschied der Charaktere und der praktischen Vernunft dadurch entstehen, dass das Blut von dem Sitze der Vernunft im Herzen nach den Extremitäten und dem Kopfe jenachdem eine grosse oder kleine Entfernung zu durch-

---

*) De anim. gener. *B* 6, p. 744 a 27. *ὅτι τὸν ἐγκέφαλον ὑγρότατον ἔχουσι* (sc. *οἱ ἄνθρωποι*) *καὶ πλεῖστον τῶν ζῴων. τούτου δ' αἴτιον ὅτι καὶ τὴν ἐν καρδίᾳ θερμότητα καθαρωτάτην. δηλοῖ δὲ τὴν εὐκρασίαν ἡ διάνοια· φρονιμώτατον γάρ ἐστι τῶν ζῴων ἄνθρωπος κτλ.*

**) Physiogn. *A.* 808 a 11.

laufen hat*). Ist die Entfernung sehr klein und die Complexion des Menschen zugleich warm und trocken, so werden sich folglich die Vorstellungen und Bewegungen so drängen und so wechseln, dass ein solcher Mensch nicht zur Besonnenheit gelangen kann. Ist die Entfernung sehr gross und die Complexion des Menschen feucht, so wird eine solche Langsamkeit der Empfindungen und Bewegungen erfolgen, dass ein derartiger Mensch dumm bleiben muss. Für sehr kleine Menschen ist es daher vortheilhaft, feuchte Complexion zu haben, wodurch die Schnelligkeit der Blutbewegung verlangsamt wird; für sehr grosse ist trockene und warme Complexion erforderlich, um die Erregung schnell genug nach dem Sitze der Vernunft im Herzen zu befördern. Die proportionirte Grösse aber ist das Beste, und bei dieser allein ist Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit durch die Natur angelegt**).

Es kann uns hier völlig gleichgültig sein, ob man dies Buch für ächt hält, oder nicht, ja auch ob es ächt ist oder nicht; denn die hier vorgetragene Lehre gehörte sicher in die Aristotelische Gedankenfolge und

---

*) Ibid. p. 813 b 7. *οἱ μικροὶ ἄγαν ὀξεῖς· τῆς γὰρ τοῦ αἵματος φορᾶς μικρὸν τόπον κατεχούσης καὶ αἱ κινήσεις ταχὺ ἄγαν ἀφικνοῦνται ἐπὶ τὸ φρονοῦν* (praktische Vernunft im Herzen). *οἱ δὲ ἄγαν μεγάλοι βραδεῖς· τῆς γὰρ τοῦ αἵματος φορᾶς μέγαν τόπον κατεχούσης αἱ κινήσεις βραδέως ἀφικνοῦνται ἐπὶ τὸ φρονοῦν.*

**) Ibid. 813 b 30. *ἡ δὲ τούτων μέση φύσις πρὸς τὰς αἰσθήσεις κρατίστη καὶ τελεστικωτάτη, οἷς ἂν ἐπιθῆται· αἱ γὰρ κινήσεις οὐ διὰ πολλοῦ οὖσαι ῥᾳδίως ἀφικνοῦνται πρὸς τὸν νοῦν* (= *φρονοῦν*, praktische Vernunft im Herzen)· *οὖσαί τε οὐ κατὰ μικρὸν* (d. h. nicht zu schnell) *ὑπερχωροῦσιν* (ich vermuthe: *ὑπεκχωροῦσιν*) — — *εἰ γὰρ οἱ ἀσύμμετροι πανοῦργοι, οἱ σύμμετροι δίκαιοι ἂν εἴησαν καὶ ἀνδρεῖοι.*

steht im Einklange mit dem, was er in allen naturwissenschaftlichen Schriften annimmt*).

Ebenso übergehe ich flüchtig die interessanten Bemerkungen in den Problemen, wo der Ort des Körpers, an welchem wir (praktisch) denken (*φρονοῦμεν*) und wo sich die Hoffnungen bilden, zum Ausgangspunkt einer Reihe von Erklärungen gemacht wird. Es wird dort die Wärme und Kälte des Körpers als das Entscheidendste für den sittlichen Charakter hingestellt. Denn die Wärme bringt Hoffnungen hervor, die Kälte Verzagtheit; darum ist die Jugend hoffnungsreich, das kühle Alter aber zur Furcht und Muthlosigkeit geneigt. Darum tritt auch post coitum gewöhnlich eine Traurigkeit und Niedergeschlagenheit ein, wegen der Abkühlung durch Kräfteverlust. Darum sind auch einige wegen ihrer übermässigen Wärme übermässig selbstvertrauend, wie Archelaus von Macedonien, andere namentlich nach dem Rausch so niedergeschlagen, dass sie sich selbst umbringen. Darum bringt auch der Wein je nach seiner Quantität die verschiedenen ethischen Stimmungen in dem Menschen hervor, ähnlich der schwarzen Galle**).

Grössere Aufmerksamkeit verdient das bedeutende Buch über die Theile der Thiere, wo das materielle

---

*) Es wäre ganz verkehrt, wollte man die ethischen Ausdrücke, wie *πανοῦργοι* und *δίκαιοι* u. s. w., auf die Goldwage legen und nach den Nikomachien definiren. Aristoteles konnte hier nur das *προσποιεῖν* der Natur im Auge haben.

**) Problem. *A*. 1, p. 954 b 30 sqq. *τὸ δὲ θερμὸν τὸ περὶ τὸν τόπον, ᾧ φρονοῦμεν καὶ ἐλπίζομεν, ποιεῖ εὐθύμους. — — καὶ μετὰ τὰ ἀφροδίσια οἱ πλεῖστοι ἀθυμότεροι γίνονται — — καταψύχονται γὰρ ἀφροδισιάσαντες διὰ τὸ τῶν ἱκανῶν τι ἀφαιρεθῆναι. — — ἠθοποιὸν γὰρ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν μάλιστα τῶν ἐν ἡμῖν ἐστίν, ὥσπερ ὁ οἶνος πλείων καὶ ἐλάττων κεραννύμενος τῷ σώματι ποιεῖ τὸ ἦθος ποιούς τινας ἡμᾶς.*

Organ des sittlichen Lebens genau beschrieben wird. Das Leben ist überhaupt durch Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) gegen das Leblose abzugränzen*). Darum ist es für Aristoteles von der grössten Wichtigkeit, das Organ aufzufinden, welches ursprünglich und zuerst Leben zeigt und von dem daher die Bildung des ganzen Organismus ausgeht. Die erste empfindende Fähigkeit aber wird im Herzen offenbar. Denn das Herz besteht aus reinem Fleisch**), und das Fleisch ist das unterste und darum das allgemeinste Organ der Sinnlichkeit, nämlich des Tastsinnes. Das Herz hat auch, logisch betrachtet, allein den geeigneten Platz im Körper, um Princip zu sein; denn es liegt nahezu in der Mitte des Körpers. Die Mitte aber ist immer eine Einheit und steht nach allen Seiten gleich weit ab. Das Ehrwürdigste muss aber an den ehrwürdigsten Platz. Darum hat das Herz diesen Herrschersitz erlangt***). Von diesem gehen alle Blutgefässe zur Ernährung des Leibes aus und es kommt kein Blut in dasselbe von irgend einer Seite her; ebenso wie für das Blut ist es der Mittelpunkt für alle Sehnen, und da alle Bewegungen durch Ziehen und

---

*) De part. annim. Γ 4, p. 666 a 33. τὸ μὲν γὰρ ζῷον αἰσθήσει ὥρισται, αἰσθητικὸν δὲ πρῶτον τὸ πρῶτον ἔναιμον, τοιοῦτον δ' ἡ καρδία.

**) Aristoteles macht nur eine Ausnahme für die Pferde und eine Art Rind, wo er eine Verknöcherung wahrgenommen hat, p. 666 b 17 (ἡ δὲ καρδία) ἀνόστεος πάντων ὅσα καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα, πλὴν τῶν ἵππων καὶ γένους τινὸς βοῶν.

***) Ibid. 666 a 14. ἀρχὴν γὰρ δεῖ εἶναι μίαν, ὅπου ἐνδέχεται· εὐφυέστατος δὲ τῶν τόπων ὁ μέσος· ἓν γὰρ τὸ μέσον καὶ ἐπὶ πᾶν ἐφικτὸν ὁμοίως ἢ παραπλησίως. — p. 665 b 18. ἔχει δὲ καὶ ἡ θέσις αὐτῆς ἀρχικὴν χώραν· περὶ μέσον γάρ — — ἐν τοῖς γὰρ τιμιωτέροις τὸ τιμιώτερον καθίδρυκεν ἡ φύσις. Der Kopf eignete sich nach seiner Meinung nicht dazu, schon weil es ein kalter Platz (ἐν τόπῳ ψυχρῷ) ist.

Nachlassen zu Stande kommen, so ist dies auch der geeignete Platz für alle Bewegungen des Körpers*). Darum kann die Leber nicht den Anspruch haben, das Princip der Seele oder des Thiers zu sein, obgleich sie sich auch in allen Blutthieren findet; denn durch die Leber geht ein Blutgefäss hindurch, aber von ihr kein Blutgefäss aus, sondern alle vom Herzen; auch liegt sie nicht an einem Platze, der einem Herrschersitze ähnlich wäre, sondern hat bei den vollkommenen Thieren an der entgegengesetzten Seite des Körpers gewissermassen ein Gegengewicht an der Milz**).

Wie dieser Vorrang des Herzens aber durch solche vernünftige Betrachtungen dem Aristoteles gewiss wird, so glaubt er auch durch directe Wahrnehmung dies erkennen zu können***). Denn das Herz ist es, das sich im Embryo zuerst bildet, und dies zeigt sich auch schon in den Embryonen als in Bewegung begriffen wie ein selbständiges Thier und ist darum das Princip für die Natur. Das Herz ist nicht Blut, aber das erste Gefäss und die Quelle und der Ursprung des Blutes†).

---

*) Ibid. 666 a 31. *πασῶν γὰρ τῶν φλεβῶν ἐκ τῆς καρδίας αἱ ἀρχαί* — — a 6. *ἐκ τῆς καρδίας γὰρ ἐποχετεύεται* (sc. *τὸ αἷμα*) *καὶ εἰς τὰς φλέβας, εἰς δὲ τὴν καρδίαν οὐκ ἄλλοθεν.* — b 13. *ἔχει δὲ καὶ νεύρων πλῆθος ἡ καρδία, καὶ τοῦτ' εὐλόγως· ἀπὸ ταύτης γὰρ αἱ κινήσεις, περαίνονται δὲ διὰ τοῦ ἕλκειν καὶ ἀνιέναι· δεῖ οὖν τοιαύτης ὑπηρεσίας καὶ ἰσχύος.* Daher wird dies vorbildlich auf den im Herzen wohnenden praktischen *νοῦς* bezogen, z. B. Eth. Nicom. VII, p. 1138 b. 22. *ἔστι τις σκόπος, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν.*

**) Ibid. 666 a 26. *κεῖται γὰρ οὐδαμῶς πρὸς ἀρχοειδῆ θέσιν.*

***) Ibid. 666 a 18. *οὐ μόνον δὲ κατὰ τὸν λόγον οὕτως ἔχειν φαίνεται, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν.*

†) Ibid. 666 a 7. *αὕτη (ἡ καρδία) γάρ ἐστιν ἀρχὴ καὶ πηγὴ τοῦ αἵματος ἢ ὑποδοχὴ πρώτη.* — a 20. *ἐν γὰρ τοῖς ἐμβρύοις*

Wie das Herz so physiologisch, anatomisch und embryologisch sich als Princip des organischen Lebens zeigt nach Aristotelischer Auffassung, so wird es ihm auch von allen Seiten gewiss, dass das Herz der Sitz der ganzen Sinnlichkeit ist. Da nun die Sinnlichkeit dasselbe ist wie das Begehrungs- und Bewegungs-Vermögen, so folgt, dass auch die ganze sittliche Beschaffenheit des Menschen vom Herzen abhängt. Dies wollen wir noch etwas genauer zeigen.

Aristoteles erinnert daran, dass alle Bewegungen der Lust und des Schmerzes und überhaupt alle sinnliche Wahrnehmung vom Herzen ausgehen und bei ihm endigen*). Darum sind dem Aristoteles auch die Unterschiede des Herzens an Grösse und Kleinheit, an Härte und Weichheit massgebend für die Charaktere (*πρὸς τὰ ἤθη*)**). Denn wer ein hartes und festes Herz hat, ist ohne Gefühl; weichere Herzen dagegen machen gefühlvoll; grosse Herzen machen feige, weil das Blut in einem zu grossen Hause wohnt und desshalb nicht genug wärmen kann, die Abkühlung aber bringt Furcht hervor; darum sind die Thiere mit grossen Herzen alle feige, wie der Hase, der Hirsch, die Maus, das Schwein, der Pardel, das Wiesel u. s. w. Dagegen machen

---

εὐθέως ἡ καρδία φαίνεται κινουμένη τῶν μορίων καθάπερ εἰ ζῷον, ὡς ἀρχὴ τῆς φύσεως τοῖς ἐναίμοις οὖσα. — b 17. οἷον ζῷον τι πέφυκεν ἐν τοῖς ἔχουσιν.

*) Ibid. 666 a 11. *ἔτι δ' αἱ κινήσεις τῶν ἡδέων καὶ τῶν λυπηρῶν καὶ ὅλως πάσης αἰσθήσεως ἐντεῦθεν ἀρχόμεναι φαίνονται καὶ πρὸς ταύτην περαίνουσαι.*

**) Ibid. 667 a 11. *αἱ δὲ διαφοραὶ τῆς καρδίας κατὰ μέγεθός τε καὶ μικρότητα καὶ σκληρότητα καὶ μαλακότητα τείνουσί πῃ καὶ πρὸς τὰ ἤθη. τὰ μὲν γὰρ ἀναίσθητα — — αἰσθητικά — — δειλά — θαρραλεώτερα — φοβεῖσθαι.*

kleinere oder mittlere Herzen mehr Zutrauen und Selbstvertrauen*).

Dass aber das ganze sinnliche Leben und also die praktische Vernunft im fleischlichen Herzen sitzt, zeigt Aristoteles auch noch durch die Betrachtung des Zwerchfells. Der Zweck des Zwerchfells besteht darin, das Princip des sinnlichen Lebens, d. h. das Herz, vor den Einflüssen der niederen Sphäre, d. h. des Bauches, zu schützen**). Vom Bauch her drohen nämlich besonders zwei Einflüsse, einmal eine übermässige Vermehrung der Wärme durch die eingeführte Nahrung und andererseits eine übermässige Abkühlung durch die Feuchtigkeit und Verdampfung derselben. Dagegen ist nun das Zwergfell eine Schutzwehr***). Da dieses aber, um nicht zu viel Feuchtigkeit aufzusaugen, in der Mitte dünn sein muss, so sind doch die Einflüsse des Bauches leicht zu verspüren und daher ist auch die Täuschung entstanden, als wenn das Zwerchfell selbst der Verstand wäre, wie der Name (*φρένες*) besagt. In Wahrheit aber hat dieses Fell nicht den geringsten Antheil am Verstande, sondern liegt nur dem Sitze des Verstandes oder genauer der praktischen Vernunft nahe und zeigt darum die Veränderungen der Sinnesart und der Gemüths-

---

*) Charakter, Sinnlichkeit, Wärme und Blut gehen alle von Einem Princip aus p. 667 b 28. *διὰ μὲν οὖν τὸ ἐν ἑνὶ εἶναι μορίῳ τὴν αἰσθητικὴν ἀρχὴν καὶ τὴν τῆς θερμότητος καὶ ἡ τοῦ αἵματος ἀπὸ μιᾶς ἐστὶν ἀρχῆς.*

**) Ibid. p. 672 b 15. *τούτου δ' αἴτιον ὅτι τοῦ διορισμοῦ χάριν ἐστὶ τοῦ τε περὶ τὴν κοιλίαν τόπου καὶ τοῦ περὶ τὴν καρδίαν, ὅπως ἡ τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἀρχὴ ἀπαθὴς ᾖ καὶ μὴ ταχὺ καταλαμβάνηται διὰ τὴν ἀπὸ τῆς τροφῆς γενομένην ἀναθυμίασιν καὶ τὸ πλῆθος τῆς ἐπεισάκτου θερμότητος.*

***) Ibid. b 19. *ἐπὶ γὰρ τοῦτο διέλαβεν ἡ φύσις, οἷον παροικοδόμημα ποιήσασα καὶ φραγμὸν τὰς φρένας.*

bewegungen des Menschen an*). Man sieht dies unter Anderem auch an der Wirkung des Kitzelns unter den Achseln. Denn die Bewegung kommt von dort schnell zum Zwerchfell und bringt hier eine geringe Wärme hervor, die doch schon hinreicht, um das sittliche Gleichgewicht zwischen Vernunft und Begehrungsvermögen zu stören, so dass die Vernunft wider unsern Willen in Bewegung versetzt wird und Lachen erfolgt. Das Lachen aber ist eine specifisch menschliche Thätigkeit und hängt von der Dünnheit des mittleren Zwerchfells ab**). Wenn desshalb auch nicht alle wunderbaren Erzählungen zu glauben sind, wie z. B. nicht, dass die Köpfe der Enthaupteten noch sprechen könnten, da man ja bei den Barbaren, welche die Köpfe ohne viel Federlesens abschlagen***), von sprechenden Köpfen nichts hört: so darf man doch glauben, dass in den Kriegen bei den Schlägen in die Zwerchfellgegend der Getroffene auflachen soll, weil die dadurch entstandene Wärme diesen Affekt erklärt.

Da das Blut im Herzen entsteht, so ist seine Beschaffenheit semiotisch für die praktische Vernunft (*διάνοια*) und die sittlichen Gemüths-

---

*) Ibid. b 28. *εὐθὺς ἐπιδήλως ταράττει τὴν διάνοιαν καὶ τὴν αἴσθησιν, διὸ καὶ καλοῦνται φρένες ὡς μετέχουσαί τι τοῦ φρονεῖν. αἱ δὲ μετέχουσι μὲν οὐδέν, ἐγγὺς δ' οὖσαι τῶν μετεχόντων* (Platonische *μέθεξις*) *ἐπίδηλον ποιοῦσι τὴν μεταβολὴν τῆς διανοίας.*

**) Ibid. p. 673 a 3. *γαργαλιζόμενοι τε γὰρ ταχὺ γελῶσι, διὰ τὸ τὴν κίνησιν ἀφικνεῖσθαι ταχὺ πρὸς τὸν τόπον τοῦτον. θερμαίνουσι δ' ἠρέμα, ποιεῖν ὅμως ἐπίδηλον καὶ κινεῖν τὴν διάνοιαν παρὰ τὴν προαίρεσιν. — — καὶ τὸ μόνον γελᾷν τῶν ζῴων ἄνθρωπον.*

***) b 25. *παρ' οἷς ἀποτέμνουσι ταχέως τὰς κεφαλάς.* Das ist jetzt in Aristoteles' Heimath auch wieder in Flor gekommen. Die redenden Köpfe hat Victor Hugo in seinen aufregenden Romanen benutzt.

zustände (*πάθη, ἤθος*). Nun hatte Aristoteles bei Plato und aus der medicinischen Schule gelernt, dass das Blut aus Faserstoff (*ἶνες*) und Lymphe (*ἰχώρ*) besteht. Den Faserstoff führt er natürlich auf Erde zurück (*γῆς ἐστί*), die Lymphe auf Wasser. Das Wasser krystallisirt durch Kälte und kann bei Erhitzung nicht so viel Wärme aufnehmen und abgeben als feste Körper*). Folglich kann im Körper des Thieres das Blut, welches Faserstoff enthält, heisser werden, als Blut ohne Faserstoff. Der Zorn aber bewirkt Hitze, d. h. er heizt das Blut; dieses ist im Herzen und in den Gefässen wie in einer Badewanne; folglich sieden und kochen die Thiere beim Zorn, indem sie sich gleichsam in einem heissen Bade aus Blut befinden**). Nun giebt es aber Thiere, z. B. Hirsche und Rehe, welche keinen Faserstoff besitzen, deren Blut also nicht gerinnt, also reiner, dünnflüssiger und beweglicher ist. Darum haben sie eine schnellere Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und feineren praktischen Verstand (*γλαφυρωτέραν τὴν διάνοιαν*), als z. B. die Ochsen, welche dicken und schnell gerinnenden Faserstoff besitzen. Darum sind auch einige blutlose Thiere, wie z. B. Bienen und Ameisen, mit einsichtigerer Seele (*συνετωτέραν τὴν ψυχήν*) versehen als viele Blutthiere. Wie dies aber für den praktischen Verstand ihnen zum Vortheil gereicht, so in Bezug auf die sittliche Tugend zum Nachtheil. Denn das faserstofflose Blut oder dessen Analogon in den blutlosen Thieren ist ja

---

*) Der Grund dafür ist ihm nicht klar, obwohl er sich offenbar nur auf Erfahrungen beim Wasser bezieht. Den Knotenpunkt für den Uebergang in Gasform konnte er ohne Thermometer nicht bestimmen. De partib. anim. *B* 650 b 35. *τὰ δὲ στερεὰ θερμανθέντα μᾶλλον θερμαίνει τῶν ὑγρῶν.*

**) Ibid. *θερμότητος γὰρ ποιητικὸν θυμός — — ὥστε γίνονται οἷον πυρίαι ἐν τῷ αἵματι καὶ ζέσιν ποιοῦσιν ἐν τοῖς θυμοῖς.*

kühler als das mit erdigen Bestandtheilen vermischte. Eine Abkühlung ist aber die Furcht. Folglich sind solche Thiere alle durchschnittlich feige; vor Schrecken stehen sie starr, der Bewegung beraubt, geben hinten eine Auscheidung von sich und einige wechseln auch die Farbe. Die Thiere aber, welche viel Faserstoff im Blute haben, sind alle muthiger und gerathen ausser sich beim Zorn *).

Ich glaube durch diese ausführlichen Mittheilungen bewiesen zu haben, was ich beweisen wollte, dass die praktische Vernunft an ein sinnliches Organ und zwar an das Herz gebunden ist und dass sie mit dem Begehrungs- und Bewegungsvermögen und der Sinnlichkeit real ein und dasselbe Vermögen ist, wenn auch in der Energie und also im Begriff diese verschiedenen Thätigkeiten alle von einander getrennt werden können. Aristoteles konnte aber über solche rohen Auffassungen nicht wohl hinauskommen, weil die Naturwissenschaft noch in den Windeln lag und weil namentlich sein Begriff der Materie und der Substanz ihn an der Erkenntniss der Wahrheit hinderte.

Kritischer Excurs: Pseudohippokrates de corde und die Eintheilung des Herzens.

Wir haben unter den dem Hippokrates zugeschriebenen Werken eine kleine, aber ziemlich genaue Untersuchung über das Herz. Petersen schreibt sie der nacharistotelischen Zeit zu. Ich will diese kritische Frage nicht zu

*) Ibid. 650 b 27. δειλότερα δὲ τὰ λίαν ὑδατώδη. ὁ γὰρ φόβος καταψύχει· προωδοποίηται οὖν τῷ πάθει τὰ τοιαύτην ἔχοντα τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ κρᾶσιν. — — ἀκινητίζει τε φοβούμενα καὶ προΐεται περιττώματα καὶ μεταβάλλει ἔνια τὰς χρόας αὐτῶν. τὰ δὲ πολλὰς ἔχοντα λίαν ἶνας καὶ παχείας γεωδέστερα τὴν φύσιν ἐστὶ καὶ θυμώδη τὸ ἦθος καὶ ἐκστατικὰ διὰ τὸν θυμόν.

lösen suchen; aber möge das Buch ächt oder interpolirt oder wirklich ganz nacharistotelisch sein, so zeigt es doch in einigen Punkten wenigstens deutlich eine ältere Denk- und Anschauungsweise, wie wir sie nur vor Aristoteles bei den Aerzten voraussetzen dürfen. Aristoteles könnte diese Auffassung etwas modificirt angenommen haben. Der Verfasser setzt die Gnome (*γνώμη*) in das linke Herz. Bei Aristoteles würde Gnome so viel bedeuten wie praktische Vernunft; bei unserem Verfasser ist der Sprachgebrauch noch nicht so ausgearbeitet; ihm ist *γνώμη* wie bei dem Diätetiker gleich *γνῶσις* überhaupt, weil er den Unterschied des theoretischen und praktischen Denkens offenbar noch nicht kennt*). Er ist ferner davon überzeugt, dass nicht Luft und Wasser, in rohem, d. h. unverkochtem Zustand die Nahrung für den Menschen sein könne**) und dass auch die Gnome nicht ernährt werde durch Speise und Trank vom Bauche her, sondern durch eine reine und lichtartige Ausscheidung (*διάκρισις*) aus dem Blute. Das vom Herzen aus sich ergiessende Blut bringt dem Menschen das Leben (*ζωή*), und wenn es vertrocknet, stirbt er. Der Verfasser hat also das cor arteriosum, weil er es bei der Oeffnung natürlich leer findet (ausser etwas Lymphe und angeblich gelber Galle), zum Sitz des geistigen Lebens gemacht und durch eine Art von Diffusion durch die Klappen und Kammer-

*) De corde Hipp. ed. Kühn I, p. 490. *γνώμη γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου πέφυκεν ἐν τῇ λαιῇ κοιλίῃ, καὶ ἄρχει τῆς ἄλλης ψυχῆς. τρέφεται δὲ οὔτε σιτίοισιν οὔτε ποτοῖσιν ἀπὸ τῆς νηδύος, ἀλλὰ καθαρῇ καὶ φωτοειδεῖ περιουσίῃ γεγονυίῃ ἐκ τῆς διακρίσεως τοῦ αἵματος.* Der Ausdruck *περιουσία* soll offenbar dasselbe bedeuten, was bei Aristoteles *περίττωμα* ist.

**) Ibid. p. 496. *κῶς γὰρ ἀνθρώπου τροφὴ ἄνεμος καὶ ὕδωρ τὰ ὠμά;*

wände mit den reineren Theilen aus dem cor venosum und den Blutgefässen gespeist. Das Herz betrachtet er wie Aristoteles als einen festen Muskel ohne Sehnen und erklärt sich seine Festigkeit durch eine Verfilzung des Fleisches nach der alterthümlichen Vorstellung*).

Ich will übrigens nicht versäumen, nachdrücklich hervorzuheben, dass sich in dieser so wunderlichen Vorstellung von dem Sitz des vernünftigen Lebens im linken Herzen doch grade gewissermassen ein Vorgefühl der Wahrheit ankündigt. Denn obgleich man nur eine Ahnung von dem Unterschied des venösen und arteriellen Blutes hatte und die Function der Lunge noch nicht kannte, so beweist diese Annahme doch, dass man auf die eigenthümliche Rolle des linken Herzens aufmerksam war und die fleischigeren Muskeln desselben zu schätzen wusste.

Aristoteles unterscheidet drei Herzen, indem er noch etwas feiner als unser Hippokratischer Verfasser das Organ untersucht. Er nimmt nämlich drei an, weil er die rechte Vorkammer und den rechten Ventrikel als das rechte Herz zusammenfasste und mit dieser Dreiheit leicht zufrieden war, da sich so seine Theorie von dem vorzüglichen Werthe des Mittleren gut verwenden liess. Denn das ganze rechte Herz erhält nun das meiste und heisseste Blut, wie auch die rechte Hälfte des Körpers heisser ist als die linke; der linke Ventrikel, der beim Aufschneiden fast leer ist, soll mithin das wenigste und kühlste Blut enthalten, und die linke Vorkammer als drittes Herz endlich mit dem reinsten Blute zwischen diesen Extremen liegen**). Aristoteles hat darum noch etwas

*) Ibid. ἡ καρδία μῦς ἐστι κάρτα ἰσχυρός, οὐ τῷ νεύρῳ, ἀλλὰ πιλήματι σαρκός.

**) De partib. anim. Γ, 4, p. 666 b 32. ἔτι δὲ βέλτιον τρεῖς

genauer als unser medicinischer Verfasser den Ort getroffen, wo das mit Sauerstoff gesättigte, lebenspendende Blut auf dem Wege von den Lungen die erste centrale Station hat. Das Herz überhaupt aber ist der Ort, wo nach seiner Meinung das Blut und die Wärme des Körpers entsteht, wo alle Bewegungen entspringen und wo die Belebung der Natur ihren Anfang nimmt. Das Herz ist der Herd (ἑστία) und die Akropolis des Leibes*).

εἶναι τὰς κοιλίας, ὅπως ᾖ μία ἀρχὴ κοινή· τὸ δὲ μέσον καὶ περιττὸν ἀρχή. Ich glaube nicht, dass man die folgenden Worte anders deuten kann, als ich oben versucht habe. Ein unbefangener Laie könnte heute noch so etwa das Herz eintheilen, wie Aristoteles thut. Das linke Atrium kann auch ungefähr als Mitte zwischen rechtem Atrium und linkem Ventrikel betrachtet werden.

*) Ibid. p. 670 a 23. θερμότητος ἀρχή — οἷον ἑστίαν — τὸ ζωπυροῦν — ἀκρόπολις. Der Hippokratische Verfasser hat zum grössten Theil auch schon die Anschauungen, die wir bei Aristoteles finden, er hat sie aber in einem naiveren Ausdruck ohne die seit Aristoteles auch in der Medicin gebräuchlichen philosophischen termini. Ich sehe desshalb keinen stricten Beweis, um das Buch später als Aristoteles zu setzen. Es ist wahr, er scheint uns einige Kenntnisse mehr zu haben, als Aristoteles; er kennt z. B. die beiden Vorkammern als Mündungen und die Herzohren und die Klappen. Allein Aristoteles nach der andern Seite ist auch wieder gelehrter durch Heranziehung der comparativen Anatomie und durch feinere Deutung und philosophischere Bezeichnung. Ich halte es darum für möglich, dass Aristoteles seine Kenntnisse erbte aus der medicinischen Schule und dass man sogar vor ihm zum Theil mehr wusste, als er aufnahm und verarbeitete. Wenigstens wüsste ich nicht, wie man beweisen wollte, was Aristoteles speciell Neues in der Anatomie und Physiologie erforscht hat. Er beruft sich zwar auch bei der Anatomie des Herzens auf Autopsie, aber nicht, als wenn er zuerst dies oder das gefunden hätte, sondern nur zur Bestätigung (ὅσα καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα). Eucken bemerkt mit Recht (Method. der Arist. Forsch., S. 7), dass Aristoteles „doch in weit häufigeren Fällen, als es zunächst scheint, sich in Uebereinstimmung mit den Vor-

Ich wundere mich, dass so verdienstvolle Gelehrte, wie Aubert und Wimmer, sich eine ganz andere Vorstellung von den drei Herzen machen konnten, die doch weder dem Augenschein noch den von Aristoteles beschriebenen Lageverhältnissen entspricht. Während die von mir gegebene Erklärung genau den Aristotelischen Grundbegriffen über das Blut und seinem verschiedenen Werth nach Reinheit und Dünnigkeit, ferner über den Werth der Mitte und die Rolle der Aorta und über den Sitz der Seele und endlich dem Augenschein entspricht und daher in allen Stücken mit dem überlieferten Text im Einklang ist: so muss sich Aubert's und Wimmer's Vermuthung sofort selbst verwirren*).

---

gängern findet", und „es galt eben nicht als schriftstellerische Pflicht, das Eigne scharf vom Fremden zu sondern, sorgfältig anzugeben, wie viel man von einem Andern entlehne" u. s. w. Wie Aristoteles daher seine Inferiorität in der Musik und Astronomie zwar gestand und auf Autoritäten verwies, so haben wir eigentlich keinen Grund, bei seinen grossen naturwissenschaftlichen Compilationen eine grössere Selbständigkeit vorauszusetzen. Sein Verdienst besteht in der Verarbeitung durch philosophische Begriffe, und grade dieser Vorzug konnte ihn auch veranlassen, das was sich nicht so leicht teleologisch deuten liess oder für seine eigene Anschauung nicht so wichtig erschien, wegzulassen. Ich will desshalb über die chronologische Frage mich zwar nicht entscheiden, weil der Hippokratiker wirklich Einiges mehr zu wissen scheint als Aristoteles, möchte aber auf den Unterschied der Sprache und auf die alterthümlichen termini unseres Arztes die Aufmerksamkeit richten. Vielleicht stand auch noch vieles in des Aristoteles verlorenen anatomischen Schriften.

*) Aubert und Wimmer, Aristot. Thierkunde I, S. 38: „Aristoteles hat nur drei Höhlen in dem Herzen erkannt, indem er, was sehr erklärlich ist (?), die Scheidewand der Vorhöfe übersehen hat." S. 238: „Aristoteles scheint beide Vorkammern des Herzens als eine Höhlung betrachtet zu haben; so passt (?) auch die Angabe der Lage; die rechts liegende Höhle sind die Vorkammern (!!), die in der Mitte liegende die rechte Herzkammer,

Sie vermuthen nämlich, Aristoteles habe beide Vorkammern als dritte Höhle zusammengefasst und also das septum atriorum wunderlicher Weise gar nicht bemerkt. Das ist nun schon so gut wie unmöglich. Denn die valvulae atrio-ventriculares des rechten Herzens hängen bei Oeffnung des Herzens schlaff an den Wänden und können daher das rechte Herz sehr gut als eine gemeinsame Höhlung erscheinen lassen, die durch das darin befindliche dicke, venöse Blut noch dazu einen ganz bestimmten gemeinsamen Charakter zeigt; die beiden Atrien aber werden durch das septum streng geschieden, was dem Aristoteles auch ohne Bloslegung der untersuchende Finger zeigen musste; sie sind auch für den Augenschein von anderem Charakter. Abgesehen nun von dieser Unwahrscheinlichkeit oder Unmöglichkeit der Vermuthung ergiebt sich ihre Unhaltbarkeit auch gleich durch die Verwirrung, die aus der Lage der Gefässe erfolgt. Aubert und Wimmer wollen nämlich den rechten Ventrikel als das mittlere Herz auffassen und sehen sich daher genöthigt anzunehmen, Aristoteles habe die Aorta mit dem rechten Ventrikel in Verbindung gesetzt. Eine solche bodenlose Confusion ihm zuzuschreiben, dazu giebt aber nicht die etwaige sonstige Uncorrectheit des Aristoteles und nicht der überlieferte Text irgend eine Veranlassung, sondern nur die falsche Voraussetzung, dass der rechte Ventrikel das mittlere

---

die links liegende die linke Herzkammer; so wie das Grössenverhältniss." — Nun folgen die Schwierigkeiten (S. 239); denn sie müssen anders interpungiren, wollen τῆς προσφύσεως statt ἐκ τῆς προσφύσεως schreiben und meinen ferner: „Diese Angabe lässt voraussetzen, dass Aristoteles die arteria pulmonalis und die aorta nicht unterschieden (eheu!) und daher die aorta aus dem rechten Ventrikel (!!) habe entspringen lassen; denn (!) nur der rechte Ventrikel kann nach dem Uebrigen die μέση κοιλία sein." — Die Schwierigkeiten also erst aus der Hypothese folgen.

Herz sei, eine Annahme, die schon durch die einzige Thatsache widerlegt würde, dass Aristoteles im rechten Herzen die Chordae tendineae kannte (p. 515 a 29: νεῦρα ἐν τῇ μεγίστῃ κοιλίᾳ), was doch auf keine Weise für die beiden Atrien passt. Setzt man dagegen nach meiner Erklärung das linke atrium als das mittlere Herz, so ist der Text in Uebereinstimmung mit dem Augenschein, denn das linke atrium ist wirklich mit der Aorta verbunden, nicht so, dass die Aorta aus ihm entspränge, wovon der Text nichts sagt, sondern so dass sie mit ihm verwachsen ist oder an ihm hängt (ἐξήρτηται). Durch meine Erklärung verlieren sich also die Widersprüche, und sämmtliche Bemerkungen des Aristoteles über die Eigenschaften dieser drei Herzhöhlen werden durch den Augenschein gerechtfertigt. Das cor venosum (Ventrikel und Atrium zusammengefasst) bildet die grösste Höhlung und liegt rechts und ist mit der vena cava verknüpft; der linke Ventrikel erscheint wegen seiner dicken Musculatur und der Contraction als die kleinste Höhle und enthält beim Oeffnen das wenigste und kühlste Blut, wie Aristoteles dies bezeichnet; das linke Atrium endlich in seiner oberen und mittleren Stellung erscheint als angeheftet an die Aorta und hält in seiner Beschaffenheit ungefähr die Mitte zwischen den beiden andern Höhlen.

Der Hippokratische Verfasser der Abhandlung über das Herz scheint darum Aristoteles überlegen zu sein durch Kenntniss der Herzohren und der Semilunarklappen der Aorta. Dagegen hat er die Abtrennung der Ventrikel durch die valvulae tricuspidales und bicuspidales nicht verstanden, sondern kennt eigentlich nur zwei Herzhöhlen, indem er die Atrien nur als Mündungen auffasst. Aristoteles aber hat wenigstens dem linken Atrium eine besondere Function zugedacht, und man darf daher behaupten, dass der

Hippokratiker die feineren Distinctionen des Aristoteles füglich noch nicht gelesen hat, während Aristoteles immerhin unseren Hippokratiker wohl vor sich haben konnte; denn er durfte bei seinen Compilationen und Verarbeitungen einige Details weglassen, die er vielleicht in seinen verloren gegangenen anatomischen Untersuchungen gab, da er auf diese für das Detail hinweist, während es ihm hier nur auf die allgemeineren teleologischen Deutungen ankam. Ich will aber nicht behaupten, die Frage der Priorität hiermit beantwortet zu haben. Die teleologische Bedeutung der Organe ist bei ihm ziemlich dieselbe, wie bei Aristoteles. Nur scheint Aristoteles die bei jenem herrschende Meinung zu bekämpfen, als wenn die Lunge leer wäre, d. h. ohne Blut. Der Hippokratiker tränkt nämlich den Herzbeutel und das Gewebe der Lunge mit Wasser, welches in kleinen Mengen beim Trinken durch die Luftröhre mit der Luft eingesogen würde*), und nimmt auch in der grossen Arterie (Aorta) kein sichtbares Blut an**). Dagegen scheint Aristoteles zu bemerken, dass

---

*) De corde 269 Kühn p. 485. *πίνει δὲ καὶ ἐς φάρυγγα·* (Da vorher *ἐς νηδύν* gesagt wai, wo *τὸ πολλόν* opp. *τιτθόν* eingeht, so muss *φάρυγξ* hier die Kehle oder Luftröhre bedeuten.) *τιτθὸν δὲ οἷον καὶ ὁκόσον ἂν λάθοι διὰ ῥύμης ἐσρύειν.* — — *οὔκουν ἀπιστητέον ἡμῖν περὶ τοῦ ποτοῦ, εἰ εὐτρεπίζει τὴν σύριγγα τῷ ἀνθρώπῳ.* Das Wasser dient zur Glättung der Luftwege.

**) Ibid. p. 490. *ὅτι δὲ οὐ τρέφεται βλεπομένῳ αἵματι ἡ μεγάλη ἀρτηρίᾳ* (Aorta) *δῆλον ὧδε. ἀποσφαγέντος τοῦ ζῴου σχισθείσης τῆς ἀριστερῆς κοιλίης ἐρημίη φαίνεται πᾶσα, πλὴν ἰχῶρός τινος καὶ χολῆς ξανθῆς καὶ τῶν ὑμένων.* Aristoteles erwidert auf solche Experimente de anim. hist. *A*, 17. p. 496 b 3. *ἅπας* (sc. *ὁ πλεύμων*) *μὲν γάρ ἐστι σομφός, παρ' ἑκάστην δὲ τὴν σύριγγα πόροι φέρουσι τῆς μεγάλης φλεβός. ἀλλ' οἱ νομίζοντες εἶναι κενὸν διηπάτηνται, θεωροῦντες τοὺς ἐξῃρημένους ἐκ τῶν διαιρουμένων ζῴων, ὧν εὐθέως ἐξελήλυθε τὸ αἷμα ἀθρόον.*

man sich bei dem Herausnehmen der Organe täusche, weil beim Aufschneiden der Thiere das Blut gleich massenweis ausfliesse, und erklärt die Lunge grade für das blutreichste Organ.

Um aber auf die Frage der Eintheilung des Herzens zurückzukommen, so giebt Aristoteles im dritten Buche so deutliche Kennzeichen für seine Auffassung an, dass gar kein Zweifel mehr berechtigt zu sein scheint. Er lehrt nämlich, dass die grosse Vene (cava ascendens und descendens, die er als ἡ μεγάλη φλέψ zusammenfasst) oben in das rechte Herz (Atrium) eintrete und dann durch die Mitte des rechten Herzens durchgehe und wieder als Vene (φλέψ) austrete, worunter er nur die arteria pulmonalis meinen kann. Das ganze rechte Herz als cor venosum soll desshalb nur ein bauchiger Theil der Vene sein, in welchem sich wie in einem Teich das Blut sammle*). Vom

---

*) De anim. hist. Γ, 3, p. 513 b 1. Aubert und Wimmer konnten (a. h. l.) diese Stelle nach ihrer Hypothese natürlich nicht erklären und nahmen daher ohne Grund an, dass „Aristoteles fälschlich glaube, die Lungenvenen und Lungenarterien ständen mit sämmtlichen Herzhöhlen in Communication". — ἡ μὲν οὖν μεγάλη φλὲψ (cava desc. et asc.) ἐκ τῆς μεγίστης ἤρτηται κοιλίας (cor venosum) τῆς ἄνω καὶ ἐν τοῖς δεξιοῖς (atrium dextrum), εἶτα διὰ τοῦ κοίλου τοῦ μέσου (ventric. dexter) τείνεται πάλιν φλέψ (arteria pulmonalis), ὡς οὔσης τῆς κοιλίας (cor venosum), μορίου τοῦ φλεβὸς ἐν ᾧ λιμνάζει τὸ αἷμα, ἡ δὲ ἀορτὴ ἀπὸ τῆς μέσης (atrium sinistrum) [sc. ἤρτηται]· πλὴν οὐχ οὕτως (sc. ὡς ἡ μεγάλη φλέψ) ἀλλὰ κατὰ στενοτέραν σύριγγα πολλῷ κοινωνεῖ· καὶ ἡ μὲν φλὲψ (v. cava) διὰ τῆς καρδίας (cor venosum), εἰς δὲ τὴν ἀορτὴν (nicht in die Aorta, sondern in der Richtung zur Aorta hin) ἀπὸ τῆς καρδίας (d. h. von der Stelle an, wo sie als arteria pulmonalis das Herz verlässt) τείνει. — Ich habe meine Erklärung in Parenthese hinzugefügt und halte darum die Stelle weder für „verderbt", noch für „ganz unverständlich" (Aubert und Wimmer S. 321); denn alle Schwierigkeiten stammen nur aus

Herzen sich entfernend reicht*) dann die Vene als arteria pulmonalis bis zur Aorta (d. h. bis unter den Aortenbogen), was ja eine ganz correcte Beschreibung ist. Die Aorta aber hängt an dem mittleren Herzen (linken Atrium) und hat nur eine weit engere Oeffnung. — Die einzige Schwierigkeit, die meine Auffassung haben könnte, liegt darin, dass Aristoteles die Aorta dem mittleren Herzen und nicht dem linken Ventrikel anhängen lässt. Da die Aorta aber ganz oben in der nächsten Nähe des Atrium entspringt und Aristoteles auch nirgends die Aorta gradezu aus dem mittleren Herzen entspringen, sondern nur an ihm angefügt (ἥρτηται) sein lässt, so kann ich keinen Widerspruch darin erkennen, sondern sehe nur eine topographische Bezeichnung darin, die nicht unrichtig ist, weil er ja überhaupt keine scharfe Gränze des mittleren Herzens gegen das linke angegeben hat, und die dadurch noch besondere Berechtigung erhält, weil er das linke und mittlere Herz nicht als bauchige Theile der Aorta betrachtete, sondern dieser, wie jenen eine selbständige Bedeutung gab.

Das Gefässsystem.

Aubert und Wimmer sind wir zwar für ihre Arbeiten viel Dank schuldig; sie haben sich aber eine falsche Vorstellung von den drei Herzen des Aristoteles gemacht, auf die Aristoteles selbst nie hätte kommen können, wenn er auch nur ein einziges Mal das Herz eines Ochsen oder Schafes untersucht hat. Da ihm dergleichen

---

der Annahme, dass der rechte Ventrikel das mittlere Herz sein soll. Geht man von meinem Ansatz aus, so steht Aristoteles mit sich und mit der Anatomie im Einklang.

*) Τείνει giebt die Richtung an und bedeutet „sich erstrecken" und nicht „sich ergiessen", wie Aubert und Wimmer dies aufgefasst haben.

aber leicht zugänglich war und er ausserdem auch Herzen mit bloss zwei Höhlungen und mit einer einzigen kennt, so muss man annehmen, dass er bei den verschiedensten Thierklassen die Herzen untersucht hat. Ist dies aber ganz gewiss, so muss auch die Vorstellung von Aubert und Wimmer, welche am abschreckendsten in der schematischen Figur Taf. VI erscheint, aufgegeben werden.

Da das Gefässsystem, der Annahme über das Herz entsprechend, keine richtige Auffassung bei diesen beiden Gelehrten finden konnte, so will ich in der Kürze die Aristotelische Lehre über die Verzweigung der Gefässe andeuten.

Nachdem Aristoteles das Herz gegliedert, dem rechten Herzen die μεγάλη φλέψ zugetheilt, die aorta aber an das linke atrium gehängt und die Verhältnisse dieser beiden grossen Stämme bestimmt hat, geht er dazu über, zunächst die Verzweigungen des venösen Herzens zu verfolgen. Das Wichtigste muss immer zuerst betrachtet werden, wichtiger aber ist die μεγάλη φλέψ. Seine Beschreibung schlägt daher den umgekehrten Gang ein, als welchen unsere Anatomen zu verfolgen pflegen, die von der Aorta ausgehen.

Die μεγάλη φλέψ ist teichartig ausgedehnt das rechte Herz. Von diesem gehen nun in verschiedenen Richtungen Stämme aus. Ein Stamm (arteria pulmonalis)*)

---

*) Aubert und Wimmer haben diese Stelle (p. 513 b 11 sqq.) missverstanden, da sie das μόριον als vena pulmonalis auffassten (vergl. S. 321). Aristoteles giebt aber ein so sicheres Zeichen an, dass jeder Zweifel ausgeschlossen ist: ἐπάνω δ' οἱ ἀπὸ τῆς φλεβός εἰσι πόροι (d. h. die Wege der arteria pulmonalis) τῶν ἀπὸ τῆς ἀρτηρίας συρίγγων τεινουσῶν (d. h. der Bronchialzweige). Da die Aeste der venae pulm. unterhalb derselben liegen, so ist die topographische Angabe ein vollgültiges τεκμήριον. — Hierdurch erledigt sich auch ein zweites Missverständniss. Aubert und Wim-

geht zur Lunge und seine Gänge liegen oberhalb der bronchialen Röhren; der zweite Stamm führt bis zu dem Halswirbel aufwärts und wendet sich dann an der Wirbelsäule abwärts (vena azygos und hemiazygos). Aristoteles hat bei dieser zweiten Vene nicht deutlich angegeben, ob er sie aus der arteria pulmonalis oder der cava superior entspringen liess; er hat uns also auch die Möglichkeit nicht verschlossen, anzunehmen, dass er richtig beobachtete und den Zusammenhang mit der cava erkannte. Dies wird dadurch noch unterstützt, dass er nun fortfährt, die weiter oberhalb erfolgenden Verzweigungen der vena cava anzugeben*). Er beschreibt aber nicht so genau, dass man danach das ganze Bild zeichnen könnte, sondern nur andeutend, so dass man aus bekannter Anschauung das Bild ergänzen muss. Darum erwähnt er die Spaltung in die beiden venae anonymae (dextra et laeva) gar nicht**), sondern nur

---

mer S. 239 wollen nämlich auch im ersten Buch des Aristoteles p. 496 a 27 *φέρουσι δὲ καὶ εἰς τὸν πνεύμοντα πόροι ἀπὸ τῆς καρδίας* die *πόροι* durch arteriae et venae pulmonales erklären, was gegen die angegebene Topographie verstösst. Denn dass nur die arteriae pulmonales gemeint sind, zeigt Aristoteles durch die Hinzufügung: *ἐπάνω δ' εἰσὶν οἱ ἀπὸ τῆς καρδίας πόροι.* — Ich glaube, dass die venae pulm. hier wie dort weggelassen werden, weil er sie für Luftgefässe hielt.

*) De anim. hist. p. 513 b 32. *ὑπεράνω δὲ τούτων ἀπὸ τῆς ἐκ τῆς καρδίας τεταμένης* (vena cava descendens) *πάλιν ἡ ὅλη σχίζεται εἰς δύο τόπους.*

**) Aubert und Wimmer fassen die *δύο τόποι* als venae anonymae und verlieren dadurch den Zusammenhang; denn Aristoteles giebt gar nicht an, dass sich diese wieder in zwei Arme spalteten. Aubert und Wimmer gewinnen also zwar die Gliederung in die rechte und linke Körperhälfte, verlieren aber den Zusammenhang des Textes, der nur von Theilung in die subclavia und jugularis handelt. Sie kommen dem Aristoteles mit der richtigen Anschauung entgegen und legen sie den Worten unter;

die beiden Verzweigungen derselben, von denen die subclavia und brachialis in die obere Extremität seitwärts führt, während die andere als jugularis communis aufsteigt. Er kennt die venae anonymae aber wohl, da er die Stelle, von welcher jene beiden sich abzweigen, als Schlachtvenen (σφαγίτιδες) bezeichnet. Nach Aristoteles' Darstellung wissen wir also gar nicht, dass die cava superior sich in zwei Systeme nach rechts und links gliedert. Da seine Beschreibung aber diese Kenntniss ohne jeden Zweifel voraussetzt, so gewinnen wir aus dieser Thatsache, wie aus vielen andern derselben Art ein wichtiges Interpretationsprincip. Wir müssen nämlich dem bloss andeutenden Schriftsteller oft mit unserer Anschauung entgegenkommen und schnell verstehen, was er sagen will, wenn er auch nicht mit der grössten Genauigkeit die Einzelheiten bezeichnet.

Die venae jugulares communes gliedert Aristoteles wieder in vier Zweige. 1) Der eine abwärts steigende ist die jugularis externa, die nach seiner Meinung durch die subclavia in die cephalica und brachialis übergeht. 2) Der andere Zweig ist offenbar die vena jugularis interna, welche das Blut aus dem Gehirn sammelt. Man sieht, dass hier Aristoteles wieder den Uebergang durch die facialis communis vernachlässigt, ebenso wie er die anonymae übergangen hatte. 3) Der dritte Zweig umfasst die venae temporales, auriculares und occipitales, welche den Kopf im Kreise umströmen*). 4) Der vierte

---

Aristoteles aber will diese Anschauungen bloss als selbstverständlich vorausgesetzt wissen und spricht gleich von der späteren Theilung. Man mag seine Darstellung tadeln, gemeint hat er das Richtige.

*) Aubert und Wimmer wollen durch κύκλῳ die venae faciales angedeutet sehen, weil diese auch Zweige von den Augen, der Zunge u. s. w. aufnehmen. Ich glaube, dass man wohl grade aus diesem

endlich ist die vena facialis anterior, die zu den Sinneswerkzeugen und den Zähnen führt.

Die Verzweigungen der Aorta*) giebt Aristoteles nicht genau an, weil sie, wie wir sehen werden, bei ihm eine geringere Rolle spielen muss**).

Grunde nur an die tempor. superfic., auric. post. und occip. denken darf, da die an das Auge und den Mund gehenden Zweige der facialis erst als vierter Zweig der jugularis communis erwähnt werden (*αἱ μὲν — αἱ δέ*).

*) Was die Etymologie des Wortes *ἀορτή* betrifft, so scheint mir die gewöhnliche Herleitung direct von *ἀείρω* wenig plausibel. Denn „aufsteigend" oder „sich erhebend" ist auch die Luftröhre und die Speiseröhre und die Carotiden und noch sehr vieles im Körper. Vielleicht darf man an *ἄορ* Schwert, *ἀορτήρ* Wehrgehenk oder Riemen, woran die Tasche hängt, denken. Vergl. Hom. Od. 17. 198. Denn die Aorta erscheint wie ein Gehenk oder Riemen, woran das Herz hängt. Dass diese Anschauung vorauszusetzen ist, beweist Aristoteles de an. hist. p. 513 a. *ἣν καλοῦσί τινες ἀορτὴν ἐκ τοῦ τεθεᾶσθαι καὶ ἐν τοῖς τεθνεῶσι τὸ νευρῶδες αὐτῆς μόριον.* Die Benennung muss also mit *νεῦρον* (Sehne) zusammenhängen, und da nur Einige (*τινές*) sie so nennen, so muss eine Metapher vorliegen. Da man nun aus Sehnen feste Stricke oder Gehenke drehte, so scheint es mir am Natürlichsten, bei dem Worte *ἀορτή* an ein Wehrgehenk oder einen Tragriemen zu denken. Das Herz hängt daran (*ἐξηρτῆσθαι*). Von solchen Vergleichungen wimmelt es in der Anatomie.

**) Ich bemerke hier noch eine andere Stelle, wo Aubert und Wimmer den Stil des Aristoteles nicht ganz zutreffend verstehen. Es heisst de anim. gen. p. 515 a 6. *τείνουσι δ' ἀπὸ τῆς ἀορτῆς καὶ τῆς μεγάλης φλεβὸς ἀπὸ τῶν σχιζομένων καὶ ἄλλαι αἱ μὲν ἐπὶ κτλ.* Die gesperrten Worte werden von allen Handschriften dargeboten, sollen aber nach Aubert und Wimmer sinnlos sein (S. 327). Die Ueberlieferung scheint mir aber besser als die Conjectur zu sein; denn die Worte *ἀπὸ τῶν σχιζομένων* wiederholen parenthetisch oder als Apposition das Frühere *ἀπὸ τῆς ἀορτῆς καὶ τ. μ. φ.*" nur mit der näheren Bestimmung, dass die zu erwähnenden Abzweigungen anderer Gefässe nicht von den grossen Stämmen der aorta und der cava ausgehen sollen, sondern von

Wenn ich nun hier und auch in der folgenden Untersuchung die Arbeit von Aubert und Wimmer an recht vielen Punkten berichtigen zu müssen glaube, so will ich doch nicht versäumen, von ihnen zu sagen, was Longinus über Cäcilius bemerkte: *πλὴν ἴσως τουτονὶ μὲν τὸν ἄνδρα οὐχ οὕτως αἰτιᾶσθαι τῶν ἐκλελειμμένων, ὡς αὐτῆς τῆς ἐπινοίας καὶ σπουδῆς ἄξιον ἐπαινεῖν.*

Die Rolle des Herzens beim Stoffwechsel.

Der kurze Ueberblick, den Aubert und Wimmer über die Specialkenntnisse des Aristoteles in der Physiologie geben, ist sehr dankenswerth, bringt aber wohl ein zu dürftiges Bild; man ist darnach nicht im Stande, auch nur einigermassen die Aristotelische vegetative Physiologie sich vorzustellen. Irgendwie muss sich Aristoteles doch die Lebensvorgänge gedacht haben, da er so viel Bücher darüber schrieb. Es ist darum interessant, den Zusammenhang seiner Auffassungen zu erforschen und die Resultate von Aubert und Wimmer zu ergänzen. Diese Resultate sind folgende*): „Von dem Blutlauf weiss Aristoteles nichts", „von einer Veränderung des Blutes durch das Athmen giebt Aristoteles gar nichts an", „von der Verdauung ist ebenso wenig zu berichten", „ob er einen Stoffwechsel geahnt, kann zweifelhaft sein", „die gesammte vegetative Physiologie ist somit nur durch einzelne Ahnungen repräsentirt". — Versuchen wir nun, dies Bild zu ergänzen.

---

der vena und arteria iliaca communis. Diese Darstellungsweise giebt wieder eine Probe davon, wie Aristoteles immer die Hauptsachen in's Auge fasst und gelegentlich nur durch ein Wort daran erinnert, dass wir mit der zugehörigen Anschauung seiner Beschreibung folgen sollen.

*) Thierkunde S. 39.

1. Die Verdauung.

Jedes lebende Wesen bedarf der Nahrung (τροφή). Diese hat für Aristoteles aber die verschiedensten Stufen der Ausbildung bis zu einer letzten Gränze hin. Dieses letzte ist das Blut, aus dem alle die Gewebe gebildet werden*). Roh kommt die Nahrung in den Mund. Dort findet keine chemische Veränderung durch Wärme statt, sondern nur mechanische Verkleinerung, um sie den Einwirkungen der Wärme zugänglicher zu machen**). Durch die Speiseröhre gelangt sie nun in den Magen, wo die Verkochung (πέψις) stattfindet, die sich in dem Darm fortsetzt.

Hierdurch vollzieht sich in der Nahrung eine Scheidung (διάκρισις), indem durch die Wärme das Brauchbare (χρησίμη) als erübrigtes Secret (περίττωμα) von dem unbrauchbaren Rest (σύντηγμα) getrennt wird. Der flüssige Rest geht durch die Blase ab, der trockene durch den Anus. Das Erübrigte ist nun die verkochte Nahrung, aber noch nicht Blut. Diese liegt aber in Magen und Darm ganz abgeschlossen im Körper.

2. Resorption.

Damit der Körper davon Nutzen habe, bedarf er Wurzeln, die sich in diese Nahrungsbehälter erstrecken und die Nahrung aufsaugen, wie die Pflanze ihre Wurzeln in die Erde streckt. Dies geschieht von dem Demiurgen, der im Herzen sitzt, durch die Venen (φλέβες), welche sich von einem grossen Stamm (venae cava) aus immer

---

*) De part. anim. *B*, 3, p. 650 a 34. φανερὸν ὅτι τὸ αἷμα ἡ τελευταία τροφὴ τοῖς ζῴοις τοῖς ἐναίμοις ἐστί, τοῖς δ' ἀναίμοις τὸ ἀνάλογον.

**) Ibid. p. 650 a 11. αὕτη μὲν οὐδεμιᾶς αἰτία πέψεως, ἀλλ' εὐπεψίας μᾶλλον· ἡ γὰρ εἰς μικρὰ διαίρεσις τῆς τροφῆς ῥᾴω ποιεῖ τῷ θερμῷ τὴν ἐργασίαν.

weiter verzweigen und zuletzt in ganz feinen Röhren sich um den Magen, die Därme und das Mesenterium legen. Diese Capillargefässe sind die Wurzeln des Thiers, wie Aristoteles mit strenger Durchführung der Analogie sie nennt*).

Aristoteles stellt sich auch die Frage, wie die Nahrung aus den Nahrungsgefässen (ἀγγεῖον) hinübergelangen könne in die abgeschlossenen Blutgefässe; denn das Blut liegt ebenso abgeschlossen im Herzen und den davon ausgehenden Gefässen**). Diese Frage ist aber dieselbe, wie die, auf welche Weise aus den Blutgefässen der Inhalt in die Gewebe übergehen kann. Aristoteles erklärt diese Diffusion, indem er Poren in den Gefässen annimmt und dementsprechend auch noch die Analogie der ungebrannten Ziegelsteine anführt, welche Wasser aufnehmen und durchlassen***).

3. Blutbereitung.

Die verkochte Nahrung steigt nun als Chylus vom Mesenterium aufwärts in die Brusthöhle zum rechten Herzen. Als Ursache für diese Bewegung kennt Aristoteles nur die Wärme (τὸ θερμόν) und erinnert gelegentlich an die durch die Sonnenwärme sich vollziehende Verdampfung des Wassers, das durch Abkühlung dann

---

*) Ibid. v. 20. τὰ μὲν γὰρ φυτὰ λαμβάνει τὴν τροφὴν κατειργασμένην ἐκ τῆς γῆς ταῖς ῥίζαις — — τὰ δὲ ζῷα πάντα σχεδόν, τὰ δὲ πορευτικὰ φανερῶς οἷον γῆν ἐν αὑτοῖς ἔχει τὸ τῆς κοιλίας κύτος, ἐξ ἧς, ὥσπερ ἐκεῖνα ταῖς ῥίζαις, ταῦτα δεῖ τινὶ τὴν τροφὴν λαμβάνειν. — — αἱ γὰρ φλέβες κατατείνονται διὰ τοῦ μεσεντερίου παράπαν, κάτωθεν ἀρξάμεναι μέχρι τῆς κοιλίας.

**) Ibid. p. 650 b 9. ὃν δὲ τρόπον λαμβάνει ἐξ αὐτοῦ κτλ. und ebenso p. 678 a 16.

***) De anim. gener. II, 6. διὰ μὲν οὖν τῶν φλεβῶν καὶ τῶν ἐν ἑκάστοις πόρων διαπιδύουσα ἡ τροφή, καθάπερ ἐν τοῖς ὠμοῖς κεραμίοις τὸ ὕδωρ.

wieder nach unten falle*). Im Herzen aber findet eine Art von Stagnation (λιμνάζει) statt, weil sich die Vene bauchartig als cor venosum erweitert. Der Zweck ist klar, weil im Herzen die seelische angeborene Wärme wohnt, welche nun die aufgeführte Nahrung zu Blut verkocht; denn das Herz ist die einzige Quelle des Blutes, und dieses entspringt dort nicht aus nichts, sondern entsteht durch die Arbeit des Herzens an der von unten heraufgeführten Nahrung. Materiell tritt nichts Neues hinzu, sondern es findet nur eine qualitative Vervollkommnung statt durch die wirkende Ursache im Herzen, wodurch auch die rothe Färbung des Blutes entsteht.

4. Blutbewegung.

Für die Bewegung des Blutes hatte Aristoteles drei Ursachen. Erstens die fortwährende Bewegung des Herzens, welches sich durch die Einathmung abkühlt und zusammenzieht und nachher wieder erweitert. Zweitens eine unklare Vorstellung von einer durch den Verdampfungsprocess im Herzen entstehenden warmen Luft (πνεῦμα), welche durch die Blutgefässe gehend das Blut forttreibt und den Puls hervorbringt. Drittens die allgemeine meteorologische Ursache, wonach das Kältere und Schwerere nach Unten fällt und das Leichtere und Wärmere nach Oben steigt. Diese dritte Ursache entscheidet darüber, dass die oberen Körpertheile besseres Blut erhalten, als die unteren.

Das Problem scheint ihm nicht deutlich geworden zu sein, dass er nun in denselben Gefässen einen doppelten Strom annehmen musste, herauf und herab. Für jede Strömung hat er zwar einen hinreichenden Grund; denn der Chylus im Mesenterium ist durch die dort vollzogene Verkochung

*) Vergl. z. B. de somn. et vig. p. 457 a und b speciell auf den Kopf bezogen.

so warm, dass sein Aufsteigen begreiflich scheint; andererseits muss das kältere Blut sinken. Wie aber diese Bewegungen abwechseln sollen in der Zeit und ob jedesmal die ganze Masse mit den Athemzügen herauf- oder herabgeht, so dass immer nur kälteres Blut oder wärmerer Chylus in den Gefässen ist, darüber scheint er sich nicht beunruhigt zu haben.

Derselbe Process findet natürlich auch nach den oberen Körpertheilen hin statt; denn das wärmere, aufsteigende Blut setzt dort seine flüssigeren Theile ab, die sich in Schleim verwandeln (wesshalb auch die Katarrhe vom Kopfe aus entstehen); die dickeren Theile sinken dann wegen ihrer Schwere und zugleich von der jedem Gewebe zugehörigen seelischen Wärme zurückgestossen wieder zum Herzen*).

5. Bildung und Ernährung der Gewebe.

Die ganze Bildung des Körpers geht nun von dem seelischen Pneuma aus, welches aus Warmem und Feuchtem besteht, indem das Warme das active, das Feuchte das passive Princip darin ist. Die Natur (*φύσις*) ist ja activ und passiv zugleich**). Dieses Pneuma ist in dem männlichen Samen enthalten und befindet sich in einer der Quantität und Qualität nach entsprechenden Bewegung und activen Energie, um jedes Organ an dem bestimmten Platze und in der bestimmten Eigenthümlichkeit und in bestimmter Reihenfolge der Zeit auszubilden***). — Die Natur oder Seele

*) Vergl. de somno p. 458 a 1 sqq.

**) De anim. gen. II, 6. *διορίζεται δὲ τὰ μέρη τῶν ζῴων πνεύματι, οὐ μέντοι οὔτε τῷ τῆς γεννώσης* (d. h. der Mutter), *οὔτε τῷ αὐτοῦ* (d. h. des Erzeugten, weil dieses gar nicht athmet). — *Πνεῦμα δ' ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, ὅτι ὑγρὸν καὶ θερμόν, τοῦ μὲν ποιοῦντος, τοῦ δὲ πάσχοντος.*

***) Ibid. *ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει ἐν τῷ σπερματικῷ περιτ-*

bildet also den Leib; als Seele aber wird sie die active Seite und die Energie ausmachen, als passives und materielles Princip ist sie in Bewegung. Aristoteles ist darum fern von allem Spiritualismus. Seine Seele ist die eine Seit der Natur, die energische, welcher immer auch eine materielle Seite entspricht. In dieser Thätigkeit des seelischen Pneuma nimmt Aristoteles also eine immanente teleologische Gliederung und Präformation an, wonach Quantität, Qualität, locale Disposition und Zeitfolge der Organe im Voraus von Natur bestimmt ist*). Darum wird zuerst das Herz (*καρδία*) gebildet, von welchem alle weitere Bewegung ausgeht.

Der Bildung entsprechend findet dann die Ernährung der Organe statt; denn vom Herzen aus reichen die Blutgefässe nach allen Theilen des Körpers, indem sie sich wie Wasserleitungen in den Gärten von einem Anfang und einer Quelle aus überallhin in viele und immer kleinere Verzweigungen verbreiten. Das Blut ist darum die Nahrung aller Organe, die wie das Haus aus Steinen sich daraus aufbauen**).

Die Bildung der Organe geschieht aber theils durch diese immanente Wirksamkeit der Seele, theils durch äussere Einflüsse. Diese interessante Frage hat Aristoteles jedoch nicht mehr wissenschaftlich studirt; denn sie hätte ihn dazu geführt, entweder Darwinistisch***) den

---

τώματι τοσαύτην καὶ τοιαύτην ἔχουσα τὴν κίνησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ὅση σύμμετρος εἰς ἕκαστον τῶν μορίων.

*) Ibid. *αὕτη* (sc. *ἡ θερμότης* im Pneuma) *δ' οὔθ' ὅ τι ἔτυχε ποιεῖ σάρκα ἢ ὀστοῦν, οὔθ' ὅπου ἔτυχεν, οὔθ' ὁπότε ἔτυχεν, ἀλλὰ τὸ πεφυκός, καὶ οὗ πέφυκε, καὶ ὅτε πέφυκεν.*

**) De part. anim. III, 5, p. 668 a 12. *δεῖ γὰρ τὸ αἷμα διὰ παντὸς καὶ παρὰ πᾶν εἶναι, εἴπερ τῶν μορίων ἕκαστον ἐκ τούτου συνέστηκεν. ἔοικε δ' ὥσπερ ἔν τε τοῖς κήποις αἱ ὑδραγωγίαι κατασκευάζονται κτλ. — ἐπειδὴ παντὸς ὕλη πέφυκε τοῦτο.*

***) Vergl. meine Schrift „Darwinismus und Philosophie", S. 64 ff.

Zufall der äusseren Bedingungen zum Baumeister wenigstens der peripherischen Theile zu machen, oder die äussere Natur in Correlation zu der innerlich wirkenden Natur zu setzen und so den Begriff einer einheitlichen Natur zu gewinnen, die in seiner Philosophie fehlt. Ebenso unbestimmt und unklar bleibt bei Aristoteles das Verhältniss des in jedem Organ vorhandenen eigenthümlichen seelischen Princips zu der im Herzen wohnenden herrschenden Seele. Hätte er hier Klarheit gewonnen, so hätte er entweder die Seele mit einer Art von Allgegenwart im Leibe ausbreiten müssen, was gegen seine Annahme und auch gegen die richtige Psychologie und Physiologie verstösst, oder er hätte Leibnitzisch individuelle Einheiten finden müssen, die in bestimmten Correlationen zu der seelischen Monas im Herzen stehen mit bestimmten Functionen. Da er aber in der Weise, wie die moderne Physiologie die seelische Thätigkeit mit den Nerven und dem Gehirn in einen dunklen Zusammenhang bringt, die ideelle Seite irgendwie mit einer als Stoff räumlich bewegten Masse verknüpft, so konnte er natürlich keine Klarheit und Bestimmtheit erreichen, sondern blieb wie auch die modernen Physiologen, welche Räumlichkeit und Bewegung den Atomen zuschreiben, bei einer naiv-poetischen Auffassung stehen.

6. Der Stoffwechsel.

Es kann aber nicht zweifelhaft sein, wie Aubert und Wimmer meinen, ob Aristoteles den Stoffwechsel geahnt hat; denn er lehrt ihn auf die bestimmteste Weise. Die unbrauchbaren, überflüssigen Stoffe (περίττωμα) der eingeführten Nahrung werden flüssig und fest durch bestimmte Organe ausgeschieden, gehören überhaupt nicht zum Organismus und kommen also für den Stoffwechsel nicht in Betracht; die durch die Nahrung aber erübrig-

ten nützlichen und im Mesenterium angesammelten Säfte wandern durch die Blutgefässe und nach Verkochung im Herzen durch alle Organe und bewirken das Wachsthum. Hätte Aristoteles also keinen Stoffwechsel gekannt, so hätte er bei dem ausgewachsenen Menschen das Bedürfniss nach Nahrung aufheben müssen. Wie aber hat sich Aristoteles die fortwährende Auflösung der Gewebe gedacht? Es ist eigentlich merkwürdig, dass man nach so langer Arbeit so vieler Gelehrten diese Frage stellen muss und dass also gewissermassen der Schlüssel für das Verständniss der ganzen Aristotelischen Naturlehre bisher noch nicht gefunden ist.

Zuerst müssen wir nun daran erinnern, dass nach Herstellung des ganzen Leibes mit allen seinen nothwendigen Organen durch die immer zugeführte und verarbeitete Nahrung ein Ueberschuss (*περίττωμα*) entstehen wird. Für diesen, sagt Aristoteles, sind ganz bestimmte Sammelplätze und Magazine im Körper vorhanden, nämlich Magen und Därme und Blase und Uterus und Hoden und Brust (für die Milch). Aristoteles unterscheidet zwar diesen Ueberschuss in brauchbaren und unbrauchbaren, nimmt aber doch an, dass alles dies bei mangelnder Nahrung vom Körper aufgesogen und verbraucht werden könnte, obwohl im Koth und Urin und zuweilen auch mit dem Samen schädliche Stoffe abgehen, immer aber untermischt mit einigem Brauchbaren*).

Von diesem Ueberschuss ist nun der Zerfall (*σύντηγμα*) der Gewebe zu unterscheiden und als charakteristisch hebt Aristoteles hervor, dass für diese verbrauchten Stoffe kein Organ und Sammelplatz

*) De anim. gen. I, 72 b und de part. anim. Δ, 2, p. 677 a 15. *καταχρῆναι μὲν οὖν ἐνίοτε ἡ φύσις εἰς τὸ ὠφέλιμον καὶ τοῖς περιττώμασιν* (d. h. die unbrauchbaren).

im Körper vorhanden sei, sondern dass sie überall, wo sie nur einen Weg finden, abfliessen*). Ein solcher Zerfall findet z. B. bei der Leber statt, wo sie schlechter constituirt ist und sich bei heftigen Gemüthsbewegungen oder Krankheiten in bittere Galle auflöst, die im Darm abfliesst. Aehnlich bei den Fischen und Schlangen, bei denen sich die Galle längs der Baucheingeweide erstreckt und nicht bloss Ausscheidung der Leber ist. Die makrobiotischen, d. h. gallenlosen Thiere haben keinen Zerfall des Gewebes in Galle**). In ähnlicher Weise ist auch der Schweiss die Ausscheidung eines Zerfallproductes (*περίττωμα*). Er sucht sich seine Wege überall und geht auch durch die Haut sowohl flüssig als durch insensible Perspiration ab***). Er hält ihn für eine Ausscheidung aus den feuchten Bestandtheilen aller Gewebe†) und fasst auch die Thränen als eine Art von Schweiss auf††). Darum hat er auch die Proportion, dass sich der Urin zu den Bauch-

---

*) Ibid. p. 725 a 33. *ἔτι τόπος συντήγμασι μὲν οὐδεὶς ἀποδέδοται κατὰ φύσιν, ἀλλὰ ῥεῖ ὅπου ἂν εὐοδήσῃ τοῦ σώματος.*

**) De part. anim. *A*, p. 676 b 16 sqq. und 677 a 12. *ἀλλ' ἔοικεν ἡ χολή, καθάπερ καὶ ἡ κατὰ τὸ ἄλλο σῶμα γινομένη περίττωμά τι ἢ σύντηξις, οὕτω καὶ ἡ ἐπὶ τῷ ἥπατι χολὴ περίττωμα εἶναι καὶ οὐχ ἕνεκά τινος.*

***) In den Problemen *B* beschäftigt sich Aristoteles viel mit dem Schweiss; p. 870 a 16. *ὅτι πᾶς μὲν ἱδρὼς περιττώματός τινος ἔκκρισίς ἐστιν.* Die insensible Perspiration scheint er nicht als continuirliche, sondern nur als unter Umständen eintretend zu kennen, ibid. a 22. *ἢ διότι ἤτοι σφόδρα θερμαινομένου τοῦ σώματος εἰς πνεύματα ὑγρὰ διαλύεται, ἢ ἐκπίπτοντος τοῦ ὑγροῦ καὶ ταχὺ περιξηραινομένου τὴν αἴσθησιν οὐ* (insensibel) *λαμβάνομεν;*

†) De part. anim. *Γ*, 6, p. 668 b 4. *τῷ δὲ περιττώματι τῆς ὑγρᾶς ἰκμάδος, ὃν καλοῦμεν ἱδρῶτα.*

††) Probl. *E*, p. 884 b 28. *τὸ γὰρ θερμὸν ποιεῖ ἱδρῶτας, τὸ δὲ δάκρυον ἱδρώς τίς ἐστι.*

eingeweiden, wie der Schweiss zum Fleisch verhält*). Der Körper (Parenchym) aller Eingeweide (auch der Muskeln) besteht aber aus organischer Feuchtigkeit (*ἰκμάς*), die aus dem Blute erworben ist und desshalb blutartig bleibt, obwohl sie verdichtet und fest geworden ist**). Die Auflösung dieses Gewebes bildet den Schweiss. Ebenso ist auch der Schleim (*φλέγμα*) eine Ausscheidung und kann desshalb auch wieder als Nahrung verwendet werden***).

Dass nun die zahlreichen Ausdrücke des Aristoteles für den Stoffwechsel nach der regressiven Seite, z. B. *διαλύεσθαι, ἀπόκρισις, ἀποκαθαίρειν, κάθαρσις, διακρίνειν* (mit doppeltem Erfolg) u. s. w., nicht etwa bloss die Ausscheidung der überflüssigen Nahrung im Blut bedeutet, wozu allerdings sehr häufig die Aristotelische Auffassung hinneigt, sondern auch speciell die Rückbildung und Auflösung und Ausscheidung der Gewebe selbst, das kann man an unzähligen Stellen sehen, wo Aristoteles die Gewebe selbst sich in Wasser und Fett oder Knochensubstanz verwandeln lässt. Die Gewebe sind bei ihm durchaus etwas im Process Begriffenes, weil sie durch Kälte oder Wärme, durch Feuchtigkeit oder Trockenheit und durch die Luft im Leibe beständig modificirt und besser oder schlechter werden und daher bald naturgemäss (*κατὰ φύσιν*), bald naturwidrig (*παρὰ φύσιν*) sich verhalten. Darum finden fortwährend Dyskrasien und Eukrasien statt, und so giebt

---

*) Ibid. p. 866 b. *τὸ τοιοῦτον δὲ ἐν μὲν τῇ κάτω ὑποστάσει οὖρον καλεῖται, ἐν δὲ σαρκὶ ἱδρώς.*

**) De part. anim. *Γ*, 10, p. 673. *ἐξιέναι τε γὰρ ἰκμάδα* (sc. *ἐκ τῶν φλεβῶν*) *ἀναγκαῖον, καὶ ταύτην αἱματικήν, ἐξ ἧς συνισταμένης καὶ πηγνυμένης γίνεσθαι τὸ σῶμα τῶν σπλάγχνων.*

***) De anim. gener. p. 725 a 14 sqq.

es auch eine continuirliche Schwindsucht und Wassersucht*). — Allgemeiner wird dies in der Physik auseinandergesetzt, wo Aristoteles nachweist, dass zwischen dem Letzten, welches zunimmt, sich verändert oder bewegt wird, und dem Letzten, welches zunehmen macht, verändert oder bewegt, nichts in der Mitte liege. Das active und passive Princip ist also in Continuität und so ist's auch in den organischen Geweben, die desshalb in fortwährender Veränderung begriffen sind**).

Man hat nun überhaupt bisher vergessen, dass man vor allen Dingen das Leben selbst erklären muss. Aristoteles ist kein Spiritualist, der die Seele sorglos leben und thätig sein lässt, ohne dass sie Nahrung zu sich nimmt und Stoff verzehrt. Nach Aristoteles ist die Seele als lebendige Kraft das ideelle Moment (*μέρος τι*) des Leibes. Sie ist daher von diesem nicht abgelöst, sondern ist mehr seine Perfection (*ἐντελέχεια*). Sie ist Resultat und Ursache der continuirlichen Bewegung (*ἐνδελέχεια*), wenn auch nicht selbst Bewegung***). Die Bewegung aber ist nach seiner Meinung Auflösung und Entbindung oder Consumtion des Stoffes; denn der Stoff verschwindet dadurch und geht über in Act; denn die Ortsbewegung bringt auch die qualitative hervor, wie z. B. die Reibung des Holzes Wärme und Feuer hervorbringt und zugleich Consumtion des Holzes,

---

*) Eth. Nicom. *H*, 9, p. 1150 b 33.

**) De natur. ausc. *H*, p. 244 b sqq. 245 b 10. *ὥστ' οὐδὲν ἔσται μεταξὺ τοῦ ἀλλοιουμένου καὶ τοῦ ἀλλοιοῦντος· οὐδὲ μὴν τοῦ αὐξανομένου τε καὶ αὔξοντος· αὐξάνει γὰρ τὸ πρῶτον αὔξον προσγινόμενον, ὥστε ἓν γίγνεσθαι τὸ ὅλον καὶ πάλιν φθίνει τὸ φθῖνον ἀπογινομένου τινὸς τῶν τοῦ φθίνοντος. ἀνάγκη οὖν συνεχὲς εἶναι καὶ τὸ αὔξον καὶ τὸ φθῖνον, τῶν δὲ συνεχῶν οὐδὲν μεταξύ.*

***) Vergl. meine Gesch. d. Begriffes der Parusie: Entelechie und Endelechie.

und wie die Erde verschwindet und verwandelt wird in die Qualitäten der pflanzlichen Organe. Während nun die modernen Naturforscher die lebendige Kraft nur mathematisch bestimmen durch eine aus der Wirkung der Kraft berechnete Formel, die chemischen Qualitäten aber und die organische Structur und das Seelenleben nicht ebenso als lebendige Kraft auffassen, so hat Aristoteles dies Alles zusammengefasst und die Bewegung nur als Durchgangsprocess angesehen, der schliesslich zur Form (εἶδος) oder zum Wesen (οὐσία) der Sache führt als zum Act (ἐνέργεια). Der Act des Leibes aber ist Form oder Empfindung (αἴσθησις) und Seele. Wenn wir also den Stoffwechsel bei Aristoteles verstehen wollen, so müssen wir die Seele nicht vergessen. Die rohe Materie wird verkocht in den Verdauungswegen, eine zweite Verkochung durch Wärme findet im Herzen statt, eine dritte in jedem Organ, wo das Blut verschwindet und umgewandelt wird in die zugehörige Gewebeform. Diese Gewebe sind aber alle beseelt oder lebendig, d. h. sie haben in sich Empfindung und bewegende Kraft. Man darf sich nicht einbilden, als hätte Aristoteles die Gewebe, wie z. B. Muskel, Sehne, alles Parenchym und was nur organische Form hat, für todte geometrische Figur der Materie gehalten, sondern diese Formen sind nach seiner Meinung die sichtbare Seele, sichtbare Idee oder sichtbares Wesen (οὐσία αἰσθητή) der Dinge. Sobald die Seele als ihr Act durch mangelnde Nahrung oder durch Verwundung aufhört, so geht das organisch Geformte mit verschiedener Geschwindigkeit sofort in Bewegung über und verwandelt sich durch regressives Werden wieder in die ursprüngliche elementäre Materie, aus welcher es sich zur Form actualisirt hatte. Eine abgehauene Hand, sagt Aristoteles, ist nicht mehr Hand als eine gemalte, weil sie ohne Seele, das heisst ohne Act

ist, und sie geht daher sofort in Fäulniss und Zersetzung über.

Die Knochen und was empfindungslos ist, gilt dem Aristoteles als Ausscheidung oder Nahrung, wenn er natürlich auch nicht leicht ganz consequent sein kann. Die seelische Thätigkeit ist also begründet auf einer continuirlichen Verkochung (πέψις) und man sieht sehr leicht, dass hier die Vorstellungen Heraklit's und der ganzen alten Physiologie und Meteorologie von dem Verbrennungsprocess (ἀναθυμίασις) massgebend sind.

Xenophanes und die Herakliteer glaubten, dass die unendliche Masse des Wassers überall verdampfe, dass dieser Dampf, wie der beim Kochen entstandene, warm sei und sich nach Oben hin immer wärmer und lichtartiger ausbreite, bis er endlich an einer Stelle in Feuer übergehe, wie man den Rauch (als Analogon des Dampfes) ja auch in Flamme übergehen sieht. Dieses Feuer als Sonne consumire nun an der betreffenden Stelle den erübrigten Vorrath von lichtartigem Dampf als seine Nahrung und gehe dann zur nächsten Stelle fressend weiter, wo unterdessen sich auch Dampf gebildet hat. Auf diese Weise werde die obere himmlische Sphäre, auf welcher die Sonne wandelt, von der Sonne, die natürlich kein fester Körper ist, abgeweidet und nach Verzehrung der Nahrung erlösche das himmlische Licht, bis sich durch die continuirliche Verdampfung (ἀναθυμίασις) wieder neuer Brennstoff gebildet hat, der am andern Tage von einer neuen Sonne abgeweidet werden kann, und so in infinitum. Genau ebenso dachten sich die Herakliteer den physiologischen Verbrennungsprocess, indem die Seele das Feuer ist, das die im Körper aufgespeicherte Nahrung verzehrt. Diese Nahrung kann mehr oder weniger gut verdampft und ausgetrocknet sein, und die Seele kann desshalb auch feuchter oder trockner werden und weniger gut brennen, wachen oder schlafen, leben oder

sterben, jenachdem das Brennmaterial in reineren oder feuchteren Act übergeht, reichlich oder ermangelnd ist.

Aristoteles steht nur eine Stufe höher als diese Vorgänger; er hält die Seele nicht für ein Feuer, das durch die immerfort aufgenommene Nahrung (ὕλη) wie durch Holz genährt werden müsste, sondern für etwas Ideelles, als lebendige Kraft, die durch einen fortwährenden Verkochungsprocess der Nahrung immerfort sich erhält. Bei ihm, wie bei den Medicinern und Physiologen ist aber die eigentliche Ursache des Stoffwechsels, der eigentliche Consument die Seele*). Denn in der Nahrung stecken, wie Aristoteles nachweist, alle Elemente; diese gehen ineinander über, wenn das Gleichgewicht der in ihnen nach einer Proportion gebundenen Gegensätze (warm und kalt u. s. w.) gestört wird. Werden diese Elemente nun durch die Verkochung in das rechte Verhältniss (σύμμετρον und λόγος) der Gegensätze gebracht, so entstehen stufenweis die organischen Theile; diese aber sind nicht todte Materie, sondern Leben und Act und verzehren darum die umgewandelte Materie in das Ideelle (ἐντελέχεια).

---

*) Vergl. Neue Stud. z. Gesch. d. Begr. I, p. 137. Aristot. de gen. et corr. II, 8. ἐπεὶ δ' ἐστιν ἡ μὲν τροφὴ τῆς ὕλης, τὸ δὲ τρεφόμενον (das Leben, Seele oder Beseelte) συνειλημένον τῇ ὕλῃ (d. h. nicht abtrennbar) ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος (nicht als geometrische Form zu fassen, sondern als lebendiger ideal-realer λόγος), εὔλογον ἤδη τὸ μόνον τῶν ἁπλῶν σωμάτων τρέφεσθαι τὸ πῦρ ἁπάντων ἐξ ἀλλήλων γινομένων, ὥσπερ καὶ οἱ πρότεροι λέγουσιν· μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὄρον. Diese Bevorzugung des Feuers stammt aus dem unplatonischen Aberglauben des Aristoteles, als wenn die obere Region (ὄρος), wohin das Feuer sich bewegt, göttlicher und idealer (ὄρος τῆς οὐσίας) wäre, als die Gegend um den Mittelpunkt, eine Vorstellung, die Plato verspottete.

Das Ideelle hängt desshalb immer mit einem materiellen Substrate zusammen, dessen Act es ist und den es immerfort verzehrt und von welchem es bei der Verzehrung oder Vollendung (τελείωσις) das Ueberflüssige abscheidet. So kann z. B. das Fleisch immer in Feuer und Wasser zerlegt werden, und im Wasser sind auch luftige und erdartige Bestandtheile latent vorhanden. Durch diesen Lebens- oder Verbrennungsprocess wird daher immerfort der Körper in seinen Geweben aufgelöst und das Ausgeschiedene muss luftartig oder flüssig abfliessen.

Diese Auffassung des Aristoteles ist der Grund, wesshalb die Seele als Entelechie der sublunarischen Materie*) auch zugleich die bewegende und bildende Ursache des Organismus und erzeugendes Princip (γεννητικόν) sein kann; denn in ihr steckt gewissermassen eingeschachtelt aber als lebendige Kraft die ganze Natur (φύσις), und darum kann sie, wenn sie die nöthige Nahrung im Uterus findet, durch die dem Saamen mitgetheilte beseelte Bewegung auch „zu allen Theilen hingelangen", d. h. alle Theile in organischer Reihenfolge erzeugen, indem sie die entsprechenden Stoffe an der entsprechenden Stelle in Act oder Leben überführt. Denn die Gestalt (μορφή) und das Wesen (εἶδος) des Organismus und seiner Theile ist eben das Leben.

Man muss darauf verzichten, diese Auffassung zu einer vollkommenen Deutlichkeit bringen zu wollen, weil sie diese niemals erreichen kann. Das Falsche kann nie eine deutliche Vorstellung des Wirklichen geben. Nun steht aber Aristoteles und das ganze Alterthum und meistens auch die neuere Naturforschung auf dem Boden des Idealismus, welcher das Räumliche und Materielle

*) Ὅσα περὶ τὸν τοῦ μέσου τόπον ἐστίν.

für etwas Wirkliches hält und daher verzweifelte Versuche macht, es mit dem Ideellen zu verknüpfen, darin zu verwandeln, es als Function oder Act damit zusammenzubinden oder wie man das auch ausdrücken möge. Da sich dies nun schlechterdings nicht denken und auch nicht vorstellen oder vorbildern lässt, so muss bei allen solchen Erklärungen über das Wesen des Lebens und der Seele ein Rest der Unklarheit bleiben. Dieser gehört eben zur Sache und es kann Niemand gelingen, ihn wegzunehmen. Wie sich Aristoteles aber die Sache gedacht und dementsprechend den Stoffwechsel vorgestellt hat, das habe ich hiermit wenigstens im Umriss anzudeuten versucht.

7. Die Aorta und die beiden Blutarten.

Ich habe bisher die Aorta nur nebenbei erwähnt. Es ist aber sehr interessant, die specifisch Aristotelische Auffassung über ihre Rolle zu gewinnen. Aristoteles erklärt ausdrücklich, dass das Blut von doppelter Natur (*διφυές*) sei*). Hat er nun den Unterschied des arteriellen und venösen Blutes gemeint? Wir können mit ja antworten, obgleich bei ihm alle Verhältnisse umgekehrt erscheinen; denn die arteriellen Gefässe enthalten nach seiner Meinung das schlechtere Blut. Ausserdem ist die Einschränkung hinzuzufügen, dass er diese Differenz nur für die Gefässe des grossen Kreislaufes erkannt hat und nicht für den kleinen.

---

*) De part. anim. *Γ*, 4, p. 666 b 27. *τήν τε μεγάλην καλουμένην* (vena cava) *καὶ τὴν ἀορτήν. ἑκατέρας γὰρ οὔσης ἀρχῆς τῶν φλεβῶν καὶ διαφορὰς ἐχουσῶν, βέλτιον καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν* (rechtes und linkes Herz) *κεχωρίσθαι · τοῦτο* (d. h. die Trennung der beiden Herzhöhlen) *δ' ἂν εἴη διφυοῦς ὄντος τοῦ αἵματος καὶ κεχωρισμένου* (also vollkommene Trennung beider Blutarten).

Zuerst ist nun zu bemerken, dass Aristoteles beide Gefässsysteme vollkommen von einander getrennt hat, da sie nirgends communiciren. Das linke Herz ist Ursprung der Aorta, die oben vom linken Ventrikel ab (d. h. nach Aristoteles, der es nach der Aussenansicht bezeichnete, vom mittleren Herzen ab) das Herz verlässt. Sie verzweigt sich ähnlich wie die vena cava und trifft in ihren letzten und feinsten Röhren mit den entsprechenden venösen zusammen, so dass eine Anastomose stattfindet. Diese Röhrchen sind aber so eng, dass kein Blut hindurchgehen kann*). Da die beiden Gefässe nun auch im Herzen, wenigstens bei den Thieren, die feinere Sinnlichkeit (*τῶν αἰσθητικῶν*) haben, in zwei gegeneinander abgeschlossene Höhlen auslaufen, so haben wir also zwei vollkommen getrennte Blutsysteme und Blut von doppelter Natur.

Wir müssen jetzt sehen, welches Blut besser ist nach Aristoteles. Das ist nun sehr leicht zu entscheiden; denn das Aortablut muss schlechter sein aus folgenden Gründen: 1) weil es aus dem linken Herzen kommt, da rechts immer besser ist als links; 2) die Aorta wenigstens in der Brust mehr nach hinten liegt, die vena cava mehr nach vorn, das Vordere aber immer vorzüglicher ist als das Hintere; 3) weil die ganze rechte Seite des Körpers, die von der vena cava gespeist wird, wärmer ist, als die linke, die mehr mit der aorta zu-

*) Ibid. p. 668 b 1. *ἐκ μειζόων δ' εἰς ἐλάσσους αἱ φλέβες ἀεὶ προέρχονται, ἕως τοῦ γενέσθαι τοὺς πόρους ἐλάσσους τῆς τοῦ αἵματος παχύτητος· δι' ὧν τῷ μὲν αἵματι διόδος οὐκ ἔστι.* — b 20. *διεστῶσαι δ' ἄνωθεν ἥ τε μεγάλη φλὲψ καὶ ἡ ἀορτή, κάτω δ' ἐναλλάσσουσαι συνέχουσι τὸ σῶμα· προϊοῦσαι γὰρ σχίζονται κατὰ τὴν διφυΐαν τῶν κώλων, καὶ ἡ μὲν ἐκ τοῦ ἔμπροσθεν* (cava) *εἰς τοὔπισθεν προέρχεται, ἡ δ'* (aorta) *ἐκ τοῦ ὄπισθεν εἰς τοὔμπροσθεν καὶ συμβάλλουσιν εἰς ἕν· ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς πλεκομένοις ἐγγίνεται τὸ συνεχὲς μᾶλλον, οὕτω κτλ.*

sammengehört, das Wärmere aber besser ist als das Kältere. Dazu kommt noch 4) dass die Aorta und ihre Verzweigungen auch kleinere Gefässe sind, als die Venen, und bei Oeffnung weniger Blut haben und auch bei niedrigeren Thieren unwesentlich zu sein scheinen. Das arterielle Aortablut muss also nach Aristoteles nothwendig schlechter sein, als das venöse Blut des rechten Herzens*).

Darum ist es auch begreiflich, dass Aristoteles die Seele weder nach links, noch nach rechts setzen durfte, sondern, wenn Gegensätze vorhanden sind, nothwendig in die Mitte. In der Mitte und zwar nach Oben hin, was immer vornehmer und besser ist, liegt aber das linke Atrium. Dies also ist das mittlere Herz.

Wir können nun auch sehen, woher die grössere Kühle des Aortenblutes stammt. Einerseits folgt dies schon aus der Lage in der linken Körperhälfte; denn da diese kühler ist, so hat ja auch das Herz beim Menschen eine kleine Neigung nach der linken Seite zu, um die Kühle dieser Region auszugleichen**). Die zweite Ursache liegt in der Lunge, die der Blutabkühlung wegen vorhanden ist***). Nun haben aber beide

---

*) Ibid. p. 667 b 31. *Δύο δ' εἰσὶ* (sc. *ἡ μεγάλη φλὲψ καὶ ἡ ἀορτή*) *διὰ τὸ τὰ σώματα εἶναι διμερῆ τῶν ἐναίμων καὶ πορευτικῶν· ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις διώρισται τὸ ἔμπροσθεν καὶ τὸ ὄπισθεν καὶ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω. ὅσῳ δὲ τιμιώτερον καὶ ἡγεμονικώτερον τὸ ἔμπροσθεν τοῦ ὄπισθεν, τοσούτῳ καὶ ἡ μεγάλη φλὲψ τῆς ἀορτῆς. ἡ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἡ δ' ἐν τοῖς ὄπισθεν κεῖται, καὶ τὴν μὲν ἅπαντ' ἔχει τὰ ἔναιμα φανερῶς, τὴν δ' ἔνια μὲν ἀμυδρῶς ἔνια δ' ἀφανῶς.*

**) Cf. ibid. p. 666 b 8. *πρὸς τὸ ἀνισοῦν τὴν κατάψυξιν τῶν ἀριστερῶν.*

***) De respir. p. 476 a 7. *αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν πλεύμων τῆς ὑπὸ τοῦ πνεύματος καταψύξεως ἕνεκέν ἐστιν.*

Herzhöhlen (von einer mittleren dritten ist nur bei den vorzüglichsten Thieren die Rede) Oeffnungen und Wege nach den Luftgefässen der Lunge hin, wodurch ihnen Luft zugeführt wird. Dies ist aber nur bei einer Herzhöhle deutlich. Bei welcher, hat er bestimmt genug gesagt*). Es kann dies nämlich nur bei den venae pulmonales zutreffen, die in das cor arteriosum, also das linke Herz, führen. Alle Luftgefässe des Herzens sind

*) De anim. hist. *A*, 17, p. 496 a 22. καὶ εἰσὶν εἰς τὸν πνεύμονα τετρημέναι πᾶσαι (sc. αἱ τῆς καρδίας κοιλίαι). — κατάδηλον δὲ κατὰ μίαν τῶν κοιλιῶν κάτωθεν τῆς προσφύσεως. Diese Stelle konnten Aubert und Wimmer nicht deuten, ohne den Aristoteles zu einem völligen Ignoranten in der Anatomie zu machen, weil sie die oben besprochene irrige Eintheilung des Herzens annahmen. Die πρόσφυσις oder Verwachsung findet aber ganz deutlich beim linken Atrium statt, wo alle die aus- und eintretenden Gefässe des Herzens ein Knäuel bilden, und ist desshalb der freien Oberfläche der Ventrikel entgegengesetzt. Wenn man das Herz nun von hinten betrachtet, wo die Verwachsung am sichtbarsten ist, so entspringen zumeist unten (κάτωθεν) die venae pulmonales; über diesen erblickt man erst die arteria pulmonalis mit ihren Aesten. Die Stelle verliert desshalb durch diese Erklärung ihre Schwierigkeit und es ist keinerlei Conjectur nöthig. Dass Aubert und Wimmer bei ihrer Auffassung auch durch Conjecturen keine rechte Heilung hervorbringen konnten, gestehen sie selbst ein. — Da wir nun topographisch genau über die von Aristoteles gemeinten venae pulmonales orientirt sind, so können wir auch die zweite, bisher schwierige Stelle verstehen. — Ibid. p. 513 a 35. συντέτρηνται μέντοι πᾶσαι αὗται (sc. αἱ κοιλίαι) πρὸς τὸν πλεύμονα, ἀλλ' ἄδηλοι διὰ σμικρότητα τῶν πόρων πλὴν μιᾶς. Denn diese einzige Herzhöhle kann eben nur das linke atrium sein. Wenn man aber fragt, wesshalb wir gar nicht an die arteria pulmonalis denken dürfen, so ist der Grund evident, weil diese ja als venöser Ausläufer des rechten Herzens betrachtet wird und mit der vena cava zusammen in diesem cor venosum ihren stagnirenden Teich hat. Aristoteles glaubte also bloss an eine Communication der beiden andern Herzhöhlen mit den Luftwegen der Lunge, konnte aber natürlich keine Oeffnungen finden und schiebt den Grund der Winzigkeit der Gefässe und ihrer Mündungen zu.

geschlossen nach Aristoteles und communiciren nicht mit den in der Lunge ausgebreiteten Gängen der Luftröhre, sondern nehmen die Luft bloss durch die benachbarten Wände auf. Die meiste Luft muss daher durch die allein deutlichen venae pulmonales kommen, und mithin muss das Blut im linken Herzen luftreicher und also dünner und kühler sein als im rechten. Das dünnste Blut aber muss sich consequenter Weise in dem mittleren Herzen befinden*).

Man muss sich nun daran erinnern, dass die Seele nicht das Blut ist, sondern warme psychische Luft (les esprits animaux) oder deren ideeller Act. Das Blut ist bloss Nahrung für die Seele. Mithin ist das heisse und dickere Blut des rechten Herzens zwar besser, als das dünnere und kältere des linken; die Seele aber verkocht beides erst zu einer feineren und höheren Vollendungsstufe, wodurch es in Act übergeht. Sie bedarf darum des feinsten und dünnsten Blutes, das an Wärme zugleich temperirt und symmetrisch ist. Folglich muss sie von beiden extremen Seiten, von der rechten und der linken, die Gegensätze ausgleichen und wohnt desshalb in der Mitte und nach Oben hin.

6. Die psychologische Seite der φρόνησις.

Nachdem wir nun die materielle Seite der *φρόνησις* kennen gelernt und gesehen haben, dass sie nicht wie der „bessere Theil“ (*βέλτιον μέρος*) der Seele ganz abtrennbar und immateriell, sondern an das fleischliche Herz gebunden ist: so bleibt uns übrig, auch als Psychologen die verschiedenen Seelenthätigkeiten zu unterscheiden und die Verhältnisse der *φρόνησις* zur eigentlichen

*) Ibid. p. 496 b 9. *ἐν ἑκάστῃ γὰρ ἔχει αἷμα* (sc. *ἡ καρδία*) *τῶν κοιλιῶν, λεπτότατον δ' ἐστὶ τὸ ἐν τῇ μέσῃ.*

Sinnlichkeit, zur Phantasie, zur Meinung (δόξα) und zur Wissenschaft zu untersuchen.

Die allgemeinste Eintheilung der Erkenntnissvermögen.

Machen wir zuerst mit Aristoteles den ersten und Hauptschnitt durch die Seele und trennen den Theil ab, der sich mit dem Sein (ὄν) beschäftigt und das erkennt, was sich nicht anders verhalten kann, sondern was allgemein und schlechthin nothwendig so ist, wie es ist. Dieser Theil ist das theoretische Denken, das in der Vernunft (νοῦς) und Wissenschaft (ἐπιστήμη) sich darstellt und dessen Vollendung theoretische Weisheit (σοφία) heisst. Da dieser Theil ein Göttliches (θεῖον) im Menschen ist, so wollte Simonides ihn dem Menschen absprechen, Aristoteles aber nimmt ihn grade als unser höchstes Ziel und Gut in Anspruch, wenn wir auch nur in geringem Umfang daran theilhaben können.

Der zweite Theil, der nun übrig bleibt, bezieht sich auf das Werdende (γένεσις), was bald so, bald anders ist und sich niemals vollkommen gleich bleibt, also auf das Viele und Einzelne (τὸ καθ' ἕκαστον).

Dies grosse Gebiet wird nun zwar auch zum Gegenstand der Phantasie (φαντασία) gemacht, sofern aber Wahrheit oder Falschheit der Erkenntniss dabei das Entscheidende ist, schreibt Aristoteles diesen Gegenstand der Meinung (δόξα) oder dem entsprechenden Vermögen (δοξαστικόν) zu.

Welche Wissenschaft soll nach Aristoteles die Eintheilung und Unterscheidung der verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten der Seele vollziehen? Wo haben wir bei ihm die entsprechenden Erklärungen zu suchen? Aristoteles erklärt auf diese Fragen, dass in den Analytiken bloss der Hauptschnitt durch das Subject und Object gelegt würde, wonach Wissenschaft (ἐπιστήμη)

und Wissbares (*ἐπιστητόν*) einerseits und Meinung (*δόξα*) und Gebiet der Meinung (*δοξαστόν*) andererseits sich von einander scheiden*), dass aber die weiteren und specielleren Unterscheidungen zwischen *διάνοια*, *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *τέχνη*, *φρόνησις* und *σοφία* in seine Psychologie und Ethik hineingehörten**).

Das Gebiet der Meinung (δόξα).

Da es aller Wissenschaft und Erkenntniss überhaupt zukommt, relativ zu sein, das heisst sich immer und an sich auf ein Object (*τινός*) zu beziehen, so werden durch diese allgemeinste Eintheilung die Objecte ebenso in zwei Theile geschnitten wie das erkennende Subject. Und folglich muss sowohl die Kunst (*τέχνη*) als die praktische Weisheit (*φρόνησις*), da sie beide zum Object ein Sein haben, das sich auch anders verhalten kann, weil es erst durch den Künstler und den Handelnden hervorgerufen wird, zu dem Vermögen der Meinung (*δοξαστικόν*) gehören, und es ist fast

---

*) Analyt. poster. *A*, 33, p. 88 b 30. *Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν.*

**) Ibid. 89 b 7. *τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπί τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας, τὰ μὲν φυσικῆς* (Psychologie) *τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλον ἐστίν.* Diese Vertheilung ist für unsern modernen Standpunkt sehr sonderbar, für die Aristotelische Denkweise aber ganz consequent; denn die Psychologie muss alle Functionen der Psyche behandeln und die Ethik als Function des *δοξαστικόν* in Correlation mit dem Begehren muss sich von den coordinirten Functionen unterscheiden, wesshalb dort die Eigenthümlichkeiten auch dieser Sphären, der Distinction wegen, anzugeben sind.

erstaunlich, dass man noch nöthig hat, dies modernen Interpreten gegenüber nachdrücklich zu betonen*).

Nun ist das Gebiet der Meinung aber bloss das wandelbare Sein, und folglich kann man auch sowohl über diejenigen sinnenfälligen Dinge, die von der Natur abhängen als auch über die, welche wir selbst hervorbringen und die mithin als Güter oder Uebel erscheinen, Meinungen haben. Es wird also die Meinung in ein theoretisches und praktisches Gebiet zerfallen. Denn man kann z. B. meinen (δοξάσαι), die Sonne habe einen Fuss im Durchmesser und es werde heute regnen; die Meinungen können sich aber auch auf die Gegenstände der Handlungen beziehen und also den Willen bewegen und die Versammlung, zu der man spricht, zu einem praktischen Entschluss bringen**). In diesem praktischen Gebiete hat die allgemeiner gefasste Meinung immer

---

*) Walter (Praktische Vernunft, S. 438) hält die Stelle Eth. Nic. 1140 b 25. δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις für interpolirt, weil sie „sinnlos" sei; sinnlos und „nicht Aristotelisch" (S. 439) soll die Stelle sein, weil δόξα und βουλή sich ausschliessen, die φρόνησις aber zum βουλευτικόν gehöre und (S. 458) δόξα als blosse Erkenntniss nur den Unterschied nach Wahrheit und Irrthum enthalte und also dem βουλευτικόν, dem Gattungsbegriffe der φρόνησις, gradezu entgegengesetzt sei. Wenn man sieht, dass Walter eine Bestätigung für diese Behauptung (S. 493) dadurch gewinnt, dass er die ἀκρασία mit der δεινότης verwechselt: so kann man über solche Behauptungen hinweggehen, wie wenn ihrem Urheber ein Unglück passirt wäre, ohne ihn weiter durch Argumente zu kränken.

**) Rhet. B, 1. p. 1377 b. ποῖα δόξαι καὶ προτάσεις χρήσιμοι πρὸς τὰς τούτων πίστεις, was also ethische Meinungen sind, wie man auch deutlich sieht B. 18. 1391 b. ἐξ ὧν (δοξῶν) τὰς πίστεις φέρουσι καὶ συμβουλεύοντες καὶ ἐπιδεικνύμενοι καὶ ἀμφισβητοῦντες, also in allen drei Arten der Rhetorik, die sich ausschliesslich auf das praktische Gebiet bezieht.

einen geringeren Einfluss auf den Willen als die speciellere*).

Dem Sprachgebrauch gemäss dehnt Aristoteles den Sinn des Meinens (δοξάζειν) und der Meinung (δόξα) aber auch über alle Thätigkeiten des Erkenntnissvermögens aus, so dass es sich auch mit dem Ewigen und Nothwendigen zu thun macht und gleich Annahme (ὑπόληψις und ὑπολαμβάνειν) ist. An diese Neigung des Aristoteles, die von ihm und Plato geschaffene Terminologie nicht streng zu beobachten, sondern sich bequemer und für Alle verständlicher nach dem allgemeinen und unbestimmteren Sprachgebrauch auszudrücken, muss man sich immer erinnern, wenn man nicht sehr häufig den Sinn seiner Gedanken gänzlich verfehlen will. Da wir hier aber grade seine Terminologie im Auge haben, so können wir darüber hinweggehen.

Suchen wir also zunächst die constituirenden und die eigenthümlichen Merkmale der Meinung (δόξα) auf. Diese sind folgende: 1) Die Meinung kann immer wahr oder falsch sein. 2) Die Meinung führt immer Ueberzeugtsein (πίστις) mit sich**). 3) Die Meinung ist darum das Resultat eines Schlusses (λόγος)***). Aristoteles meint aber nicht, dass dieser Schluss allemal mit Bewusstsein vollzogen würde und dass der seine Meinung

---

*) U. A. vergl. De anima III, 11, fin. ἤδη αὕτη (Untersatz) κινεῖ ἡ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου ἢ ἄμφω. Das letzte ἤ giebt den Ausschlag. Dass aber in der Ethik die Allgemeinheit von geringerer Bedeutung ist, erklärt Aristoteles überall und der Untersatz specialisirt das Allgemeine: „Ich bin ein solcher und dies hier ist ein solches." Vergl. Eth. II, 7.

**) De anima III, 3, 8. ἀλλὰ δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις· οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν.

***) Ibid. πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος.

Abgebende nothwendig immer die Gründe hinzufügen müsste. Wir werden dies gleich genauer erörtern. 4) Die Meinung bezieht sich nur auf das Gebiet der Sinne*).

Hieraus ergiebt sich nun, dass die Meinung als Resultat eines Erkenntnissprocesses erscheint und als solches die Form eines Urtheils (φάσις) hat**). Die fertige Meinung ist aber eben Resultat und setzt einen unfertigen Zustand voraus, aus dem sie schon (ἤδη) herausgekommen ist. Man hat keine Meinungen ohne Gründe; denn Meinung ist Ueberzeugung. Also kann die Meinung auftreten, ohne ihre Beweise mitzutheilen, wie wir solche Meinungen z. B. in den unbewiesenen Urtheilen erfahrener und älterer oder weiser Persönlichkeiten hochzuachten haben; denn obgleich wir keine Gründe hören, wissen wir doch, dass sie nicht ohne Gründe sprechen. Sie haben eben in der reichen Erfahrung ihre Gründe und darum einen sichern Blick (ὄμμα) und sehen richtig***).

Da die Meinung also immer auf Gründen (λόγος) ruht, und einen Process des Suchens (ζήτησις) vor ihrer Festsetzung (πεπεῖσθαι) voraussetzt, so muss das Vermögen, Meinungen zu haben (δοξαστικόν), auch mit dem Vermögen, mit Gründen zu rechnen (λογιστικόν), real ein und dasselbe sein, und man kann höch-

---

*) Ibid. III, 9. οὐκ ἄλλου τινός ἐστιν ἡ δόξα, ἀλλ' ἐκείνου ἐστὶν οὗ καὶ αἴσθησις.

**) Eth. Nicom. VI, 10. καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη. Die φάσις ist aber τὶ (Prädicat) κατά τινος (Subject) de anim. III, 6. 7. 15.

***) Ibid. VI, 12. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς.

stens sagen, dass bei diesen verschiedenen Ausdrücken bald mehr auf das Resultat, bald mehr auf den Process hingezielt werde. Beide zu trennen würde eine Spielerei sein, da ja jedes Begründen wieder ein Meinen (*δοκεῖ*) ist.

Das praktische Gebiet der Meinung.

Wir sahen nun, dass das allgemeine Gebiet der Meinung sich in zwei besondere Gebiete theilt. Für das theoretische oder rein dianoetische Gebiet, in welchem die Natur selbst die Gegenstände bestimmt, hat Aristoteles nicht für nöthig gefunden, einen besonderen Terminus zu bilden. Er bezeichnet*) die entsprechende Thätigkeit der Seele darum einfach mit dem Gattungsausdruck als Meinung (*δόξα*); aber er hat wohl die Verschiedenheit des Gebietes angemerkt. Er sagt nämlich, hier sei Alles schon fest bestimmt, was wir durch unsere Meinung also entweder treffen und erkennen oder verfehlen**). Denn es ist zwar im Allgemeinen möglich, dass

*) Das „*δοκεῖ*“ bedeutet theils einen rein theoretischen Act, theils eine Beziehung der Erkenntniss auf den Willen, wie bei allen Entschlüssen. So umfasst *δόξα* also die ganze Erkenntnissthätigkeit, möge man sie absondern von der praktischen und poietischen Vernunftthätigkeit, oder möge man sie mit einer von diesen beiden Elementen zusammenfassen. Bei der Absonderung haben wir die theoretische oder dianoetische Thätigkeit isolirt vor uns und ihr Werth besteht bloss in Wahrheit; bei der Verbindung der Erkenntnissthätigkeit mit dem Willen haben wir das praktische Denken, dessen Werth in der Verbindung von Gesinnung und Wahrheit liegt. Eth. Nic. VI, 2. *Τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς* (also Isolirung der Erkenntnissthätigkeit) *τὸ εὖ καὶ κακῶς ταὐληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ* (also Verbindung) *ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

**) Eth. Nicom. VI, 10. *δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια· ἅμα δὲ καὶ ὥρισται ἤδη πᾶν οὗ δόξα ἐστίν.*

es heute regnen werde oder auch nicht, in der Wirklichkeit aber kann nur das eine von beiden stattfinden, und darum wird unsere abgegebene Meinung wahr oder falsch sein, und je nach unserer meteorologischen Erfahrung werden wir richtigere oder unrichtigere Meinungen haben.

Da die Gegenstände der Handlungen aber in unserer Hand stehen (ἐφ' ἡμῖν), so verhält es sich ganz anders mit dem zweiten, dem praktischen Gebiete der Meinung. Denn hier coordiniren sich die Meinungen dem Begehrungsvermögen und nur der hat die richtige Meinung über einen praktischen Gegenstand, der ihn im Verhältniss zu einem richtigen Willen erkennt*). Wer also z. B. meint (δοκεῖ), man müsse Krieg führen, der urtheilt falsch, wenn die Zwecke des Willens dies nicht erfordern. Es giebt also hier auch falsche und richtige Meinungen, aber nicht weil die Thatsachen auch ohne unsern Willen schon fest ständen**), sondern weil die Bestimmung der Handlungen (τὰ πρακτά) mit unserem Willen in Einklang gebracht werden muss. Diese Wahrheit ist also die praktische Wahrheit und diese Thätigkeit der Seele die praktische Vernunft***). Da sie nun als Meinung ebensowohl irren kann, wie

---

*) Ibid. VI, 2. ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· — διάνοια δ' αὐτὴ οὐδὲν κινεῖ ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική — — δεῖ δὲ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαῖα, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διώκειν.

**) Wie z. B. das ganze Gebiet der Vergangenheit dem praktischen Denken entzogen ist, weil sich daran nichts mehr ändern lässt. Ibid. VI, 2. οὐδεὶς γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι. Vergl. oben: ὥρισται ἤδη πᾶν.

***) Eth. Nicom. VI, 2: αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική.

der Wille, so muss es auch ein bloss vermeintliches (δοκοῦν) Gut (φαινόμενον ἀγαθόν) geben, wie auch ein wahres (ἀληθές)*) und mithin auch eine Tugend dieser praktischen Vernunft**). Diese Tugend der praktischen Meinung hat Aristoteles nun φρόνησις genannt und sie als Orthodoxie bezeichnet***). Die φρόνησις ist also die Tugend des δοξαστικόν im Gebiete des Praktischen; denn sie erkennt die praktische Wahrheit, d. h. sie ist die richtige Meinung, coordinirt dem richtigen Begehren†).

Ursprung der theologischen Lehre von der verdorbenen Vernunft.

Die Lehre von einem Verderbniss der Vernunft durch die Sünde, wodurch wir an Erkenntniss der Wahrheit gehindert werden, bis wir der Erlösung theilhaftig geworden sind, wird gewöhnlich als ein specifisch christlicher Begriff aufgefasst. Man sieht nicht, dass dieser Begriff ächt griechisch ist und in seinem ganzen Zusammenhange in wissenschaftlicher Klarheit und Schärfe von Aristoteles ausgearbeitet wurde.

Aristoteles hatte, wie wir sahen, die praktische Vernunft von der theoretischen oder rein dianoetischen

---

*) Z. B. Eth. Nicom. IX, 8. καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν.

**) Ibid. VI, 5. δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τίς ἐστιν (sc. ἡ φρόνησις.

***) Ibid. VII, 9. ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. Auch die vorhergehenden Worte διὰ τὸ πεπεῖσθαι διώκειν und ὁ δὲ πέπεισται und εὐμετάπειστος geben das der δόξα eigenthümliche πεπεῖσθαι deutlich an, in genauem Anschluss an die Platonische Lehre von πίστις und δόξα.

†) Ibid. VI, 5. δυοῖν ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις.

unterschieden. Da diese letzte nichts mit dem Willen, den Begierden, Zorn und allen Leidenschaften zu thun hat, so kann sie auch durch den verdorbenen Willen nicht verdorben und beeinflusst werden. Demgemäss sagt Aristoteles: „Nicht jede Meinung wird durch Lust und Schmerz verdorben und verkehrt, z. B. nicht die über die Frage, ob die Winkelsumme des Dreiecks zweien Rechten gleich sei oder nicht, sondern die über die Gegenstände der Handlungen"*). — Die praktische Vernunft aber ist ein Denken, das nur in Beziehung auf das Begehrungsvermögen ausgeübt wird und sein Ziel also in dem Gegenstand des Begehrens findet. Das Begehren aber ist durch Lust und Unlust bestimmt, und da diese Gefühle verschiedener Art sind, so ist das Begehren auch ein niederes und höheres. Ueber diese Unterschiede wollen wir später noch genauer forschen und hier nur die gewöhnliche Bestimmung des Aristoteles einführen, dass der gemeine Mensch nach den Eingebungen der niedrigen Lust und Unlust begehrt (*κατὰ πάθος ζῆν*). Da nun die praktische Vernunft diese Ziele des Begehrens zu ihrem Princip und Ausgangspunkte macht, so stellt sie nothwendig unrichtige Meinungen über Gut und Böse auf, gewinnt schlechte Lebensgrundsätze und wird auf diese Weise eine verdorbene und verkehrte Vernunft. Die praktische Vernunft also ist es, welche durch die Sünde und Schlechtigkeit (*κακία*) verdorben wird, weil sie einem falschen Willen coordinirt sich verkehrt und die Wahrheit verfehlt**). Ich

*) Eth. Nicom. VI, 5. *οὐ γὰρ πᾶσαν ὑπόληψιν* (Werk der *διάνοια*) *διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν.*

**) Darum soll auch nach Aristoteles der Name der *σωφροσύνη* stammen, d. h. derjenigen Tugend, welche in Bezug auf

lasse jetzt Aristoteles selbst sprechen: „Principien für das Handeln sind die Zwecke, um derentwillen wir handeln. Wer aber durch Lust oder Unlust verdorben ist, dem leuchtet sofort das Princip nicht ein und dass man desswegen und darum sich in allen Stücken entscheiden und handeln müsse; denn die Schlechtigkeit ist's, welche das Princip verdirbt.“ *)

Wir sehen also, dass Aristoteles in systematischem Zusammenhange den Begriff einer verdorbenen Vernunft aufgestellt hat. Er nennt die praktische Vernunft, wenn es aus dem Zusammenhange klar ist, dass nicht die theoretische gemeint sein kann, gewöhnlich schlechtweg *νοῦς*. Die Verderbniss und Verkehrung bezeichnet er durch *διαφθείρειν* und *διαστρέφειν* und die richtige Erkenntniss nennt er praktische Wahrheit oder schlechthin Wahrheit (*ἀλήθεια*). Es ist nun interessant zu sehen, dass der Verfasser des ersten Briefes an Timotheus genau diese Ausdrücke wiedergiebt und offenbar auch in demselben Sinne. Er warnt vor Menschen, die in Bezug auf ihre Vernunft verdorben und der Wahrheit beraubt sind, und empfiehlt die gesunden Gedanken und eine Lehre, die von der Frömmigkeit geleitet ist**). All dieses kann sich nur auf die

---

Lust und Unlust im Essen und Trinken, den Geschlechtsbeziehungen und, erweitert gebraucht, auch in Bezug auf alle Leidenschaften das richtige und gute Begehren enthält; denn da diese Tugend das richtige Erkennen der Wahrheit von Seiten der praktischen Vernunft rettet und erhält, so heisse sie *σωφροσύνη ὡς σώζουσα τὴν φρόνησιν.*

*) Ibid. *αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται* (Werk des *δοξαστικόν*) *ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦτ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.*

**) Pauli epist. ad Timoth. I, 6. 5. *διεφθαρμένων ἀν-*

praktische Vernunft beziehen und nur in der Weise, wie Aristoteles es gezeigt hat, klar verstanden werden. Denn mit der Frömmigkeit ist die ethische Gesinnung gemeint, welche, wie Aristoteles fordert, die Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit leiten soll. Auch die Metapher von den gesunden Gedanken ist Aristotelisch*). Es liegt mir hier nicht daran, die Zwischenstufen zwischen Aristoteles und den Aposteln nachzuweisen; ich erinnere nur kurz an das Buch über die Tugenden und Laster, wo die Frömmigkeit (εὐσέβεια) eine nicht unbedeutende Rolle spielt**). Meine Aufgabe war nur, den Ursprung des Begriffs im System zu zeigen.

Dass Aristoteles aber auch der Meinung ist, dass die Masse der Menschen von Jugend auf verderbt sei und von sich aus gar nicht zur Erkenntniss der Wahrheit und zu einem gerechten Leben gelangen könne, das kann mit wenigen Worten bewiesen werden. Nach Aristoteles entwickelt sich die Vernunft

---

θρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστηρημένων τῆς ἀληθείας. Die Verkehrung der Meinung zeigt er gleich: νομιζόντων (falsche ὑπόληψις) ποριστὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. — v. 3 hat er ὑγιαίνουσι λόγοις und ebendaselbst τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, was gleich κατ' ἀρετήν im griechischen Sinne.

*) De plant. *A*, 815 b 17. ἡμεῖς δὲ τὰ τοιαῦτα ὡς φαῦλα ἀποτρεπόμενοι τῷ ὑγιεῖ ἐνστῶμεν λόγῳ. Es handelt sich dort zwar um eine theoretische Frage, aber diese Mahnung hat auch in dem Ausdruck ὡς φαῦλα und der Paraklesis ἐνστῶμεν einen ethischen Charakter. — Ebenso Metaph. *N*, 3. 1091 a 9 sagt er, die Rede schweife ab und werde weitläufig wie bei den Sclaven, wenn sie nichts Gesundes vorbringen, d. h. wenn sie eine schlechte Sache bemänteln wollen: γίγνεται γὰρ ὁ μακρὸς λόγος ὥσπερ ὁ τῶν δούλων, ὅταν μηδὲν ὑγιὲς λέγωσιν.

**) De virtut. p. 1250 b 15 sqq. ἐν οἷς ἐστὶν ἡ εὐσέβεια, ἤτοι μέρος οὖσα δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότης καὶ ἀλήθεια καὶ ἡ πίστις καὶ ἡ μισοπονηρία.

(νοῦς) erst spät, sie findet daher die zuerst entwickelte Sinnlichkeit und die Begierden schon vor. Da nun die Jugend nach ihrer Leidenschaft lebt und die das Handeln bestimmende praktische Vernunft an den Zielen des Begehrens den Ansatz für ihre Calculationen nimmt: so ist klar, dass der Mensch von sich aus nicht zur Tugend und Gerechtigkeit gelangen kann, da er ja, sofern er nach seinen Leidenschaften lebt, nicht einmal verstehen kann, was die Ethik lehrt; denn die Principien leuchten ihm nicht ein.

Darum hat Aristoteles nach Plato's Vorgange die Mittel und Wege zur Tugend des Einzelnen und zur Erhaltung und Vervollkommnung der Staaten genau untersucht und festgestellt. Es sind drei: Naturanlage, Gewöhnung und Unterricht. Da nun der Unterricht nur ausgehen kann von solchen, welche die Tugend und sittliche Weisheit schon besitzen, und nicht verstanden und beherzigt werden mag, es sei denn von solchen, denen schon das richtige Begehren und die gute Gewöhnung eigen geworden ist, so muss man von dem Unterricht oder der Erkenntniss auf das zweite Mittel, die Gewöhnung, zurückgehen. Aber wie soll Gewöhnung in sittlichen Handlungen stattfinden, ohne Führer, die uns dazu anhalten und erziehen; denn wenn wir nach den Leidenschaften leben, so befestigen wir uns ja grade in den schlechten Gewöhnungen und verlieren dadurch die Empfängniss und das Verständniss für die sittliche Wahrheit*). Folglich bleibt nur das

*) Eth. Nicom. X, 10. τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι· οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι καὶ διὰ ὧν αὔξονται ἔσονται, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες.

dritte übrig, die Naturbegabung. Diese steht nicht in unserer Hand. Hier kommt Aristoteles daher auf die populäre Meinung von dem Wohlwollen (εὔνοια) der Götter. Die gute Natur (εὐφυΐα) ist eine Gabe der Götter (θεόσδοτον) und kommt nur durch eine göttliche Ursache (θεῖα αἰτία) denen zu, die in Wahrheit glücklich sind*). Bei solchen Glücklichen ist das Begehren von Jugend auf im Einklang mit der Vernunft, sie haben Sinn für die Schönheit des sittlichen Lebens und sind fähig, Lust zu empfinden an dem, was die wahre Freude gewähren soll, an dem Guten und der Wahrheit. Wenn daher die Erziehung und Bildung der Menschen zur Tugend schon Erzogene und Gebildete und Tugendhafte voraussetzt, wir aber ohne Voraussetzung den Ursprung suchen, so kommen wir mit Aristoteles auf die von Gott oder von göttlicher Seite her verliehene Natur. Solche Menschen sind desshalb die Stifter des sittlich-schönen Lebens in der Welt. Aristoteles verfolgt diese Frage aber nicht genauer, weil sie für seine ganze Weltanschauung nicht eine so grosse Bedeutung hat; denn da nach seiner Meinung**) das Menschengeschlecht überhaupt niemals entstanden ist, sondern immer war, so verstand es sich auch von selbst, dass in der unendlichen Vorgeschichte der Menschheit schon längst viele solche in Wahrheit Gottgeliebte (θεοφιλέστατοι)***) gelebt haben

*) Ibid. *Γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει, οἱ δ' ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ. Τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.* Ibid. I, 10. *εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τι ἐστὶ θεῶν δώρημα ἀνθρώποις, εὔλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι κτλ.*

**) Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. I, S. 235 ff.

***) Eth. Nicom. X, 9 s. f. Der Ausdruck ist natürlich nur eine Deutung des populären Bewusstseins. Aristoteles will den Göttern keinen praktischen Habitus geben, weder Liebe noch Hass, da sie über der menschlichen Sphäre stehen.

und dass also auch Tugend und Bildung immer vorausgesetzt werden darf. Für ihn handelte es sich also nur darum, wie die Gebildeten die Masse der Menschen aus ihrer natürlichen Verkehrtheit umlenken (*μεταρρυθμίσαι*) und umkehren (*μεταστῆσαι*) können*). Um dies deutlich zu machen, braucht er auch die in den Evangelien zur populären Paränese reich ausgesponnene Vergleichung mit dem Samen, der in das Erdreich fällt; dieser Vergleich stammt schon von Plato und ist vielleicht noch viel älter. Aristoteles sagt, damit der Logos oder die Lehre von der Seele aufgenommen werde, müsse die Seele erst durch Erziehung gewöhnt werden, richtig zu lieben und zu hassen, wie die Erde vorher bearbeitet werden muss, wenn sie den Samen ernähren soll**). Diese Erziehung des Volkes glaubt er nun am Besten durch gemeinschaftliche Bemühung erreichen zu können und zwar durch Staatsgesetze. Darum führt die Ethik zur Politik, und beide Wissenschaften***) sind ja praktische Weisheit und ein und dasselbe in ihrem Princip und dem zugehörigen sittlichen Habitus†). Und der Staat soll nach Aristoteles auch in erster Linie eine sittliche Erziehungsanstalt sein, um die Bürger zu guten Menschen zu machen; denn nur der gute Mensch sei ein guter Bürger††).

---

*) Ibid. X, 10. *τοὺς δὴ τοιούτους τίς ἂν λόγος μεταρρυθμίσαι, οὐ γὰρ οἰόντε ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἤθεσι κατειλημμένα λόγῳ μεταστῆσαι.*

**) Ibid. *ὁ δὲ λόγος καὶ διδαχὴ μή ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ ἀλλὰ δέῃ προδιειργάσθαι τοῖς ἤθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς φιλεῖν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν θρέψουσαν το σπέρμα.*

***) Ibid. s. f. *ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ.*

†) Magn. Mor. I, 1. *ἅμα γὰρ εἰδῆσαι βουλόμεθα καὶ αὐτοὶ εἶναι τοιοῦτοι.*

††) Eth. X, 10. *Οὐχ ἱκανὸν δὲ ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ*

Anamnese an den Vorgang Plato's.

Wie man nun Aristoteles überhaupt nicht verstehen kann, wenn man nicht immer die Platonische Vorarbeit in Erinnerung hat, so müssen wir auch bei allen bisher erörterten Begriffen Plato's gedenken, der sie mit Ausnahme der physiologischen Details schon bis in's Kleinste und Einzelnste fertig gearbeitet oder doch bis zur Nagelprobe vorbereitet hatte. Ich will hier nur an die letzte Frage anknüpfen.

Die Verderbniss der Vernunft ist einer der wichtigsten Gedanken des griechischen Alterthums und Plato, dessen Meister zum Schierlingsbecher verurtheilt wurde, weil er die Jünglinge verdürbe (*διαφθείρειν*), musste sich ganz besonders damit beschäftigen. Darum sind seine Dialoge auch vorzüglich mit Betrachtungen über die Verderbniss der Sitten und der Meinungen in dem damaligen Staatsleben angefüllt und er zeigt, wie die ganze Sophistik als Verderbniss der Vernunft von dem bösen Willen abhängt. Aristoteles hat daher auch, nach Plato's Vorgang, den Sophisten von dem Philosophen durch die Gesinnung (*κατὰ προαίρεσιν*) unterschieden.

a. Eintheilung der Erkenntnissgebiete.

Zwischen Sein und Nichtsein setzte Plato ein Mittleres (*μεταξύ*), das an Beidem theilhat und darum nothwendig nach entgegengesetzten Seiten spielt und bald so, bald anders ist. Dies ist das Viele und Werdende*).

---

*ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ.

*) Platon. Pol. p. 476—484. Ich wähle nur einige Punkte heraus. 477 A. *τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον;* 478 C. *μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν*

Wie nun das Seiende durch Vernunft und Wissenschaft erkannt wird und immer identisch ist und wie darum die Wissenschaft unfehlbar und durch keine Ueberredung zu verändern ist, so ist das Nichtseiende schlechterdings gar nicht zu erkennen, es sei denn durch Unwissenheit oder Nichtwissen. Das mittlere Gebiet aber wird mit Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und Meinung (*δόξα*) erkannt, und diese ist bald wahr, bald falsch und bleibt durch Ueberredung wandelbar*). Das Gebiet des Seienden theilt Plato in zwei Schnitte, die er durch Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) und Verstand (*διάνοια*) erkennen lässt und zusammen durch Denken (*νόησις*). Dies ist also das Gebiet, welches Aristoteles der Vernunft und Wissenschaft (*νοῦς* und *ἐπιστήμη*) einräumt. Das Gebiet des Werdens aber wird durch das Scheinen (*εἰκασία*) und Glauben (*πίστις*) und zusammengefasst durch Meinen (*δόξα*) erkannt**). Wissenschaft und Vernunft ist eine Sache der Götter und göttlich; an dem Meinen aber als an einer menschlichen Sache nehmen alle Menschen Theil***). Ebenso hatte Aristoteles das Gebiet

---

ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν. 479 C. *καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν καὶ οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι.* — — D. *εὑρήκαμεν ἄρα, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα (καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων) μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς.* — *δοξαστὸν αὐτὸ ἀλλ' οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι.* 477 E. *τό γε ἀναμάρτητον* (d. h. *ἐπιστήμην*) *τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ* (d. h. *τῇ δόξῃ*) *ταὐτόν ποτέ τις νοῦν ἔχων τιθείη;*

*) Timaeus 51 E. *τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς* (nämlich *ὁ νοῦς = νόησις*), *τὸ δ' ὑπὸ πείθους ἡμῖν ἐγγίγνεται* (nämlich *δόξα*). *καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον · καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν ·*

**) Pol. 534. *καὶ ξυναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν · καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν.*

***) Tim. 51 E. *καὶ τοῦ μὲν* (d. h. *δόξης*) *πάντα ἄνδρα*

des Unwandelbaren (*μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*) von dem Wandelbaren (*ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*) getrennt und dieses als menschlich, jenes als göttlich bezeichnet, dieses der Meinung (*δόξαστον*), jenes der Wissenschaft (*ἐπιστητόν*) zugeeignet.

b. Δεινότης und φρόνησις.

Was bei Aristoteles aber scharf getrennt ist, nämlich das Gebiet des Praktischen und Theoretischen, das findet sich bei Plato noch vermischt, wenigstens in den Ausdrücken, indem Weisheit (*σοφία*) und Besonnenheit (*φρόνησις*) sowohl für das theoretische als für das praktische Gebiet gebraucht werden. Dagegen ist der Grundgedanke, dass die praktische Vernunft durch schlechte Erziehung und Leidenschaften verderbt wird und nicht mehr das Ziel (*σκοπός*) erkennt, um dessentwillen alle Handlungen vollzogen werden müssen, bei Plato scharf ausgebildet und man kann ohne Schwierigkeit bei Plato alle die Aristotelischen Unterschiede herausfinden, wodurch die rücksichtslose Schlauheit (*δεινότης*) von der praktischen Weisheit (*φρόνησις*) abgesondert wird. Ich will Plato reden lassen*): „Hierfür (d. h. für die Lei-

μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. — Polit. 497 C. *τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν* (Geschlecht der Philosophen) *τὰ δὲ ἄλλα* (die der Philosophie unfähigen Menschen und Beschäftigungen) *ἀνθρώπινα.*

*) Polit. ζ p. 518 D. *τούτου τοίνυν αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾷν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι. Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι* (dianoetische Kraft) *παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύ-*

tung der ganzen Seele zur Erkenntniss des Guten) giebt es eine Kunst der Bekehrung (*περιαγωγή*), wie man die Seele am Leichtesten und Förderlichsten umwenden (*μεταστρέφειν*) kann, nicht um ihr Augen einzusetzen, sondern um die Augen, die sie hat, die aber nicht recht gewendet sind, und nicht dahin blicken, wohin sie sollten (*οἷ ἔδει*), zu richten. Denn alle andern Tugenden der Seele scheinen fast mit den leiblichen Tugenden zusammenzufallen, da sie uns in Wahrheit nicht früher zukommen, bis sie durch Gewöhnungen und Uebungen eingebildet werden (dies sind die ethischen Tugenden des Aristoteles); die Erkenntnisskraft (*φρόνησις* und bei Aristoteles die dianoetische oder speciell logistische Kraft) aber scheint etwas Göttlicheres zu sein, welches seine Kraft (*δύναμις*) niemals verliert, durch die Leitung aber brauchbar und nützlich oder unbrauchbar und schädlich wird (d. h. nach Aristoteles entweder als *δεινότης* und *πανουργία* oder als *φρόνησις* erscheint). Oder hast du noch nicht bemerkt, wie bei den Leuten, die schlecht (*πονηροί*) aber klug (*σοφοί*) sind (Aristotelisch: *δεινοί*), das Seelchen verschmitzt sieht und scharf durchschaut, worauf es sich wendet, als habe es kein schlechtes Gesicht, dass es aber, weil es gezwungen ist, der Schlechtigkeit (*κακίᾳ*) zu dienen, je schärfer es sieht, umsomehr Böses hervorbringt?“ — Man kann hier mit der grössten Deutlichkeit erkennen, woher Aristoteles seine Unterscheidung der rücksichtslosen praktischen Gewandtheit (*δεινότης*) von der sittlichen Besonnenheit (*φρόνησις*)

ναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμον καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. ἢ οὔπω ἐννενόηκας, τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα, ἐφ' ἃ τέτραπται, ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακίᾳ δ' ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν ὥστε ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον.

entlehnt hat, obwohl er schärfer als Plato die Termini dafür zu sondern und festzuhalten weiss. Dass es sich hier aber auch bei Plato nur um das praktische Gebiet handeln kann, ist von selbst klar, weil es auf die ethischen Unterschiede ankommt, und wird überdies noch ausdrücklich von ihm hinzugefügt: „weil sie im Leben nicht das Eine Ziel haben, auf welches hinzielend man Alles thun (πράττειν) muss, was man thut, es sei im Privatleben oder öffentlich“ *).

c. Φρόνησις und ἀρετή.

Gleich an dieser Stelle zeigt Plato nun auch die Abhängigkeit dieser praktischen Vernunft von der ethischen Tugend, da die Leidenschaften sie verderben und die gute Erziehung sie auch für die Wahrheit scharfblickend macht. Ich will seine Worte anführen **): „Wenn diese Natur nun gleich von Jugend auf beschnitten und befreit wird von den dem Werden (γένεσις) verwandten Neigungen, die mit den Schmausereien und derartigen Lüsten und Leckereien verwachsen, wie Bleigewichte den Blick der Seele nach Unten wenden, wenn sie, von diesen befreit, sich zur Wahrheit kehrt, so wird diese selbige Natur (das διανοητικόν) in denselbigen Menschen auch diese (die Wahrheit) ebenso scharf erkennen, wie sie die Gegenstände erkennt, denen

*) Ibid. 519 C. ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ.

**) Ibid. p. 519. τοῦτο μέντοι τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη τὰς τῆς γενέσεως ξυγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας, αἳ δὴ ἐδωδαῖς τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις προσφυεῖς γιγνόμεναι κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν· ὧν εἰ ἀπαλλαγὲν περιεστρέφετο εἰς τἀληθῆ, καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται.

sie jetzt zugewendet ist.“ — Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet Plato auch die Kunst. Da er weiss, dass Lust und Schmerz mit allen Handlungen zusammenhängen und daher die Liebe und der Zorn und alle Begierden den Willen bestimmen, so tadelt er die Dichter, die uns zur Theilnahme und Lust an dergleichen heranziehen, solche Triebe begiessen, statt sie auszutrocknen, und sie zur Herrschaft in der Seele bringen, während sie unterjocht werden müssten, wenn die Menschen aus schlechteren und unglückseligen bessere und glückselige werden sollen*).

d. Die verdorbene Vernunft.

Darum will Plato in den Gesetzen schon für den jungen Bürger in dem schwangeren Leibe der Mutter Fürsorge treffen, damit er nicht durch die Lust oder Unlust der Schwangeren schlechte Gewöhnungen empfängt und mit verderbter Sinnesart (ἦθος) geboren wird**). Er meint aber, es bedürfe kühner Männer, um den verdorbenen Seelen die Wahrheit zu sagen***). Die Verdorbenheit der Vernunft erklärt er durch die Begierden der Lust und die Aufwallungen des Ge-

---

*) Polit. p. 606 D. *καὶ περὶ ἀφροδισίων δὴ καὶ θυμοῦ καὶ περὶ πάντων τῶν ἐπιθυμητικῶν τε καὶ λυπηρῶν καὶ ἡδέων ἐν τῇ ψυχῇ, ἃ δή φαμεν πάσῃ πράξει ἡμῖν ἕπεσθαι, ὅτι τοιαῦτα ἡμᾶς ἡ ποιητικὴ μίμησις ἐργάζεται; τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησι δέον ἄρχεσθαι αὐτά, ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιοτέρων γιγνώμεθα.*

**) Legg. p. 792 E. *φαίην ἂν δεῖν καὶ τὰς φέρουσας ἐν γαστρὶ πασῶν τῶν γυναικῶν μάλιστα θεραπεύειν ἐκεῖνον τὸν ἐνιαυτόν, ὅπως μήτε ἡδοναῖς τισὶ πολλαῖς ἅμα καὶ μάργοις προσχρήσεται ἡ κύουσα μήτε αὖ λύπαις, τὸ δὲ ἵλεων καὶ εὐμενὲς πρᾷόν τε τιμῶσα διαζήσει τὸν τότε χρόνον.*

***) Legg. p. 535 C. *ἐν ψυχαῖς διεφθαρμένοις.*

müthes, d. h. aus der ἐπιθυμία und dem θυμός*). Während die erste und höchste Tugend die Besonnenheit (φρόνησις) sei, welche die ganze Seele führen müsse und aus Vernunft und richtiger Meinung bestehe zusammen mit der zugehörigen Liebe und den angemessenen Begehrungen**), so entstehe die grösste Schlechtigkeit und Verderbniss durch diese selbige Kraft (δύναμις), wenn die Gefühle von Lust und Schmerz in Disharmonie mit der vernünftigen Meinung (δόξα) treten und man nicht das für gut Erkannte liebt und das Böse hasst, sondern das Böse liebt und das Gute hasst***). Diese Gefühle sind gleichsam die Masse der Gesellschaft oder der Pöbel in der Seele und bringen, wenn sie den Ausschlag geben, die von der Natur bestimmte Regierung unter das Joch und erzeugen so die Unwissenheit (ἀμαθία) der Seele in allen menschlichen Dingen. Dagegen heisst bei Plato die schönste und beste Harmonie der Seele, bei welcher die Vernunft herrscht im Einklang mit dem Gefühl, Weisheit (σοφία)

---

*) Ibid. p. 888 A. τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις.

**) Legg. 688 B. τὴν τῆς ξυμπάσης ἡγεμόνα ἀρετῆς, φρόνησις δ' εἴη τοῦτο καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἑπομένης.

***) Ibid. C. τῇ λοιπῇ δὲ πάσῃ κακίᾳ διεφθαρμένα, καὶ μάλιστα τῇ περὶ τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀμαθίᾳ (also im praktischen Gebiet). — E. τὴν μεγίστην ἀμαθίαν τότε ἐκείνην τὴν δύναμιν (d. h. νοῦς und δόξα) ἀπολέσαι. — — 689 A. τὴν ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ ἀσπάζηται. ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δὲ ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς· τὸ γὰρ λυπούμενον καὶ ἡδόμενον αὐτῆς ὅπερ δῆμος τε καὶ πλῆθος πόλεώς ἐστιν κτλ.

und Erlösung (σωτήρ)*). Ich habe schon bemerkt, dass er im Ausdruck die praktische und theoretische Weisheit nicht trennt, weil es ihm, wie er oft sagt, auf den Namen wenig ankommt, die Kräfte selbst zerreisst er auch nicht, wie Aristoteles, aber wohl trennt er scharf die Beziehungen und sondert das, was bloss um der Erkenntniss willen gesucht wird, und das, was wir um der Handlung willen erforschen**), wie Aristoteles dies von ihm geerbt hat.

e. Metaphern: Heilung und Gesundheit. — Orthodoxie.

Ebenso findet sich bei Plato ausführlich die Vergleichung der Tugend und des Lasters mit der Gesundheit und Krankheit***) und daher die Erziehung und Bekehrung als Heilung†). Da nun, wie wir sahen, die Besonnenheit (φρόνησις) nur möglich ist, wenn der Einklang des Begehrens und der Lust mit der rechten Meinung hergestellt ist, so sind auch die Musik und Gymnastik wesentlich nur auf diesen Einklang gerichtet und nicht auf Seele oder Leib††). Die Meinung (δόξα), dass man thun soll (δεῖν), was dem Staat am Besten ist, geht zuweilen verloren. Plato erklärt

*) Ibid. 689 D. ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν ξυμφωνιῶν μεγίστη δικαιόταθ' ἂν λέγοιτο σοφία, ἧς ὁ μὲν κατὰ λόγον ζῶν μέτοχος, ὁ δ' ἀπολειπόμενος οἰκοφθόρος καὶ περὶ πόλιν οὐδαμῇ σωτήρ. Vergl. auch Pol. 438 C. δόξης ἐννόμου σωτηρία.

**) Polit. p. 527. πράξεως ἕνεκα opp. γνώσεως ἕνεκα, auf die Mathematik angewendet, die nicht praktischer Zwecke wegen studirt werden soll.

***) Polit. 444 E. ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγιειά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια. Cf. 444 B sqq.

†) Legg. 862 E. τούτων ὁπόσα μὲν ἰατά, ὡς οὐσῶν ἐν ψυχῇ νόσων, ἰᾶσθαι.

††) Polit. 411 E. ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.

dies so. Jede Meinung verliert sich entweder freiwillig oder unfreiwillig aus der Vernunft (*διάνοια*); freiwillig die falsche, wenn der Mensch zu anderer Ueberzeugung kommt, unfreiwillig aber immer die wahre, weil man des Guten sich immer nur unfreiwillig berauben lässt. Dies letztere geschieht daher entweder heimlich, gleichsam durch Diebstahl, wenn die Zeit Vergessen bewirkt, oder wir die Gründe nicht merken, die uns von der Wahrheit abbringen, oder gewaltsam, wenn Pein und Schmerzen unsere Meinungen umstimmen, oder durch Bezauberung, wenn der Zauber der Lust wirkt oder die Aengstigung der Furcht*). — Wir sehen also, dass es die Lust oder überhaupt das Begehrungsvermögen ist, von dem die Haltung der Vernunft abhängt. Daher kommt dem Plato alles auf die Orthodoxie an, die das Wesentliche an der Tugend ist**). Diese Orthodoxie hängt, wie Aristoteles dies von Plato gelernt hat, von der guten Naturbegabung und Erziehung ab***).

f. Die Vernunft als berathend und befehlend.

Wie aber bei Plato die praktische Vernunft als richtige und gesunde einerseits und verdorbene andererseits, je nach der Naturbegabung und Erziehung, in Abhängig-

---

*) Polit. 412 E. *δόξαν τὴν τοῦ ποιεῖν δεῖν ἃ τῇ πόλει βέλτιστα. — — φαίνεταί μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, ἑκουσίως μὲν ἡ ψευδὴς τοῦ μεταμανθάνοντος, ἀκουσίως δὲ πᾶσα ἡ ἀληθής κτλ.*

**) Z. B. Polit. 430 B. *τὴν τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς — — ἀνδρείαν καλῶ.* Ibid. *τὴν ὀρθὴν δόξαν.* Cf. 433 C.

***) Polit. 431 C. *τὰς δέ γε ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἱ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξει καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φῦσι* (d. h. *εὐφυΐα*), *βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν.* Cf. ibid. 377 B. *ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον*

keit gesetzt wird von dem richtigen Lieben und Hassen, so bestimmt er sie auch als das überlegende (*λογιστικόν*) und berathende (*βουλευόμενον*) Princip*). Und auch die feinen Untersuchungen des Aristoteles über die Selbstbeherrschung und moralische Schwäche und Mässigkeit finden wir bei Plato bis auf die letzte Nagelprobe vorbereitet, da wo er auch die Heraklitische widerstreitende Harmonie des Bogens erklärt, um dabei das Begehren und die praktische Vernunft in ihrer Entgegensetzung zu zeigen**). Denn er geht von dem Begriff des Correlativen aus, den Aristoteles von ihm erbte, und zeigt, dass Correlatives das, was es ist, immer nur in Bezug auf ein Correlatives sein kann***). Die Wissenschaft ist Wissenschaft von etwas und die Heilkunst von etwas Bestimmten, nämlich dem Gesunden und Krankmachenden; so ist auch der Durst als Relatives bezogen auf das Trinken schlechthin und nicht auf viel oder Wenig, Gutes oder Schlechtes. Da die praktische Vernunft diesem Triebe entgegentritt, muss sie als ein zweites nicht identisches Princip betrachtet werden. Aehnlich sondert er auch die zornige Seite des Gemüths ab und versucht dann die rechte Harmonie der Seele zu zeigen. Bei dieser Gelegenheit kommt auch die befehlende und verbietende Kraft der Seele zum

---

ἄλλως τε καὶ νέῳ καὶ ἀπαλῷ ὀτῳοῦν κτλ. πλάττειν τὰς ψυχάς — — πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος κτλ. ἐναντίας δ ό ξ α ς.

*) Polit. 439 D. *τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς.* 442 B. *τὸ μὲν βουλευόμενον.*

**) Polit. 439 B. *ὥσπερ γε, οἶμαι, τοῦ τοξότου οὐ καλῶς ἔχει λέγειν* (offenbar, wie die Herakliteer), *ὅτι αὐτοῦ ἅμα αἱ χεῖρες τὸ τόξον ἀπωθοῦνται τε καὶ προσέλκονται, ἀλλ' ὅτι ἄλλη μὲν ἡ ἀπωθοῦσα χείρ, ἑτέρα δὲ ἡ προσαγομένη.* — Dann das *κελεῦον* und *κωλύον ἐκ λογισμοῦ.*

***) Ibid. 439. *τῶν τινὸς εἶναι τοῦτο ὅπερ ἐστίν.*

Vorschein, die nicht wie bei Kant eine phantastisch erdichtete Vernunftkraft ist, sondern aus dem Begehrungsvermögen und der Vernunft stammt, sofern das Begehren wegen Etwas (ἕνεκά του) begehrt und die Vernunft das Wesswegen (οὗ ἕνεκα) erkennt.

Kant's praktische Philosophie.

Uebrigens könnte man, wenn man die unklaren Aeusserungen Kant's über das höhere Begehrungsvermögen liesst, das allein durch die Vernunft bestimmt sein soll und begehrt ohne zu begehren, Kant durch Plato etwas beleuchten; denn bei Kant zeigt sich ja in der Herrschaft der reinen Vernunft ohne Naturbasis doch sofort die Natur wieder, da er dabei eine gewisse Unlust und höhere Lust oder Selbstzufriedenheit und Selbstachtung annehmen muss, die doch wohl, um nicht ganz in der Luft zu schweben, aus einer Art von Begehrungsvermögen abgeleitet werden müssen. Die inhaltslose Vernunft kann ja keine bestimmte Handlung vorschreiben, sonst hätte sie einen Inhalt; der Inhalt muss also durch das Begehren gegeben. werden und Kant, durch Plato erläutert, meint also eigentlich mit seinen Selbstachtungszeugnissen das, was Plato θυμός nennt, den er als Bundesgenossen der Vernunft betrachtet. Dieser θυμός ist natürlich zufrieden mit der Fügsamkeit des Begehrens unter die formale Regulirung, welche die Vernunft mit dem Inhalte des Begehrens vornimmt. Abgesehen von diesem richtigen Platonischen Einklang von ἐπιθυμία, θυμός und νοῦς hat Kant nichts Bemerkenswerthes in seiner praktischen Philosophie; denn die tieferen psychologischen und pädagogischen Gesichtspunkte Plato's, sowie die Metaphysik des Guten selbst und die Theorie von dem organischen Mass im Politicus und die Analogien zwischen Einzelseele und Staatsgesellschaft und die Philosophie der Geschichte

u. s. w. liegen ausser dem Gesichtskreise Kant's, der durch die transscendentale Freiheit der Vernunft so geblendet war, dass er die Platonischen Spässe von dem intelligiblen Charakter im Ernst seiner eigenen Ethik einverleibte und so eine lächerliche Doppelwelt einführte, wobei jede vernünftige Weltauffassung verloren gehen musste. Die Kritik der praktischen Vernunft von Kant ist aber überhaupt ein so schwaches Product und von Jacobi, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel schon so sehr persiflirt, dass man sie am Besten mit einem schonenden Stillschweigen übergeht.

g. Der Vergleich mit dem Säemann.

Ich will hier nur noch, da wir der Platonischen Vorarbeit gedenken, auch den Vergleich vom Samen und Säemann heranziehen, der ja in den Evangelien so schön ausgeführt ist. Aristoteles hatte die Wahrheit der praktischen Vernunft, sofern sie als Lehre erscheint, mit dem Samen verglichen, der ein gut geartetes (εὐφυΐα) und gut durchackertes (ἦθος) Erdreich verlange, um zu gedeihen. Von Plato aber war unter andern Stellen im Phädrus dieser Gedanke schon glücklich benutzt. Wie der vernünftige Landmann den Samen, für den er sorgt und von dem er Früchte hofft, in das passende Erdreich säet, um im achten Monde zu erndten*): so soll der Mann, der die Wahrheit erkannt hat, das Gerechte und Schöne und Gute**), auch die angemessene Seele suchen

---

*) Phaedr. p. 276 B. ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι — — ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακε, τῇ γεωργικῇ χρώμενος τέχνῃ ἂν, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῴη ἂν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρε τέλος λαβόντα;

**) Ibid. C. τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἧττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα;

und in diese pflanzen und säen lebendige Wahrheit, die sich selbst helfen kann und nicht ohne Frucht bleibt, sondern Samen trägt zu einer ewigen Erhaltung dieser lebendigen Wahrheit und zu einem seligen Leben derer, die sie besitzen*). — Es handelt sich hier zunächst um die ethische Wahrheit (das Gerechte, Schöne und Gute); da aber Plato die Dialektik zu dieser Auferweckung der Wahrheit benutzen will, so ist klar, dass man nach dem grösseren Zusammenhang seiner Weltansicht die Spitze des ganzen Lebens, die Ideenweisheit, als die lebendige Wahrheit betrachten muss, die er durch Verpflanzung in immer neue Seelen unsterblich machen will. Plato will auf diese Weise eine Gemeinde von Auserwählten (ἐκλεκτοί) herstellen, die in dem Dunkel dieser Welt das seligmachende Licht der Wahrheit besitzen und als Erlöser (σωτῆρες) herabsteigen wie vom Himmel, wo sie zu Hause sind, zu den Gebundenen und Unglücklichen, um auch sie nach Möglichkeit durch Sitten und Ordnungen und die rechte Liebe und die Erkenntniss zu erlösen. Aristoteles hat dies mit Abstreifung der warmen und bilderreichen Sprache angenommen und hofft durch Staatserziehung und Staatsverfassung den gleichen Erfolg, ein glückseliges Leben nach der Tugend für die besten Bürger und ein ihrer Begabung und Erziehung entsprechendes bestmögliches Leben für die Uebrigen. Das

---

*) Ibid. E. πολὺ δ', οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' (nämlich τὸ σπέρμα) ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα. Diese Unsterblichkeit ist die durch Fortpflanzung, und die Glückseligkeit ist die höchste in der Erkenntniss der Wahrheit.

Wichtigste, was hier zu bemerken war, bleibt dies, dass sie beide für die Wahrheit (wie für den Samen das passende Erdreich), passend vorbereitete Seelen voraussetzen; denn ohne die Naturbegabung und ohne die sittliche Erziehung kann es keine sittliche Erkenntniss geben. Wenn die göttliche Natur aber, sagt Plato, in die gemeine Sphäre des bloss menschlichen Treibens verpflanzt wird, so artet sie aus und verschwindet wie ein exotischer Samen, der in fremden Boden gesenkt wird, in das Gewöhnliche, oder wird hervorragend böse*).

7. Die Entstehung der praktischen Obersätze.

Diese Frage ist von der grössten Wichtigkeit, und ihre Lösung giebt eine Fülle von neuen Erkenntnissen, indem eine Menge von Aporien damit sofort in Euporien verwandelt werden können.

Die praktische Vernunft ist Anfang und Ende.

Beginnen wir mit einer Stelle der Ethik**), die bisher noch kein Verständniss gefunden hat, ohne welches aber überhaupt keine Klarheit in die Aristotelischen Begriffe kommen kann. Um das Verständniss dieser Stelle zu gewinnen, schicken wir besser dem analytischen das synthetische Verfahren voraus.

A. Der synthetische Weg.

Die synthetische Darlegung des Processes der Handlung haben wir in der Psychologie. Die Handlung ist

---

*) Platon. Polit. p. 497 B. *διὸ καὶ στρέφεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν* (sc. *φιλοσόφου φύσιν*), *ὥσπερ ξενικὸν σπέρμα ἐν γῇ ἄλλῃ σπειρόμενον ἐξίτηλον εἰς τὸ ἐπιχώριον φιλεῖ κρατούμενον ἰέναι κ. τ. λ.* Vergl. auch oben S. 130 und Legg. p. 689 A.

**) Eth. Nic. VI, 12. *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα.*

nämlich eine Bewegung, welche von der Seele als Princip ausgeht. Nun sind die Bewegungen in der Natur so, dass ein Körper einen andern bewegt und dieser wieder einen andern. Wir haben also immer dreierlei zu unterscheiden: 1) ein bewegendes Princip, welches, sofern es absoluter Anfang sein soll, unbewegt bewegt, d. h. überhaupt zuerst den Process der Bewegung anfängt; 2) dasjenige Princip, welches bewegt wird und auch wieder bewegt; und 3) dasjenige, welches bewegt wird, aber nicht bewegt; denn wenn wir dies wieder bewegen liessen, so wäre es logisch genommen das zweite Princip und es fehlte das dritte, weil wir nicht an das Ende kämen. Das Ende ist ja nach Aristotelischer Definition das, worauf nichts mehr folgt, und es kommt hier, wie beim Drama nicht darauf an, ob sich an die Handlung nachher noch andere Handlungen wieder anschliessen, sondern ob die eine Handlung damit überhaupt abgeschlossen und an ihr Ende gelangt ist*).

Nun behauptet Aristoteles, dass bei der menschlichen Handlung diese drei logisch trennbaren Principien real zusammenfielen. Denn erstens das unbewegte Princip der Bewegung ist der Gegenstand oder das Ziel des Begehrungsvermögens (τὸ ὀρεκτόν) und dieses Ziel wird von der praktischen Erkenntnisskraft erkannt. Auf der niederen Stufe ist diese Erkenntniss sinnlich (αἰσθητική) oder Phantasie (φαντασία); auf der höheren die praktische Vernunft (λογιστική). Das unbewegt Bewegende ist also im weiteren Sinne die praktische Vernunft; denn das Begehrungsvermögen bewegt nicht, ohne dass sein Gegenstand und Ziel entweder vorgestellt (τῷ φαντασθῆναι) oder gedacht (τῷ νοηθῆναι) wird als praktisches Gut**).

---

*) Vergl. meine Aristotelischen Forschungen, Bd. I, S. 54 f. und Bd. II, S. 437 ff.

**) De anima III, 10. 6. εἰδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν τὸ

Das zweite Princip aber ist das Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν); denn dieses wird durch die Vorstellung des Zieles von Seiten der Phantasie oder der praktischen Vernunft in Bewegung gesetzt, d. h. es kommt aus dem Zustand des möglichen Begehrens zum wirklichen Begehren und damit zur Bewegung. Der in Bewegung begriffene Mensch bewegt sich ja nur, sofern er begehrt, und die Begehrung ist eine Bewegung, sofern wir darunter nicht bloss ein Vermögen verstehen, sondern ein wirkliches Begehren*).

Das dritte Princip ist nun der Mensch selbst. Das Werkzeug aber, womit die Begehrung bewegt, ist schon leiblich. Und darum ist also der ganze Mensch Princip der Handlungen**). Denn die leitende und bestimmende Thätigkeit des Erkenntnissvermögens und die Begehrung des Begehrungsvermögens ist Thätigkeit des

---

ὀρεκτικόν, ᾗ ὀρεκτικόν· πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι. — Ibid. 7. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. Ibid. 9. ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ (= τῷ νοηθῆναι) ἢ αἰσθητική (= τῷ φαντασθῆναι). ταύτης (d. h. an der letzteren Art, der Phantasie) μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα (ausser dem Menschen) μετέχει.

*) Ibid. 7. τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (Begehrungsvermögen, welches mit der Sinnlichkeit real dasselbe ist und also im Herzen (καρδία) seine physiologische Basis hat)· κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον (d. h. der Mensch oder das Thier) ᾗ ὀρέγεται καὶ ἡ ὄρεξις κίνησις τις ἐστὶν ᾗ ἐνέργεια. (Es scheint hier ᾗ mit Simplicius gelesen werden zu müssen, obgleich auch ἢ durchaus verständlich wäre, da Aristoteles sehr häufig darüber schwankend sein muss, ob er etwas als Bewegung oder Act bezeichnen soll; denn diese Begriffe sind natürlich nicht haltbar und darum nicht streng durchzuführen. Im Verhältniss zum ὀρεκτικόν als δύναμις ist die ὄρεξις aber ein Uebergang zum Act, also eine Bewegung.)

**) Eth. Nicom. VI, 2. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

Menschen selbst, der sich handelnd bewegt. Und das Ganze ist Eins, d. h. ein sich selbst bewegendes Wesen, wie Plato ja schon die Seele bestimmt hatte und wie Aristoteles dieses für das beseelte oder lebendige Wesen (ζῷον) in Anspruch nimmt*).

Das sich selbst bewegende und desshalb auch das handelnde Wesen ist folglich real genommen Eins; logisch aber sind darin Gegensätze zu unterscheiden. Da die Bewegung von einem unbewegten Princip ausgeht, so muss also bei aller organischen Bewegung etwas ruhen (ἠρεμεῖ) und ein anderes in Bewegung sein, wie bei den Gelenken, wo z. B. Schulterblatt mit Gelenkhöhle ruht, der Arm aber mit dem Gelenkkopf sich bewegt. Der ruhende Theil zieht (ἕλξις) mit den Sehnen den Arm und stösst (ὦσις) ihn zugleich bei seiner Annäherung an die Wand der Gelenkkapsel zurück, indem er selbst nicht mit bewegt wird, sondern wie der Mittelpunkt des Kreises in Ruhe bleibt. So ist Anfang und Ende dasselbe; denn ohne reale Einheit dieser logisch getrennten Theile ist keine Bewegung möglich**).

---

*) Ibid. III, 10. 7. τὸ δὲ κινούμενον (das dritte Princip) τὸ ζῷον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν· διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. — Ibid. 9: ὅλως μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν.

**) Ibid. 8. νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν τὸ κινοῦν ὀργανικῶς, ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτό, οἷον ὁ γιγγλυμός· ἐνταῦθα γὰρ τὸ κυρτὸν καὶ κοῖλον τὸ μὲν τελευτὴ τὸ δ' ἀρχή· διὸ τὸ μὲν ἠρεμεῖ, τὸ δὲ κινεῖται, λόγῳ μὲν ἕτερα ὄντα, μεγέθει δ' ἀχώριστα· πάντα γὰρ ὦσει καὶ ἕλξει κινεῖται· διὸ δεῖ ὥσπερ ἐν κύκλῳ μένειν τι καὶ ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι τὴν κίνησιν.

B. Der analytische Weg.

Wir haben hiermit also den synthetischen Weg vollendet und können nun mit Sicherheit den analytischen Weg gehen, um die berühmte schwierige Stelle der Nikomachien über die praktische Vernunft endgültig zu erklären.

1. Unter νοῦς ist die praktische Vernunft zu verstehen.

Die Stelle lautet: „Und die Vernunft bezieht sich auf das Letzte nach beiden Seiten hin"*). Hier haben einige, z. B. Walter a. a. O. S. 315, nachdrücklich behauptet, es könne nur die theoretische Vernunft gemeint sein. Desshalb führe ich einige Gründe an, welche die Bedeutung feststellen. 1) Aristoteles hat lauter praktische Vermögen zusammengestellt, nämlich Wohlmeinung (*γνώμη*), Einsicht (*σύνεσις*), Besonnenheit (*φρόνησις*) und Vernunft (*νοῦς*), die alle auf das Einzelne und Letzte, d. h. auf die Gegenstände der Handlungen (*τὰ πρακτά*), sich beziehen sollen. Folglich kann die hier erwähnte Vernunft nur die praktische sein. 2) Von der theoretischen Vernunft dies zu behaupten, wäre absurd, da sie nach Aristoteles' ausdrücklicher Lehre mit keinerlei Handlung zu thun hat und einem ganz andern, abtrennbaren Seelentheil angehört**). 3) Er setzt den *νοῦς* in Beziehung zu der oberen und unteren Prämisse des praktischen Schlusses. Folglich kann, da die theoretische Vernunft mit nichts Praktischem zu thun hat, sondern nur mit Ewigem, hier nur die praktische Vernunft gemeint sein. — Diese Erwägungen genügen schon, um auch die entfernteste Möglichkeit, an die theoretische

*) Eth. Nicom. VI, 12. *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα.*

**) Ibid. *ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα* (nämlich *φρόνησις* und *σοφία*).

Vernunft zu denken, ein für alle Mal auszuschliessen. Die ganze weitere Darlegung ist aber dann noch Schritt vor Schritt der positive Gegenbeweis gegen diese Annahme.

2. Bemerkung über Methode und Stil des Aristoteles und die Schwierigkeit der Interpretation.

Aristoteles führt nach seiner Gewohnheit, den Sprachgebrauch zu berücksichtigen und lexikographisch zu verfahren, zuerst alle die Ausdrücke an, die man in Bezug auf die richtige sittliche Erkenntniss von denselben Personen aussage. Er sagt, man nennt*) dieselben Personen wohlmeinend, einsichtig, besonnen (φρονίμους) und vernünftig (νοῦν ἔχειν). Desshalb muss er nun die Bedeutungen unterscheiden und zeigen, wesshalb diese verschiedenen Kräfte doch alle auf dasselbe Ziel gerichtet sind**), nämlich auf die Handlung, indem sie ebenso wie auch die gute Berathung (εὐβουλία) zusammen die verschiedenen Seiten der sittlichen Weisheit (φρόνησις) ausdrücken. Da er also die sittliche Weisheit (φρόνησις) als Tugend der praktischen Vernunft betrachtet, so muss der Sprachgebrauch in dieser umfassenden Function verschiedene Seiten durch die verschiedenen Ausdrücke bezeichnen, und darum versucht Aristoteles, nachdem er die eigenthümlichen Leistungen der übrigen ebengenannten praktischen Kräfte besprochen, auch dem Ausdruck „Vernunft" (νοῦς) gerecht zu werden und eine bestimmte einzelne Funktion ihm zuzuweisen, die ihm innerhalb der allgemeinen praktischen Sphäre angehöre. Der griechische Sprachgebrauch ist dem deutschen ganz ähnlich, da wir ja auch von „Vernunft annehmen" und „vernünftigem Handeln" u. s. w. sprechen und dabei erstens

*) λέγομεν γάρ — — φαμὲν εἶναι.

**) Ibid. εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι.

nur an das Gebiet des praktischen Lebens denken, ohne im Geringsten zu meinen, dass ein in diesem Sinne „vernünftiger Mensch“ eine besonders klare Erkenntniss der metaphysischen Principien besässe und Kant's Dialektik der reinen Vernunft oder das Buch Λ des Aristoteles besser als andere verstehen könne. Zweitens aber haben wir bei diesen Ausdrücken doch nur das Erkennen der wahren sittlichen Grundsätze und das wahre sittliche Urtheil im einzelnen Falle im Auge. Es wird hier nun von Aristoteles der Ausdruck Vernunft (*νοῦς*) in einer engeren Bedeutung bestimmt, als sonst, wo er z. B. als begehrende Vernunft (*ὀρεκτικὸς νοῦς*) oder praktisches Denkvermögen (*διάνοια πρακτική*) oder praktische Vernunft (*νοῦς πρακτικός*) im Allgemeinen das dem Begehren functionell coordinirte Denken bezeichnet, welches Princip des Handelns ist. Aehnlich hat Aristoteles auch zwischen *φρόνησις* und *φρόνησις* unterschieden; denn einmal bedeutet *φρόνησις* im Allgemeinen alle sittliche Weisheit, also auch die ökonomische und staatsmännische; zuweilen aber will der Sprachgebrauch darunter bloss die individuelle Klugheit verstehen, die das Interesse des Einzelnen für sich wahrzunehmen weiss*). Ebenso macht Aristoteles zwar die *φρόνησις* zur Tugend der praktischen Vernunft, unterscheidet beides aber doch wieder, und zwar nicht bloss wie Vermögen (*δύναμις*) einerseits und erworbene Haltung (*ἕξις*) andererseits und wie natürliche und indifferente oder formelle Kraft (*δεινότης*) einerseits und richtige oder wahre Haltung andererseits, sondern er fasst

*) Eth. Nicom. VI, 9. *Ζητοῦσι γὰρ τὸ αὑτοῖς ἀγαθόν καὶ οἴονται τοῦτο δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ τούτους φρονίμους εἶναι* (*εἶναι* heisst hier gelten oder nach dem Sprachgebrauch so heissen und dafür gehalten werden)· *καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὑτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας.*

die φρόνησις, wie wir sehen werden, drittens auch noch als eine specifische Einzelfunction in dem Ganzen der besonnenen Entschliessung, nämlich als diejenige, welche mehr auf die Mittel und auf den Untersatz des praktischen Schlusses gerichtet ist. Hierbei leitete ihn der Sprachgebrauch, der den Besonnenen (φρόνιμοι) die Wahrnehmung ihres besonderen Interesses als individueller Persönlichkeiten zuspricht, was sich grade im Untersatze offenbart: „Ich aber bin ein solcher, und dieser Gegenstand hier ist von der bezüglichen Beschaffenheit." Der Obersatz hingegen hat an und für sich noch gar keine Anwendung auf eine Person und bestimmte Umstände. Weil nun die sittliche Entschliessung eine Menge einzelner Functionen umfasst, die doch alle im Allgemeinen aus dem praktischen Denken (νοῦς πρακτικός) hervorgehen, so konnte Aristoteles viertens in dem Ganzen der φρόνησις wieder den νοῦς in einer bestimmten Bedeutung, die der Sprachgebrauch ebenfalls forderte, unterscheiden und ihn in Gegensatz stellen gegen die syllogistische Thätigkeit (λόγος). Dies wollen wir jetzt sehen. Ueberhaupt aber bemerke ich noch, dass, wenn man nicht die vielen Feinheiten und die Mannigfaltigkeit des Sprachgebrauchs mit Aristoteles verfolgen will, an ein Verständniss der Aristotelischen Werke gar nicht zu denken ist. Aristoteles geht überall von lexikographischen Untersuchungen aus, z. B. wen man hochsinnig (μεγαλόψυχος) nennt, ob und wie Selbstliebe (φιλαντία) gelobt und getadelt wird u. s. w., und so hat auch er oder ein Schüler in seinem Sinne das Buch τῶν πλεοναχῶς λεγομένων in der Metaphysik geschrieben. Wenn er dann schliesslich durch Dialektik und die specifische Methode den Begriff gewonnen hat, so ist es ihm genug und er ergeht sich wieder, ohne stricte Observanz der Terminologie, in der

bequemen und vieldeutigen Ausdrucksweise und überlässt es dem Leser, jedesmal den richtigen Sinn für sich aufzufassen. Darum ist es der grösste Fehler, den man bei Erklärung des Aristoteles machen kann, wenn man bloss die strenge Definition eines Ausdrucks festhält, wie er in einer bestimmten Beziehung gemeint ist, z. B. νοῦς bloss als das theoretische Denken der Principien fasst, und dann so gewappnet mit dem Kopf durch die Wand rennen will; denn man stösst höchstens die Wände durch, orientirt sich aber, weil man die Thüren verfehlt, nicht in dem Plan des Gebäudes und den Gewohnheiten seines Bewohners.

3. Die Vernunft erkennt das Allgemeine und Einzelne.

Wie jene andern Kräfte sich auf die Ziele des Handelns, nämlich auf das Letzte (ἔσχατα) beziehen, „so hat auch die Vernunft (νοῦς) das Letzte nach beiden Seiten hin zum Gegenstand". Das Letzte sind der Anfang und das Ende oder die Principien als das Allgemeine (καθόλου) einerseits und das Einzelne (τὸ καθ' ἕκαστον) andererseits. Beim Schluss heissen so der terminus major und minor. Da der major nur in dem Obersatz und der minor nur in dem Untersatz für sich vorkommt, im Gegensatz zum Schlusssatz, wo sie vereinigt werden, so können auch Ober- und Untersatz die Extreme (ἔσχατα) bedeuten.

4. Beweis hierfür, weil beides nicht durch Schluss erkennbar ist.

Aristoteles fügt nun den Beweis für diese Behauptung hinzu: „Denn die ersten (major) termini und die letzten (minor) sind ein Gegenstand der Vernunft und nicht der Begründung (λόγος)" *). — Der λόγος bedeutet

*) Ibid. καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος.

hier den Beweis oder die Vermittelung überhaupt und steht daher dem Unmittelbaren (ἄμεσον) gegenüber. Als Unmittelbares gilt dem Aristoteles aber sowohl das Einzelne als das Allgemeinste. Hiermit ist die Behauptung des Aristoteles aber noch nicht bewiesen, sondern nur erläutert. Der Beweis wird nur angedeutet durch Angabe des terminus medius „λόγος", d. h. Vermittelung; denn da das Erste und Letzte nicht mittelbar erkannt werden können, so muss ohne λόγος ein unmittelbares Erfassen desselben stattfinden. Ein solches aber heisst Wahrnehmung (αἴσθησις). Die Aufgabe des Aristoteles ist daher jetzt, zu zeigen, wiefern die Vernunft Wahrnehmung sei.

Er zeigt darum zuerst, dass die Vernunft das Allgemeine, welches sie erkennt, durch Induction aus dem Einzelnen gewonnen hat. Da nun das Einzelne Gegenstand der Wahrnehmung ist und diese Wahrnehmung natürlich nicht die ethisch gleichgültige Sinneswahrnehmung sein kann, das von ihr gewonnene Allgemeine aber der Vernunft zugeschrieben wird, so folgt ihm, dass diese Wahrnehmung des ethisch Einzelnen auch Vernunft sein muss. Ich lasse ihn selbst sprechen.

5. Nähere Bestimmung des Allgemeinen und Einzelnen durch Vertheilung auf die beiden Prämissen.

„Und zwar erkennt die Vernunft einerseits bei den Beweisen die unbewegten termini und die Principien, andererseits bei den eigentlich praktischen Thätigkeiten das Letzte und das so oder so mögliche Object und die zweite Prämisse."*) — Die Beweise (ἀποδείξεις), von denen er spricht, sind natürlich nur aus dem praktischen Gebiete; denn mit theoretischem Vernünfteln hat die

*) Ibid. καὶ ὁ μὲν (sc. νοῦς) κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως.

praktische Vernunft nichts zu thun. Diese Beweise brauchen aber nicht nothwendig bloss auf den letzten und eigentlich praktischen Schluss bezogen zu werden, dessen Schlusssatz unmittelbar die Handlung herbeiführt; denn die sittliche Berathung geht oft durch viele mittleren termini hindurch und so können auch alle die vielen Prosyllogismen eingeschlossen sein, die dem eigentlich praktischen Schliessen und Thun vorangehen*). Alle diese aber enthalten immer das unbewegte Element (*τῶν ἀκινήτων ὅρων*); denn es muss immer, wie wir aus der synthetischen Darstellung sahen, wenn Bewegung und Handlung entstehen soll, ein ruhendes (*τὸ μὲν ἠρεμεῖ*) Element als unbewegt Bewegendes gegeben sein. Dieses enthalten die allgemeinen sittlichen Begriffe, wie z. B. was sittlich schön und gut und gerecht und billig und was Glückseligkeit und Tugend ist u. s. w., kurz alles das, was die Ethik und

*) Wer noch zweifeln sollte, ob hier *κατὰ τὰς ἀποδείξεις* richtig erklärt sei, möge ibid. VII, 4 vergleichen, wo Aristoteles an die Leidenschaftlichen erinnert, die zwar die Obersätze der sittlichen Handlung anführen, aber ohne sie zu glauben und danach zu handeln. *τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης* (Ethik und Politik) *οὐδὲν σημεῖον· καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσι Ἐμπεδοκλέους.* Dass es sich dabei nicht etwa um theoretische Beweise handelt versteht sich nach dem Zusammenhang von selbst und wird von Aristoteles noch exemplificirt *ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα* (Obersatz) — — *ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῇ κωλύουσα γεύεσθαι.* Es handelt sich also um gebietende oder verbietende Obersätze, die an der Spitze der Beweise stehen und auch in der Ausdrucksweise, die ihnen Dichter wie Empedocles oder Euripides gegeben haben, angeführt werden können, z. B. das grösste Gut ist Mässigkeit. Einen ethischen Grundsatz dieser Art muss Aristoteles im Sinne haben, wenn er offenbar mit komischer Wirkung, sagt, dass ein Trunkener derartige Verse von Empedocles citirte, die doch im Widerspruch mit seinem Zustande wären, so dass er als Schauspieler *ὑποκρινόμενος* spräche und ohne Ueberzeugung.

Politik in ihren Untersuchungen darüber, wie man am besten leben und die Gemeinschaft am besten organisiren könnte, in Bezug auf das Begehrungsvermögen, also in praktischem Denken, feststellt. Die Vernunft (νοῦς) erkennt nun alle diese allgemeinen ethischen Begriffe und Grundsätze; aber nach dem Sprachgebrauch beziehen wir nicht auch das Beweisen und Begründen selbst auf den νοῦς, sondern diese vermittelnde Thätigkeit heisst λόγος und wird nach dem Sprachgebrauch der Berathung (βούλη) oder im allgemeinen Sinne der logistischen Vernunft (λογίζεσθαι) zugewiesen.

Um dieses nun noch deutlicher zu machen, nehmen wir die Beschreibung der praktischen Vernunft (διάνοια) in der Poetik. Aristoteles unterscheidet dort in genauester Uebereinstimmung mit der Ethik, aber in seiner gewohnten nachlässigen Behandlung der Terminologie, bei jeder Handlung zwei Ursachen, nämlich eine ethische (ἦθος) und eine dianoetische (διάνοια). Das ethische Element oder der Charakter wird in den Reden offenbar, in welchen die dramatischen Personen zeigen, was sie beabsichtigen (προαιροῦνται) oder vermeiden (φεύγουσι), also welche Richtung ihr Willen hat. Ihre praktische Vernunft aber zeigt sich in solchen Reden, die im wirklichen Staatsleben Sache des Staatsmannes (πολιτική) oder des Redners (ῥητορική) wären, d. h. die im Allgemeinen unter das Gebiet der praktischen Philosophie fallen*). Aristoteles theilt nun auch in der Poetik diese Thätigkeit der praktischen Vernunft wieder in die beiden oben besprochenen Theile. Entweder nämlich beweisen sie etwas (ἀποδεικνύασί τι), oder sie sprechen eine Gnome,

*) Vahlen hat nicht bemerkt, dass es sich nur um praktische Vernunft handelt. An mathematische Reden darf man nicht denken. Vergl. meine Aristotelischen Forschungen I, S. 52.

d. h. ein ethisch Allgemeines (*καθόλου τι*) aus*). Es handelt sich also entweder um *ἀπόδειξις* und *λόγος*, um praktisches Schliessen, was Aristoteles an den rhetorischen Beweisen und an der Erregung von Leidenschaften von Zorn, Mitleid, Furcht und dergleichen erläutert**), oder um das Allgemeine der Gnomen. Beides ist Sache der praktischen Vernunft; aber nach dem Sprachgebrauch sagt man nicht von dem Beweisenden *νοῦν ἔχειν*, sondern *λογίζεσθαι*, *λόγον δοῦναι* und dergleichen, dagegen die allgemeinen Grundsätze über das was, recht und gut ist, schreibt man dem *νοῦς* zu, und diese bilden als Gnomen die festen Ausgangspunkte der Obersätze der Beweise.

Ausser dem allgemeinen und darum unbewegten Princip erkennt die Vernunft aber, als Meinung über das Sinnenfällige (*δόξα αἰσθητοῦ*), auch noch den terminus minor, d. h. das bewegliche und mithin sinnliche Element, welches bei dem eigentlich praktischen Schlusse***) in der zweiten Prämisse erscheint; denn in

---

*) Poet. 6. *διάνοιαν δέ, ἐν ὅσοις λέγοντες ἀποδεικνύασί τι ἢ καὶ ἀποφαίνονται γνώμην.* Ibid. *διάνοια. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λέγειν δύνασθαι τὰ ἐνόντα καὶ τὰ ἁρμόττοντα, ὅπερ ἐπὶ τῶν λόγων τῆς πολιτικῆς καὶ ῥητορικῆς ἔργον ἐστίν· οἱ μὲν γὰρ ἀρχαῖοι πολιτικῶς ἐποίουν λέγοντας, οἱ δὲ νῦν ῥητορικῶς.— διάνοια δέ, ἐν οἷς ἀποδεικνύασί ὡς ἔστιν ἢ ὡς οὐκ ἔστιν* (natürlich nicht theoretisch, z. B. nicht dass die Diagonale mit der Seite incommensurabel ist, sondern praktische Wahrheiten, zum Beispiel dass es unrecht sei oder nicht unrecht, löblich oder nicht löblich, was Antigone oder Kreon u. s. w. gethan oder gesagt), *ἢ καθόλου τι ἀποφαίνονται.*

**) Ibid. 19. *τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς περὶ ῥητορικῆς κείσθω.*

***) Man ist hier zweifelhaft gewesen, ob man *ἐν ταῖς πρακτικαῖς* stehen lassen solle, oder *ἐν ταῖς πράξεσιν* schreiben müsse. Man kann jedenfalls nicht wohl *ἀποδείξεσι* ergänzen, da dieser Begriff als andere Art den *πρακτικαῖς* entgegengestellt wird. Am Einfach-

diesem kommt es auf das gegebene Subject und das wandelbare Object an: „Ich bin ein solcher und dieses Object ist so beschaffen.“ Das Ich ist ein Letztes, unmittelbar Gegebenes und so auch das letzte Object, z. B. dieser Sclav hier, den ich freilasse; dieser Knabe, den ich lobe; dieser Athener, den ich berathe. Wie aber die termini nur durch unmittelbares Erfassen (*αἴσθησις*) wahrgenommen werden können, so sind auch die letzten unmittelbaren Beziehungen der Gegenstände auf uns und unsere subjectiven Zustände nur als Gegenstand der Wahrnehmungen zu bezeichnen. Denn der terminus minor allein, als „ich aber“ und „dieser Gegenstand hier“, bildet keine Prämisse und hat desshalb für den Schluss gar keine Bedeutung. Folglich kommt es auf die Prädi-

---

sten ist es wohl, wie sonst überall der Gebrauch fordert, *ἐπιστήμαις* zu suppliren, z. B. Eth. Nic. I, 1, p. 1094 b 4. *χρωμένη οὖν ταύτης* (*τῆς πολιτικῆς*) *ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν*. Bei den *ἀποδείξεις* liegt der Nachdruck auf dem Allgemeinen, bei den *πρακτικαῖς* auf dem Uebergang zur Handlung. Der Sinn wird aber wohl durch Vergleichung mit VII, 4 endgültig entschieden; denn es ist der eigentliche praktische Syllogismus gemeint, der mit dem Schlusssatz sofort in Handlung übergeht, während die ethischen Syllogismen und Beweise im Allgemeinen nicht nothwendig bis zur Anwendung auf den gegebenen Fall fortzuschreiten brauchen, wie ja z. B. die Politik in Bezug auf den besten Staat eine Menge solcher Beweise enthält, die doch kaum jemals zur Ausführung kommen dürften, da für diese Prosyllogismen die letzte unmittelbar praktische Prämisse mit dem *ἐγὼ δέ* und *τόδε* fehlt. An der von mir angegebenen Parallelstelle steht statt *ἐν ταῖς πρακτικαῖς* in demselben Sinne *ἐν ταῖς ποιητικαῖς*, denn auch da ist nur vom Handeln die Rede, was durch *πράττειν* (statt *ποιεῖν*, welches sonst den *ποιητικαῖς* entsprechen müsste) angezeigt wird: *ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν* (d. h. aus den beiden Prämissen die eine Conclusio), *ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχήν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς, οἷον εἰ παντὸς γλυκέος γεύσθαι δεῖ κτλ.*

cirung des Mittelbegriffs an, der dann den letzten terminus major, welcher das Gute enthält, mit dem minor vereinigt und dadurch zur Handlung führt. Das Urtheil der zweiten Prämisse ist desshalb, da es nicht mittelbar, d. h. durch Schluss (λόγος) zu gewinnen ist, ebenfalls Wahrnehmung (αἴσθησις).

Die Richtigkeit dieser Auffassung kann man aus einer Parallelstelle erkennen, wo Aristoteles den Obersatz als den allgemeinen oder wissenschaftlichen (ἐπιστημονικόν) bezeichnet und den Untersatz als sinnliche Erkenntniss (αἰσθητική) oder als Meinung über das Sinnlich-Wahrzunehmende (δόξα αἰσθητοῦ) oder geradezu als Wahrnehmung (αἴσθησις)*).

C. Resultat der beiden Wege.

Folglich können wir jetzt diese analytische Darstellung der Ethik mit der obigen synthetischen aus der Psychologie verknüpfen. Denn der Obersatz heisst wegen der Allgemeinheit (καθόλου) der termini auch in der Psychologie der wissenschaftliche (ἐπιστημονικόν) und hat das Schema: „Ein Mensch von allgemein bestimmter Beschaffenheit soll (δεῖ) etwas von allgemein bestimmter Beschaffenheit thun (πράττειν)**). Man darf sich

---

*) Eth. Nic. VII, 4. ἐπεὶ δὲ ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κύρια τῆς πράξεως — — καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὅρον — — οὐδ' αὕτη (der Obersatz) περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς. Und . . . . ἡ μέν γὰρ (Obersatz) καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα (Untersatz) περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία.

**) De an. III, 11. 4. τὸ δ' ἐπιστημονικὸν (praktischer Obersatz) οὐ κινεῖται, ἀλλὰ μένει. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος (Obersatz), ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα (Untersatz) — ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοίονδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε — ἤδη αὕτη κινεῖ ἡ δόξα (Untersatz), οὐχ ἡ καθόλου (Obersatz). ἢ (richtigere Entscheidung) ἄμφω, ἀλλ' ἡ

hier durch die mangelhafte Observanz der Terminologie nicht täuschen lassen und sich nicht am Ende gar einbilden, ein solcher Obersatz gehöre der theoretischen Wissenschaft an, weil ihn Aristoteles „wissenschaftlich" nenne; denn, wie oben bemerkt, ist der Gebrauch des Wortes ἐπιστήμη von Aristoteles sehr häufig auch auf die Kunst und die sittliche Weisheit ausgedehnt, vorzüglich weil Sokrates die Tugenden alle auf Erkenntniss (ἐπιστήμη) zurückführte. Nichtsdestoweniger verwahrt sich Aristoteles überall gegen eine solche Annahme, da die „eigentliche" Wissenschaft, d. h. das theoretische Denken, nicht befiehlt und nichts Praktisches denkt. Wer sich also durch solche Ausdrücke fangen lässt, beweist, dass er einerseits in den Aristotelischen Grundbegriffen noch nicht orientirt ist, andererseits sich noch nicht in den freien Sprachgebrauch des Aristoteles eingelebt hat*).

Der praktische Untersatz aber ist bewegt und bewegend. Bewegt, weil er die augenblicklich verwirklichte Begierde (ἐγώ — ὄρεξις) enthält und von dem augenblicklich gegebenen Objecte bestimmt wird. Dass diese Seelenzustände aber Bewegungen (κινήσεις) heissen, ist einerseits bekannt genug, andererseits desshalb begreiflich, weil sie Aristoteles ja mit der physiologischen Basis im Herzen und Blut unabtrennbar verknüpft glaubte. Seine Psychologie konnte desshalb nicht zu festen Begriffen kommen, da ihm Wahrnehmung und Phantasie bald als Actus bald als Bewegung erscheinen musste, jenachdem er an die erscheinende Form (εἶδος), oder an das materiell functionirende Organ (κίνησις) dachte. Zugleich konnte er diese Wahrnehmungen und Phantasien auch als bewegend auffassen, weil

μὲν (Obersatz) ἠρεμοῦσα μᾶλλον (d. h. mehr bloss bewegend und nicht bewegt), ἡ δ' (Untersatz) οὔ (d. h. bewegt und bewegend).

*) Vergl. oben S. 211 ff.

sie nach seiner Lehre gewissermassen die Entelechie des vorgestellten Dinges selbst sind. Er sagt darum, dass die Vorstellung des Warmen und Kalten oder Furchtbaren den Menschen, auch wenn kein kalter und furchtbarer wirklicher Gegenstand vorhanden ist, schaudern und sich ängstigen lässt, weil diese Vorstellungen dasselbe actu sind, was sie vorstellen. Darum bringen sie diese leidenden Zustände (*πάθη*) hervor. Diese Affekte sind nun schon wie die Empfindungen (*αἰσθήσεις*) Veränderungen (*ἀλλοιώσεις*) der leiblichen Organe. Die Veränderungen aber bewirken Grösser- und Kleinerwerden*) und dieses ist für die Sehnen Strecken oder Anziehen, und so bewegen sich die Knochen.

Der Schlusssatz enthält dann die Vereinigung des ruhend bewegenden und bewegt bewegenden Elementes und stellt daher die Handlung oder den in Bewegung begriffenen Menschen vor**).

---

*) De anim. mot. 7. *ἀλλοιοῦσι δ' αἱ φαντασίαι καὶ ἡ αἰσθήσεις καὶ αἱ ἔννοιαι· αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις εὐθὺς ὑπάρχουσιν ἀλλοιώσεις τινὲς οὖσαι, ἡ δὲ φαντασία καὶ ἡ νόησις τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσιν δύναμιν· τρόπον γάρ τινα τὸ εἶδος τὸ νοούμενον τὸ τοῦ θερμοῦ ἢ ψυχροῦ ἢ ἡδέος ἢ φοβεροῦ τοιοῦτον τυγχάνει ὂν οἷον περ καὶ τῶν πραγμάτων ἕκαστον· διὸ καὶ φρίττουσι καὶ φοβοῦνται νοήσαντες μόνον· ταῦτα δὲ πάντα πάθη ἀλλοιώσεις εἰσίν·* (auf diese qualitative Veränderung folgt dann die quantitative) *ἀλλοιουμένων δ' ἐν τῷ σώματι τὰ μὲν μείζω, τὰ δ' ἐλλάττω γίνεται.*

**) Ibid. cap. 6 fin. *τὸ μὲν οὖν πρῶτον* (Obersatz) *οὐ κινούμενον κινεῖ, ἡ δὲ ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν* (im Untersatz gegeben) *κινούμενον κινεῖ· τὸ δὲ τελευταῖον τῶν κινουμένων* (das bewegte lebende Wesen im Schlusssatz) *οὐκ ἀνάγκη κινεῖν οὐδέν· φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ ὅτι εὐλόγως ἡ φορὰ τελευταία τῶν γινομένων ἐν τοῖς γινομένοις* (d. h. das Letzte muss ein sich selbst bewegendes Princip sein = *ζῷον*)· *κινεῖται γὰρ καὶ πορεύεται τὸ ζῷον ὀρέξει ἢ προαιρέσει ἀλλοιωθέντος τινὸς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν φαντασίαν.* — cap. 7. *ἐνταῦθα* (d. h. bei den praktischen Schlüssen) *δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις.*

Da nun das Herz der Sitz der Seele ist, so können auch kleine und sogar für die sinnliche Wahrnehmung gar nicht bemerkbare Veränderungen eines seiner Theile durch Wärme oder Kälte und dergleichen Affectionen schon bedeutende Bewegungen in dem ganzen Körper hervorbringen, wie eine kleine Wendung des Steuerruders eine entsprechende, sehr in die Augen fallende Wendung des Schiffes bewirkt. Man erkennt dies ja auch deutlich, weil die Gemüthszustände im Herzen ein Erröthen oder ein Erblassen oder Schaudern oder Zittern des Körpers hervorrufen *).

Die Darstellung des Aristoteles bleibt also sowohl in den logischen, als in den ethischen, psychologischen und physiologischen Schriften immer dieselbe und erläutert sich wechselsweise.

Die Entstehung der Obersätze aus den Untersätzen.

Nachdem Aristoteles so die beiden Enden (ἔσχατα) d. h. die allgemeinen ethischen Begriffe und die termini des einzelnen Subjects und Objects, auf die beiden Prämissen vertheilt hat, erwarten wir nun den versprochenen Beweis, dass die Vernunft (νοῦς) beides, nämlich nicht bloss das Allgemeine, sondern auch das Einzelne erkenne, und wie dies ein und dieselbe Vernunft sein könne, da ihre Gegenstände doch ebenso ver-

---

*) Ibid. 7 s. f. ὅτι δὲ μικρὰ μεταβολὴ γινομένη ἐν ἀρχῇ (im Princip) μεγάλας καὶ πολλὰς ποιεῖ διαφορὰς ἄποθεν (in den peripherischen, von dem centralen Princip weiter abstehenden Theilen), οὐκ ἄδηλον, οἷον τοῦ οἴακος ἀκαριαῖόν τι μεθισταμένου, πολλὴ ἡ τῆς πρώρας γίνεται μετάστασις. ἔτι δὲ κατὰ θερμότητα ἢ ψύξιν ἢ κατ' ἄλλο τι τοιοῦτον πάθος ὅταν γένηται ἀλλοίωσις περὶ τὴν καρδίαν, καὶ ἐν ταύτῃ κατὰ μέγεθος ἐν ἀναισθήτῳ μορίῳ, πολλὴν ποιεῖ τοῦ σώματος διαφορὰν ἐρυθήμασι καὶ ὠχρότησι καὶ φρίκαις καὶ τρόμοις καὶ τοῖς τούτων ἐναντίοις.

schieden sind, wie sich Einzelnes und Allgemeines unterscheidet. Er giebt den Beweis so: „Denn dies (d. h. der Inhalt des Untersatzes) enthält die Ursprünge des Zweckes (d. h. der allgemeinen ethischen Begriffe als der Lebenszwecke), denn aus dem Einzelnen stammt das Allgemeine“ *).

Wir sind mit diesen Worten einen Schritt weiter gekommen. Ehe wir aber die Gleichung zwischen Vernunft und Wahrnehmung hinzunehmen und die Betrachtung abschliessen, wollen wir vorsichtig erst den Sinn der Worte erwägen.

Wie kann aus den Untersätzen der Obersatz entstehen? Dass im theoretischen Gebiete das Allgemeine aus dem Einzelnen durch Induction und Analogie hervorgeht, ist schon bekannt**); wie aber die Untersätze des praktischen Schlusses die Lebensgrundsätze bilden können, das ist fraglich und ganz besonders, wenn man sich, wie Einige thun, einbildet, dass im Untersatze bloss ein theoretisches Wahrnehmen constatirt würde, welches im Schlusssatz erst zu einem praktischen Urtheil umgesetzt werde. Für Walter z. B. hätte diese Behauptung des Aristoteles ganz unbegreiflich sein müssen, wenn er nicht eine zweite Unbegreiflichkeit zu Hülfe genommen hätte, nämlich die, dass auch die Obersätze bloss theoretischen Inhalt besässen. Dadurch erhielt er also nur die theoretische Induction und musste

---

*) Eth. Nicom. VI, 12. *ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αἵται* (durch Attraction von *ἀρχαί* statt *τοῦτο*; denn Aristoteles meint nur den Inhalt des Untersatzes, und er setzt nicht *ἀρχή*, sondern *ἀρχαί*, weil er diesen Inhalt nothwendig als Vielheit des Einzelnen denkt, aus welchem durch Induction das Eine und Allgemeine hervorgeht —)· *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα* (nothwendig im Plural gedacht) *γὰρ τὸ καθόλου.*

**) Vergl. meine Darstellung in den „Studien zur Geschichte der Begriffe“, S. 403—423.

nun, um aus theoretischen Prämissen einen praktischen und epitaktischen Schlusssatz abzuleiten, seine Hülfe bei einer dritten Unbegreiflichkeit suchen, nämlich in einer Zauberei, wodurch die praktische Vernunft plötzlich ohne allen Grund den theoretischen Inhalt in einen praktischen „umsetzt". Hätte sie dafür einen Grund, so läge dieser also in einem andern praktischen Syllogismus und wir könnten dann jenen theoretischen Syllogismus als ganz unnütz wegwerfen, da er ja zu nichts diente und die praktische Vernunft ja in einem praktischen Syllogismus die Motive für denselbigen Schlusssatz gefunden hätte. Wenn nun Zauberei keine wissenschaftliche Begründung ist, so müssen wir also erklären, dass bis jetzt der Aristotelische Gedanke noch nicht verstanden wurde.

Die sittlichen Grundsätze des Obersatzes sollen aus dem Untersatze, wie das Allgemeine aus dem vielen Einzelnen abgeleitet werden. Dies ist nur unter Einer Bedingung möglich, nämlich der, dass beide Prämissen gleichartig sind, oder was dasselbe heisst, dass der medius ein praktischer Begriff ist. Dies wird aber leicht verständlich, weil wir uns hier eben im praktischen Gebiete befinden, wo alles Denken auf ein Begehren bezogen ist; folglich kann der Untersatz gar nicht etwas bloss Theoretisches enthalten, d. h. kein Denken, welches ohne Rücksicht auf die Gegenstände des Begehrungsvermögens sich bloss um die Erkenntniss des Seienden bemühte. Nehmen wir nun das Aristotelische Schema für den praktischen Untersatz, so ist die Frage sofort gelöst; denn in diesem sind ja grade die beiden Elemente des praktischen Denkens gegeben, nämlich erstens das Begehren „ich aber", womit das Subject und die Werthbestimmung gegeben ist und „dieser Gegenstand aber", womit das Object von dem Denken in Beziehung auf das Wollen des Sub-

jects charakterisirt wird. Diese Doppelgestalt des praktischen Untersatzes, die ihm eigenthümlich ist, bildet das Zeichen, woran wir sofort erkennen können, dass wir mit einem praktischen Denken zu thun haben. Folglich ist Untersatz und Obersatz gleichartig, folglich ist der medius ein praktischer Begriff, und folglich kann eine Entstehung des Allgemeinen aus dem Einzelnen auch in diesem Gebiete zugegeben werden.

Wir wollen uns dies an einem Beispiele deutlich machen und zwar in pedantischer Weise, weil die Interpreten, wie es scheint, die leicht andeutende Darstellung des Aristoteles so misverstehen konnten, dass sie aus einem praktischen Gedankengange einen theoretischen machten und dadurch die ganze Ethik in Verwirrung brachten. Aristoteles sagt: „Wenn einer wüsste, dass leichtes Fleisch verdaulich und gesund ist, welcherlei Art von Fleisch aber leicht ist, nicht wüsste, so würde er nicht Gesundheit zu machen verstehen, sondern der würde es besser verstehen, der da weiss, dass Vogelfleisch leicht und gesund ist“ *). — Jedem Logiker wird, wenn er diesen Schluss auf termini bringt, sofort auffallen, dass hier nach den Regeln des theoretischen Syllogismus etwas in Unordnung sein muss. Denn Vogelfleisch ist minor, leicht ist medius, verdaulich und gesund ist major. Nun steht aber als medius neben leicht auch gesund, also ein Element des major. Das ist theoretisch nicht zu erklären. Also ist der Schluss entweder in Verwirrung oder er bedarf einer ganz andern Erklärung. Ferner frage man sich, wie der Schlussatz lauten müsste? Offenbar entweder: „ich will Vogelfleisch“, oder vom Standpunkt des consultirenden Arztes:

*) Eth. Nicom. VI, 7. *εἰ γὰρ εἰδείη, ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον.*

„wähle Vogelfleisch!“ Dieser Schlusssatz ist aber hier logisch unmöglich, weil „wollen oder wählen“ kein in den Prämissen vorkommender terminus ist. Wem all dieses nun gar nicht auffallend ist, der hat offenbar den ganzen Syllogismus des Aristoteles nicht verstanden; denn durch Zauberei kann man das Epitaktische in den Schlusssatz nicht hineinbringen.

Nun bedenke man aber, dass es sich um einen praktischen Syllogismus handelt und dass folglich nicht bloss von Gegenständen überhaupt, sondern nur von Gegenständen in Beziehung auf unser Begehren die Rede sein kann. Dadurch wird man die scheinbare Verwirrung der termini in dem Aristotelischen Beispiel sofort auflösen. Denn in dem Begriffe „gesund“ steckt der Gegenstand des Begehrens (ὀρεκτόν); folglich kann dieser im Schlusssatz wieder erscheinen, um das Epitaktische anzudeuten, weil vorausgesetzt wird, dass Jeder die Gesundheit will und der Kranke ganz besonders nur was ihm speciell zuträglich ist, begehren soll. Aristoteles lässt hier nun die Bestimmung des Subjects (dass „ein so Beschaffener ein so Beschaffenes thun soll“) im Obersatze weg und ebenso im Untersatze, dass der Handelnde, als Kranker oder mit schwacher Verdauungskraft behaftet (ἐγὼ δὲ τοιόσδε), unter diese Kategorie fällt, weil man dieses leicht hinzudenkt. Der Schluss behält aber seinen praktischen Charakter dadurch, dass im Untersatz die Werthbestimmung (ὑγιεινά) beigefügt ist, die hier aber bloss particulär ist (dass Vogelfleisch zuträglich sei und also für den bestimmten Fall sich als erwünscht und begehrenswerth [ὀρεκτόν] gezeigt habe). Der ganze Schluss mit den Prosyllogismen, wenn man die auf das Subject bezüglichen Termini weglässt, würde also lauten: 1) Gesundheit begehre ich, oder soll man begehren. 2) Verdauliches ist gesund. 3) Leichtes

Fleisch ist verdaulich. 4) Vogelfleisch ist leicht. 5) Schlusssatz: Vogelfleisch begehre ich, oder sollst du begehren.

Auf diesen Zusammenhang kommt es Aristoteles aber gar nicht an, sondern nur auf die Thatsache, dass der Untersatz in particulärer Weise durch Erfahrung (*οἱ ἔμπειροι*) dasselbe bietet, was der Obersatz allgemein ausspricht. Darum muss der Untersatz auch die Beziehung auf das Begehrungswürdige (*ὑγιεινόν*) enthalten*). Der Untersatz ist dem Obersatze also gleichartig, und mithin bedarf der Arzt, welcher gesund machen will, den allgemeinen Obersatz gar nicht; denn der Untersatz liefert ihm dasselbe in particulärer Gestalt und mithin für den gegebenen Fall anwendbarer**). Wer aber bloss das Allgemeine hat, der besitzt leere praktische Begriffe ohne Ueberzeugung, die desto weniger Wahrheit haben, je allgemeiner sie sind***). Denn das Handeln bezieht

---

*) Trendelenburg hatte dies ebenfalls noch nicht beachtet (vergl. meine Aristot. Forschungen I (Halle, Barthel 1867), S. 256) und darum sich zu einer chirurgischen Operation entschlossen, indem er das ganz gesunde Glied *κοῦφα καί* amputiren will. Der Untersatz muss beides enthalten, den medius und major, ohne aber den medius als medius, d. h. als Grund, herauszuheben.

**) Vergl. die unserem medicinischen Beispiele vorhergehenden Worte: *οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον* (d. h. sie hat als Inhalt nicht bloss die allgemein ethischen Begriffe), *ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γὰρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ ἔνιοι οὐκ εἰδότες* (d. h. ohne Besitz der allgemeinen ethischen Begriffe) *ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι* (d. h. die welche die particulären Untersätze kennen).

***) Vergl. oben S. 20 ff. und Eth. Nicom. II, 7. *δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἁρμόττειν· ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους* (die particulären und

sich auf das einzelne Subject, welches handelt, und die einzelnen gegebenen Objecte, welche die Materie der Handlung ausmachen und in denen die sittlichen Begriffe verwirklicht werden sollen. Darum entsteht aus den einzelnen Handlungen durch die Wahrnehmungen und Erfahrungen unsere sittliche Ueberzeugung. Das Allgemeine ohne diesen Ursprung aus dem Einzelnen bleibt daher leer und unwahr und kann nur schauspielerisch declamirt werden*). Die Ethik gründet sich daher auf die Untersätze.

Die Entstehung der Tugend.

Um diesen ausserordentlich wichtigen Gedanken einer rein inductiven Ethik durch Aristotelische Lehrsätze zu erläutern, wollen wir die Frage aufwerfen, wie die Tugend entsteht. Die Tugend ist ein Allgemeines der Gesinnung, d. h. sie enthält den Willen in allgemeiner Form (ἕξις προαιρετική) und die richtige Meinung (ὀρθὸς λόγος), also allgemeine Annahmen über die Gegenstände oder Ziele des Willens. Wer z. B. meint, man müsse immer seinen Vortheil suchen, der ist nicht gerecht, sondern nur wer die arithmetische und geometrische Proportion der Gerechtigkeit als allgemeines Ziel will und liebt und das Gegentheil mit Unlust und Widerwillen betrachtet. Die Tugend als solche enthält darum eine Reihe von praktischen Obersätzen in sich und zwar, wie alle Obersätze sind, ruhend bewegend. Dies liegt auch in dem Begriff des habitus (ἕξις); denn Aristoteles

singulären) ἀληθινώτεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις. II, 2. ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία (die Ethik) οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (d. h. wie die theoretischen Disciplinen) · οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς κτλ.

*) Vergl. oben S. 46 f.

versteht darunter eine Kraft, die in sich ruht, aber dennoch von sich aus bewegt. Die Obersätze haben darum für das sittliche Leben ebenso wenig Werth wie die Tugend, wenn sie nicht beide die Bewegung oder Handlung bestimmen; denn man kann mit solchen Obersätzen oder mit der Tugend das Schlafleben des Endymion führen*).

Wie die Obersätze aber aus den Untersätzen entstehen, so entsteht die Tugend aus den einzelnen tugendhaften Handlungen. Wer nicht gerecht, mässig, tapfer u. s. w. handelt und die bei diesen Handlungen sich ergebenden richtigen Meinungen über das, was man thun soll, gewinnt und nicht die zugehörige sittliche Lust und den zugehörigen Einzelwillen hat, in dem entsteht auch nicht die allgemeine Gesinnung und sittliche Einsicht der Tugend. Darum entsteht die Tugend aus Gewöhnung in sittlichem Thun, d. h. auf dem inductiven Wege. Es wird uns dies von Aristoteles nicht bloss bei der Tugend im Ganzen und Allgemeinen gesagt, sondern bei jeder einzelnen Tugend und endlich hier bei Gelegenheit der sittlichen Weisheit (φρόνησις) wiederholt und an dem Process des sittlichen Schlusses durchgeführt, dessen Obersätze aus den Untersätzen entstehen**).

---

*) Eth. Nic. p. 1178 b 20 zu vergleichen mit I, 9 über ἕξις und ἐνέργεια.

**) Ueberall in den Nikomachien. Vergl. auch z. B. Pol. VIII, 5. τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, δεῖ δῆλον ὅτι μανθάνειν καὶ ἐθίζεσθαι μηθὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν ὀρθῶς (ὀρθοδοξεῖν) καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσι θεσι καὶ ταῖς πράξεσιν.

Excurs. — Die Unvergesslichkeit der sittlichen Gesinnung (φρόνησις).

Sehr folgerichtig hebt darum Aristoteles als ein Merkmal der sittlichen Weisheit hervor, dass sie nicht vergesslich sei; denn alle andern Meinungen, die man hatte, kann man vergessen, die sittliche und wahre Ueberzeugung vom praktisch Guten aber nicht.

Es ist interessant zu sehen, welche Schwierigkeiten diese einfache Stelle den Erklärern bot, die, wie z. B. Walter, die sittliche Weisheit nicht als Orthodoxie erkannten, sondern ihr die theoretische Weisheit (*σοφία*) zum Inhalt gaben. Walter's Interpretation ist mit einer so leidenschaftlichen Heftigkeit durchgeführt, dass jedes ruhige und freie Denken ausgeschlossen und der Autor oder der angebliche Interpolator der Tortur unterworfen wird, wenn er nicht zugesteht, was Walter von ihm hören will. Blindheit und Schaden fehlen daher solchen Interpreten nicht. Da es zuweilen lehrreich ist, Verirrungen anzusehen, um falsche Wege zu meiden, wollen wir kurz Walter's Gedankengang verfolgen.

Aristoteles will die sittliche Weisheit bestimmen und theilt desswegen die vernünftige Seele in zwei Schnitte, deren einer mit dem Seienden und Ewigen zu thun hat (*ἐπιστημονικόν*), der andere (*δοξαστικόν*) mit dem Wandelbaren; denn die Meinung (*δόξα*) und die sittliche Weisheit (*φρόνησις*) beziehen sich beide auf das Wandelbare*). Darum gehört natürlich die theoretische Weisheit (*σοφία*) einem andern Seelentheil an als die sittliche Weisheit (*φρόνησις*)**), da der eine abtrennbar

*) Eth. Nicom. VI, 5. *δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων* (im Gegensatz zu dem *ἄλογον μέρος*), *θατέρου ἂν εἴη ἀρετή* (sc. *ἡ φρόνησις*), *τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις.*

**) Ibid. VI, 12. *τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία*

(χωριστόν) ist, der andere nicht, sondern mit dem Leibe verwachsen, weil er Sinnenfälliges und Wandelbares zum Gegenstand hat, Subject aber und Object immer zusammen gehören. — Nun hatte aber Walter den Einfall gehabt, der sittlichen Weisheit (φρόνησις) die theoretische (σοφία) zum Inhalt zu geben, damit diese jener die Prämissen aufstellen könne; denn die praktische Vernunft des Aristoteles darf nach Walter ja nicht selbst Grundsätze aufstellen, sondern muss diese von „theoretischen Naturbegriffen" entlehnen, weil sonst Kant nicht zuerst der praktischen Vernunft einen eigenen Inhalt verschafft hätte. Folglich muss Walter gehörig aufkramen mit dem überlieferten Text. 1) Zuerst wirft er (S. 456) die Worte, dass die Meinung und die sittliche Weisheit beide Wandelbares zum Gegenstand haben als „ein an sich unsinniges Einschiebsel" heraus. 2) Aus der Eintheilung des vernünftigen Seelentheils (τοῦ λόγον ἔχοντος) in die wissenschaftliche und logistische Vernunft macht er dann (S. 440) eine Eintheilung „der Seele der vernünftigen Wesen" in einen unvernünftigen (ἀθικόν) Theil und einen vernünftigen (διανοητικόν = δοξαστικόν), unbekümmert darum, dass Aristoteles die ganze Darstellung der dianoetischen Tugenden auf die Unterscheidung der beiden Theile der vernünftigen Seele begründet und die sittliche Weisheit (φρόνησις) als Tugend des überlegenden Vermögens (λογιστικόν) dem vernünftigen Seelentheil zuspricht*). 3) Darum versucht

---

καὶ περὶ τίνα ἑκατέρα τυγχάνει οὖσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα, εἴρηται.

*) Eth. Nicom. VI, 2. πρότερον (im Buch I, 12) μὲν οὖν ἐλέχθη δύ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον (dies war zur Unterscheidung der ethischen und dianoetischen Tugend nöthig) · νῦν δὲ (nachdem die Tugenden des ἄλογον μέρος abgehandelt sind) περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν

Walter den Aristoteles zu nöthigen, auch im zwölften Kapitel des sechsten Buches bei der φρόνησις nur an die sittliche Tugend zu denken, die ja zur φρόνησις als Bedingung hinzugehöre. Obgleich der wirkliche Aristoteles dies niemals thun kann, so bringt es Walter doch (S. 454) fertig, seinen Aristoteles zu zwingen, bei den Tugenden σοφία und φρόνησις „allein den Gegensatz des Intellectuellen und Ethischen in den Vordergrund" zu stellen und folglich die φρόνησις als Tugend des unvernünftigen Seelentheils anzunehmen. 4) Während Rassow die λήθη in etymologischer Verbindung mit ἀληθής stehend glaubte, straft Walter (S. 448) sofort diesen „für das philosophische Bewusstsein wahrhaft degoutanten Wortwitz". Es ist mir zwar auch zweifelhaft, ob hier eine Etymologie beabsichtigt sei; aber wenn es doch so wäre, so würde sie nicht „degoutant" sein, sondern mit Interesse und Vergnügen notirt werden. Auch die Götter, sagt Plato, lieben ja Scherz und Spiel*).

τρόπον διαιρετέον (zur Abhandlung der dianoetischen Tugenden). καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν (das theoretische Object), ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα (das praktische Object). πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός (also Zusammengehörigkeit von Subject und Object) — — ὥστε τὸ λογίστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.

*) Cratyl. 406 C. φιλοπαίσμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί. So giebt Plato scherzend p. 421 B seine Etymologie von θεῖα ἄλη. — Da die Wahrheit zu erforschen aber noch interessanter ist, als ein geistreiches Spiel, so erlaube ich mir, die Etymologie meines linguistischen Collegen und Freundes Leo Meyer hier mitzutheilen, der mir das Folgende freundlich zur Veröffentlichung überliess.

„Ἀληθής ist ohne Zweifel zusammengesetzt aus ἀ (ἀν) privat. + *λῆθος n. (wie ἀσθενής ‚schwach, kraftlos' aus ἀ + σθένος ‚Kraft', ἀκηδής ‚unbesorgt, vernachlässigt', sorglos aus ἀ + κῆδος ‚Sorge', ἀταρβής ‚unerschrocken, furchtlos' aus

Hass und Abscheu sind aber keine guten Wegweiser der Interpretation. Darum sieht man, dass Walter den Zusammenhang aus den Augen verliert, wenn er (S. 451) fragt: „Was hat das Vergessen mit Wahrheit und Irrthum zu thun?“ Walter freilich konnte dies nicht begreifen, weil er der φρόνησις nur „theoretische Naturbegriffe“ zum Inhalt giebt*). Er erfindet desshalb einen von Aristoteles nirgends gelehrten Gegensatz zwischen τέχνη und φρόνησις, von denen jene vergesslich, diese unvergesslich sein soll, und bezieht die Unvergesslichkeit bloss auf die ethische Tugend, die mit der φρόνησις zusammenhängt. Die φρόνησις ist aber eine

---

ἀ + ταρβος ‚Schrecken, Furcht‘, ohne Zweifel auch ἀ—τρεκής aus ἀ + *τρέκος [‚Verdrehung‘? oder ähnlich], ἀκριβής ‚genau‘ aus ἀ + *κρῖβος [etwa ‚Ungenauigkeit‘] und viele andre ähnlich).

*λᾱθος ‚Vergessenheit, Vergessen‘ ist ganz unbelegt: die dorische Form λᾱθος, für die auf Theokrit 23, 24 verwiesen wird, findet sich an dieser Stelle gar nicht, sondern statt ihrer τὸ λᾶθον, das Ahrens ‚oblivionem afferens‘ erklärt. Man darf aber mit Bestimmtheit für λᾱθος die Bedeutung vermuthen ‚[absichtliches] Vergessen, [absichtliches] Auslassen, Verheimlichung‘ wie in λάθρᾳ, λάθρῃ ‚in Verheimlichung, heimlich‘, das mit *λᾱθος, λήθω, λανθάνω zur selben Wurzel λαθ gehört. So im Homer schon il. 2, 515: ὃ δὲ Ζεὺς παρελέξατο λάθρῃ, od. 15, 430: ἀνὴρ ὅς ἐμίσγετο λάθρῃ ss., wo überall absichtliches Verheimlichen, kein zufälliges Vergessen. So bei Homer auch ἀληθὴς γυνή (il. 12, 433) ‚ehrliches Weib‘, eigentlich ‚Weib ohne Verheimlichung‘, d. i. das nichts verheimlicht, und häufiger (il. 6, 382; od 14, 125 ff.) ἀληθέα μυθήσασθαι und Aehnliches, ‚Worte ohne Verheimlichung sprechen‘, d. i. solche bei denen nichts verheimlicht wird.“

Mir scheint diese Erklärung Leo Meyer's die Sache zu erledigen. Man muss demnach annehmen, dass der Begriff der Wahrheit bei den Griechen ursprünglich negativ war. Indem der Grieche von der Befürchtung ausging, dass ihm Lüge, Verstellung, Verheimlichung, Betrug entgegen komme, verlangte er die Beseitigung dieser Heimlichkeiten d. i. Wahrheit.

*) A. a. O. S. 499.

dianoetische Tugend und von dieser hätte Walter die Unvergesslichkeit zeigen müssen. Das konnte er aber nicht, weil ihm dieser Aristotelische Begriff überhaupt unbekannt geblieben ist. Darum behauptet er (S. 275): „Auf die Natur des Willens geht das sechste Buch [der Nikomachien] weiter nicht ein, er bleibt, wie bereits bemerkt ward, der dunkelste Begriff der Aristotelischen Ethik, was bei der wichtigen Rolle, die ihm zugewiesen wird, allerdings sehr schlimm ist.“ Ja allerdings; denn ohne den Begriff des Willens giebt es gar keine Ethik, und es ist wohl schlimm, dass Walter die ersten fünf Bücher der Ethik, welche die Tugend als allgemeinen Willen oder Gesinnung, und den Hauptinhalt des sechsten und siebenten Buches, welche grade den Willen in seiner Vollendung als φρόνησις und in seinen unvollendeten Formen als ἀκρασία und ἐγκράτεια behandeln, nicht bemerkt hat. Nach Walter (S. 275) sind bei Aristoteles „Vernunft und Wille zweierlei“, und (S. 274) es kommt „der Vernunftthätigkeit sittliche Indifferenz“ zu. Das heisst, Walter hat keine Ahnung von der Aristotelischen Ethik; denn nicht einmal die theoretische Vernunftthätigkeit, wie sie in der σοφία erscheint, kann so bezeichnet werden, sondern sie steht als etwas Göttliches (θεῖον) über dem Ethischen, die Vernunftthätigkeit aber ist nach Aristoteles entweder verdorbene Vernunft oder gesund und eine indifferente praktische Vernunft, wie sie die δεινότης ist, gilt ihm nur als natürliche Anlage, neigt sich aber sofort entweder zum Bösen (πανουργία) oder zum Guten (φρόνησις). Die von Walter gefeierte Speculation Kant's aber, „der aus dem Begriffe der praktischen Vernunft macht, was sich überhaupt daraus machen lässt, eine von sich aus und darum wirkliche praktische Vernunft“ (S. 275), gilt bei Aristoteles als eine Gedankenlosigkeit; denn ohne Rücksicht auf das Wollen mit

seinen Zielen kann man ja nichts Praktisches denken. Die Vernunft rein für sich abgelöst (*χωριστόν*) von dem menschlichen Begehren ist bei Aristoteles theoretisch; die praktische aber erfasst die wahren Ziele des Willens und findet für diese die rechten Mittel in der sittlich-politischen Ordnung der Gesellschaft und in den einzelnen Handlungen. Da für Walter, wie er selbst eingesteht, der Mittelpunkt der Aristotelischen Ethik, d. h. der Begriff des Willens oder der praktischen Vernunft als Einheit von Begehren und Denken „der dunkelste Begriff" geblieben ist, so konnte sein Buch allerdings über diese Ethik kein Licht gewähren.

Wir wollen jetzt zeigen, wie die Unvergesslichkeit der sittlichen Weisheit (*φρόνησις*) einen weiteren Beweis dafür liefert, dass die sittlichen Grundsätze (Obersätze) aus den Untersätzen durch Induction entstehen. Aristoteles definirte die *φρόνησις* als erworbene Haltung mit Vernunft, fügte aber hinzu, dass diese Haltung (*ἕξις*) eine wahre (*ἀληθής*) und im Gebiete der menschlichen Güter praktisches Princip sein müsse. Darum scheidet er sie zunächst von der Kunst; denn die Kunst ist keine Tugend, da bei ihr freiwillige Fehler den unfreiwilligen vorgezogen werden, was bei der Tugend umgekehrt ist. Zweitens aber scheidet er sie auch von der blossen Meinung (*δόξα*); denn die *φρόνησις* gehört zwar mit der Meinung derselben Vernunftkraft zu, die sich auf das wandelbare Gebiet (*ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*) bezieht. Allein der Unterschied liegt darin, dass die *φρόνησις* ihre Orthodoxie gewinnt nicht durch theoretische Richtigkeit und Falschheit, sondern durch die praktische Wahrheit, d. h. durch Uebereinstimmung mit dem richtigen Wollen. Hierfür giebt Aristoteles nun noch ein Zeichen (*σημεῖον*)*), d. h. er führt eine Er-

*) Eth. Nicom. VI, 5. *ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι*

scheinung an, die aus der Natur der Meinung und φρόνησις folgt und einen Rückschluss auf die Ursache erlaubt. Die bloss theoretische Meinung nämlich braucht keine feste Basis zu haben und es ist ihr darum charakteristisch, dass sie unbeständig und nicht fest (μόνιμον, βέβαιον) ist; wir können desshalb frühere Meinungen vergessen und andere annehmen. Die Lebensweisheit (φρόνησις) aber ruht als Resultat auf unserem ganzen sittlichen Leben. Jede einzelne wahre Beurtheilung des Guten, d. h. jede unserer Handlungen bestimmt unvermeidlich inductiv wieder die ganze sittliche Gesinnung. Sie ist darum etwas Bleibendes und Unvergessliches. Aristoteles hatte dies schon früher hervorgehoben. Einige wollen nämlich die Glückseligkeit von den Glücksfällen abhängig machen und verwandeln darum den glückseligen Mann in ein Chamäleon; ihnen gegenüber weist Aristoteles auf ein charakteristisches Zeichen, nämlich die Beständigkeit (βεβαιότης) im Gegensatz zur Vergesslichkeit (λήθη) hin. Den Tugenden kommt Beständigkeit zu und zwar im Glück wie im Unglück; denn der Tugendhafte (also der φρόνιμος) handelt und denkt das Gute durch sein ganzes Leben (διὰ βίου) immerfort (ἀεί) und erträgt auch das Unglück

---

μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. Nun folgt die Unterscheidung von der τέχνη und dann: δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ (nicht des ἐπιστημονικοῦ)· ἥ τε γαρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις (dies ist also gemeinsames genus; nun folgt die Differenz der φρόνησις). ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον (eine Bestimmung, die auch auf einige δόξαι passt; darum verlangt Aristoteles den obigen Zusatz: ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν, wodurch die φρόνησις auf das ethische Gebiet eingeschränkt wird und die sittliche Wahrheit zum Inhalt bekommt. Für diese Forderung giebt er nun den Indicienbeweis:) σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεώς ἐστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

passend und in sittlich schöner Weise. Darum ist die wahrhafte Tugend (ὁ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθός, also die φρόνησις) auch beständiger und unvergesslicher als selbst die Wissenschaften, weil die Tugend ohne Unterlass wirkt, nicht aber die Wissenschaft. Von den Wissenschaften sind aber wieder die beständigsten und unvergesslichsten die ehrwürdigsten, weil die Seligen (μακάριοι), d. h. die dem theoretischen Leben zugewandten Philosophen, sich möglichst unausgesetzt (συνεχέστατα) mit ihnen beschäftigen*).

Die Lebensweisheit ist darum unvergesslich, weil sie in einer continuirlichen Induction die ethische Wahrheit (ἕξις μετὰ λόγου ἀληθής) bildet und durch jede Handlung (περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτική) erinnert wird, da jede Handlung die allgemeine ethische Gesinnung bezeugt.

Zwei Indicien für die inductive Grundlage der Politik.

Will man denselben Gedanken in der Politik und Rhetorik erkennen, so scheint dies erst schwieriger, weil dort die in der Ethik gewonnenen Grundgedanken schon als Voraussetzungen und Principien gelten; allein den-

---

*) Eth. Nicom. I, 11. μαρτυρεῖ δὲ (= σημεῖον) τῷ λόγῳ καὶ τὸ νῦν διαπορηθέν. περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν· μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι. τούτων δ' αὐτῶν (d. h. τῶν ἐπιστημῶν) αἱ τιμιώταται μονιμώταται διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα καταζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους· τοῦτο γὰρ ἔοικεν αἰτίῳ τοῦ μὴ γίγνεσθαι περὶ αὐτὰ λήθην. ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον (d. h. die βεβαιότης) τῷ εὐδαίμονι (φρόνησις) καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος (d. h. εὐδαίμων, weil φρόνιμος)· ἀεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν, καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντως ἐμμελῶς ὅ γ' ὡς ἀληθῶς καὶ τετράγωνος ἀνὴρ ἄνευ ψόγου. In Bonitz' Index s. v. λήθη fehlt diese wichtige Stelle.

noch muss der inductive Weg, wenn er der massgebende ist, sich in den Kriterien offenbaren, wonach in letzter Linie die Richtigkeit der politischen Theorien geprüft wird. Und bei dieser Kriterienfrage ist es wohl jedem Kenner der Aristotelischen Staatslehre zweifellos, dass Aristoteles zuerst mit Voraussetzung der gewonnenen ethischen Principien sowohl seinen besten Staat aufbaut, als auch alle die andern mehr oder weniger verfehlten Verfassungen constituirt. Nichtsdestoweniger giebt es zwei Indicien für den inductiven Weg, erstens die genetische Erklärung; denn Aristoteles gewinnt den Begriff des Staates aus der Betrachtung der einzelnen Begehrungen, die zu Familie, Gemeinde, den verschiedenen Genossenschaften und schliesslich zur gemeinsamen Verwaltung und Ordnung des ganzen sittlichen Lebens der Gesellschaftsglieder führen*). Der Staat des Aristoteles ist desshalb ein Gesammtwille, bestehend aus den vielen einzelnen Willen der Bürger, und eine Gesammtmeinung derselben über die Ziele des Lebens und der socialen Verbindung. Darum ist der Staat die energische Gesammttugend der Bürger, und es findet desswegen auf ihn auch der Begriff der moralischen Schwäche (ἀκρασία) und der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) und alle die andern Begriffe Anwendung, die für den Einzelnen besprochen sind. Denn die richtige Meinung über die Ziele des socialen Handelns kann in der Minderzahl der Besten bestehen; die Menge aber, welche die Begierden vertritt, oder die Angesehenen und Reichen und Adeligen, in denen der Ehrtrieb und Zorn mächtiger ist, wollen sich dieser richtigen Erkenntniss nicht fügen, es entsteht Parteibildung (στάσις) und Umsturz der Verfassung, wie im einzelnen Men-

*) Z. B. Pol. III, 9. ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία.

schen*). Alles kommt daher im Staat darauf an, dass die Majorität oder überhaupt der stärkere Theil die Meinung der Verfassung oder der Gesetze theilt und die darin vorgestellten Ziele des socialen Lebens will**). Mithin ruht der Ursprung, die specifische Verfassung und die Erhaltung des Staats bei Aristoteles auf einer inductiven Grundlage. Die Obersätze des politischen Lebens ruhen auf den Untersätzen.

Das zweite Indicium der Induction sieht man leicht, wenn man die Massstäbe der Aristotelischen Kritik vergleicht. Denn das inductiv Allgemeine wird ja immer an den einzelnen Erfahrungen geprüft. Nun ging Aristoteles an seine Politik, nachdem er eine ausführliche Sammlung aller Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart gewonnen hatte, also nach einer inductiven Vorarbeit. Ferner misst er alle Verfassungen und alle früheren politischen Theorien einerseits an der besten Form, an dem Idealstaat, wie alle ethischen Lebensformen an ihrem Verhältniss zur Tugend gemessen werden; andererseits aber misst er auch alle und den Idealstaat eingeschlossen an den Werken, d. h. an der einzelnen Erfahrung, also nach inductiven Kriterien. Z. B. tadelt er die Verfassung der Spartaner,

---

*) Aristoteles folgt hier im Ganzen seinem Lehrer Plato, wenn er auch in vielen Einzelheiten abweicht.

**) Vergl. meine Schrift über die Aristotelische Eintheilung der Verfassungen (Berlin, W. Weber, 1859) und hier z. B. Arist. Pol. IV, 8. *ἀριστοκρατίας μὲν ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία· τὸ δ' ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείωσιν, ἐν πάσαις ὑπάρχει· καὶ γὰρ ἐν ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἐν ἀριστοκρατίᾳ καὶ ἐν δήμοις, ὅ τι ἂν δόξῃ τῷ πλείονι μέρει τῶν μετεχόντων τῆς πολιτείας, τοῦτ' ἐστὶ κύριον.* Darum ist Pol. III, 16 das Gesetz (*νόμος*) der *νοῦς ἄνευ ὀρέξεως*, d. h. ohne *ἐπιθυμία* und *θυμός* als blosse *δόξα*. Diese muss aber die Ueberzeugung und Wille der Majorität sein, sonst fällt das Gesetz.

weil sie ja, wie auch Plato in den Gesetzen schon gezeigt habe, ihr Augenmerk bloss auf die militärische Tugend richte. Dass dies falsch sei, bezeuge die Erfahrung; denn nach Verlust der Herrschaft über Andere sei ihr Staat nicht mehr glückselig und ihr Gesetzgeber gelte nicht mehr für gut*). Die Grundsätze des Gesetzgebers und die Gesetze, die nach diesen ethischen Meinungen aufgestellt sind, werden also nach der Erfahrung beurtheilt, ob sie ethisch wahr seien oder nicht. So bewies auch ein zu Aristoteles' Zeit stattfindender Krieg, in den Kreta verwickelt wurde, die Schwäche der dortigen Verfassung**). Das sittliche Urtheil im Einzelfalle ist desshalb fest und gewiss, und an diesem Kanon wird die Allgemeinheit der Grundsätze geprüft; nicht umgekehrt sind die Grundsätze das Gewisseste, an denen die empirische Erkenntniss sich prüfen lassen müsste. Darum stellt Aristoteles das Gewohnheitsrecht so hoch, weil es auf den einzelnen sittlichen Urtheilen Aller beruht und desshalb über den geschriebenen Gesetzen steht; denn ein Monarch möge wohl zuweilen besser sein als ein Regiment bloss nach geschriebenen Gesetzen, aber nie könne er über demjenigen Gesetze stehen, das in den Sitten und Gewohnheiten vorliegt***). Es correspondirt diese politische Auffassung genau mit

---

*) Arist. Polit. VII, 14. *καίτοι δῆλον ὡς ἐπειδὴ νῦν γε οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν, οὐκ εὐδαίμονες οὐδ' ὁ νομοθέτης ἀγαθός.* — Ibid. p. i. *μαρτυρεῖ τὰ γιγνόμενα τοῖς λόγοις.* Cf. ibid. II, 9. *ὅπερ καὶ Πλάτων ἐν τοῖς νόμοις ἐπιτετίμηκεν.* — *ἐσώζοντο μὲν πολεμοῦντες κτλ.*

**) Ibid. II, 10 s. f. *νεωστί τε πόλεμος ξενικὸς διαβέβηκεν εἰς τὴν νῆσον, ὃς πεποίηκε φανερὸν τὴν ἀσθένειαν τῶν ἐκεῖ νόμων.*

***) Pol. III, 16. *ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἤθη εἰσίν, ὥστε τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὰ ἤθη.*

den Definitionen in der Ethik, bei denen immer hinzugefügt wird: „und wie der sittlich besonnene Mann urtheilen würde", indem das sittliche Einzelurtheil als das letzthin Massgebende betrachtet wird*).

Darum verlangt Aristoteles auch bei der Kritik des Platonischen Communismus, dass man die Erfahrung zu Rathe ziehen müsse; denn es sei in der langen Zeit und den vielen Jahren fast Alles schon gefunden, d. h. alle solche politischen Einrichtungen seien schon einmal in's Werk gesetzt, aber theils habe man sie noch nicht zur allgemeinen Erkenntniss erhoben, theils brauche man sie nicht, obwohl man sie kenne. Dies letztere bedeutet entweder die Werthlosigkeit der Institution oder die politische Schwäche (*ἀκρασία*), indem der interessirte und stärkere Theil der Bürger das nicht will, was die praktische Einsicht verlangt. Wo aber politische Grundsätze in wirklichen Einrichtungen durchgeführt sind, da kann man die einzelne Erfahrung machen, ob die Einrichtung nützlich oder schädlich ist, ob der Staat dadurch stark und dauerhaft, oder schwach und durch Parteiungen zerrissen wird, und ob die Bürger dadurch tugendhaft und glücklich oder ungerecht und unglücklich werden. Aus der Einzelerfahrung also wird man inductiv auch über das Allgemeine des politischen Grundsatzes ein Urtheil gewinnen, d. h. aus den Untersätzen den Obersatz ableiten**).

---

*) *Καὶ ὡς ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν ἄν.*

**) Polit. II, 5. *δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο ἀγνοεῖν, ὅτι χρὴ προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν, ἐν οἷς οὐκ ἔλαθεν εἰ ταῦτα καλῶς εἶχεν* (d. h. ob der Obersatz richtig war) · *πάντα γὰρ σχεδὸν εὕρηται μέν, ἀλλὰ τὰ μὲν οὐ συνῆκται* (die Sammlung der Thatsachen durch inductive Methode, weil ihr gleich darauf die *γνῶσις* entspricht), *τοῖς δ' οὐ χρῶνται γινώσκοντες. μάλιστα δ' ἂν γένοιτο φανερὸν, εἴ τις τοῖς ἔργοις*

Die Induction in der Rhetorik.

In der Rhetorik aber sieht wohl Jeder gleich die Abhängigkeit der Obersätze von den Untersätzen; denn die praktischen Beweise (ἀποδείξεις) beruhen entweder auf Gnomen (Obersätze der Enthymemen) oder auf Beispielen. Nun sind aber die Gnomen allgemeine praktische Urtheile, die sich auf Güter und Uebel beziehen, und Aristoteles bemerkt ausdrücklich, dass solch Allgemeines auf vieler Erfahrung beruhe und dass es einfältig und ungebildet sei, wenn ein Unerfahrener dergleichen ausspräche, da es nur einem älteren Manne gezieme*). Die Beispiele aber sind grade die Untersätze, d. h. einzelne praktische Urtheile, z. B. Darius nahm erst Aegypten und fuhr dann gegen Griechenland, ebenso Xerxes; die Eroberung Aegyptens wurde also in mehreren Fällen ein Uebel für Griechenland. Aus dieser Induction gewinnen wir die allgemeine Einsicht, dass es gefährlich und nicht zu erlauben ist, dass der Perser Aegypten nimmt, und daraus folgt die Anwendung auf den gegebenen Fall**).

8. Der νοῦς ist αἴσθησις.

Nachdem so hinlänglich bewiesen ist, dass Aristoteles für seine Ethik eine inductive Begründung will, d. h.

(also in der einzelnen Erfahrung) ἴδοι τὴν τοιαύτην πολιτείαν κατακευαζομένην κτλ.

*) Rhet. II, 21. ἔστι δὲ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποῖός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου· καὶ οὐ περὶ πάντων καθόλου, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον (also nicht im theoretischen Gebiete), ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσί, καὶ αἱρεταὶ ἢ φευκταί ἐστι πρὸς τὸ πράττειν. — — ἁρμόττει δὲ γνωμολογεῖν ἡλικίᾳ μὲν πρεσβυτέροις, περὶ δὲ τούτων ὧν ἔμπειρός τις ἐστίν — περὶ δ' ὧν ἄπειρος ἠλίθιον καὶ ἀπαίδευτον.

**) Ibid. II, 20. παράδειγμα, ὅμοιον γὰρ ἐπαγωγῇ τὸ παράδειγμα ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἀρχή (aller Beweise).

dass er die Obersätze aus den praktischen Untersätzen, das Allgemeine aus dem Einzelnen ableitet, so bleibt nur die nothwendige Schlussfolgerung übrig, dass die Vernunft, welche das Allgemeine der sittlichen Grundsätze erkennt, eine und dieselbe sei mit der, welche die sittlichen Einzelurtheile findet. Aristoteles sagt desshalb: „Für diese Objecte muss man nun Sinn (αἴσθησις) haben und dieser Sinn ist Vernunft.“*)

Ich habe nun schon in meinen Aristotelischen Forschungen**) bewiesen, dass der hier gemeinte Sinn (αἴσθησις) nicht die sogenannte sinnliche Wahrnehmung sein kann; denn diese hat gar keine ethische Beschaffenheit und kann daher nicht mit der praktischen Vernunft in Beziehung gebracht werden. Man erkennt dies deutlich, wenn man die Eintheilung derselben hinzunimmt. Aristoteles unterscheidet 1) die eigentliche sinnliche Wahrnehmung, welche als Geschmack, Geruch, Gefühl, Gesicht und Gehör auf das Saure, Süsse, Weisse, Harte u. s. w., kurz auf die eigenthümlichen, für jeden Sinn abgegränzten Eigenschaften der sinnenfälligen Dinge geht (τῶν ἰδίων); 2) den Gemeinsinn, der Figur, Bewegung, Zahl, kurz das mehreren Sinnen Gemeinsame erfasst (τῶν κοινῶν); 3) die Wahrnehmung per accidens, indem bei einem sinnenfälligen Gegenstande, durch Phantasie oder Urtheil nebenbei etwas bemerkt wird (κατὰ συμβεβηκός), z. B. wenn dieser weisse Gegenstand als Sohn des Diares bestimmt wird. Diese dritte Art ist also eigentlich keine Wahrnehmung, da die Abstammungsbeziehung nicht sinnlich percipirt werden kann. Nichts von solcher Art kann also eine praktische Denkthätigkeit oder sittlicher Sinn sein.

*) Eth. Nicom. VI, 12. τοιῶτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

**) Bd. I, S. 253—262.

Darum weiss Aristoteles nicht recht, wie er diesen moralischen Sinn bezeichnen soll. Mit der Sinnlichkeit hat er das Gemeinsame, dass er auf das Einzelne sich bezieht; aber die Empfindung (*αἴσθησις*) des Guten und Gerechten ist doch gar nicht zu vergleichen mit der des Sauren und Salzigen (*τῶν ἰδίων*)*).

Etwas näher verwandt scheint ihm zunächst die mathematische Anschauung zu sein, welche ebenfalls, ohne dass ein sinnenfälliger Gegenstand vorliegt, Bilder von Dreiecken, Vierecken u. s. w. und Wahrnehmungen als unmittelbare Urtheile darüber liefert, wie man z. B. ohne äussern Gegenstand in sich anschauend die Figuren des Raumes betrachten und dabei bemerken (*αἰσθανόμεθα*) kann, dass die letzte Figur ein Dreieck ist; denn da wir die andern Figuren durch Diagonalen zerlegen können, finden wir schliesslich nur durch unmittelbare geometrische Anschauung, dass der Raum nicht durch weniger als drei Seiten eingeschlossen oder figurirt wird. Dies wird nicht durch Geometrie als Wissenschaft gezeigt, d. h. es wird dabei kein Syllogismus vollzogen, sondern wir müssen das in uns gleichsam sehen und anschauen; denn das Räsonnement kommt dabei zu einem letzten und unmittelbar zu ergreifenden Elemente, wodurch die Bewegung des Calculs aufhört, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung (*στήσεται γὰρ κἀκεῖ*). Die Geometrie als Wissenschaft stützt sich also auch auf eine geometrische Sinnlichkeit oder Anschauung, mit welcher das Letzte gegeben wird**). —

---

*) Eth. Nicom. VI, 9. *αἴσθησις οὐχ ἡ τῶν ἰδίων.*

**) Ibid. *ἀντίκειται* (sc. *ἡ φρόνησις*) *μὲν δὴ τῷ νῷ* (der praktischen Vernunft). *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος* (d. h. der praktischen Principien), *ἡ δὲ* (sc. *φρόνησις* als moralischer Sinn) *τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ' αἴσθησις* (unmittelbare Wahrnehmung des Einzelnen, die aber von verschiedener Art sein

Nun fragt sich, ob diese geometrische Anschauung der Art nach gleich oder verwandt ist mit dem moralischen Sinn, mit welchem wir erkennen, dass es recht und gut ist, bei dieser oder jener Veranlassung zu zürnen, und ob dieses Gefühl für uns nicht schon zu viel oder zu wenig ist, ebenso ob dieses Mitleid, diese Furcht, diese Zuversicht, diese Lust und dieser Schmerz u. s. w. nicht zu stark oder zu schwach ist, ob diese Gefühle und Begehrungen die wahre, individuelle Mitte unserer Natur innehalten und löblich oder tadelnswerth sind. Alles dies kann nur durch Sinn oder Wahrnehmung (αἴσθησις) entschieden werden*). Aristoteles erkennt aber sofort, dass, wenn wir diesen moralischen Sinn, womit wir das Gute und

---

kann, wesshalb Aristoteles zwei Distinctionen hinzufügt), οὐχ ἡ τῶν ἰδίων (die eigentliche Sinnlichkeit), ἀλλ' οἵᾳ (in der Art wie) αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὴρ κἀκεῖ (d. h. auch dort hört das Räsonnement auf, da die letzten einzelnen Elemente durch Anschauungen gegeben werden müssen). Ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης (d. h. τῆς φρονήσεως) δ' ἄλλο εἶδος (sc. αἰσθήσεως).

*) Eth. Nicom. II, 9. χαλεπὸν δ' ἴσως τοῦτο, καὶ μάλιστ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον· οὐ γὰρ ῥᾴδιον διορίσαι πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον (wie schwer dies für uns zu beurtheilen ist, sieht man daraus, dass wir auch Andere verschieden beurtheilen)· καὶ γὰρ ἡμεῖς ὅτε μὲν τοὺς ἐλλείποντας, ἐπαινοῦμεν καὶ πραΰους φαμὲν ὅτε δὲ τοὺς χαλεπαίνοντας ἀνδρώδεις ἀποκαλοῦμεν. — Ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥᾴδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι (d. h. über diese Gegenstände giebt es nicht λόγος und ἐπιστήμη), οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν (d. h. es sind das Gegenstände der unmittelbaren Wahrnehmung)· τὰ δὲ τοιαῦτα (d. h. jene sittlichen Verhältnisse) ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα (d. h. sind nicht ein Allgemeines „καθόλου", sondern gehören zu dem Letzten oder Einzelnen) καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις (d. h. das zugehörige Urtheilsvermögen ist ästhetischer Art oder Wahrnehmung, Sinn. — Dieser Satz wird wörtlich wiederholt ibid. IV, 11.

Schlechte, das Gerechte und Ungerechte erkennen und welcher dem Menschen vor allen lebenden Wesen eigenthümlich ist*), mit der geometrischen Anschauung vergleichen, diese letztere mehr mit der sinnlichen Anschauung verwandt zu sein scheint (*ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις, ἡ φρόνησις*), dass aber für den moralischen Sinn (*φρόνησις*) eine andere Art von Sinnlichkeit gefordert werden muss (*ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος*).

Es ist darum interessant, festzustellen, dass Aristoteles für die sittlichen Urtheile einen Sinn annimmt, der unmittelbar die letzten und einzelnen sittlichen Verhältnisse beurtheilt (*κρίσις*) und demgemäss das einzelne Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte empfindet und demgemäss lobt oder tadelt, dass er auch deutlich und bestimmt diesen moralischen Sinn von der sinnlichen Wahrnehmung und von der mathematischen Anschauung unterscheidet, dass er aber für diesen Begriff keinen eigenen terminus gebildet hat, sondern die entsprechenden moralischen Urtheile mit dem Gattungsnamen „wahrnehmen" (*αἰσθάνεσθαι*) bezeichnet**) und dem Sinne selbst den gleichen Namen

---

*) Polit. I, 2. *τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων* (d. h. der andern sittlichen Prädicate) *αἴσθησιν ἔχειν.*

**) Dies hatte schon Plato gethan. Man vergleiche z. B. die inductive Entstehung der praktischen Vernunft (*νοῦς*) in Alcibiades unter Leitung des Sokrates und wie dieser ihm den Untersatz „*ἐγὼ δὲ τοιός δε*" zur sittlichen Wahrnehmung (*αἴσθησις*) bringt. Alcib. I, p. 135 C. *οὐκοῦν φεύγειν χρή, ὦ ἑταῖρε, τὴν δουλοπρέπειαν; ΑΛ. μάλιστα ὦ Σώκρατες. ΣΩ. αἰσθάνει δὲ νῦν πῶς ἔχεις; ἐλευθεροπρεπῶς ἢ οὔ;* Hier ist also nur der moralische Sinn hinreichend, weil keine äusseren Gegenstände in Frage kommen.) *ΑΛ. δοκῶ μοι καὶ μάλα σφόδρα αἰσθάνεσθαι. ΣΩ. οἶσθα οὖν πῶς ἀποφεύξει τοῦτο τὸ περὶ σὲ νῦν;* (Es

giebt, den er der ihm entsprechenden Tugend zuerkannt hat, φρόνησις. Ich habe den Sinn desshalb in meinen Aristotelischen Forschungen der Deutlichkeit wegen als „phronetischen Sinn" bezeichnet.

Da nun, wie wir sahen, die allgemeinen ethischen Urtheile, die Gnomen und Principien, inductiv aus den einzelnen sittlichen Wahrnehmungen entstehen, so ist einleuchtend, dass Aristoteles den richtigen Schluss ziehen darf, dass die praktische Vernunft (νοῦς), die wir nach dem Sprachgebrauch nur auf das Allgemeine beziehen, wesentlich dasselbe sei, wie der moralische Sinn (φρόνησις).

Ist die praktische Vernunft aber Sinn (αἴσθησις), so ist sie auch physisch, d. h. mit dem Körper und einem bestimmten Organe verbunden. Die Seelenthätigkeit des praktischen Denkens mit den zugehörigen Gefühlen der Lust und Unlust und speciell z. B. des Zürnens oder Fürchtens sind daher zwar keine Bewegungen (κινήσεις), aber sie hängen als Act mit den Bewegungen des Herzens (καρδία als κοινὸν αἰσθητήριον) zusammen und man sagt desshalb besser, der Mensch hat Mitleid oder denkt mit seiner Seele und nicht die Seele zürnt oder denkt; denn die zugehörige physikalische Bewegung des Herzens oder die zugehörigen chemischen Veränderungen in dem körperlichen Organ kommen nicht der Seele zu, sondern dem Menschen nach der Seite des Leibes, sofern die seelischen Thätigkeiten entweder die Bewegungen des Herzens hervorrufen oder umgekehrt das Ende und der Act dieser Bewegungen sind*).

---

handelt sich also jetzt um eine Aufgabe der φρόνησις, nämlich die Mittel zur Entfernung eines Uebels [κακόν] aufzufinden.)

*) De anima I, 4. 11. εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσί, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαι τούτων, τὸ δὲ κινεῖσθαί ἐστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς οἷον τὸ ὀργίζεσθαι ἢ

Darum ist, wie es scheint, das praktische Erkenntnissvermögen etwas Physisches und kommt uns von Natur zu, weil die Sinnlichkeit (*αἴσθησις*) nicht ohne physische Bewegungen möglich ist und mithin auch in dem so oder so beschaffenen Organe die Bedingung für die Leistungen der praktischen Vernunftthätigkeit liegen *). Und mithin ist auch die Entwicklung der Kraft dieser Erkenntniss in allen ihren Functionen, welche die Sprache als wohlwollende Einsicht (*γνώμη*), oder praktisches Urtheil (*σύνεσις*) oder praktische Vernunft (*νοῦς*) bezeichnet, an die Zeit und das Lebensalter gebunden; denn da wir in einer bestimmten Lebensperiode zur Vernunft kommen, so scheint es, als wenn die physische Entwicklung selbst die Ursache der Vernunft wäre **). Dies ist nun nach

---

φοβεῖσθαι τῷ τὴν καρδίαν ὡδὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἢ τοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερόν τι (Aristoteles kann diese physiologische Basis natürlich nicht genau angeben, wie man es auch heute noch nicht kann. Da er aber im Herzen und nicht im Gehirn suchte, so war die Sache für ihn begreiflicher Weise erst recht schwierig). *τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φορὰν τινῶν κινουμένων* (physikalisch), *τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν* (chemisch). — *Βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης* (d. h. bis zum Act), *ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης* (Thätigkeit), *οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδί* (hier ist die Seele Act als Resultat), *ἡ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς* (d. h. bei der Erinnerung wirkt die wahrnehmende Seele auf die in den Organen unbewusst latitirenden Reste früherer Wahrnehmungen und bringt sie zur Bewegung und dadurch zum Act).

*) Vergl. oben S. 114 und 135.

**) Eth. Nic. VI, 12. *διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα* (die verschiedenen Functionen des praktischen Vernunftvermögens, die er gleich wieder anführt), *καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς* (dieser Gegensatz der theoretischen Erkenntniss beruht auf der Transscendenz des zugehörigen Princips), *γνώμην δ' ἔχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης.*

Aristoteles nicht ganz richtig, weil die ethische Beschaffenheit des Menschen ausser von der Naturbegabung (εὐφυΐα) auch von der Erziehung abhängt; allein insofern doch zutreffend, weil die praktische Vernunft sich aus einzelnen sittlichen Wahrnehmungen bildet und also die Erfahrung, die wieder von dem Lebensalter bedingt ist, erst die allgemeine Erkenntniss gewähren kann. Darum verlangt er auch Achtung vor dem Urtheil der Erfahrenen und der älteren Leute und der Besonnenen (φρονίμων), weil sie auch ohne Angabe der Gründe, ja ohne fähig zu sein, das praktische Räsonnement vorzulegen, wegen ihres geübten Auges das Richtige treffen*).

Nicht aber kommt die theoretische Weisheit (σοφία) dem Menschen von Natur zu, d. h. durch die natürliche Entwicklung des Organismus selbst; denn alte Leute besitzen nicht schon durch ihr Alter von selbst naturphilosophische und metaphysische Erkenntniss, sondern diese theoretische Kraft kommt einem ganz andern Theil der Seele zu, nämlich dem wissenschaftlichen und abtrennbaren, welcher göttlicher ist, als jener menschliche. Die menschliche oder praktische Vernunft ist mit dem Leibe verwachsen (ξύμφυτον), und in ihm ist also das unvernünftige und das vernunfthabende Princip der Seele real eins und nur im Begriffe zu dinstinguiren, wie die convexe und concave Seite der Kreislinie**).

---

*) Ibid. διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς. Ihr Urtheil ist eine Art Sehen, wie es aber nur ein geübtes Auge vermag.

**) Ibid. φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς — — καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα (nämlich φρόνησις und σοφία, d. h. menschliche und göttliche Weisheit), εἴρηται. De anima I, 4, 14. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος (d. h. des materiellen Substrats) ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει · διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ (d. h.

Mithin muss die praktische Vernunft, da sie die allgemeinen Principien des Handelns und praktischen Denkens in den Obersätzen erkennt und zugleich mit dem moralischen Sinn, der die Untersätze findet, dasselbe ist, nothwendig Anfang und Ende sein, d. h. sowohl Inhalt als Umfang des praktischen Denkens*).

Verhältniss zur Platonischen Schule.

Aristoteles erkannte, wie wir sahen, die Nothwendigkeit, das Allgemeine mit dem Einzelnen zu verknüpfen. Er nahm desshalb eine Gleichartigkeit zwischen beiden an; aber nicht so, dass das Einzelne einer sittlich indifferenten Sinnlichkeit zugetheilt und dadurch der ganze Standpunkt Sensualismus geworden wäre, sondern so dass er das Allgemeine der (praktischen) Vernunft zuschrieb und ihre Wirksamkeit auch in dem sinnlichen aber sittlich bestimmten Einzelurtheil anerkannte. Das sittliche Urtheil, möge es allgemein oder einzeln sein, ist also nach seiner Lehre vernünftig. Diese Vernunft unterscheidet sich aber von der theoretischen dadurch, dass sie mit der Materie verwachsen, d. h. an ein bestimmtes Organ, das Herz, geknüpft ist, dessen Energie die praktische Vernunft ist.

Wenn wir zur theoretischen Sphäre vergleichend übergehen, so hat auch dort Aristoteles die analogen Annahmen; denn seine Wahrnehmung (*αἴσθησις*) ist

---

des aus Vernunft und Leib verknüpften Princips), *ὃ ἀπόλωλεν. ὁ δὲ νοῦς* (theoretischer Geist) *ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές* (also ohne Materie) *ἐστιν.* Ibid. II, 2. 9. *περὶ δὲ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ κτλ.*

*) Eth. Nicom. VI, 12. *διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων.*

schon ein Allgemeines, das inductiv zum höchsten Allgemeinen aufsteigt. Ich will dies hier nicht verfolgen, sondern nur erwähnen, dass die Schüler Plato's dasselbe Bedürfniss fühlten wie Aristoteles, nämlich die Vernunft, die das Intelligible und Allgemeine erkennt, mit der Sinnlichkeit, die auf das sensible Einzelne geht, zu vermitteln. Während Kant dazu in rein äusserlicher Weise den Schematismus der Verstandesbegriffe auserkor, durch welchen die Heterogeneität der zu verschmelzenden Elemente nur desto schroffer vor die Augen treten musste, erkannten Speusipp, Xenokrates und Aristoteles die Nothwendigkeit, beide Elemente gleichartig zu machen, d. h. eine „vernünftige" Sinnlichkeit anzunehmen. Speusipp nannte sie die wissenschaftliche Sinnlichkeit (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις) und erläuterte sie in folgender Weise. Die Finger des Flöten- und Psalterspielers haben eine technische Bewegung, die ihnen doch nicht von Natur zukommt, sondern durch Uebung und diese wird von der Vernunft (πρὸς τὸν λογισμόν) geleitet. Also ist die physische Thätigkeit zugleich eine vernünftige. Ebenso nimmt der Musiker mit sinnlicher Evidenz das Harmonische und Unharmonische wahr (αἴσθησις); diese Wahrnehmung stammt aber nicht unmittelbar aus der Natur selbst, sondern sie wird erst erworben durch Vernunfterkenntniss (ἐκ λογισμοῦ). Ebenso giebt es nun auch eine wissenschaftliche Wahrnehmung, indem auch die Sinnlichkeit Antheil (μετάληψις) gewinnen kann an dem wissenschaftlichen Denken und so diese Wissenschaftlichkeit in die Natur der Sinne selbst übergeht (φυσικῶς). Der Erfolg ist dann, dass eine solche Einzelwahrnehmung eine wissenschaftliche Sicherheit und Unumstösslichkeit gewinnt*).

*) Sext. Empir. ad math. VII, 146. οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ

Aehnlich, aber bornirter dachte sich dies Xenokrates, indem er für eine solche Leistung den Platonischen terminus Meinung (δόξα) in Anspruch nahm; denn da die Vernunft das ausser der sichtbaren Welt Gelegene, d. h. das Intelligible, erkennt, die Sinnlichkeit aber die sichtbare Welt unter dem Monde, so bleibt die Meinung (δόξα) übrig, welche Sensibles und Intelligibles vereinigt, indem sie den Himmel erkennt. Unsere Meinungen von den Himmelserscheinungen sind nämlich einerseits bestimmt durch die Wahrnehmung (αἰσθήσει) dieser Erscheinungen, andererseits durch wissenschaftliches Denken (δι᾽ ἀστρολογίας) und so hat unsere Meinung ein sensibles und ein intelligibles Element und bezieht sich doch auf Einzelnes*).

Die Vernunft (λόγος) umfasst bei Plato nach den Platonikern beide Gebiete und vereinigt sie (περιληπτικόν); denn die sinnliche Erscheinung ist zwar der Ausgangspunkt, aber in dem Sinne muss die Vernunft schon gegenwärtig sein (παρεῖναι = Parusie), um die Wahrheit und die Existenz des Gegenstandes von dem blossen Schein zu unterscheiden und überhaupt eine Sinneswahrnehmung zu Stande zu bringen**).

αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει (μέθεξις) τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων (der einzelnen Objecte) διάγνωσιν.

*) Ibid. § 147. δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ. ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι᾽ ἀστρολογίας.

**) Ibid. § 143. οὐ γὰρ εἴ τι κατ᾽ ἐνάργειαν φαίνεται, τοῦτο κατ᾽ ἀλήθειαν ὑπάρχει· ἀλλὰ δεῖ παρεῖναι τὸ κρῖνον τί τε φαίνεται μόνον καὶ τί σὺν τῷ φαίνεσθαι ἔτι καὶ κατ᾽ ἀλήθειαν ὑπόκειται (Hypostase, Existenz), τουτέστι τὸν λόγον. ἀμφότερα τοίνυν συνελθεῖν δεήσει τήν τε ἐνάργειαν ὡς ἂν ἀφετήριον οὖσαν τῷ λόγῳ πρὸς τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, καὶ αὐτὸν τὸν λόγον πρὸς διάκρισιν τῆς ἐναργείας.

Es liegt mir nicht ob, diese erkenntnisstheoretischen Versuche hier zu beurtheilen; sie sind aber jedenfalls, wenn wir von Xenokrates absehen, geistvoller, als der zopfige und unpsychologische Schematismus Kant's. Mir lag nur daran zu zeigen, dass die Aristotelische Lehre gleichzeitig und analog ist mit den Bestrebungen der andern Schüler Plato's. Diese Bestrebungen waren aber nothwendig, weil die empirische Wissenschaft, namentlich die Astronomie, immer fester und unumstösslicher wurde und es desshalb auch eine Wissenschaft vom Einzelnen geben musste. Aristoteles fand die Gleichartigkeit der Vernunft im sittlichen Gebiete für das Einzelne und das Allgemeine; im theoretischen Gebiete hatte er dies aber nicht so nöthig, weil er ähnlich wie Xenokrates, und im Gegensatz zu Plato die ganze astronomischen Sphäre als eine göttliche betrachtete und daher die Wissenschaftlichkeit der Astronomie anders erklären konnte.

Theophrast.

Eine Probe, die Aristoteles empfiehlt, um die Exactheit der Begriffe zu gewinnen, müssen wir noch anstellen. Was ist, müssen wir fragen, das Gegentheil der αἴσθησις (gleich νοῦς)? Wir finden bei Aristoteles überall dafür ἄφρων, ἀνόητος, ἀναίσθητος. Mehrere Beispiele über den Gebrauch des Wortes ἀναίσθητος, welches nicht bloss Sinnesempfindung, sondern auch moralische Empfindung ausschliesst, habe ich schon hier und da angeführt. Lehrreich ist auch Theophrast, der das Nichtbeachten der praktischen Gesichtspunkte, des Nützlichen und Nachtheiligen, des Passenden und Unpassenden, also Stumpfheit, Unaufmerksamkeit und Mangel an praktischer Vernunft durch ἀναισθησία bezeichnet. Er definirt sie als Langsamkeit der Seele im Reden (Denken)

und Handeln*). Woher diese Langsamkeit stammt, das wissen wir aus den obigen physiologischen Untersuchungen**). Als Beispiele giebt er: der Unpraktische (ἀναίσθητος) ist verklagt und zum Termin ist er zerstreut und geht auf's Land. Im Theater schläft er ein und bleibt allein zurück. Wenn er das Geld, das er ausgeliehen hatte, zurückerhält, macht er es gewaltig schlau und nimmt Zeugen mit. Er wirft zwei Mal Salz in den Topf und verdirbt die Speise. Wenn ihm der Tod eines Freundes angezeigt wird, weint er und sagt: „Gott sei Dank!" u. s. w.

Durch diesen Gebrauch ist also constatirt, dass weder die Griechen im Allgemeinen, noch Aristoteles und seine Schule im Besonderen unter αἴσθησις bloss die Sinneswahrnehmung verstanden, sondern dass sie, wie das ja auch natürlich ist, den Sinn und die Wahrnehmung allgemein damit bezeichneten und daher auch vorzüglich an die praktische Vernunft dachten***).

Weitere Belege durch Aristotelische Stellen.

Da dieser Begriff der praktischen Vernunft bisher noch nie verstanden war und meine kurze Erläuterung in den „Aristotelischen Forschungen" (Band I) nicht hindern konnte, dass z. B. noch zuletzt Walter die ganze praktische Vernunft mit Ethik und Politik zu escamotiren versuchte, um die praktische Philosophie dem theoretischen Gebiete abzutreten und bloss einen aus der Luft gegriffenen Imperativ für den praktischen Schlusssatz übrig zu behalten: so glaube ich, wird es

---

*) Charact. ed. E. Petersen, p. 137. ἔστι δὲ ἡ ἀναισθησία, ὡς ὅρῳ εἰπεῖν, βραδύτης ψυχῆς ἐν λόγοις καὶ πράξεσιν.

**) Vergl. oben S. 136 f.

***) Ebenso Plato Charmid. p. 159 αἴσθησης und p. 160 D. νοῦς.

nützlich sein, sich an eine Reihe von Stellen zu erinnern, an denen die Aristotelische Lehre klar hervortritt. Ich muss mich freilich mit einer geringen Zahl von Stellen begnügen; denn sobald man erst die Ueberzeugung von diesem Aristotelischen Begriff gewonnen hat, wird man ihm von selbst überall begegnen.

1. Das Sittliche als das Naturgemässe.

Dass Aristoteles seine Staatslehre auf den dem Menschen eigenthümlichen moralischen Sinn begründete, habe ich schon erwähnt*). Daraus ergiebt sich ihm, dass der Mensch das wildeste und ruchloseste und wiederum das beste Geschöpf sein kann, je nachdem seine sittliche Natur und dadurch der Staat und die Verfassung ausgebildet wird**). Darum ergiebt sich ihm auch, dass man die besten Lebensformen und Lebensziele aus der Betrachtung an sittlich guten Menschen und nicht an verdorbenen erkennen muss; denn was das Wesen der Natur (τὸ φύσει) ist, kann man nur sehen an den Aeusserungen, welche der Natur gemäss (κατὰ φύσιν)***) sind. Das Sittliche ist in diesem Sinne also ein Natürliches (φυσικόν), das sich bei guter Anlage und glücklichen Verhältnissen von selbst bildet, sowohl die ethische Tugend, als die zugehörige praktische Vernunft. Aristoteles meint hier nicht, wie in der Ethik, die sogenannten natürlichen Tugenden wie Gutmüthigkeit, Sanftmüthigkeit u. s. w. im Gegensatz zur Moralität, sondern er meint das eigentlich Moralische, wel-

---

*) Vergl. oben S. 247, Anm. 1.

**) Polit. I, 2 fin. ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις. Für das δίκαιον aber hat der Mensch αἴσθησις als kritisches Vermögen.

***) Z. B. Polit. I, 3. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις.

ches bei ihm aus zwei Gründen ein Natürliches heisst, erstens weil es auf physiologischer Basis beruht und zweitens, weil diese sublunarische Natur in sich selbst ein teleologisches Princip enthält, nach welchem das ihr Gemässe (*κατὰ φύσιν*) von dem Widernatürlichen (*παρὰ φύσιν*) unterschieden wird. Die Tugend leistet die naturgemässen Handlungen und ist eine naturgemässe Kraft (*ἕξις, διακεῖσθαι*).

2. Der moralische Sinn als höhere Entwicklungsstufe der Sinnlichkeit.

Der moralische Sinn, der das Gute und Nützliche und Gerechte u. s. w. wahrnimmt, wird desshalb von Aristoteles nach Plato's Vorgang als Auge der Seele bezeichnet*) und der Mensch seiner Leitung anvertraut, wie der Leib dem Gesicht**). Die menschliche Seele verhält sich daher zum ganzen Leibe, wie das Gesicht zum körperlichen Auge, d. h. die ganze Seele ist Sinnlichkeit (*αἴσθησις*), wie der ganze Körper Sinnenorgan (*αἰσθητικόν*). Hier ist aber nur von der nicht abtrennbaren menschlichen Seele die Rede und nicht von der göttlichen Vernunft, welche abtrennbar ist und kein Organ hat. Die praktische Weisheit (*φρόνησις*) aber hat ihr Organ im Herzen und ist also auch Sinnlichkeit***). Die so gefasste allgemeine Sinnlichkeit geht aber nicht schlechthin auf die specifischen physi-

*) Eth. Nicom. VI, 12. *τῷ ὄμματι τούτῳ τῆς ψυχῆς*, dessen Tugend die *φρόνησις* ist.

**) Ibid. 13. *ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς — οὕτω καὶ ἐνταῦθα. ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν* (praktische Vernunft) *ἐν τῷ πράττειν διαφέρει.*

***) De anima II, 1. 9. *εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις. — ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἡ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν ἧ τοιοῦτο.*

sischen Qualitäten (*τῶν ἰδίων*), sondern diese eigentlich sogenannte Sinnlichkeit ist nur eine Art und als untergeordnete von der phronetischen, die nur wenigen lebenden Wesen zukommt, verschieden*).

3. Identificirung von praktischer Vernunft, Phantasie und Sinnlichkeit.

Darum führt Aristoteles auch in der Schrift über die Bewegung der Thiere die praktische Vernunft und die Phantasie und die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) auf dasselbe zurück. Er unterscheidet aber scharf die praktische Vernunft, welche die zeitlichen Güter und das bald so, bald so erscheinende Sittlich-Schöne beurtheilt, von der göttlicheren theoretischen Vernunft, welche das ewige und nicht praktische Gute und Schöne erkennt**).

4. Wechselwirkung zwischen Moralischem und Physischem.

Darum versucht Aristoteles auch zu zeigen, dass die Handlungen, Affekte und Charaktere (*ἤθη*) der Thiere auch in den körperlichen Organen Veränderungen hervorbringen und dass sie vom Lebensalter (*ἡλικία*) und den Jahreszeiten und von der Castrirung abhängen, ebenso beim Menschen***).

5. Die künstlerische Phantasie als Wahrnehmung.

Darum nennt Aristoteles auch die künstlerische Phantasie, mit welcher der Baumeister das zukünf-

*) Ibid. III, 3. 3. *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής καὶ πᾶσιν* (also allgemein und darum niedriger) *ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος.* Also eine höhere Entwicklungsstufe der Natur.

**) De anim. motione 6. *καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσι. — οὐ πᾶν δὲ τὸ διανοητόν, ἀλλὰ τὸ τῶν πρακτῶν τέλος — — τὸ δ' ἀΐδιον καλὸν — — καὶ μὴ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ μὴ θειότερον καὶ τιμιώτερον κτλ.*

***) Vergl. z. B. De anim. hist. IX, 49 u. 50.

tige, sein sollende Haus (τὸ οὗ ἕνεκα) bestimmt, eine Wahrnehmung (αἴσθησις)*). Diese ist der mathematischen Anschauung, welche er mit der phronetischen verglich, verwandt. Dass sich beide aber nicht decken, ist leicht zu sehen. Wichtig ist nur zu bemerken, dass Aristoteles überall diese verschiedenen Arten von unmittelbarer Wahrnehmung erkannt hat, ohne sie doch zu classificiren und systematisch zu bestimmen. Er konnte dies auch kaum thun, weil die Anatomie und Physiologie des Herzens (κοινὸν αἰσθητήριον) ja noch nicht bekannt war, und wenn sie es gewesen wäre, ihm um so weniger Gelegenheit zu diesen phantastischen Hypothesen geboten hätte.

6. Das ästhetische Urtheil als Wahrnehmung.

Darum kennt Aristoteles auch die ästhetische Wahrnehmung oder das ästhetische Gefühl. Er unterscheidet nämlich eine natürliche Lust, welche die Musik hervorbringt und wofür alle Menschen in allen Lebensaltern und von allen Charakteren Empfindung (αἴσθησις) haben, von einer höheren und ehrwürdigeren. Denn es giebt auch eine Musik, die zu Herzen geht und desshalb auf den Charakter (ἦθος) und die Seele (ψυχή) selbst sich bezieht. Da diese die ethische Beschaffenheit des Menschen umwandelt, so ist es wichtig, dass man sich richtig freue und richtig wahrnehme, d. h. dass man die gute Musik von der schlechten unterscheiden könne und Sinn und Gefühl für die gute besitze**).

*) De partib. anim. I, 1, p. 639 b 17. τῇ αἰσθήσει ὁρισάμενος.

**) Polit. VIII, 5. δεῖ μὴ μόνον τῆς κοινῆς μετέχειν ἀπ' αὐτῆς (sc. τῆς μουσικῆς), ἧς ἔχουσι πάντες αἴσθησιν (ἔχει γὰρ ἡ μουσικὴ τὴν ἡδονὴν φυσικήν, διὸ πάσαις ἡλικίαις καὶ πᾶσιν ἥθεσιν ἡ χρῆσις αὐτῆς ἐστὶ προσφιλής) ἀλλ' ὁρᾶν εἴ τι καὶ πρὸς

Diese ästhetisch-ethische Beurtheilung, welche sich durch die Lust ausspricht, nennt Aristoteles also auch Sinnlichkeit (αἴσθησις) und scheidet sie als höhere Stufe, die nur den Gebildeten zukommt, von der gemeinen physischen Sinnlichkeit*). Es ist nun sehr begreiflich, wesshalb er sie mit der Sinnlichkeit überhaupt zusammenfassen musste, weil nämlich das physische Herz (καρδία) das Organ nicht bloss für die allgemeine Sinnlichkeit ist, sondern ebenso auch für die Affekte und um dieser willen auch für die ethische Tugend und also auch für das sittliche Denken (φρόνησις), das ja seine Ziele von der Tugend und seine Mittel von der Wahrnehmung des Wandelbaren und also Sinnlichen empfängt. Diese Zusammenfassung hindert ihn aber nicht, verschiedene Stufen der Entwicklung zu unterscheiden, wie ja z. B. auch Wahrnehmung, Phantasie und Erfahrung verschiedene Stufen desselben Vermögens sind.

7. Die intelligible Materie und ihr Act.

Dass Aristoteles als ein so bedeutender Denker nothwendig überall auf Gebiete stossen musste, die einerseits etwas Einzelnes (καθ' ἕκαστον) enthalten, andererseits

---

τὸ ἦθος συντείνει καὶ πρὸς τὴν ψυχήν. — — μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων. (Folglich wird das Herz (καρδία) als zugehöriges Organ physikalisch oder chemisch dadurch modificirt.) — Das Ziel für uns ist desshalb in Bezug auf die Ausbildung dieser ästhetisch-ethischen Wahrnehmung ibid. VIII, 4: ὀρθῶς τε χαίρειν καὶ δύνασθαι κρίνειν. Die αἴσθησις ist κριτική. — Es ist darum auch nicht gegen die geschichtliche Entwicklung der Begriffe, dass Baumgarten den Namen „Aesthetik" wählte.

*) Darum sagt z. B. Aristoxenos (Feussner S. 6): οὔτε ἡ αἴσθησις προσδέχεται, ἀλλ' ἀποδοκιμάζει, was nicht auf die physische Empfindung, sondern nur auf die ästhetische Beurtheilung gehen kann.

doch nicht den fünf Sinnen zugänglich sind, ist an sich klar. Wir haben dies jetzt schon an mehreren Beispielen gesehen und ich will hier nur an meine Studien zur Geschichte der Begriffe*) anknüpfen. Was nämlich jenseits der eigentlichen Sinneswahrnehmung liegt, bezeichneten die Alten gewöhnlich durch „Gegenstand des Denkens" (νοητόν). Allein da immer ein Subject denkt, so muss dies Subject, welches nicht ohne den menschlichen Leib denken kann, gemäss dem Inhalt oder Object des Gedankens auch als Subject immer physikalisch oder chemisch anders bestimmt sein. Das Denken ist immer subjectiv-objectiv, d. h. einer bestimmten materiellen Beschaffenheit des Subjects entspricht die Bestimmtheit des gedachten Objects. Da nun diese materiellen Unterschiede nicht mehr der Sinneswahrnehmung unterliegen können, weil sie sonst als Actus oder Inhalt die sinnlichen Qualitäten (τὰ ἴδια) haben würden, so war Aristoteles gezwungen, neben die sinnlich wahrnehmbare Materie eine intelligible Materie zu stellen (ὕλη νοητή). In meinen Studien schwankte ich noch, ob man diese Bezeichnung nicht mit Trendelenburg und Bonitz auf den Gattungsbegriff beziehen und für bloss metaphorisch halten solle; je länger ich die Frage aber überdenke, desto mehr sehe ich mich genöthigt, diesen Begriff im eigentlichen Sinne zu nehmen; denn wenn er metaphorisch wäre, so müsste man das aufsuchen, was als eigentlich Gemeintes mit dieser Metapher bezeichnet würde. Und was würde man finden? Gerade das, was die Metapher enthält. Denn man würde ein Subject (ὑποκείμενον) finden, welches ein Einzelnes (καθ' ἕκαστον) und kein Allgemeines ist, z. B. wenn Sokrates an ein Dreieck und Kallias an ein Viereck denkt. Hier ist das

*) A. a. O. S. 475.

Denkende ein Einzelnes und Wandelbares (ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν) nämlich das Herz in Sokrates oder Kallias, sofern es, jenachdem es Dreieck oder Viereck vorstellt, materiell anders modificirt ist, und es verändert sich (μεταβάλλον) bei jedem Gedanken. Und es ist anders als das andere Subject, welches Anderes denkt. Folglich ist das Subject nach Aristotelischer Lehre Materie. Das Object aber ist nicht sinnenfällig (αἰσθητόν), sondern Gedanke (νοητόν). Mithin muss wegen der Identität von Subject und Object beim Denken die Materie selbst ideell (νοητή) sein, d. h. sie muss im eigentlichen Sinne eine Materie von solcher Beschaffenheit sein, die den Sinnen nicht zugänglich, sondern nur vom Verstande erkannt wird, oder deren Act Gedanke ist.

So lange nun noch Einzelnheit oder Theilheit bei dieser Denkthätigkeit stattfindet und sie daher blosse Verhältnisse an der zeitlich bestimmten wandelbaren Substanz denkt oder wie bei der Mathematik bloss abstrahirt: so lange findet auch keine reine Absonderung der Vernunft vom Körper statt. Sobald die Vernunft aber das reine Allgemeine erkennt, so kommt die Materie als Subject zu ihrem immanenten Wesen, welches das Object des Denkens ist, und so ist die letzte (ἡ ἐσχάτη) Materie und die reine Form oder das reine Denken identisch und darum ohne Gemeinschaft mit der den Sinnen zugänglichen Materie*).

Um diese Aristotelischen Begriffe recht zu würdigen, darf man nie vergessen, dass die Alten Dogmatiker waren im Kantischen Sinne und also an eine ausser dem Bewusstsein befindliche, objective und im Raum ausgedehnte Materie glaubten. Ebenso naiv hielten sie die

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 479.

Bewegung und die chemischen Vorgänge für äusserliche Existenzen. Da nun das Object sich mit seinem Subject deckt, so musste die Wahrnehmung (αἴσθησις) dem Wesen oder der Form (εἶδος) nach identisch sein mit den sinnlichen Qualitäten, wenn auch nicht mit den an dieser Form participirenden realen Einzeldingen. Die Consequenz trieb nun dazu, dass auch die Phantasie z. B. des Furchtbaren, identisch werden musste mit ihrem Object und dass diesem als materiellen und zugleich ebenso ideellen Princip daher die Kräfte zugeschrieben wurden, das Herz zu bewegen*). Die Consequenz trieb daher immer weiter, und da nun für die auf die wandelbare Welt bezogene Denkthätigkeit kein für's Auge sichtbares Substrat mehr nachweisbar war, weil ein solches ja sonst in den Gesichtsvorstellungen seinen Act gehabt hätte und nicht im Denken, so musste man nothwendig eine ideelle Materie (νοητή) postuliren, d. h. eine Materie im eigentlichen Sinne, deren Eigenschaften und Kräfte aber eben nur Object des Denkens sind, d. h. nur im Denken zum Act kommen. Schon für die Phantasie liess sich das materielle Subject nicht anders als im Blut oder Herzen zurückgebliebene Bewegung (κίνησις) oder Eigenschaft (ἕξις) auffassen. Wie sollte man also das materielle Subject für das Denken bezeichnen? Die Modernen fabeln, da sie auf diesem selbigen dogmatischen Standpunkte des Aristoteles stehen, von Schwingungen der Hirnfasern. Aristoteles dachte allerdings noch nicht an solche Hypothesen, hätte sie aber auch schwerlich angenommen**), sondern er

*) Vergl. oben S. 138. 144 und 222.

**) Er dachte freilich an das Gehirn, weil dies Plato vor ihm als Sitz des Geistes angenommen hatte, aber er billigte diese Annahme nicht. Daher finden wir auch, dass er zuweilen beide Annahmen zulässt, wo die Entscheidung gleichgültig ist, z. B.

machte die Materie selbst ideell (νοητή), d. h. er entzog sie der Sinneswahrnehmung, ohne ihre materielle Existenz zu läugnen.

Dabei sind natürlich Widersprüche der Auffassung nothwendig; allein es fragt sich, ob wir alle Widersprüche wegerklären dürfen, oder nur solche Widersprüche, die durch falsche und oberflächliche Erklärung der Modernen in den Autor hineingetragen werden, wenn die Interpreten sich nicht ganz in die Denkweise des Autors hineinversetzen. Diejenigen Widersprüche aber, die eine falsche Annahme von Seiten des Autors von selbst nach sich zieht, dürfen und können wir nicht wegbringen. Nun kann aber der Dogmatismus in Bezug auf Raum, Bewegung und Materie unmöglich eine widerspruchlose Psychologie geben; wir müssen daher eine Menge wunderlicher Meinungen treffen und dürften uns nur wundern, wenn dies anders wäre, und je consequenter der Autor ist, je schärfer er alle Gegenstände untersucht und definirt, desto mehr Widersprüche müssen sich zeigen. Ich sehe mich daher genöthigt, die intelligible Materie als im eigentlichen Sinne gemeint für eine ächt Aristotelische Vorstellung zu erklären. Sofern sie Materie ist, sofern ist sie erstens Potenz und braucht nicht immer gedacht (Act) zu werden, und zweitens ein Einzelnes (καθ' ἕκαστον) und wird desshalb nur von Kallias oder Sokrates und zwar zu bestimmter Zeit und im Verhältniss zu andern einzelnen Vorstellungen

---

Metaph. p. 1035 b 25, wo ein zur Seele wesentlich zugehöriges (κύριον) Organ angeführt wird: ἔνια δ' ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρώτῳ (das ἐν ᾧ bezeichnet die Materie) ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία (Aristoteles) ἢ ἐγκέφαλος (Plato)· διαφέρει γὰρ οὐθὲν (nämlich für die aufgeworfene Frage) πότερον τοιοῦτον.

gedacht. Sofern sie aber intelligibel ist, sofern ist ihr Act nicht Wahrnehmung, sondern Denken.

Diese Betrachtungen musste ich als Einleitung voranschicken, um eine Stelle der Metaphysik zu erklären, in welcher Aristoteles auch intelligibles Einzelnes vorführt. Es handelt sich dort um die Definition materieller Gegenstände, in welchen Form (εἶδος) und Materie (ὕλη) zu einem Ganzen (σύνολον) verknüpft sind. Aristoteles zeigt nun, dass bei diesen die Definition nur das Allgemeine, d. h. die Form oder Idee, aufnehme, nicht aber die Materie, weil die Materie die Einzelheit oder Individuation (καθ' ἕκαστον) der Idee begründe, während die Definition das Allgemeine ausspreche. Die Materie an sich selbst sei überhaupt unerkennbar (weil sie ja nur erkennbar wird durch die actuell verwirklichte Idee, deren Potenz sie ist); aus der letzten (ἐσχάτη) Materie aber werde die individuelle Substanz (οὐσία) gebildet, z. B. dieser lebendige Sokrates, der die Entelechie der letzten Materie und darum einerseits etwas Allgemeines (καθόλου) ist, sofern die Idee als Allgemeines in ihm actuell lebendig und gegenwärtig wurde, andererseits etwas Individuelles (καθ' ἕκαστον), sofern das Allgemeine in der letzten Materie existirt*). Während nun die letzte Materie nothwendig ihren Act nur in der Substanz (οὐσία) als dem Ersten oder dem idealen Prius hat, so giebt es auch Materie von zwei Ar-

*) Metaph. p. 1035 b 30. καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων (sc. ἵππος, ἄνθρωπος, ζῷον, σύνολον) ὁμοίως. μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς. Diese leztere Unterscheidung bedeutet offenbar den Unterschied zwischen der ὕλη αἰσθητή und νοητή einerseits und der ἐσχάτη andererseits; denn die erstere ist schon in Bewegung und particulär qualitativ, die letztere das Ansich.

ten oder Stufen, welche zwischen dem Letzten und dem Ersten liegt und desshalb weder Substanz noch definirbar ist. Diese Materie ist nämlich entweder sinnenfällig (αἰσθητή), d. h. welche ihren Act in den Sinnesempfindungen hat, oder intelligibel (νοητή), d. h. welche ihren Act in Denkthätigkeiten findet, aber in den sinnenfälligen Körpern vorkommt, ohne doch der Sinneswahrnehmung zugänglich zu sein.

Dies erläutert Aristoteles durch Beispiele. 1) In dem nicht individuellen Sein ist Subject und Object, Materie und Idee identisch, z. B. Seele und Wesen der Seele ist dasselbe, Kreis und Wesen des Kreises ist dasselbe. 2) In dem individuell Existirenden (τοδί) ist das Allgemeine oder die Idee von dem mitgegebenen Ganzen (σύνολον) zu unterscheiden und darum nur die Idee zu definiren, das Uebrige nur durch Denken oder Wahrnehmung zu erkennen. 3) Dieses Uebrige ist das nicht Allgemeine, sondern Individuirte und darum Materielle, z. B. dieser bestimmte Kreis aus Erz oder Holz enthält ausser der Idee des Kreises auch eine nicht actualisirte, sondern noch der Bewegung zugängliche (κινητή) Materie und ist darum sinnenfällig (αἰσθητός) und kann nur durch Wahrnehmung (αἴσθησις) erkannt werden; diese einzelnen bestimmten Kreise aber, die ich mir bloss denke und nicht anders als in mathematischer Anschauung sehe, sind weder definirbar, weil sie nicht ganz allgemein sind, noch sinnenfällig, sondern bloss dem mathematischen Denken oder Anschauen (νόησις) zugänglich und haben als Einzelheit (καθ' ἕκαστον) daher nur Existenz, so lange sie gedacht werden, d. h. so lange sie in der Entelechie sind; sobald sie aber aus der Anschauung oder dem Gedanken als ihrem Act weg sind, weiss ich nicht, ob sie sind oder nicht, weil die ihnen zu Grunde liegende Materie sein und nicht sein kann. Nur ihr allgemeines Sein, in welchem das Subject-

Object gegeben ist, bleibt ewig und dies allein wird desshalb von ihnen allen immer erkannt und prädicirt*).

Ich setze die erklärte Stelle unter den Text und bemerke nur, dass Aristoteles hier die intelligible Materie (*νοητή*) dem Denken (*νοήσει*) zuweist, dass er aber nothwendig schwanken musste, ob dies Denken nicht besser als Wahrnehmung (*αἴσθησις*) zu bezeichnen wäre, da es ja als Subject etwas Einzelnes und Materielles hat. Darum nennt er dasselbe in den Nikomachien gradezu Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und erklärt, dass die mathematische Anschauung von diesem letzten (*ἔσχατον*) individuellen Dreieck mehr der sinnlichen Anschauung verwandt wäre, als dem phronetischen oder dem moralischen Sinne**). In der Psychologie aber schwankt er ebenfalls und bringt die Phantasie bald unter das Denken, bald unter die sinnliche Wahrnehmung***).

Ich habe diese Frage so ausführlich behandelt, theils

---

*) Metaph. Z, 10. p. 1036 a. *τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδί, τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ (λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ ξυλίνους), τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται· ἀπελθόντα δ' ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερόν ποτέ εἰσι ἢ οὐκ εἰσίν, ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ. ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητὴ ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.* Eine Parallelstelle hierfür ist Analyt. prior. II, 21. *οὐδὲν γὰρ τῶν αἰσθητῶν ἔξω τῆς αἰσθήσεως γενόμενον* (d. h. ausserhalb des Actes, wie oben *ἀπελθόντα ἐκ τῆς ἐντελεχείας*) *ἴσμεν, οὐδ' ἂν ἠσθημένοι τυγχάνωμεν, εἰ μὴ ὡς τῷ καθόλου καὶ τῷ ἔχειν τὴν οἰκείαν ἐπιστήμην* (wie oben *λέγονται κ. γνωρίζ. τῷ καθόλου λόγῳ*), *ἀλλ' οὐχ ὡς τῷ ἐνεργεῖν* (oben *ἐντελέχεια*).

**) Vergl. oben S. 246 f.

***) Vergl. oben S. 65.

weil sie meines Wissens noch nie erörtert ist, theils weil sowohl Trendelenburg*) als z. B. auch Walter wieder und letzterer sogar noch nach meiner Erklärung in den Aristotelischen Forschungen den phronetischen Sinn nicht erkannten und die Stelle der Nikomachien auf die eigentliche Sinneswahrnehmung beziehen wollten, wodurch die Aristotelische Lehre völlig unverstanden blieb. Die Ausführlichkeit war aber nicht bloss wegen dieser Missverständnisse und der Schwierigkeit der Interpretion überhaupt angezeigt, sondern auch, weil hier bisher noch nie erkannte Gesichtspunkte für die Theologie des Aristoteles und seine ganze Weltauffassung liegen**).

8. Das Sehen im mathematischen Denken.

Um zu belegen, dass Aristoteles überall diese „noetische Wahrnehmung" oder dies „ästhetische Denken" kennt, also eine Wahrnehmung (αἴσθησις), welche nicht in eigentlichem Sinne so zu heissen verdient, führe ich noch eine speciell auf die Mathematik bezügliche Aeusserung an: dieses, sagt er, z. B. die parallelen Linien, und ob sie zusammenlaufen, müsse man gewissermassen mit dem Denken sehen, in dem gesprochenen Räsonnement werde dies Element der Anschauung nicht offenbar; denn z. B. kann man in den Worten fragen ob jeder Kreis eine Figur sei, weil dabei die mathematische Anschauung fehlt, welche dies allein sehen kann. Sobald man aber den Kreis beschreibt, sinnlich oder im Denken, so ist die Sache sofort klar. So kann man auch in Worten fragen: bilden die Epen (er denkt wohl an die Kykliker) einen Kreis? Es sind

*) Vergl. meine Aristotelischen Forschungen I, S. 255.

**) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 542, über die numerische Einheit Gottes.

das bloss Worte ohne die zugehörige Anschauung; denn durch diese ist sofort offenbar, dass die Epen mit dem Kreise nichts zu thun haben*).

9. Das Sehen im praktischen Denken.

Am Ausführlichsten zeigt Aristoteles seine Auffassung natürlich in der Psychologie. Denn er lehrt dort, dass die denkende Seele (womit er natürlich nicht die abtrennbare Vernunft meinen kann, da die Seele nicht abtrennbar vom Leibe ist) die Phantasiebilder gleichsam als Anschauungen braucht und daher nie ohne solche Bilder denken kann**). Sofort erkennt er aber auch, dass dies keine rechte Phantasiebilder oder Reste von Wahrnehmungsbildern sind, sondern dass sie ebenso gut auch Vorstellungen oder Gedanken (*νοήματα*) genannt werden können (offenbar weil ihre Gegenstände und ihre Materie intelligibel ist). So sagt er im Folgenden, dass die Seele auch ohne Anregung durch einen äusserlichen Gegenstand von sich aus mit den in der Seele befindlichen Phantasiebildern oder Gedanken gleichsam sieht und demgemäss das Zukünftige gegen das Gegenwärtige abwägt und sich berathet***). Das praktische Denken ist desshalb eine

---

*) Analyt. poster. *A*, 12, p. 77 b 30. *ταῦτα δ' ἐστὶν οἷον ὁρᾶν τῇ νοήσει, ἐν δὲ τοῖς λόγοις λανθάνει. ἆρα πᾶς κύκλος σχῆμα; ἂν δὲ γράψῃ, δῆλον. τί δέ; τὰ ἔπη κύκλος; φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν.*

**) De anima III, 7. 3. *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει.* (Dass er nur praktisches, d. h. auf Güter und Uebel, also auf den Willen bezügliches Denken an dieser Stelle meint, sieht man aus dem Folgenden.) *ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει. διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.*

***) Ibid. III, 7. 6. *ὁτὲ δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν ὥσπερ ὁρῶν λογίζεται καὶ βουλεύεται* (Thätigkeit

Art Wahrnehmung und Sinn (*αἴσθησις*), der aber von der eigentlich sogenannten Sinneswahrnehmung gänzlich verschieden ist. Denn es sind diese Gedanken auch keine eigentlichen Phantasiebilder, und zwar weder die elementären, noch die complicirteren Gedanken, sondern sie sind nur nicht ohne solche Phantasiebilder*). Die praktische Vernunft urtheilt aber als Sinn und prädicirt hier von diesen vorgestellten Gegenständen Lust, dort von jenen Schmerz, und demgemäss flieht oder begehrt der Mensch**), da das Begehrungsvermögen und die praktische Vernunft und die Sinnlichkeit reell ein und dasselbe Princip sind und nur im Begriff unterschieden werden***).

Wie dies aber bei der praktischen Vernunft ist, so ist es ebenso auch bei demjenigen Denken (*δόξα*), welches einerseits das Wandelbare zum Gegenstand hat, andererseits aber nicht wie das praktische Denken sich auf den Willen und die Person bezieht, also theoretisch ist†). Ebenso ist es auch mit dem mathematischen

---

des *λογιστικόν* oder *βουλευτικόν*) *τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα*. Ibid. 8. 3. *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά* (intelligiblen) *ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη*. Vergl. oben S. 263 f.

*) Ibid. 8. 3. *τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα* (z. B. die mathematischen) — dies ist das Subject, das folgende das Prädicat — *φαντάσματα, ἀλλὰ οὐκ ἄνευ φαντασμάτων*.

**) Ibid. 7. 6. *καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει, καὶ ὅλως ἐν πράξει*. Das *εἰπεῖν* ist gleich *κρίνειν*, das Urtheil wird bildlich als Satz und Rede bezeichnet.

***) Vergl. oben S. 258.

†) Ibid. 7. 6. *καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ, ἀλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί*. Vergl. oben S. 184 über das *δοξαστικόν*. Die Vorstellung auf den Willen bezogen (*τινί*) ist praktisch, an sich (*ἁπλῶς*) aber *δόξα* schlechtweg.

Anschauen oder Denken, das wir schon betrachtet haben*), und nur bei der theoretischen Vernunft wirft er die Frage auf, ob wir, ohne selbst von aller Quantität, d. h. von aller Materie abgetrennt zu sein, etwas Abgetrenntes oder Transscendentes erkennen können, da doch Object und Subject immer congruiren muss**).

10. Die Wahrnehmungen durch die Metapher.

Um dieses Sinnen und Denken unseres Herzens (*καρδία*) oder unserer Seele (*ψυχή*), sofern es nicht abtrennbar ist, noch etwas zu beleuchten, erwähne ich die schöne Erörterung der Rhetorik über das „vor Augen stellen“ (*τὸ πρὸ ὀμμάτων*). Dies geschieht durch Metaphern, wobei wir nicht das vorstellen oder denken sollen, was das Wort anzeigt, sondern die Gattungsvorstellung, die aber kein allgemeiner und reiner Begriff ist, sondern sich ebenfalls auf das wandelbare und sinnliche Sein bezieht, nur mit intelligibler Materie und nicht wie die Metapher auf das einzelne sinnenfällige Object, z. B. wenn man das Alter einen Strohhalm nennt, so soll man an die Gattungsvorstellung, das Abgeblühte, denken***). Das Denkende ist hier die Seele (*ψυχή*) nicht als Wahrnehmung oder als reine Vernunft, sondern als menschliche Vernunft (*διάνοια*), die sich auf das Wandelbare bezieht.

Wenn nun einer sagt, der Anker sei dasselbe wie der Fruchtstiel, so will die Seele (*ψυχή*) erst die Ver-

*) Ibid. 7. 7. *τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα κτλ.*

**) Ibid. 7. 8 fin.

***) Rhet. III, 10. *ὅταν γὰρ εἴπῃ τὸ γῆρας καλάμην, ἐποίησε μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους· ἄμφω γὰρ ἀπηνθηκότα.* Diese Metapher ist wirksamer als die Vergleichung (*εἰκών*), denn bei dieser ist durch das „Wie“ dafür gesorgt, dass die Seele nicht erst die Identität sucht, *καὶ οὐ λέγει ὡς τοῦτο ἐκεῖνο· οὔκουν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο ἡ ψυχή.*

schiedenheit behaupten; dann aber sieht sie, dass beides gleich ist und nur die Differenz des von Oben her oder von Unten her Gehaltenwerdens die Vorstellungen scheidet. Nun sagt sich die Seele: „wie wahr, ich aber täuschte mich“*). Dieses Reden der Seele ist ein innerliches Wahrnehmen und gehört dem Denken (*δοξαστικόν*) an. Hier ist es ohne Rücksicht auf den Willen und also nicht praktisches Denken, wie in der Formel: „ich aber bin ein derartiger“ (d. h. der dieses oder jenes will), vorkommt.

11. Das Gesetz als abgelöste praktische Vernunft.

Interessant ist eine kleine Schwierigkeit der Interpretation. Aristoteles scheidet nämlich überall scharf das Göttliche und Menschliche. Die göttliche Vernunft ist die theoretische, die praktische aber ist die menschliche. Nun bezieht sich das Staatsgesetz nur auf Menschen und menschliche Dinge, also ist es nur menschliche oder praktische Vernunft. Gleichwohl sagt Aristoteles, dass wer das Gesetz (*νόμος*) im Staate herrschen lasse, dass der den Gott oder die Vernunft (*τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν*) herrschen lasse, wer aber einen Menschen als Monarchen verlange, der füge auch ein Thier (*θηρίον*) hinzu, denn die Begierde und der Zorn, der auch die besten Männer verderbe, gehöre immer zum Menschen**). Man könnte nun glauben, dass wegen der

*) Rhet. III, 11. *ἢ εἴ τις φαίη ἄγκυραν καὶ κρεμάθραν* (bei Theophrast *κρεμάστραν*) *τὸ αὐτὸ εἶναι· ἄμφω γὰρ ταὐτό τι, ἀλλὰ διαφέρει τῷ ἄνωθεν καὶ κάτωθεν. — — μᾶλλον γὰρ γίγνεται δῆλον ὅτι ἔμαθε παρὰ τὸ ἐναντίως ἔχειν, καὶ ἔοικε λέγειν ἡ ψυχὴ „ὡς ἀληθῶς, ἐγὼ δ' ἥμαρτον“.*

**) Polit. III, 16. *ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.*

Erwähnung des Gottes an die theoretische Vernunft gedacht werden müsste.

Allein diese Schwierigkeit löst sich leicht; denn erstens sieht man gleich, dass das Gesetz nur aus der berathenden Versammlung (*βουλευτικόν*) oder vom Gesetzgeber (*νομοθέτης*) ausgeht und durch praktische Weisheit (*φρόνησις*) gefunden wird, also nur, da es sich auf Wandelbares bezieht, der praktischen Vernunft (*νοῦς*) angehören kann. Da nun Begierde und Zorn als Thier bezeichnet werden, so dürfte die poetische Sprache auch den Gott erlauben. Allein vollständiger wird zweitens der Beweis, wenn wir uns daran erinnern, dass Aristoteles hier gegen den Staatsmann des Plato polemisirt, und dass wir bei Plato überall diesen Gegensatz bis auf's Wort antreffen, den ihm Aristoteles umzudrehen versucht*). — Das Gesetz als das allgemein Gebietende oder Verbietende enthält also nur die praktischen Obersätze und ist mithin im eigentlichen Sinne die praktische Vernunft, sofern sie von dem lebenden Individuum und mithin vom ganzen Begehrungsvermögen (*ὄρεξις*) abgelöst werden kann. Die theoretische kann abgelöst werden und doch in Entelechie sein, die praktische aber nicht, sondern wird todtes Gesetz oder Buchstabe (*γράμματα*). Das lebendige Individuum aber hat mit der praktischen Vernunft zugleich auch die Untersätze, die, wie Aristoteles behauptet, oft auch bei den besten Männern durch den Zorn und bei Gemeineren durch die Begierde bestimmt werden. Aristoteles sieht nun die Leblosigkeit einer aufgeschriebenen Vernunft ein, versucht desshalb eine Remedur und setzt an die Stelle des Buchstabens dasjenige Gesetz, welches in den

*) Z. B. Politic. p. 310 C. *θείαν*, E. *θηριώδη*, p. 269 C. *αὐτὸς ὁ θεός*, p. 275 C. *τοῦ θείου νομέως*, p. 303 B. *οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων*. Die Anspielung auf Plato ist also zweifellos.

Sitten und Gewohnheiten liegt, um wenigstens nichts Todtes zur Lenkung der Lebendigen zu wählen*). Da nun die Sitte (ἐθη) über dem Buchstaben stehen soll und obwohl Vernunft (νοῦς) doch offenbar nicht theoretische Vernunft sein kann, so ist der Sinn der Stelle zweifellos, und man muss unterlassen, bei dieser Vernunft (νοῦς) an die göttliche Energie, die nur Ewiges, nicht Menschliches zum Object hat, zu denken, und ebensowenig an die praktische Weisheit (φρόνησις), weil diese, wenigstens nach dem Sprachgebrauche des Aristoteles, ausser dem allgemeinen Inhalt der Lebenswahrheit (νοῦς) auch besonders noch die Untersätze, also die Anwendung auf das einzelne Subject und das einzelne Object, umfassen soll, was bei dem Gesetze (νόμος) ausgeschlossen bleibt.

Wo Aristoteles aber den Sprachgebrauch von φρόνησις und νοῦς nicht scharf scheidet, wie denn ja auch beide Ausdrücke oft ziemlich als gleichbedeutend vorkommen, da setzt er sie nebeneinander**) oder sagt dafür „Staatsweisheit“***). Jedenfalls ist niemals an

---

*) Polit. III, 16. ὥστε τῶν κατὰ γράμματα (νόμων) ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος. Aristoteles betrachtet die Sitten (Gewohnheitsrecht und öffentliches Gewissen) gewissermassen als objective Vernunft oder objectiven Geist. Plato lehrte auch schon, dass die Sitten höher stehen als die Gesetze; aber er hält dennoch die δόξα κατὰ νόμους (Polit. 301 B) geringer als die ἐπιστήμη, worunter er nicht etwa theoretische Erkenntniss versteht, sondern Polit. 309 C. τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, also nach Aristoteles die φρόνησις.

**) Eth. Nicom. X, 10. ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον — — ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.

***) Ibid. p. 1181 a 24. οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργοις ἐοίκασιν.

theoretische Vernunft und Wissenschaft und ebensowenig an den Gott im eigentlichen Sinne zu denken, da von beiden nichts Praktisches, also auch keine befehlenden Gesetze ausgehen können.

12. Theorie der Nachahmung durch die Musik.

Die modernen Erklärer des Aristoteles haben bisher noch nicht recht begriffen, wiefern die Musik eine Nachahmung enthalten könne. Obgleich die ausführliche Darlegung dieser Theorie an einen andern Ort gehört, so versage ich mir doch nicht, dasjenige daraus mitzutheilen, was für die Lehre des Aristoteles von der praktischen Vernunft von Wichtigkeit ist. Aristoteles schätzt nämlich die Nachahmung durch die bildenden Künste desswegen geringer, weil sie nur durch Formen (σχήματα) Zeichen (σημεῖα) für die ethischen Vorgänge angeben können. Die ordinäre Auffassung besteht nun darin, zu glauben, Aristoteles verstehe unter Nachahmung grade diese äussere Aehnlichkeit der Bilder und Statuen mit dem sichtbar erscheinenden Leibe des Menschen. Aristoteles ist aber viel tiefer, er will eine Nachahmung des menschlichen Lebens, der Handlungen und des Charakters, d. h. überhaupt des ethischen Elementes, was ja der eigentliche Mensch ist, seine Seele und seine Vernunft. Für dieses Innerliche reicht das Auge nicht hin; denn es kann in Formen und Gebärden nur Folgen erkennen aus dem innerlichen Leben der Affekte und des Charakters im Herzen und desshalb nur wie aus Zeichen darauf zurückschliessen. Daher kommt diese Art von Wahrnehmung (αἴσθησις) auch allen Menschen mehr oder weniger zu und ist mithin gemeiner*).

*) Polit. VIII, 5. συμβέβηκε δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις μηδὲν ὑπάρχειν ὁμοίωμα τοῖς ἤθεσιν, οἷον ἐν τοῖς ἁπτοῖς

Obwohl nun auch in der bildenden Kunst, weil die Gebärden und Formen Zeichen des ethischen Lebens sind, ein grosser Unterschied zwischen den ethischen Malern und Bildhauern und den realistischen und gemeineren gemacht und Polygnot z. B. weit über Pauson gestellt werden muss: so findet die eigentliche Nachahmung des Charakters (ἦθος) und der Seele (ψυχή) doch erst in der Musik statt. Freilich sieht Aristoteles wohl, dass auch bei dieser wieder eine allgemeinere und niedrigere Sphäre abgeschieden werden muss, die mehr das physische Leben und die diesem zugehörige Lust angeht; denn diese Lust an der Musik empfinden auch Kinder und Sclaven und der Pöbel und sogar einige Thiere*). Die höhere Stufe der Musik hat durchweg ein genaues Verhältniss zu den Affecten und dem ethischen Leben und der praktischen Vernunft. Solche Musik ist daher im eigentlichen Sinne Nachahmung des Charakters**).

Dies kann nun nicht eher klar werden, als bis man die Gleichung zwischen dem Charakter und der Musik einsieht, was bisher noch von Niemand als Frage aufgeworfen und noch weniger erforscht ist. Um also in dem Aehnlichen die Elemente der Gleichheit zu zeigen,

---

καὶ τοῖς γευστοῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἠρέμα. σχήματα γάρ ἐστι τοιαῦτα· ἀλλ' ἐπὶ μικρὸν καὶ πάντες (also gemeiner) τῆς τοιαύτης αἰσθήσεως (τοιαύτης im Gegensatz gegen die ethische Empfindung) κοινωνοῦσιν. ἔτι δὲ οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν. καὶ ταῦτ' ἐστὶν ἐπὶ τοῦ σώματος ἐν τοῖς πάθεσιν.

*) Ibid. VIII, 6. καὶ μὴ μόνον τῷ κοινῷ τῆς μουσικῆς (δύνωνται χαίρειν) ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἔνια ζῴων, ἔτι δὲ καὶ πλῆθος ἀνδραπόδων καὶ παιδίων.

**) Ibid. VIII, 5. ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἐστὶ μιμήματα τῶν ἠθῶν.

müssen wir von dem nachzuahmenden Urbild, d. h. von dem Charakter ausgehen. Der Charakter des Menschen ist ein gewisses Verhältniss zwischen den Affecten und Begehrungen und der praktischen Vernunft. Alle diese aber haben ihre lebendige Energie in dem physischen Herzen und seinen Theilen; denn die Seele ist nicht abtrennbar vom Leibe und hat nur Energie, sofern das physiologische Organ durch gewisse physikalische und chemische (ἀλλοιώσεις) Bewegungen*) zu den Massen (λόγος) kommt, deren Act die Seele ist. Mit der Vollendung dieses richtigen Masses (τελείωσις) in der Bewegung ist dann auch die entsprechende teleologische Lust (ἡδονή)**) gegeben. — Die Musik als Abbild dieses realen Urbildes besteht nun in Harmonien und Rhythmen, d. h. in Bewegungen. Darum sagt Aristoteles, dass eine gewisse Verwandtschaft (συγγένεια) zwischen Harmonie und Rhythmus einerseits und Seele zu bestehen scheint, d. h. dass beide gewissermassen unter eine Gattung (συγγένεια) fallen und also untereinander ähnlich sind; denn auf Gleichheit der Gattung beruht alle Aehnlichkeit in

---

*) Dass die πάθη, die zur ethischen Tugend und mithin auch zur Besonnenheit (φρόνησις) negativ und positiv hinzugehören, Bewegungen, also physiologisch zugleich sind, sieht man überall, z. B. auch hier VIII, 7. ὁ γὰρ περὶ ἑνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πᾶσιν ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν. Vergl. auch oben S. 248.

**) Darum streitet Aristoteles auch gegen Plato, der die Lust noch als Bewegung (κίνησις) bestimmte, weil er den Begriff der Entelechie noch nicht hatte. Er zeigt, dass der Lust alle propria der Bewegung, die Geschwindigkeit, die Gegensätze u. s. w. fehlen und dass sie daher zum Act selbst gehört als ἐπιγινόμενον τέλος.

allen Graden bis zur blossen Proportionalität hin. Aristoteles bezeugt diese Behauptung noch durch Erinnerung an die Aussprüche der vielen Gelehrten, welche die Seele entweder für eine Harmonie erklären oder wenigstens sagen, sie habe Harmonie*).

Daraus erklärt sich nun, dass die verschiedenen Instrumente mit ihren Harmonien und Melodien unmittelbar das Herz (*καρδία*) in bestimmte Bewegungen versetzen und uns daher sofort pathetisch, ethisch und (praktisch) dianoetisch stimmen. Z. B. die phrygische Tonart macht uns enthusiastisch, andere machen uns der Sinnesart nach (d. h. in Bezug auf die *διάνοια* oder sittliche Gesinnung) wehmüthig und zur Klage geneigt und gepresst, andere weichlich und schlaff, die dorische aber allein giebt die richtige mittlere und naturgemässe Haltung (*καθεστηκότως*) der Seele. Ebenso versetzen die Rhythmen das physiologische Organ des Gemüths und also das Gemüth selbst in eine bald gemeinere, bald edlere Bewegung**).

Höhe und Tiefe des Tons ist eine schnellere oder

---

*) Polit. VIII, 5. *καί τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι* (sc. *πρὸς τὴν ψυχήν*) · *διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

**) Ibid. *καὶ τοῦτ' ἐστὶ φανερόν · εὐθὺς γὰρ ἡ τῶν ἁρμονιῶν διέστηκε φύσις ὥστε ἀκούοντας ἄλλως διατίθεσθαι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον πρὸς ἑκάστην αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς μὲν ἐνίας ὀδυρτικωτέρως καὶ συνεστηκότως μᾶλλον, οἷον πρὸς τὴν μιξολυδιστὶ καλουμένην, πρὸς δὲ τὰς μαλακωτέρως τὴν διάνοιαν* (praktische Vernunft), *οἷον πρὸς τὰς ἀνειμένας · μέσως δὲ καὶ καθεστηκότως* (*κατάστασις* normale Constitution) *μάλιστα πρὸς ἑτέραν, οἷον δοκεῖ ποιεῖν ἡ δωριστὶ μόνη τῶν ἁρμονιῶν, ἐνθουσιαστικοὺς δὲ ἡ φρυγιστί — — τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον ἔχει καὶ τὰ περὶ τοὺς ῥυθμούς · οἱ μὲν γὰρ ἦθος ἔχουσι στασιμώτερον οἱ δὲ κινητικόν, καὶ τούτων οἱ μὲν φορτικωτέρας ἔχουσι τὰς κινήσεις, οἱ δὲ ἐλευθεριωτέρας. ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερὸν ὅτι δύναται ποιόν τι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος παρασκευάζειν.*

langsamere Bewegung. Der Ton selbst ist bewegte Luft, die continuirlich Anderes in Bewegung setzt, bis sie, wie der fallende Stein durch die Erde, zur Ruhe kommt. Kinder und Kranke, Weiber und Greise und Eunuchen haben darum eine höhere Stimmlage, Männer und Gesunde eine tiefere*).

Nun ist der Ton als Object und das Hören als Subject dem Act nach dasselbe; denn das Object ist die wirkende Ursache, die nur in dem leidenden Elemente, welches hier die Sinnlichkeit ist, zum Act kommen kann. Darum gehen auch beide zugleich zu Grunde und erhalten sich zugleich, d. h. so lange der Ton im Act ist, hören wir, und so lange wir hören, ist der Ton actuell. Jeder Ton aber ist schon ein Verhältniss (λόγος), besonders aber die Harmonie (συμφωνία); folglich ist auch das Hören ein Verhältniss. Die Sinnlichkeit (αἴσθησις) ist also ein Verhältniss (λόγος) oder Massverhältniss. Darum ist das reine und ungemischte Eingehen in das Massverhältniss mit Lust begleitet und darum das Uebermass des Tons auch unangenehm und zerstörend für die Sinnlichkeit und ihr materielles Organ**).

---

*) Problem. XI, 6. ἐπεὶ ὀξὺ μὲν ψόφῳ τὸ ταχύ, βαρὺ δὲ τὸ βραδύ. — — ὁ ἀὴρ ὁ φερόμενος ποιεῖ τὸν ψόφον — — ἀεὶ ἐκδέχεται κινοῦντα κινῶν, ἕως ἂν ἀπομαρανθῇ. — — ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γίνεται ἡ συνεχὴς ἀέρος ὠθουμένου ὑπ' ἀέρος. — — ὁ δὲ ψόφος ἀήρ ἐστιν ὠθούμενος ὑπ' ἀέρος. — — οἱ μὲν παῖδες καὶ οἱ κάμνοντες ὀξὺ φθέγγονται, οἱ δ' ἄνδρες καὶ οἱ ὑγιαίνοντες βαρύ. — XI, 16. διὰ τί οἱ ἄγονοι, οἷον παῖδες, γυναῖκες, καὶ οἱ ἤδη γέροντες, καὶ οἱ εὐνοῦχοι ὀξὺ φθέγγονται. Ibid. 23. ἡ φωνή ἐστιν ἀήρ τις ἐσχηματισμένος καὶ φερόμενος. Ibid. 21. τὸ δὲ ταχὺ ἐν φορᾷ ἐν φωνῇ ὀξύ ἐστιν.

**) De anima III, 2. 6. ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται. — καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ. — ἐπεὶ δὲ μία μέν

Durch diese grundlegenden Betrachtungen sehen wir ein, warum die Musik eine unmittelbare Nachahmung des Gemüths sein kann. Denn das Gemüth (ἦθος) als Begehrungsvermögen mit der coordinirten praktischen Vernunft als Gesinnung (διάνοια) des Menschen ist real dasselbe wie die Sinnlichkeit und hat als Substrat das fleischliche Herz. Den Verschiedenheiten seiner Constitution und Bewegungen entsprechen stufenmässig die verschiedenen pathetischen und ethischen Zustände. Folglich ist directe Nachahmung durch die Musik möglich, während die bildenden Künste nur durch Zeichen nachahmen.

Die von Aristoteles und Plato angeführte auffallende Wirkung der Musik auf das Herz und das Gemüth und also auf das sittliche Leben begreift sich durch die strengste physische Betrachtung. Denn überall, wo Thun und Leiden stattfindet, da muss das Wirkende zuerst verschieden von dem Leidenden sein und dann das Leidende mit jenem identisch werden dem Actus nach; folglich muss beiden die gleiche Materie als Gattung zu Grunde liegen. Z. B. die Materie, welche warm werden kann, muss zuerst nicht warm sein; wenn nun das Erwärmende herankommt, so wird sie warm. Was aber dem Act nach identisch ist, wirkt gar nicht aufeinander, und was nicht von gleicher Gattungsmaterie ist, kann ebenfalls nicht aufeinander wirken, wie z. B. das Saure oder Süsse nicht auf das Gehör oder den Tastsinn wirkt*). — Also ist von

---

ἐστιν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοήν καὶ ψόφον. — — λόγος δὲ ἡ συμφωνία, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινὰ εἶναι. — — ἡ δ' αἴσθησις ὁ λόγος· ὑπερβάλλοντα δὲ λυπεῖ ἢ φθείρει κτλ.

*) Diese Lehrsätze sind allgemein bekannt. Ich erinnere

Aristoteles durch diese allgemeinen Grundsätze die Basis gewonnen, um aus der Thatsache der Wirkung der Musik auf das Gemüth die physiologische Erklärung der musikalischen Nachahmung zu gewinnen. Denn die Musik und das Ethische besteht physiologisch in bestimmten Massverhältnissen der Bewegung.

Dass diese Betrachtungsweise, die so einfach und unmittelbar aus der ganzen Aristotelischen Philosophie abfolgt, so leicht ganz übersehen werden konnte, das ergiebt sich wieder aus einer Eigenthümlichkeit dieser Lehre, die mit einem Worte durch „das materielle Ideelle“ (λόγοι ἔνυλοι) ausgedrückt werden kann. Nach Aristoteles ist nämlich das ganze Seelenleben, mit Ausnahme der theoretischen Wissenschaft, zugleich etwas Ideelles und etwas Materielles. Desshalb gehört die Erforschung des Seelenlebens theils der Dialektik, theils der Physik; denn weder die Sinnlichkeit, noch die Phantasie, noch das empirische Denken, noch Muth, Sanftmuth, Furcht, Mitleid, Vertrauen, Freude, Lieben und Hassen u. s. w. sind etwas Immaterielles, sondern immer nur Act einer physiologischen Bewegung. Darum können wir auch ganz unmotivirt, d. h. ohne äussere Veranlassung, z. B. ohne furchtbares Object, bloss dadurch, dass der Körper durch Kälte irgendwie afficirt wird, schaudern und Furchtstimmung haben. Darum kann alles Seelenleben doppelt definirt werden, z. B. der Dialektiker sagt: der Zorn ist etwa das Begehren eine Kränkung zu vergelten; der Physiker aber sagt: der Zorn ist das Sieden des Blutes oder des Wärmestoffes

---

desshalb nur an de gen. et corr. I, 6—8, z. B. p. 323 b 29. ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ τυχὸν πέφυκε πάσχειν καὶ ποιεῖν, ἀλλ' ὅσα ἢ ἐναντία ἐστὶν ἢ ἐναντίωσιν ἔχει, ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον.

in der Herzgegend. Der Physiker bestimmt die materielle Seite, der Dialektiker die ideelle, welche den Act oder die Idee logisch ausdrückt*). — Weil nun Aristoteles in der Psychologie, Ethik, Politik, Technik hauptsächlich mit den dialektischen Bestimmungen zu thun hat und die physische Grundlage immer nur kurz andeutend berührt: so konnte es leicht geschehen, dass man die materielle Seite aus den Augen liess und dadurch die Zusammenhänge des Systems verlor und darum weder die Nachahmung der Musik, noch die empirische, praktische Vernunft recht verstand.

Der physiologische Vorgang.

Wir wollen desshalb die Aristotelische Lehre mit etwas grösserer Deutlichkeit uns vorzustellen suchen. Nach Aristoteles ist die Stimme (*φωνή*) nur beseelten Wesen (*ἔμψυχα*) zugehörig. Einen Laut aber (*ψόφος*) können sowohl unbeseelte Wesen hervorbringen, als beseelte; denn letztere geben auch Laute von sich, die nichts Seelisches ausdrücken, z. B. wenn sie husten (*βήττοντες*). Der Husten geht desshalb nicht von der Seele aus, sondern entsteht nur durch die eingeathmete Luft, welche gegen die Luftröhre schlägt. Zur Stimme gehört erstens ein seelischer Act, zum Wenigsten mit einer Phantasievorstellung; zweitens, dass die Seele den Ton hervorbringt, indem sie mit der im Herzen vorhandenen und verhaltenen Luft, ohne aus- und ohne einzuathmen, gegen die Luftröhre schlägt und dadurch die Luft innerhalb der Luftröhre in eine geformte

*) De anima I, 1. 9 sqq. *εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη* (im weiteren Sinne) *λόγοι ἔννυλοί εἰσιν. ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἷον τὸ ὀργίζεσθαι κίνησίς τις τοῦ τοιουδὶ σώματος ἢ μέρους κτλ. — ὁ μὲν γὰρ* (*διαλεκτικός*) *ἔρεξιν ἀντιλυπήσεως* (sc. *ὁρίσαιτο ἂν τὴν ὀργήν*), *ὁ δὲ* (*φυσικός*) *ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος ἢ θερμοῦ.*

Schwingung versetzt*). Dies muss etwas genauer erklärt werden. Aristoteles durfte nämlich leider keine menschliche Anatomie treiben; darum konnte er nur an sehr abgemagerten Menschen die Eingeweide studiren, soweit sie durch die Haut hindurch scheinen oder fühlbar und bemerkbar werden, und ausserdem hatte er nur die Vergleichung mit den Thieren. So kam es, dass er sich einbildete, das Herz habe ursprünglich (*σύμφυτον*) in sich eine Kammer mit Luft, die zwar auch erneuert werde beim Einathmen, weil das Herz mit der Lunge und der Luftröhre in Verbindung stehe, die aber doch auch durch Verhalten des Athems gegen die äussere Luft abgeschlossen werden könne, und mit dieser verhaltenen Luft des Herzens stosse die Seele nun gegen die Luftröhre. Die Seele mit einem Affect oder einem Phantasiebilde ist daher in der Stimme die ideale Seite und die schwingende Luft die materiale. Beim Menschen also, der allein der Vernunft und der Sprache fähig ist, ist die Stimme als schwingende Luft die Materie für den Gedanken**).

---

*) De anima II, 8. 9. *ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου· τῶν γὰρ ἀψύχων οὐδὲν φωνεῖ.* 11. *δεῖται δὲ τῆς ἀναπνοῆς καὶ ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος πρῶτος* (es ist nicht der Herzbeutel, sondern das linke Atrium des Herzens gemeint). *διὸ ἀναγκαῖον εἶσω ἀναπνεομένου εἰσιέναι τὸν ἀέρα. ὥστε ἡ πληγὴ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐν τούτοις τοῖς μορίοις ψυχῆς πρὸς τὴν καλουμένην ἀρτηρίαν* (Luftröhre, die durch die venae pulmonales bis zum Herzen führt) *φωνή ἐστιν. οὐ γὰρ πᾶς ζῴου ψόφος φωνή, καθάπερ εἴπομεν (ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες) ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνὴ καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος, ὥσπερ ἡ βήξ. ἀλλὰ τούτῳ τύπτει τὸν ἐν τῇ ἀρτηρίᾳ πρὸς αὐτήν* (d. h. gegen die Luftröhre)· *σημεῖον δὲ τὸ μὴ δύνασθαι φωνεῖν ἀναπνέοντα μηδ' ἐκπνέοντα, ἀλλὰ κατέχοντα. κινεῖ γὰρ τοῦτο* (nämlich die verhaltene Luft) *ὁ κατέχων.*

**) De anim. gen. E. 7, p. 786 b 21. *τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν.*

Die Seele als Act des thierischen Organismus ist aber nicht im ganzen Körper central vorhanden, sondern nur im Herzen, welches Princip (ἀρχή) der Organisation ist und darum auch Bewegungsprincip. Es ist darum auch der Ort für den Ursprung aller Sehnen und reicht auch bis zu den Samengängen durch Blutgefässe herab *). Da nun der Ton hoch oder tief sein kann und dieser Unterschied im Allgemeinen durch schnelle oder langsame Schwingung hervorgebracht wird: so würde man doch, wie Aristoteles sehr fein bemerkt, sich täuschen, wenn man glaubte, es hinge die Differenz des Tons bloss von der grösseren oder kleineren Kraft des Stosses ab. Denn da der Ton schwingende Luft ist, so hängt die schnellere oder langsamere Schwingung zweitens auch noch von der Menge der Luft ab, die den Stoss empfängt. Sie kann im Verhältniss zur Kraft des Stosses entweder im Uebergewichte oder geringer sein und wird jenachdem, von derselben Kraft in Schwingung versetzt, entweder einen tieferen oder einen höheren Ton geben, da mehr Luft in geringere Schwingung versetzt wird als eine kleinere Menge von Luft. Daher kommen z. B. die scheinbaren Anomalien, dass die Kälber und Kühe tiefere Stimmen haben als die erwachsenen Bullen, weil bei jenen die Kraft geringer ist im Verhältniss zu der in der Luftröhre enthaltenen Luftmenge, bei den Bullen aber die Kraft grösser ist und das Luftröhrenvolumen angemessener. Daher kommt es auch, dass die Castrirten nachher höhere Stimmen erhalten, weil die Kraft des Herzens wegen Zusammenhanges der Samen-

*) Ibid. p. 787 b 29. *οὕτω γὰρ καὶ ἡ τῶν ὄρχεων φύσις προσήρτηται πρὸς τοὺς σπερματικοὺς πόρους, οὗτοι δὲ ἐκ τῆς φλεβός, ἧς ἡ ἀρχὴ ἐκ τῆς καρδίας πρὸς αὐτῷ τῷ κινοῦντι τὴν φωνήν.* Die folgenden Betrachtungen finden sich in diesem selbigen Kapitel und sind sehr lesenswerth.

gänge mit ihm abnehmen muss. Obgleich diese letztere Erklärung sehr lächerlich ist, so ist die Beobachtung doch richtig und ebenso das Räsonnement im Ganzen sehr exact.

Wie Aristoteles niemals bei allen ethischen und überhaupt allen menschlichen Seelenthätigkeiten die organische oder materielle Seite vergisst (im Gegensatz gegen die göttliche Thätigkeit der theoretischen Vernunft), das sieht man auch daraus, dass er z. B. die tiefere Stimme für edler erklärt als die hohe*). Er meint nicht den Bass, sondern den Bariton. Darum schreibt er auch in der Ethik dem hochsinnigen Manne eine Baritonstimme und eine ruhigere Bewegung zu als dem Manne von kleiner Seele**).

Um aber die Theorie von der Nachahmung durch die Musik systematisch zu verstehen, was bisher noch nie versucht wurde, muss man zwei weitere Betrachtungen hinzunehmen. Zuerst nämlich muss man sich erinnern, dass die Stimme ein figurirter Laut, d. h. eine geformte Luftschwingung ist. Die Form kommt von der Seele, weil sie ihren Stoss in einem abgeschlossenen Raume (ἐν ἀγγείῳ) ausführen kann, und dadurch kommt der Schwingung die Einheit zu. Nun ist aber beim Schall wie beim Lichte der Reflex charakteristisch. Die Lichtstrahlen werden überall zurückgeworfen, wie ein Ball von der Wand repercutirt wird (ὥσπερ σφαῖρα), und zwar ist dies der Grund, wess-

*) Ibid. p. 786 b 35. δοκεῖ γενναιοτέρας εἶναι φύσεως ἡ βαρυφωνία, καὶ ἐν τοῖς μέλεσι τὸ βαρὺ (der Bariton) τῶν συντόνων βέλτιον.

**) Eth. Nic. IV, 8. καὶ κίνησις δὲ βραδεῖα τοῦ μεγαλοψύχου δοκεῖ εἶναι καὶ φωνὴ βαρεῖα καὶ λέξις στάσιμος. οὐ γὰρ σπευστικὸς ὁ περὶ ὀλίγα σπουδάζων, οὐδὲ σύντονος ὁ μηθὲν μέγα οἰόμενος· ἡ δ' ὀξυφωνία καὶ ἡ ταχύτης διὰ τούτων.

halb Alles hell wird durch das Licht und nicht bloss die erleuchtete Stelle. Von den spiegelnden Flächen aber wird das Licht rein reflectirt, von den andern aber unrein, woher die Farben stammen. Ebenso ist es beim Schall. Daher muss die Luftröhre glatte und gleichmässige Flächen haben, um den geformten Ton mit seiner einheitlichen Form zu reflektiren im Gegensatz zum blossen Geräusch*). Das Wesentliche beim Ton ist daher nicht bloss die Materie, sondern auch die Form (*ψόφος τις ἐσχηματισμένος*).

Der zweite Gesichtspunkt aber ist der, dass die Stimme oder der Laut überhaupt zu dem Relativen gehört, also nur für einen Hörenden vorhanden ist. In dem Hörenden aber muss wieder dieselbe Bedingung gegeben sein, welche zur Entstehung der Form des Tons erforderlich war, nämlich eine wie in einem Gefässe abgeschlossene Luft, welche die Form des schwingenden Tones rein und bestimmt annehmen kann. Der Abschluss im Ohr erfolgt durch das Trommelfell, welches analog ist der das Auge abschliessenden Hornhaut (cornea). Die Luft im Ohr ist daher auch von sich selbst immer sausend wie in einem Horn. Mit dieser Luft ist aber die Empfindung als Act immer verbunden (*συμφυής*)**); denn das Sinneswerkzeug ist beseelte Materie.

*) De anim. II, 8. 4. *ἠχὼ δὲ γίνεται, ὅταν ἀπὸ τοῦ ἀέρος ἑνὸς γενομένου διὰ τὸ ἀγγεῖον τὸ διορίσαν καὶ κωλῦσαν θρυφθῆναι πάλιν ὁ ἀὴρ ἀπωσθῇ, ὥσπερ σφαῖρα. ἔοικε δ' ἀεὶ γίνεσθαι ἠχώ, ἀλλ' οὐ σαφής, ἐπεὶ συμβαίνει γε ἐπὶ τοῦ ψόφου καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ φωτός κτλ.*

**) Ibid. 6. *ψοφητικὸν μὲν τὸ κινητικὸν ἑνὸς ἀέρος συνεχείᾳ* (Continuität durch Identität der Form) *μέχρις ἀκοῆς* (Perception), *ἀκοὴ δὲ συμφυὴς ἀέρι. διὰ δὲ τὸ ἐν ἀέρι εἶναι, κινουμένου τοῦ ἔξω τὸ εἴσω κινεῖ. διόπερ οὐ πάντῃ τὸ ζῷον ἀκούει, οὐδὲ πάντῃ διέρχεται ὁ ἀήρ. οὐ γάρ πάντῃ ἔχει ἀέρα τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον.* Denn z. B. die Luft im Munde und in der Luftröhre ist nicht beseelt beim Athmen.

Darum kommt der Ton im Ohr zur Perception, d. h. zum Act (λόγος). Die Seele empfängt die Form (εἶδος) von der geformten Materie, da sie die Form oder der Act der Materie und selbst nicht Materie ist. Diese Form geht aber bis zum Herzen, wo alle Empfindungen durch das empirische Denken (διάνοια = νοῦς) verglichen und vereinigt werden. Die Vernunft sieht und hört, d. h. combinirt und reflectirt über die Perceptionen und dies geschieht im Herzen, wo auch die zugehörigen Affecte ihren ursprünglichen Sitz haben, und so geht die Stimme vom Herzen aus und dringt wieder zum Herzen, wesshalb wir auch Nachts besser hören als am Tage, weil dann die praktische Vernunft (διάνοια) nicht so mit den Gesichtswahrnehmungen beschäftigt ist und die Wege der Gehörsperceptionen zum Herzen freier sind*).

Dass ohne Kenntniss der Nerven und ihrer Functionen die Erklärung physiologischer Vorgänge viel Unsinn beherbergen muss, ist natürlich; wir können aber doch nicht umhin, den grossen Scharfsinn des Aristoteles zu bewundern, der sich in allen Einzelheiten und in der exacten Strenge der Gesammtauffassung zeigt. Viele Schwierigkeiten derselben Art hat übrigens auch unsere moderne Physiologie, sofern sie ja grossentheils noch auf dem Aristotelischen Standpunkte in der Psychologie

---

*) De anima II, 12. 1. αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. — 2. οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου. — αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις. — Ueber das Herz s. oben S. 139 und Probl. XI, 33. χωρισθεῖσα δ' αἴσθησις διανοίας καθάπερ ἀναίσθητον πόνον (Arbeit im physiologischen Sinne) ἔχει, ὥσπερ εἴρηται τὸ νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει κτλ. — Dass die praktische Vernunft gemeint ist, sieht man durch τῷ πράττειν ἡμᾶς μᾶλλον ἐν τῇ ἡμέρᾳ — αὐτὰ περὶ τὰς πράξεις ἐστίν. — Probl. XI, 1. ὅτι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς εἶναι δόξειε ἄν ἥ τε ἀκοὴ καὶ ἡ φωνή. — ἡ διάλεκτος οὖσα εἶδος φωνῆς.

steht und die Perception und Seele als Actus und Function der materiellen Organe und ihrer Bewegungen betrachtet.

Die Nachahmung.

Wir haben nun die nöthigen Prämissen in der Hand und können desshalb über die Nachahmung durch die Musik urtheilen; denn es ist, wie wir vorher erörterten, die Stimme (*φωνή*) in der Vocalmusik ein beseelter Laut. Es steckt in dem Materiellen also die Form, welche unmittelbar einen Affect oder ein Ethisches oder einen Gedanken der praktischen Vernunft ausdrückt (*σημαντικός*) und daher dasselbe in dem Hörenden zum Act bringt durch Verstehen oder Sympathie. Denn alle Nachahmung, sowohl die durch Wort allein, als auch durch Rhythmus und Melodie, versetzt uns in Sympathie*). Durch Gesang kann daher die Nachahmung in Bezug auf das pathetische und ethische Element am Vollkommensten vollzogen werden, weil die beiden Endpunkte und das Medium identisch sind. In der blossen Instrumentalmusik geht nun zwar ein Element verloren, nämlich die Seele in der Materie, welche die Stimme hervorbringt; aber da der Ton die materielle Grundlage der Stimme ist, als schwingende und formirte Luft, so erregt wegen der Aehnlichkeit (*καθ' ὁμοιότητα*) auch die Instrumentalmusik das zugehörige Seelenleben, d. h. Affecte, Ethisches und also auch die praktische Vernunft, wie ich das vorhin schon nach den Stellen der Politik exemplificirt habe. Man schreibt daher auch einigen Instrumenten, wie z. B. der Flöte und Leier, Stimme zu, sofern sie Continuität, Singstimme oder Sprache,

---

*) Polit. VIII, 5. *ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς, καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν.*

wie man sagt, besitzen*). Folglich kann es nichts geben, was den wirklichen ethisch-pathetischen Zuständen der Seele ähnlicher wäre, als die Rhythmen und Melodien, weil diese die Bewegungen des materiellen Substrats der Seele, d. h. der Luft (πνεῦμα) im Herzen (καρδία), darstellen und die analogen Bewegungen in unserer Herzkammer erregen und daher Abbilder des Zorns und der Sanftmuth, der Tapferkeit und Mässigung und aller anderen löblichen oder schlechten ethischen und pathetischen Zustände sind und uns daher in dieselben versetzen und dadurch auch mit Hülfe der zugehörigen Lust und Unlust und der Gewöhnung uns ethisch umwandeln und besser oder schlechter machen**).

Darum hatte der geistreiche Bernays durch seine neue medicinisch-ästhetische Erklärung der Katharsis allerdings ein wesentliches Stück der Wahrheit getroffen, welches den Früheren entgangen war, aber er blieb einseitig in zwei Punkten, erstens weil er so wenig wie die Andern die physiologische Seite des ethischen Lebens untersuchte, und zweitens weil er nicht bemerkt hatte, dass auch der medicinische Begriff der Katharsis die Absonderung der besseren Elemente von den schlechteren einschliesst, und also eine teleologische Richtung bezeichnet, so dass in der Anwendung

*) De anima II, 8. 9. Ich verstehe unter ἀπότασις die Dehnung des Tons, die ihn ohne Discontinuität in den andern hinüberführt, unter μέλος ist doch wohl „Singstimme" zu verstehen nach moderner Bezeichnung.

**) Ibid. ἔστι δ' ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν. δῆλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων· μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων. ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμὸς τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον.

auf das Leben des Gemüths die Besserung und Veredelung das Ziel und der Erfolg der Katharsis sein muss. Spengel hat dies Letztere schon hervorgehoben, aber ohne den psychischen Process genauer zu entwickeln. Ich wollte diese Frage hier auch nur nebenbei berühren, weil ihre Lösung zwar die obigen Auseinandersetzungen über die materielle Seite des Gemüthslebens fordert, dennoch aber noch andere Gesichtspunkte hinzutreten müssen, die hier nicht am Platze sind*).

Wir sehen also auch aus dieser Betrachtung über die Nachahmung durch die Musik, wie die praktische Vernunft, weil sie ihr Ziel (τὸ πρακτόν) vom Begehrungsvermögen empfängt und dieses Ziel von Lust und Unlust und Gewöhnung und der ethischen Tugend überhaupt abhängt, mit dem ethisch-pathetischen Leben und also mit der Sinnlichkeit verwachsen ist und darum selbst materielle Vernunft ist, d. h. Vernunft, die nicht ablösbar ist, wie die theoretische, sondern Function der leiblichen Organe und speciell des Herzens.

Walter's „begriffliche Lösung" — ein kritischer Excurs.

Das Buch von Walter verdient zwar keine ernsthafte Berücksichtigung, da er ohne genügende Vertrautheit mit den Schriften der Alten und ohne Induction aus den überlieferten Stellen bloss mit dialektischer Begriffsentwicklung den Aristoteles erklären zu können meint. Weil Walter aber meine kurzen Bemerkungen über den Begriff der αἴσθησις in den Aristotelischen Forschungen (Bd. I, 1867) seiner Untersuchung zu Grunde legt, so muss ich wohl auf seine Meinung eingehen.

---

*) Ich entwickle diese Begriffe in meiner „Aristotelischen Theorie der Künste", deren Herausgabe durch andere Arbeiten bisher verzögert wurde.

Walter nimmt an, dass durch meine Erklärung die Trendelenburg'sche Auffassung beseitigt sei. Er sagt: „Hiermit stimme ich nicht nur dem Resultate Teichmüller's bei, sondern nehme dieses zum Ausgangspunkte, weil es klar und deutlich vom Texte gefordert wird: die Handlung als Object der Einsicht kann nur ein Zukünftiges sein.“*) — Hieraus sollte sich nun doch ergeben, dass die Einsicht (φρόνησις), wenn sie eine andere Art von Wahrnehmung ist als die sinnliche und die mathematische, nur die moralische oder „phronetische“ sein müsse. Allein das will Walter nicht einräumen, und Prantl bemerkt nun über diese Polemik: „Zu den glänzenden Partien bei Herrn Walter gehört sicher z. B. auch die lange und scharfsinnige Discussion über Trendelenburg's und Teichmüller's Ansicht betreffs des ζητεῖν“**). Dass die Discussion recht lang ist, räume ich gern ein, dass sie auch glänzend sein mag für gewisse Augen, ist möglich, aber es ist nicht alles Gold was glänzt.

Wir müssen zunächst sehen, was Walter eigentlich will. Die Sache ist nun so merkwürdig, dass es in der That nicht ohne den Reiz der Curiosität ist, zu verfolgen, wie Walter sich und Andere über die Unglaublichkeit seines Resultates täuschen konnte. Er will nämlich die sittliche Einsicht (φρόνησις) als eine andere Art der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) entgegenstellen, weil die Einsicht befehlend (ἐπίταξις) sei. Man ist nun ganz überrascht über dies merkwürdige Resultat; denn da zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Befehlen sich gar kein Vergleichungspunkt zeigen will, der den Aristoteles hätte verlassen können, den νοῦς so nachdrücklich für sinnliche Wahrnehmung

*) A. a. O. S. 415.

**) Literaturzeitung, Jena 1875, X, S. 4.

zu erklären, so fühlen wir uns von dem Licht dieser Interpretation ganz geblendet. Wir hätten es natürlicher gefunden, wenn Aristoteles, mit solchen Plänen im Herzen, lieber gesagt hätte, der νοῦς sei Arzt, zwar nicht der eigentliche, welcher z. B. Brechmittel vorschreibt, aber eine andere Art von Arzt. Man wüsste dann wenigstens, dass er das Vorschreiben und Befehlen im Auge gehabt hätte. Oder er konnte den νοῦς auch mit den sonst bekannten befehlenden Functionen des Steuermanns, des Aufsehers, des Baumeisters u. s. w. vergleichen, wie er und Plato und Sokrates ja, wo dies zur Sache gehört, immer auf diese Beispiele zurückkommen. Das wäre aber Walter nicht glänzend genug gewesen, weil man sonst ja Sinn und Verstand in der Vergleichung hätte finden können; nein, er muss das Befehlen mit der sinnlichen Wahrnehmung verglichen haben; denn da wir nun keine Aehnlichkeit erkennen, so fühlen wir unsere mangelhafte Verstandeskraft und stehen ganz geblendet da.

Da nun Viele sich nicht so leicht imponiren lassen, selbst wenn eine Behauptung auch mit dem erforderlichen Hochmuth vorgetragen wird: so bedurfte Walter für diese unliebsamen Freunde von Gründen noch einen vorbereitenden Schritt. Er musste nämlich zuerst ein wunderbar künstliches Dunkel über die Stelle verbreiten, um dann erst nach einer langen Ungewissheit plötzlich und höchst effectvoll sein elektrisches Licht aufspringen zu lassen.

Das Dunkel fabricirt er so (S. 413): „Unsere Aufgabe ist demnach den bisherigen Versuchen, die Stelle zu erklären, schon dadurch diametral entgegengesetzt, dass wir dieselbe nicht zu begreifen suchen, indem wir ihren Inhalt deutlich machen, sondern diesem Inhalte, durch den Aufweis der Unzulänglichkeit der bisherigen Verdeutlichungsversuche, grade

seine ursprüngliche Dunkelheit bewahren. Ist jenes, die Verdeutlichung, unmöglich, so ist dieses, die ursprüngliche Dunkelheit, zunächst wenigstens möglich. Als nothwendig wird sie (nämlich die Dunkelheit wegen des späteren Effectes) erst dann erscheinen, wenn wir aus ihr den Hinweis auf die begriffliche Lösung des Problems gewinnen, welche hier nicht, darum aber später gewiss, eintreten wird.“ — Walter zeigt uns also deutlich seine Maschinerie. Wenn er nämlich hier schon seine „begriffliche Lösung des Problems“ angeboten hätte, so wären die Freunde von Gründen gleich abgeschreckt, weil sie gar keine Aehnlichkeit zwischen Befehlen und Wahrnehmen gefunden und die begriffliche Lösung für eine Begriffsverwirrung erklärt hätten. Aber da sie nun in eine interessante Dunkelheit versetzt werden, so harren sie wie in der Tragödie schweigend und gespannt auf die Katastrophe.

Wir vergessen also glücklich ganz die Stelle, welche erklärt werden soll, und sind dadurch in der rechten Vorbereitung für das Empfängniss der Lösung. Walter bemerkt nämlich nun erstens dass die Wahrnehmung (αἴσθησις) und die Einsicht (φρόνησις) beide zu dem kritischen Vermögen (κριτικόν) gehören. Das ist unzweifelhaft, wir stimmen zu. Zweitens ist ja der Gegenstand der Handlung, den die Einsicht erkennt, etwas Zukünftiges. Das kann nicht bestritten werden. Drittens bezeichnet Aristoteles doch an vielen Stellen die Einsicht als befehlend, epitaktisch. Wer wollte das läugnen? — Nun ist's Zeit, die Dunkelheit plötzlich wegzunehmen. Die Einsicht ist befehlend, erkennt Zukünftiges, ist kritisch wie die sinnliche Wahrnehmung: folglich wird die Einsicht als befehlend gedacht, wenn sie mit der sinnlichen Wahrnehmung verglichen und ihr entgegengesetzt wird. Prantl ist nun von dem Effect ganz überrascht und steht in Bewunderung da.

Die Freunde von Gründen besinnen sich aber doch allmählich wieder auf die zu erklärende Stelle und fragen, wiefern denn jetzt die Aehnlichkeit zwischen Befehlen und Wahrnehmen entstanden sei, die sie vorher nicht hätten einsehen können. Walter antwortet, die Einsicht sei doch kritisch und die Wahrnehmung auch. Gut; aber, so fragen jene weiter, soll denn das Kritische den Vergleichungspunkt bilden? Walter antwortet: ja; denn Einsicht und Wahrnehmung beziehen sich auf das Einzelne, wie Trendelenburg gezeigt hatte. Aber die Einsicht soll eine andere Art von Wahrnehmung sein, und S. 432: „Die φρόνησις verliert die Gleichartigkeit mit der Wahrnehmung in dem Grade, als sie nicht nur kritisch, sondern epitaktisch ist.“ — Nun allerdings, aber was soll denn nun die Aehnlichkeit zwischen beiden bedeuten? Denn ähnlich ist doch nur, was zu einer gemeinschaftlichen Gattung gehört. Walter will aber bloss von Arten etwas wissen und läugnet die Gattung*). Wiefern ist also die epitaktische Einsicht der Wahrnehmung ähnlich? Wiefern ist Befehlen eine Art des Wahrnehmens? Das weiss Walter natürlich nicht zu beantworten; er beruft sich desshalb auf seine Maschinerie; denn man müsse ja grade, um die „begriffliche Lösung“ einzusehen, die vorliegende Stelle ganz vergessen und an irgend welche spätere Stelle denken, die mit der hier vorliegenden Vergleichung in keinem Zusammenhang mehr steht. Er sagt S. 433: „Wir

*) Walter a. a. S. 389: „Von einer Gattung ist hier also überhaupt nicht die Rede, also auch von keiner Eintheilung, sondern es werden nur Arten erwähnt.“ — D. h. Aristoteles bietet nur Wortkram und keinen Gedanken; denn man kann nicht Arten bestimmen und vergleichen, ohne an eine Gattung zu denken.

sind berechtigt jene dunkle Ausdrucksweise durch das Nachfolgende zu interpretiren." „Es wird mit dem völlig dunkel bleibenden ἄλλο εἶδος auf einen kommenden Aufschluss hingewiesen." Ja, der Aufschluss kam, die ἐπίταξις — die αἴσθησις aber verschwand auf Nimmerwiedersehen; denn wie wir von Walter selbst hörten, so verliert sich ja die Gleichartigkeit zwischen φρόνησις und αἴσθησις in dem Grade, als sie nicht nur kritisch, sondern epitaktisch wird. Wenn die φρόνησις also durch alle Grade durchgelaufen und endlich ganz epitaktisch geworden ist, so hat sie gar keine Gleichartigkeit und also keine Aehnlichkeit mehr mit der αἴσθησις. Oder sollen wir sie nur in dem „hässlichen" fötalen Zustande, wo sie noch nicht recht als φρόνησις entwickelt ist, mit der αἴσθησις vergleichen? Und worin besteht endlich die Aehnlichkeit zwischen beiden? Walter weiss nicht zu antworten; er appellirt an seine glänzende Dunkelheit. So wollen wir für ihn antworten und sein Resultat aussprechen: die φρόνησις wird bei Aristoteles eine andere Art (ἄλλο εἶδος) der Wahrnehmung genannt und mit ihr als gleichartig betrachtet, weil und sofern sie nach Walter ihr ganz ungleichartig geworden ist. Ohne theatralische Vorbereitung würde dies Resultat wohl Jedem, sogar Prantl, die Illusion geraubt haben. Denn da die φρόνησις epitaktisch ist und als epitaktisch keine Aehnlichkeit mit der Wahrnehmung hat, wie Walter behauptet, so ist sie auch keine Art von Wahrnehmung und kann dies auch schon aus dem Grunde nicht sein, weil nach Walter von Gattung und also auch von Aehnlichkeit keine Rede ist*).

*) Diese Probe von Walter's dialektischer Kunst mag genügen. Ich will nicht weiter die gränzenlose Verwirrung zu entwirren suchen, die z. B. (S. 488) dadurch herbeigeführt wird, dass

Wie völlig rathlos die Walter'sche Auffassung ist, sieht man daraus, dass er meine Erklärung der Stelle

---

er den auf das Ewige gerichteten, theoretischen νοῦς beständig mit der praktischen, auf das Werden bezogenen, Vernunft (νοῦς) verwechselt und „begriffliche Lösungen" giebt durch Auflösung oder Vergessen aller Aristotelischen Begriffe. Ich will nur erwähnen, dass seine Polemik gegen mich dadurch so „glänzend" wird, weil er statt meiner mit einem frei erdichteten Gegner kämpft. So z. B. lässt er mich (S. 386) „einen mathematischen Lehrsatz, der sich beweisen lässt, der Wahrnehmung zusprechen", während ich von der den geometrischen Beweisen zu Grunde liegenden mathematischen Raumanschauung rede; so lässt er (S. 394) mich „analytisch" eine „synthetische" Construction zu Wege bringen, während ich davon sprach, dass nach Vollendung des analytischen Ganges man umgekehrt synthetisch wieder von den Principien abwärts gehen kann; so lässt er mich (S. 536) sagen: „die Schwalbe baue ihr Nest, weil sie allgemeine Begriffe habe", wobei ich mir gar nichts denken kann. Dann giebt er mir (S. 548) „das Vollbewusstsein, dem Mannesalter einer Renaissancezeit anzugehören", weil ich in meinem Buche über „die Aristotelische Philosophie der Kunst" die Kritik wegliess und es für verdienstlich hielt, mit grosser Sorgfalt und Mühe aus unzähligen zerstreuten Bausteinen ein zusammenhängendes Ganzes der Aristotelischen Lehre zu schaffen. S. 397 erklärt Walter dann wieder, „dass ich auf dem streng begrifflichen Boden" stehe und beehrt mich mit der Versicherung, mit „meinen Schlussgedanken ganz übereinzustimmen". — Ich kann über diese jugendlichen Declamationen ruhig hinweggehen und erkläre nur, was ich in Walter's Buch anerkenne und was nicht: die aus Aristoteles griechisch angeführten Stellen sind (abgesehen von den vielen Druckfehlern) wirklich Aristotelisch gedacht, alles Uebrige aber ist verfehlt. — Ich will noch einen Punkt berühren. Dass der νοῦς wegen seiner Unmittelbarkeit mit dem θιγγάνειν und αἰθάνεσθαι verglichen wird, ist bekannt. Walter bemerkt dagegen (S. 423): „Zudem wäre die angebliche Thatsache, dass die Wahrnehmung ein Allgemeines erkennt, nicht nur ein Unicum in der Aristotelischen Philosophie, sondern ein Verstoss gegen die Grundbestimmungen derselben." — Hier ist zu erinnern, dass Walter mit schlechter Dialektik die Bestimmung des Vergleichungspunktes vertauscht; denn der νοῦς als νοῦς erkennt das Allgemeine, als der sinn-

zuerst verwirft und zuletzt als die richtige ahnt. S. 396 verhöhnt er mich, weil ich bei den Worten ἄλλο εἶδος αἰσθήσεως an eine andere Art von Sinn denke, als die sinnliche Wahrnehmung des Bittern, Warmen, Süssen u. s. w. und dadurch also „eine ganze Stufe höher, in's Uebersinnliche hineingerathe"; S. 383 tadelt er mich wegen des „hässlichen" (!) Namens „phronetische Wahrnehmung", den ich aufgebracht hätte*). Trotzdem

---

lichen Wahrnehmung vergleichbar erkennt er Unmittelbares (ἄμεσα). Uebrigens lehrt Aristoteles ja auch schon, dass die sinnliche Wahrnehmung eigentlich nur Allgemeines zum Object hat, und wenn Walter in Aristoteles orientirt wäre, würde ihm das nicht als Unicum erscheinen. So sagt Aristoteles: „Die Seele nimmt zwar das Einzelne mit den Sinnen wahr, die Wahrnehmung (αἴσθησις) hat aber das Allgemeine zum Gegenstand, z. B. Mensch und nicht den Menschen Kallias." — (Analyt. post. II, 19. καὶ γὰρ αἰσθάνεται (sc. ἡ ψυχή) τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τῶν καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου.) — Ebensowenig wie den Aristoteles versteht Walter auch die mittelalterlichen Commentare. So citirt er z. B. (S. 403) den Satz: „Actio autem humana magis circa singularia quam circa universalia" und fügt hinzu: „Der Satz, der nicht im Text (nämlich des Aristoteles) steht, ist sinnlos." — Als wenn die Gesetzgebung nicht auch eine menschliche Handlung wäre, die sich auf universalia bezieht. Ausserdem hatte Walter ja die φρόνησις (S. 401 und 403) sich nur dadurch von der σοφία (!) unterscheiden lassen, dass sie ausser dem Allgemeinen auch das Einzelne erkenne. Abgesehen von diesem erstaunlich reichen Inhalte der φρόνησις, wodurch sie die höchsten Wissenschaften verschluckt, ohne ihren Gegenstand (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν) zu kennen — hätte sie doch Gelegenheit finden können, ihre Erkenntniss des Allgemeinen durch die Gesetzgebung zu bewähren. Der Satz durfte also selbst nach Walter's Lehre nicht für sinnlos erklärt werden.

*) Ich sprach in meinen Aristotelischen Forschungen I, S. 262, von dem „ethischen" und dem „sittlichen" Sinn und wählte um der Deutlichkeit willen den Ausdruck „phronetischer Sinn", damit man an die bestimmten Aeusserungen des Aristoteles über die φρόνησις denke.

sieht sich Walter am Schluss des Buchs mit einem Male veranlasst, den verpönten moralischen Sinn selbst zu erblicken. Hätte er für sein Buch den Begriff der Lust (ἡδονή) auch nur oberflächlich studirt, was für Jemand, der über Tugend und praktische Vernunft schreibt, die erste Aufgabe gewesen wäre: so hätte er den Anblick des moralischen Sinnes etwas früher genossen, dann aber freilich auch unterlassen, eine so „glänzende" Arbeit zu schreiben. Ich will seine Worte anführen (S. 554): „Inwieweit Aristoteles eine Wahrnehmung des Guten, also einen moralischen Sinn, annahm, ist zwar schwer zu bestimmen, da an den meisten Stellen das Wort Wahrnehmen wohl nur eine bildliche Ausdrucksweise ist; sicher steht aber, dass die Freude und das Leid, welche durch das κοινὸν αἰσθητήριον wahrgenommen werden, als Ausdruck der moralischen Beschaffenheit ihm für ein feines Kriterium über die Natur der vorliegenden Einzelhandlung gelten." — Walter hat zwar keine Ahnung davon, was das κοινὸν αἰσθητήριον eigentlich ist, nämlich das Herz (καρδία) in der Brust; es bleibt aber doch interessant, dass Jemand erst am Ende seines Buches die Entdeckung macht, welche ihm für den Anfang und den ganzen Weg zur Leuchte hätte dienen sollen; denn er hätte doch leicht sehen können, dass das κοινὸν αἰσθητήριον, wenn es die moralische Beschaffenheit wahrnimmt, weder Zahl, noch Raumgrösse, noch Bewegung erkennt, dass ihm also von Aristoteles in einer ganz andern Richtung andere Functionen zugesprochen werden, und zwar grade die, welche wir als moralischen und phronetischen Sinn bezeichnen. Dieser Sinn oder die φρόνησις ist desshalb eine Wahrnehmung (αἴσθησις) der Gattung nach, weil sie sich auf das Unmittelbare (ἄνευ λόγου) und Letzte (ἔσχατον) bezieht, der Art nach aber verschieden von der sinn-

lichen und der mathematischen Anschauung, weil sie Gutes und Böses, Gerechtes und Ungerechtes und die andern ethischen Bestimmungen erkennt, die weder von den Sinnen noch von der Mathematik erkannt werden können.

Drittes Kapitel.

Die theoretische Vernunft und die systematischen Zusammenhänge.

Ich beabsichtige nicht, die theoretische Vernunft hier für sich zum Gegenstande des Studiums zu nehmen, sondern will nur so weit die einschlagenden Fragen erörtern, als dadurch der Begriff der praktischen Vernunft selbst beleuchtet wird.

§ 1.

Das Gute im praktischen, technischen und theoretischen Gebiete.

Die Eintheilung des Seienden und der Acte.

Gehen wir von den Principien aus. Aristoteles zerlegt das Universum in zwei Theile nach Plato's Vorgang, nämlich in ein Wesswegen (*οὗ ἕνεκα*) und ein Desswegen (*ἕνεκά του*). Nun muss natürlich dasjenige, was wegen Etwas ist, sein Wesswegen suchen als sein Gut (*ἀγαθόν*). Darum ist das Gute der höchste meta-

physische Begriff; denn das Suchende und Strebende ist das bloss Mögliche (δυνάμει ὄν) und kommt erst zu Sein (εἶναι) und Wesen (οὐσία), wenn es sein Gut als Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ ὄν) erreicht hat.

Während Aristoteles so weit mit Plato übereinstimmt, so kommt nun seine Eigenthümlichkeit an die Reihe; denn Plato fasste diese beiden Principien zusammen und mischte sie in Eins, so dass es nur eine eingeborene Welt giebt, einen glückseligen Gott; Aristoteles aber ist der Vater des dualistischen Theismus und unterscheidet drei Stufen des Seins. Die erste umfasst das physische Sein, welches das Gute oder das actuelle Wesen untrennbar von dem bloss möglichen oder materiellen besitzt. Die zweite Stufe enthält das Sein, welches durch Abstraction von der Materie trennbar ist, die mathematischen Dinge. Die dritte Stufe ist reines, von der Materie völlig abgetrenntes Wesen und darum göttlich. Der Gott ist völlig von der Welt getrennt und sie berührt ihn nicht einmal tangentiell.

Für jede dieser drei Stufen muss es also eine andere Art von Gut geben. Lassen wir nun die Betrachtung weg, was das Gut für die Fische*) und für die Gestirne**) u. s. w. sei, und wenden wir uns zum Menschen. Hier finden wir den bedeutenden Aristotelischen Satz, dass die Seele alle Dinge in sich hat. Sie ist die Entelechie der ganzen möglichen Natur, d. h. da alles Mögliche oder Materielle entweder sinnlich wahrnehmbar (αἰσθητόν) oder durch's Denken erkennbar (νοητόν) ist, so kommt die ganze sensible und intelligible Materie als Subject durch Wahrnehmung (αἴσθησις) oder Denken (νόησις) zu ihrem objectiven Inhalt oder Act. Die Seele ist darum die ganze Welt der Form

*) Eth. Nic. VI, 7. ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθῦσιν.
**) Ibid. καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν.

(εἶδος) oder dem objectiven Inhalte nach und wer alle Acte der Seele kennt, der kennt auch den Inhalt der ganzen Welt*).

Statt daher alle Dinge zu betrachten und so das Gute zu bestimmen, können wir einfacher zum Ziele kommen, wenn wir bloss die Seele und ihre Acte betrachten. Die Seele ist die Entelechie des materiellen Substrats der Natur und zerfällt desshalb zunächst nach Aristotelischer Auffassung in zwei Theile, in einen von dieser Materie unabtrennbaren (ἀχώριστον) und einen abtrennbaren (χωριστόν) Theil.

Betrachten wir zunächst den unabtrennbaren Theil. Dieser muss wieder in zwei Schnitte zerlegt werden. Der erste ist der niedere, der ihr mit der Thier- und Pflanzenseele gemeinsam ist und negativ durch die Abwesenheit der Vernunft als unvernünftig (ἄλογον) bestimmt wird. Zu dieser gehören die niederen Triebe und die Wahrnehmung (αἴσθησις). Das in diesem Kreise zu verwirklichende Gute lassen wir daher ebenfalls als ein niederes bei Seite und wenden uns zu dem zweiten Schnitt, der die Vernunft-besitzende (λόγον ἔχον) materielle Seite umfasst. Diese enthält das im eigentlichen Sinne sogenannte Menschliche und daher auch das menschliche Gut (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν)**). Der Mensch und sein Gut ist darum immer an die Materie gebunden, in Raum und Zeit und Abhängigkeit von den Dingen und nicht ohne die zugehörigen Triebe und Affecte. Da diese Affecte und Triebe wie alles Materielle der Quantität unterworfen sind, so giebt es darin ein

---

*) De anima III, 8. 1. ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς (d. h. als Act, der Form nach, nicht dem Substrat nach) ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.

**) Eth. Nicom. I, 6.

Zuviel und Zuwenig und eine richtige Mitte nach einer vernünftigen Massbestimmung. Indem die Vernunft dies Mass findet und die Triebe und Affecte demgemäss regelt, mässigt und in diesem Mass zu einer festen Haltung gewöhnt, so entsteht die Tugend (ἀρετή), deren Handlungen von der zugehörigen Lust begleitet sind. Das Leben in solchen Handlungen ist die menschliche Glückseligkeit (ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί)*).

Um aber auf die abtrennbaren Acte der Seele überzugehen und noch ein anderes hier ausgelassenes Gebiet hinzuzunehmen, müssen wir nach einem andern Eintheilungsprincip die vernünftige Seele gliedern. Aristoteles theilt nämlich alle Acte des Vernünftigen im Menschen in drei Schnitte. Entweder handeln wir (πράττειν), oder wir schaffen (ποιεῖν) oder wir erkennen (θεωρεῖν). Diese drei Thätigkeitsweisen sind ebenso viele Acte oder Güter des Menschen, und da sie alle mit Vernunft geschehen**), so haben sie auch den Namen der Wissenschaft oder Philosophie erloost, welcher eigentlich nur der theoretischen Thätigkeit im strengen Sinne zukommt, da nur diese um des Erkennens selbst willen forscht. Es giebt daher drei Theile der Philosophie: die theoretische, die praktische und die poietische.

Die Kunst.

Von der praktischen Thätigkeit habe ich schon gesprochen; denn sie betrifft das menschliche Gut.

---

*) Ibid. X, 8 init.

**) Walter fragt a. a. O. S. 547: „Ist denn das πράττειν und ποιεῖν ein Denken?“ Er scheint nicht zu wissen, dass die διάνοια sich in ihren Acten als διανοεῖσθαι zeigt und dass man einen Menschen, der nichts denkt und nichts beabsichtigt (προαίρεσις) und überlegt (βουλεύεσθαι), keinen Handelnden nennt und

Aristoteles ist es nun überhaupt nicht gelungen, die verschiedenen Acte der Seele ebenso schön zu verknüpfen, wie er sie zu scheiden versteht. Darum finden wir, dass er die poietische Thätigkeit zwar auch zu einer Tugend (ἀρετή in allgemeinem Sinne) sich entwickeln lässt; diese Tugend ist die Kunst (τέχνη); aber er hat die Kunst nicht recht zu stellen gewusst. Man kann dies leicht erkennen; denn die Kunst zerfällt in zwei Gebiete, in das nützliche, den Bedürfnissen dienende, wonach sie als Schusterkunst, Schneiderei, Baukunst, Heilkunst u. s. w. den Zwecken der Natur und des menschlichen Lebens als dienendes Mittel aushilft, und in das schöne oder nachahmende Gebiet, in welchem sie das menschliche Leben in einer typischen Form (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) abspiegelt. Nun kann man zwar die nützliche Kunst sehr leicht dem sittlichen Leben als dienstbar unterordnen. Bei der schönen Kunst aber erscheint der Dienst, den sie der Erziehung durch Katharsis und Beruhigung des Gemüths und sittliche Gewöhnung leistet, doch nur als accidentell; denn Aristoteles regelt die Kunst durch Kunstgesetze und nicht nach diesem praktischen Zweck, sondern nach der darzustellenden Wahrheit. Sie hat bei ihm nach ihrer specifischen Seite eine Autonomie, d. h. immanente Gesetzgebung, und steht desshalb neben dem praktischen Gebiete. Ihr Ziel erschöpft sich in der Hervorbringung und der Anschauung des Kunstwerkes und der zugehörigen ästhetischen Lust, und dies tritt selbst da zu Tage, wo Aristoteles wie in der Politik die Kunst nur nach ihrer pädagogischen Wirkung untersucht. Wer,

---

dass auch jeder Künstler nur zur Thätigkeit übergeht, nachdem er Ziel und Mittel erwogen hat, und dass er schaffend immer zugleich denkt, sofern er Künstler ist. Vergl. meine Aristotelische Philosophie der Kunst, S. 430.

wie die Meisten, dies vergisst und weil sie in einer pädagogischen Abhandlung besonders nach ihren accidentellen ethischen Wirkungen in Frage kommen kann, sie bloss als praktisches Werkzeug wie den Sclaven betrachtet, der hat eben die höheren Gesichtspunkte des Aristoteles noch nicht verstanden; denn sie ist kein praktisches Werkzeug, da man mit ihrer Hülfe nicht handeln (πράττειν), sondern nur schaffen (ποιεῖν) kann und da sie ein eigenes Ziel (ποιητόν) hat, das von dem praktischen (πρακτόν) ganz verschieden ist.

Andererseits aber sehen wir auch keine Eingliederung der schönen oder nachahmenden Kunst in das sittliche Leben. Denn die Kunstübung erscheint nicht unter den Pflichten (δέοντα), von denen die Ethik handelt, sie gehört seltsamer Weise gar nicht zur menschlichen Glückseligkeit, da diese nur in Handlungen (πράττειν) besteht und nicht in Kunstthätigkeiten (ποιήσεις); darum ist sie auch keine ethische Tugend und hat mit der Gesinnung des Menschen nichts zu thun, da wir den freiwillig Fehlenden in der Kunst höher schätzen als den unfreiwillig Fehlenden, was im ethischen Gebiete umgekehrt ist. Folglich müssen wir sagen, dass Aristoteles die Kunst neben das ethische Gebiet gestellt hat; sie ist eine Vernunftthätigkeit nach einer eigenthümlichen Tugend, die aber mit der ethischen Tugend nichts zu thun hat, ebenso wenig, wie das gute Sehen als die Tugend (ἀρετή) des Auges mit der Moralität als solcher irgend welche Gemeinschaft besitzt.

Aristoteles konnte nicht umhin, die pädagogischen Wirkungen der Kunst zu erkennen und sie auch als genussreich zur Ausübung in einem gewissen, zur ästhetischen Bildung hinreichenden, Masse zu empfehlen; er sah auch, wie das Ethische als Object der nachahmenden Kunst die Arten derselben scheidet und insofern

indirect auch gesetzgebend für sie wird*). Dennoch finden wir sie bei Aristoteles dem phronetischen Leben einfach coordinirt und nicht so, dass die Lebensweisheit (φρόνησις) sie mit umfasste als Glied in einem Lebensorganismus. Sie hat darum eine ähnliche Stellung bei Aristoteles wie die theoretische Wissenschaft, von der wir gleich sprechen wollen, die Aristoteles ebenfalls zu dem ethischen Leben in keine nähere Verbindung gebracht. Während er aber die Wissenschaft hoch über das vernünftige sittliche Leben stellt, hat er die Kunst weder tiefer noch höher gestellt, sondern sie als eine nebengeordnete Vernunftthätigkeit betrachtet, welche das Ethische direct weder voraussetzt, noch von diesem vorausgesetzt wird, wie dies bei allem Coordinirten so in der Ordnung ist, und hat sie nach einer specifischen Differenz streng von allem Phronetischen abgesondert**).

---

*) Vergl. meine Aristotelischen Forschungen II: Aristotelische Philosophie der Kunst, S. 174.

**) Walter und Reinkens, von modernen Anschauungen befangen, sind gar nicht im Stande, sich in Aristotelische Gedanken hineinzudenken. So handelt Walter (S. 511) von der Tugend (ἀρετή) der Kunst und nimmt ganz ernsthaft den Gattungsbegriff ἀρετή für den Artbegriff „ethische Tugend". Er sieht nicht, dass von den dianoetischen Tugenden (ἀρεταί) nur die φρόνησις mit der ethischen Tugend verknüpft wird, er vergisst, dass es auch physische Tugenden giebt, und dass auch dem Auge, wenn es sein Werk, das Sehen, am Besten vollzieht, eine Tugend (ἀρετή) zugeschrieben wird und ebenso dem Pferde. Weil er nun Gattung und Art verwechselt, so verleiht er die Art, d. h. die ethische Tugend, an die Kunst und sagt (S. 512): „In der Tugend der τέχνη muss es, wie in jeder Tugend (eheu!) schlechter sein absichtlich zu fehlen, als unabsichtlich". Also z. B., wenn ein Gelehrter, der die ἐπιστήμη als dianoetische Tugend besitzt, absichtlich einen Fehler macht, damit die Schüler zu ihrer Uebung ihn finden und dadurch lernen, so muss das schlechter sein, als wenn er unabsichtlich, d. h. aus Mangel an

Die theoretische Vernunft.

Obgleich es nach Aristoteles drei Vernunftthätigkeiten giebt, die praktische, die technische und die theoretische, so hat er diese doch nicht durchaus coordinirt, sondern die dritte zugleich als die höchste Thätigkeit betrachtet und sie ausserdem auch als eine transscendente von den beiden andern abgetrennt. Denn alle praktische und technische Denkthätigkeit ist auf das Werden (*περὶ γένεσιν*) und auf Materielles (*ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*) bezogen und mithin an die Materie gebunden und nicht abtrennbar vom Leibe des vernünftig Denkenden. Die Identität von Subject und Object muss immer gewahrt bleiben. Ist das Object ein Materielles, so auch das Subject. Folglich ist das praktisch oder technisch denkende Subject eine intelligible Materie, eine den Sinnen nicht mehr zugängliche, höhere Stufe der physischen und chemischen Bewegung des Herzens im Thorax; der objective In-

---

wissenschaftlicher Erkenntniss, einen Fehler machte! und ebenso beim Maler und Musiker u. s. w. — Es ist merkwürdig, zu sehen, wie schwer es den Modernen wird, sich in die Denkweise der Griechen hineinzufinden. So giebt Walter bloss Worte ohne Gedanken, wenn er die ethische Tugend mit der Kunst vereinigt; denn Aristoteles würde ihm spottend sagen, dass in dem Falle ja das *ποιεῖν* ein *πράττειν* wäre, die *ποιητική* eine *πρακτική* und die *τέχνη* eine *φρόνησις*, d. h. dass alle Aristotelischen Gedanken erst in Confusion gerathen müssten, ehe man bei Walter's Worten etwas denken könnte; denn dann würden die Kunstleistungen ja nach der *προαίρεσις* des Künstlers und nicht nach dem Werk (*ἔργον*) beurtheilt werden; dann würde ja auch das technische Arbeiten (*ποιεῖν*) für sich werthvoll sein, wie die *πράξεις*, und nicht bloss um des Werkes willen vollzogen werden. So könnte man zeigen, dass Walter ganz rathlos sich in seine Annahmen hineinstürzt, als wenn man eine Stelle erklären könnte, wenn man alle festen Aristotelischen Lehren dabei ausser Augen lässt. So ist sein Buch eine Sammlung von Fehlern, aber leider von unabsichtlichen, und daher fehlt dem Verfasser die *ἀρετή*, d. h. die *ἐπιστήμη*.

halt dieser Materie aber kommt durch die Bewegung zum Act des künstlerischen oder praktischen Gedankens, der als ideell, d. h. als Act nicht materiell ist, aber doch nur Act einer particulären Materie sein kann, da er nicht das Allgemeine des Wesens (*οὐσία*) ausdrückt, sondern immer etwas Particuläres (*κατὰ μέρος* oder *καθ' ἕκαστον*) oder nur ein Accidentelles (*συμβεβηκός*), eine Qualität (*ποιόν τι*) oder Beziehung (*πρός τι*) oder eine Bestimmung überhaupt (*πάθος*).

In dem theoretischen Denken dagegen und zwar in der ersten Philosophie (philosophia prima) — von der Mathematik und Physik sprechen wir später — ist der Gegenstand die Substanz selbst (*οὐσία*)*), an welcher alle Qualitäten, Quantitäten, Beziehungen, Bewegungen u. s. w. nur als Accidenzen oder als Mittelzustände auf dem Wege ihrer Entwicklung zum Act auftreten können. Die Substanzen sind nun alle ewig und unsterblich, aber die einen individuell unsterblich und unentstanden, wie die Sterngötter und der Weltherr, die andern sind nur der Idee und dem Wesen nach unsterblich und ewig, während ihre individuellen Existenzen entstehen und vergehen, wie das Pferd und der Mensch. Die individuell vergänglichen Substanzen sind alle sinnenfällig; von den individuell ewigen Substanzen aber sind nur die Sterngötter sinnenfällig und materiell, obwohl von einer besseren Materie, als die, die sich unterhalb der Mondregion in der Welt findet**).

---

*) Metaph. *Λ*, 1, p. 1069 a 18. *περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν* (Universum), *ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία.*

**) Ibid. *Λ*, 1, p. 1069 a 30. *οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἡ μέν [ἀΐδιος ἡ δὲ] φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα, ἡ δ' ἀΐδιος, ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε*

Die Substanzen haben also alle ein ewiges Wesen und sind dadurch verschieden, dass bei dem einen Gott dieses Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι = οὐσία) immer in Act und also ganz immateriell ist, bei den andern Göttern sich aber immer das Wesen durch eine regelmässige Ortsbewegung actualisirt, wesshalb sie aus bloss topischer oder ätherischer Materie bestehen, bei den irdischen Substanzen aber ihr ideales Wesen dem grösseren Theile nach in der Potenz und in den Bewegungen als Entwicklungsstadien zurückbleibt und sich nur dann und wann actualisirt.

πολλά. Bonitz a. h. l. will dem Alexander folgen und ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν hinter αἰσθητή stellen, sieht aber die Schwierigkeit ein, dass das letzte ἧς nur auf ἀΐδιος bezogen werden kann, während er es dem Sinne nach auf beide Arten der αἰσθητή beziehen möchte. — Die Correctur ist aber, wie mir scheint, überhaupt nicht nöthig, weil erstens eine allgemeine Uebereinstimmung (ἣν πάντες ὁμ.) sich nur für die irdischen Substanzen findet, während über die himmlischen grade allgemeiner Streit herrscht, ob sie entstanden und vergänglich, ob sie belebt oder unbeseelt, ob sie aus irdischem oder ätherischem Stoffe wären. Zweitens kann sich das letzte ἧς nicht bloss der Wortstellung, sondern auch dem Sinne nach nur auf ἡ δ' ἀΐδιος beziehen; denn es wäre doch wohl absurd zu untersuchen, ob es ein oder viele Pferde gäbe, da hierüber ja alle einig sind. Ob aber die himmlische Welt auch in eine Vielheit zerfällt oder nicht, das gezeigt zu haben, schreibt sich ja Aristoteles grade als sein besonderes Verdienst zu in ausdrücklichem Gegensatz gegen Plato (vergl. meine Stud. z. Gesch. der Begriffe, S. 357); denn Plato hatte Legg. p. 898 C es unbestimmt gelassen (μίαν ἢ πλείους), Aristoteles aber stellt es hier als Problem (εἴτε ἕν εἴτε πολλά) und geht 1073 a 14 auf das Problem ein πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους καὶ πόσας δεῖ μὴ λανθάνειν und tadelt daselbst die Unentschiedenheit Plato's. Wenn daher eine Aenderung des überlieferten Textes beliebt werden sollte, so dürfte man nur die drei Worte am Anfang [ἀΐδιος ἡ δέ] als etwaige Dittographie streichen. Dieser Ort der Metaphysik muss desshalb auch als ein neues Zeugniss für die Aristoteliche Berücksichtigung der Platonischen „Gesetze" gelten.

Das Wesen ist darum auch Materie, aber nur die letzte; alles was zwischen dem Ersten und Letzten liegt, ist körperlich; die Materie selbst ist unkörperlich nach Aristoteles. Sofern das Wesen aber Materie ist, geht in ihr (τὸ ἐν ᾧ) und aus ihr (τὸ ἐξ οὗ) der Process der Entwicklung hervor. Daher kommt das Wesen am Schlusse der Entwicklung zu sich selbst zurück als Act oder Energie. Alle Acte sind aber ideell und darum im Allgemeinen als Seele (ψυχή) zu bezeichnen. Mithin ist die ganze Welt in zwei Hälften zu theilen, in eine materielle und in eine actuelle oder ideelle oder seelische. Daraus folgt, dass die Psychologie die ganze Welt nach ihrer actuellen oder ideellen Seite umfasst.

Die Substanzen der niederen Natur, die Pflanzen und Thiere, actualisiren sich also in der vegetativen Seele und der zeugenden und begehrenden und empfindenden, und was das Wesen dieser Seelen ist, das hat der Mensch alles auch in sich; es macht aber nur die untere Stufe aus, in welcher das ganze Wesen der Natur noch nicht zum Actus kommt. Die unorganische Materie aber ist nichts Selbständiges, sondern nur Nahrung oder Verbrauchsstoff des seelischen Lebens; ihr Wesen kann sich desshalb nur in einzelnen Theilfunctionen, z. B. im Sehen und Fühlen der Seelen, actualisiren; denn was dieses Unorganische seinem Wesen nach ist, das zeigt sich in den einzelnen Sinneswahrnehmungen.

Das ganze Wesen der Natur actualisirt und offenbart sich demgemäss in dem theoretischen Denken, welches dieses ewige Wesen zum Object hat. Als noch mit der Materie verbunden und nicht ohne diese zu beschreiben und nicht ohne Bewegung zu erklären ist aber das Wesen Object der Physik, darum ist das physische Denken empirisch und nicht ohne Wahrneh-

nehmung und Phantasie; ebenso sind die Ideen (εἴδη), welche die Mathematik erkennt, nur durch Abstraction trennbar von der Materie; darum ist auch das Organ, welches Zahl und Raumgrösse wahrnimmt, das physische Herz im Thorax als Gemeinsinn (κοινὸν αἰσθητήριον).

Diejenige Substanz aber, welche das letzte Wesen der Welt ausmacht und sich darum erst am Ende aller Entwicklungen actualisirt und so identisch ist mit dem Princip (ἀρχή) als Anfang und Ende, das ist die Vernunft (νοῦς) selbst, die desshalb von der reinen Vernunft selbst erkannt wird, Subject-Object, Denken des Denkens (νόησις νοήσεως). Dieses ist desshalb allein ohne alle Materie, ohne Raumgrösse, ohne Bewegung, ohne Veränderung, ohne Zeit und ohne Individualität — ewiges Sein in Function. Desshalb ist dies allein göttlich (θεῖον), alles Uebrige aber menschlich (ἀνθρώπινον) und natürlich.

Diese reine theoretische Thätigkeit der Seele findet sich nun auch im Menschen, aber nur in geringem Masse und nur dann und wann; dagegen ist nach Aristoteles anzunehmen, dass sie in den viel herrlicheren Gestirngöttern in grösserem Masse und in dem letzten Gott in ewiger Fülle ohne Unterbrechung stattfindet. Aristoteles will nun diese Thätigkeit der Seele als einen besonderen Theil von der übrigen Seele ganz abtrennen; denn die ganze übrige Seele, möge sie empfinden oder begehren und phantasiren, möge sie Physisches oder Mathematisches, Praktisches oder Technisches denken, ist mit dem Leibe verwachsen, die reine Vernunft aber ist immateriell und transscendent und geniesst in ihrer Function eine Unsterblichkeit und ewiges Leben, weil sie Ewiges zum Object hat, während der zugehörige Leib mit seiner Seele sterblich ist und Sterbliches empfindet, begehrt und

denkt, oder wenigstens die Gedanken an Sterbliches anknüpft.

Die numerische Einheit des Transscendenten.

Mag man nun scherzen über diesen andern Theil (ἕτερον μέρος) der Seele, der abgetrennt ist von der Materie, und doch wunderlich mit dem Individuum zusammenhängt. Denn es ist allerdings nicht leicht zu sagen, wie Aristoteles sich dieses Verhältniss gedacht hat. Ich habe darum in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe eine Erklärung versucht, welche mir die Schwierigkeiten zu lösen scheint. Man gehe aus von der Materie, deren letztes Wesen dasselbe ist wie die actuelle Substanz. Diese Materie differenzirt sich nun in den ersten Gegensätzen von Wärme und Kälte und gliedert sich dann entsprechend in Herz (θρμόν) und Gehirn (ψυχρόν) und organisirt sich in allen Stadien der Entwicklung, bis sie alle Stufen der physiologischen und psychischen Ausbildung durchlaufen hat und endlich bei sich selbst ankommt und also nun nicht mehr in Gegensätzen und nach einem Theile thätig ist und denkt; sondern als die ganze in Act aufgegangene unkörperliche und unbewegte Materie. Hierbei ist der Zusammenhang mit dem Individuum erklärt; denn die Materie, welche den einzelnen Menschen bildet, ist numerisch eins; darum kann es mehrere Vernunft-Substanzen nebeneinander in mehreren Menschen geben, indem die Vernunft selbst dabei nur per accidens an der Zahl, dem Raum, der Zeit und Bewegung theilnimmt, wie wir, wenn wir auf einem Schiffe liegen, welches sich bewegt, uns per accidens bewegen. Ich habe dies oben näher erklärt durch die Generationslehre, da diese individuelle Substanz ja auch an die Gegenwart eines bestimmten Stoffes, des caloricum, geknüpft ist. Durch diese Auffassung gewinnen wir auch allein das Verständniss, wie

mir scheint, für die unsterblichen und doch individuellen und vielen Gestirngötter und ebenso für die numerische Einheit der Gottheit schlechthin. Denn ohne Materie, wenn auch als in Act aufgehobene, hätten wir für Gott keine numerische Einheit. Durch dieselbe Auffassung erklärt sich auch die Intermittenz des Denkens in uns; denn unsere sublunarische Materie kann sein und nicht sein, folglich auch ihr höchster Act*). So glaube ich, dass meine Auffassung eine ganze Reihe von schwierigen Fragen löst und die Vernunft (νοῦς) auch als letzte Entwicklungs- oder Offenbarungsstufe an die ganze frühere organische Entfaltung teleologisch anknüpft und dabei zugleich die wunderliche Forderung der Transscendenz oder Abtrennbarkeit genügend erklärt.

Dass diese Erklärung richtig ist, scheint mir auch dadurch bezeugt zu werden, dass Aristoteles den Begriff der Energie oder des Actus nur in Beziehung auf die Potenz denken kann**). Eine Energie, der keine Potenz entspräche, giebt es also nicht, ebenso wenig, wie es Wachen ohne Schlafen, Sehen ohne die Möglichkeit geschlossener Augen, Bauen ohne einen, der bauen kann, giebt. Folglich ist die blosse Energie auch in Gott nicht denkbar ohne Potenz, ohne Subject (ὑποκείμενον)***), nur muss dieses Subject nicht als theilweise actualisirt, sondern als ganz in Act aufgehoben betrachtet werden. Aristoteles hat sich dies ähnlich vorgestellt, wie Hegel den Begriff des „Aufhebens", denn durch das Aufheben im dritten Schritt der Methode werden die gegensätzlichen Momente ebenso sehr

---

*) Vergl. meine Studien z. Gesch. d. Begr., S. 535 u. 481.

**) Vergl. ebendas. S. 411.

***) Vergl. ebendas. S. 485 u. 420 Anm. 3. τὸ γὰρ δεκτικὸν (Subj.) τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας (Object) νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων (also als ἕξις).

gesetzt als negirt. So ist auch im reinen Denken der Gottheit die Materie oder das Subject gesetzt, aber nur als ein in Act übergegangenes und daher ohne Materie, was widerspruchsvoll klingt, aber doch nicht anders bestimmt werden kann; denn die Materie ist als letzte*) selbst das Wesen (οὐσία), aber nur sofern sie vor allem Werden oder in Act übergegangen ist und nicht in dem Zwischenzustande des Werdens und der Bewegungen.

Daher kommt es auch, dass Aristoteles in der Psychologie nachzuweisen sucht, die Vernunft (νοῦς) leide nicht durch das Alter, sondern nur das Princip, worin (ἐν ᾧ) sie ist, werde abgestumpft. Denn es sei so, wie mit den Sinneswerkzeugen; wenn man einem alten Manne ein gutes Auge einsetzen könnte, würde er sehen, wie ein junger Mann. Die Abstumpfung der Vernunft durch das Alter betreffe daher den Leib, nicht die Vernunft, was man an den analogen Zuständen beim Rausch und bei Krankheiten erkennen könne; denn das Denken und Erkennen selbst erleide nichts, sondern nur ein in uns befindliches materielles Princip werde verdorben**). Diese Stelle giebt aber desswegen keine ganz entscheidende Aufklärung, weil er hier im ersten Buche die erst später im dritten vollzogenen Distinctionen zwischen theoretischer und praktischer Vernunft noch nicht genau innehält und man daher nicht ganz sicher sieht, wie weit die Bemerkungen sich auf die praktische Vernunft, zu welcher Gedächtniss und Liebe gehört, oder auf die reine Vernunft beziehen***). Da er aber doch wenigstens

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 473.

**) De anima I, 4. 13. ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ. καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις.

***) Ibid. 14. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου (sc. τοῦ νοῦ) πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο (sc. τὸν νοῦν = τὸ νοεῖν καὶ θεωρεῖν), ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου

keinen Unterschied macht, so ist auch dies ein Zeichen, dass er für beide ein materielles Substrat annahm; für die praktische ist dies das Herz, für die theoretische aber die letzte Materie. Diese reine Vernunft als Göttlicheres, Leidensloses und Substanz*) knüpft er also doch auch an eine Materie (ἐν ᾧ), welche die Vernunft hat (ἔχειν). Die Vernunft ist desshalb Habitus (ἕξις) und so kommt man auf die Platonische Theilnahme (μέθεξις) und Parusie und kann mithin die numerische Einheit sehr wohl neben der Transscendenz (χωριστόν) verstehen nach dem Aristotelischen Gedankengang; denn die numerische Einheit stammt aus dem Substrat, die Transscendenz aus der Transfiguration des Substrats, d. h. aus seiner vollkommenen Actualisirung.

Die theologische Philosophie unseres Jahrhunderts.

Möge man nun mit Aristoteles übereinstimmen oder nicht, jedenfalls wird man zugestehen müssen, dass die ganze theologische Philosophie unseres Jahrhunderts, ich meine Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel und ihre modernsten Ausläufer, über den Standpunkt des Aristoteles nicht hinausgekommen sind. Ich habe hier-

---

φθειρομένου (nämlich das Herz oder Blut u. dergl.) οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ. ὃ ἀπόλωλεν. Das κοινόν ist hier das κοινὸν αἰσθητήριον und überhaupt die beseelte Materie.

*) Ibid. 13. ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι (Parusie) οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι. Und 14. ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. — Diese Aristotelische Auffassung geht natürlich auch auf Plato zurück. Man vergl. z. B. Phileb. p. 32 E. τῶν μήτε διαφθειρομένων μήτε ἀνασωζομένων ἐννοήσωμεν πέρι (d. h. über das reine Denken) τίνα ποτὲ ἕξιν δεῖ τότε ἐν ἐκείνοις εἶναι τοῖς ζῴοις, ὅταν οὕτως ἴσχῃ. Plato folgert die Indifferenz in Bezug auf Lust und Schmerz, Aristoteles die vollkommene Transfiguration. Als ἕξις aber muss er den νοῦς auch fassen.

an schon oben Seite 124 erinnert und halte es für wichtig, dies den neueren Darstellungen gegenüber stark zu betonen. Denn alle diese eben genannten deutschen Philosophen nehmen irgendwie als Princip der Weltentwicklung eine absolute Indifferenz der Gegensätze an, die sich dann ihrer immanenten Natur gemäss in einer realen und ideellen Entwicklungsreihe darstellt, wobei auf den unteren Stufen die Gegensätze in wechselseitigem Uebergewichte sich zeigen, bis sie in den höheren Stufen sich immer mehr durchdringen und auf der höchsten zur ganz gegensatzlosen, absoluten Geistesthätigkeit übergehen, welche, obwohl im Menschen vorhanden, doch die Parusie des Gottes selbst ist und sein ewiges Wesen ausdrückt, wie es vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes war. Es ist bei dieser generellen Auffassung gleichgültig, die Modificationen der Systeme hervorzuheben, ob sie das absolute Ich zum Princip nehmen oder die absolute Indifferenz, oder ob sie im Gott noch einen Grund unterscheiden und diesen dann wieder hypostasiren, und ob sie die Identität von Sein und Wissen sich durch Organisirung und Symbolisirung differenziren und nachher wieder indifferenziren lassen, und ob sie mit Aristoteles noch einen immer perfecten actuellen Gott neben die imperfecte Entwicklungsmasse stellen oder nicht — jedenfalls ist der ganze Grundgedanke dieser Systeme, möge die Entwicklung durch die Reflexion in sich und die Negativität eine immanente oder durch andere Methoden eine mehr fragmentarische und empirische werden, durch Aristoteles vorgezeichnet. Aristoteles und sein Lehrer Plato, von dem er diesen Grundgedanken empfing, bildeten die Kirchenväter und diese erzeugten unser theologisches Dogma und dieses lehrte die Platonische Lehre von dem Gott Vater, der die Welt im Menschen zur Erfüllung bringt, indem er sein ganzes Wesen (οὐσία) in dem Sohn des

Menschen offenbart und in ihm seine Parusie hat. Die höchste Thätigkeit des Menschen, seine Erkenntniss und Liebe Gottes, ist desshalb das Wesen und die Erfüllung der Verheissung, die Offenbarung des Verborgenen, das ewige Leben selbst (ζωὴ ἀΐδιος), d. h. absoluter Geist. Diese Gedanken sind nun wieder die Seele unserer modernen Philosophie geworden, nachdem die nüchterne und unphilosophische Auffassung des Dogma im vorigen Jahrhundert bis zu Kant, diesen eingeschlossen, durch Hülfe von Spinoza und dann ganz besonders durch erneuertes Studium von Plato und Aristoteles wieder beseitigt war.

---

§ 2.

Die Glückseligkeit und ihre Stufen.

Alle diese Begriffsbestimmungen können nun wieder ein neues Licht erhalten, wenn wir einen andern Begriff hinzunehmen, der zu allen Acten in Beziehung steht, nämlich den Begriff der Glückseligkeit. Die Auffassung dieses Begriffs unterliegt so vielen Schwierigkeiten und Missverständnissen und er hat dem Aristoteles so viel Tadel und so viel Apologien gebracht, dass es in höchstem Grade erwünscht sein muss, durch einen neuen Gesichtspunkt alle diese Aporien zu lösen. Dieser Gesichtspunkt ist die oben gegebene Eintheilung und Erklärung der Acte; umgekehrt müssen diese daher ebenfalls durch die ihnen correspondirenden Arten von Glückseligkeit wieder ihre Beleuchtung empfangen.

Die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) ist bei Aristoteles wesentlich ein Act, eine Energie. Es gehören aber noch zwei Merkmale hinzu; denn erstens muss dieser Act als Ziel eines Begehrens oder Wollens im allgemeinsten

Sinne (ὀρεκτόν, nicht προαιρετόν) aufgefasst werden, und zweitens muss mit dem Act ein hinzukommendes Ziel (ἐπιγινόμενον τέλος), die Lust (ἡδονή), verbunden sein. Ich will mich nun nicht in Specialuntersuchungen verlieren, sondern in grossen Zügen die Theorie entwickeln.

Es ist nämlich klar, dass sich die Glückseligkeit überall in der Welt zerstreut und zerstückelt finden muss, wo immer nur die Materie als Desswegen (ἕνεκά του) und als zielstrebendes Subject in einen particulären Act übergeht, als in ihr Gut und Wesswegen (οὗ ἕνεκα). Darum ist Lust in allen thierischen Verrichtungen und Lebensthätigkeiten; essen und sehen und wachen u. s. w. sind mit Lust verbunden und auch im Staatsleben kommen allen Ständen und Beschäftigungen gewisse Vergnügungen zu, wenn auch den Arbeitern nur in der Form der Erholung und den Kranken bei der Reconvalescenz. Denn überall finden sich diese drei Elemente, Act, Begehrungsziel und Lust vereinigt, wenn auch nur in particulärer Weise.

Die höchste und eigentliche Glückseligkeit kann aber nur bei dem Act des ganzen Wesens (οὐσία) stattfinden und, da dieser, wie wir sahen, nur in der absoluten Thätigkeit des theoretischen Geistes stattfindet, nur in der Theorie liegen*). Die Glückseligkeit ist desshalb eine theoretische Thätigkeit; denn sie ist Act, sie

---

*) Vergl. meine Abhandlung über „Die Einheit der Aristot. Eudämonie“ (1859), S. 135, und meine Streitschrift gegen Zeller „Die Platonische Frage“ (1876), S. 103. τῶν γὰρ ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν, αὐτὴ γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

ist das Ziel, worauf alles Werden hinstrebt (ὀρεκτόν), und drittens ist sie von Lust begleitet.

Die theoretische Glückseligkeit κατ' ἐξοχήν.

Von dieser allgemeinsten Auffassung aus ergiebt sich uns nun erstens, dass die höchste Glückseligkeit in dem ewigen Leben der Gottheit liegen müsse, die continuirliche theoretische Thätigkeit ist. Eine zweite an die Bedingung einer gewissen Bewegung geknüpfte Stufe der Glückseligkeit kommt den Sterngöttern zu, die viel herrlicher sind als der Mensch. Die dritte Stufe von Glückseligkeit erreicht der Philosoph durch sein theoretisches Leben und zwar nur soweit und so lange er philosophirt. Diese theoretische Thätigkeit in ihm ist desshalb ein ewiges und unsterbliches Leben, sofern ein solches von einem Sterblichen genossen werden kann; es ist etwas Göttliches (θεῖον) im Menschen, und die Philosophen werden desshalb auch gradezu die Seligen (μακάριοι) von ihm genannt, in Erinnerung an die seligen Götter. Mit dieser dritten Stufe sind wir an der Gränze angekommen; denn tiefer herab nimmt nichts mehr Theil an der eigentlichen und göttlichen Seligkeit. Sie ist die unterste Stufe, wenn wir von oben kommen, und die höchste auf dem Wege von unten her.

Die sittliche Glückseligkeit.

Nun kann aber das Wesen auch erkannt werden im Particulären, d. h. ästhetisch. Diese vernünftige Thätigkeit muss desshalb auch eine gewisse Glückseligkeit mit sich führen, wenn sie auch beschränkt ist durch Einzelnheit und eine Menge von nicht glückseligen Bedingungen. So z. B. entzückt der Anblick einer gerechten und hochherzig liberalen*) Handlung, obgleich

*) Z. B. Eth. Nicom. IV, 4. οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ κτήματος

die einzelnen Umstände als Materie der Handlung die Idee des Gerechten und Schönen particularisiren und materialisiren und desshalb die Glückseligkeit der Schauung beeinträchtigen. Trotzdem kann es eine menschliche Glückseligkeit geben, die in solchen Acten nach der Tugend und praktischen Vernunft besteht und bei denen die Schauung (*θεωρία*) des Wesens (*οὐσία = τὸ τί ἐστι*) in particulärer Erscheinung stattfindet. Diese menschliche Glückseligkeit ist desshalb vielfach abhängig von Geburt und Schönheit und Umständen des Glücks und der Lebensdauer und allen Bedingungen der materiellen und politischen Existenz. Sie besteht in den Thätigkeiten, die nach der Tugend als dem Wesensmass (*μέτρον*) unserer Natur und der Sache geschehen, und ist wegen der particulären dabei stattfindenden Schauung (*θεωρία*) des Guten und Schönen zwar nicht der göttlichen Glückseligkeit zu vergleichen, aber doch als das höchste Ziel des Menschen ehrwürdig.

Die Glückseligkeit in der Kunst.

Es ist nun interessant zu sehen, dass Aristoteles diese beiden Stufen der Glückseligkeit, die göttliche und die menschliche oder praktische, deutlich abgegränzt und beschrieben hat, dass er aber ganz versäumte, das dritte Gebiet der Vernunftthätigkeit, das technische, ebenso zu berücksichtigen. Wir wissen zwar, dass bei diesem die eine Art, welche die nothwendigen oder nützlichen Künste umfasst, gleich in Wegfall kommt, weil das

---

καὶ ἔργου (Handlung)· *κτῆμα μὲν γὰρ τὸ πλείστου ἄξιον τιμιώτατον, οἷον χρυσός, ἔργον δὲ τὸ μέγα καὶ καλόν. Τοῦ γὰρ τοιούτου ἡ θεωρία θαυμαστή. τὸ δὲ μεγαλοπρεπὲς θαυμαστόν.* Dies konnte Aristoteles schon von Demokrit lernen (Stob. Floril. III, 57): *αἱ μεγάλαι τέρψιες ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται.*

Nothwendige und Nützliche als Mittel vom Ziel, also vom Guten und Schönen, ausgeschlossen ist. Aber in der nachahmenden Kunst hat Aristoteles als Ziel ja das Schöne (καλόν) aufgestellt. Folglich muss das vollendete Kunstwerk uns den Anblick (θεωρία) des Schönen in particulärer Form gewähren, und da in den höchsten Künsten das ganze praktische Gebiet, also Handlungen, nachgeahmt werden, so müssen wir die diesem Anblick zugehörige Lust empfinden und mithin auch in den zugehörigen Act versetzt werden. Alles dies hat Aristoteles gesehen und darum auch die ästhetische Lust gekannt, ja auch den zugehörigen Act berücksichtigt, der uns durch häufiges Schauen erdichteter gerechter und massvoller und tapferer und besonnener und anderer guten Handlungen oder häufiges Hören guter Musik in die entsprechende praktische Sinnesart hineinbilden kann. Dennoch haben wir, wenigstens in den uns übriggebliebenen Schriften, keine systematisch zusammenhängende Erörterung der Glückseligkeit durch die schöne Kunst. Wir haben aber eine Menge einzelner Aeusserungen, die uns zeigen (σημεῖον), dass sein Denken über die Kunst die hier eingehaltene Richtung verfolgte und dass er diese ästhetische Glückseligkeit nicht über und auch nicht ganz unter, sondern eher neben die praktische Glückseligkeit stellte, weil sie gewissermassen dasselbe ist, nur mit dem Unterschiede, dass die eine ein wirkliches, die andere ein fingirtes Object hat.

Die Glückseligkeit in der Mathematik und Physik.

Wenn wir jetzt die Mathematik und Physik noch hinzunehmen, so können wir noch zu exacteren Bestimmungen kommen. Die Mathematik nämlich hat auch nothwendig am Schönen (καλόν) Antheil, da sie ja, wie Aristoteles sagt, die hauptsächlichsten Ideen

oder Momente des Schönen in sich enthält und zeigt, nämlich Einheit und Ganzheit (τὸ ὡρισμένον), Verhältnissmässigkeit (συμμετρία) und Ordnung (τάξις)*). Diese Ideen treten uns bei allen geometrischen Betrachtungen und auch bei allen arithmetischen vor die Augen, was so sehr augenfällig ist, dass es hier nicht illustrirt zu werden braucht; denn jede Zahl und Figur hat ja Einheit und Ganzheit, Winkel und Seiten stehen im Verhältniss und schon die Zahlenreihe ist eine Ordnung. Folglich wird die mathematisch-theoretische Thätigkeit als Act, soweit sie diese Art des Guten in ihrem unbewegten Elemente zum Anblick bringt, auch mit der zugehörigen Lust verknüpft sein und eine Art theoretischer Glückseligkeit gewähren. Da diese Ideen aber noch an der Grösse (ποσότης) und immer am Materiellen hängen, welches von der Mathematik nicht in den absoluten Gedanken losgelöst, sondern nur durch Abstraction weggedacht werden kann: so gewährt die Mathematik zwar eine theoretische, aber nur eine durch diese Bedingungen eingeschränkte Glückseligkeit; denn sie ist nicht der reine Act des Wesens (οὐσία).

---

*) Vergl. meine Aristot. Forsch. II: Aristot. Phil. der Kunst, S. 244 ff. Einige Gelehrte haben meine Interpretation der Stelle nicht annehmen wollen, da die Grammatik es nicht erlaube. Es ist wirklich naiv zu meinen, dass mir solche Trivialität, wie die Beziehung von τὸ μὲν — τὸ δέ nicht bekannt wäre. Es handelt sich um etwas Anderes, nämlich um den individuellen Stil des Aristoteles, der denn doch noch ausser den allgemein bekannten grammatischen Gewohnheiten in Frage kommt. Wollte man nach der sogenannten Grammatik, d. h. nach dem durchschnittlichen oder auch classischen Sprachgebrauch den Aristotelischen Stil allein gelten lassen, so hätte man sich eine harte Schulmeisterarbeit aufgeladen und müsste den Aristotelischen Text, wie ein Schülerexercitium an unzähligen Stellen corrigiren, d. h. seines individuellen Stils berauben.

Aehnlich verhält es sich mit der Physik: denn es liegt aller Natur das Wesen (οὐσία) als Ewiges und Göttliches (θεῖον) zu Grunde. Darum ist die Naturforschung überall erfreulich. Aber das Wesen wird von dem Naturforscher doch nur in seinem Werden, seinen Eigenschaften und Zuständen (πάθη) und Bewegungen aufgefasst und noch nicht, wie von dem Dialektiker, nach seiner actuellen und ideellen Seite. Darum gewährt die Naturforschung nicht die höchste Befriedigung, selbst nicht, wenn wir die erstaunliche Schönheit der ätherischen Erscheinung der Gestirngötter betrachten, sondern die theoretische Glückseligkeit ist überall in der Physik durch das Particuläre beschränkt und bedingt und zielt hin auf die wahre und höchste Seligkeit, die in der philosophischen Intuition liegt.

Zur Kritik.

Aristoteles hat nun bei seiner Beschreibung der theoretischen Glückseligkeit weder die Physik noch die Mathematik berücksichtigt, und wir konnten uns über seine Meinung nur aus gelegentlichen Aeusserungen orientiren. Ueber beide äusserte er sich an solchen Stellen, wo er den Werth dieser Wissenschaften gegen Angriffe zu vertheidigen hat. Er hat auch die Glückseligkeit der philosophischen Theorie nicht genau untersucht; es würde ihm sonst vielleicht auch das continuirliche Vergnügen seines Gottes etwas unsicher geworden sein und er wäre wohl zu der tieferen Auffassung Plato's zurückgekehrt; auch würden sich ihm die Schwierigkeiten über den Zusammenhang aller theoretischen Gebiete deutlicher gezeigt haben. Diese Fragen lassen wir aber alle bei Seite. Es muss uns nur interessiren, zu sehen, dass das ästhetische Vergnügen an den Kunstwerken den Künstler selbst als Künstler nicht mehr betrifft als den Be-

schauer. Die Lust des Schaffens hat Aristoteles nirgends gezeigt*), sondern nur die Lust an der Erkenntniss des Geschaffenen (μανθάνειν). Es giebt desshalb bei ihm eigentlich keine specifische künstlerische Glückseligkeit, sofern diese nicht in der Anticipation im künstlerischen Denken liegen soll oder in der künstlerischen Phantasie. Obgleich dies durchaus correct wäre nach den Aristotelischen Grundlinien, so hat er doch diese Gedanken nicht durchgeführt. Mithin haben wir uns an die ästhetische Freude an den Kunstwerken selbst zu halten. Diese aber gehört Jedermann zu, der die nöthige Bildung hat, und nicht bloss dem technischen Meister. Diese Freude ist aber theils eine ästhetisch-theoretische, d. h. auf das Sein (ὄν) bezügliche, sofern Naturgegenstände dargestellt sind, die wir schliessend wiedererkennen, theils eine ästhetisch-praktische, sofern Handlungen und Gemüthsbewegungen dargestellt werden, die wir mit praktischer Vernunft erkennen und im sittlichen Gefühl nachempfinden. Man begreift daher, wesshalb Aristoteles die Kunst gewissermassen dem sittlich-theoretisch Gebildeten zur Beute hingiebt, indem er ihn freispricht von der technischen Arbeitsleistung und nur so viel technische Schulung ihm auferlegt, als hinreiche, um den Genuss und das richtige Urtheil über die Kunstleistungen zu haben. Der Künstler wird bei Aristoteles noch nicht recht als frei und ebenbürtig neben den Staatsmann gestellt, obgleich sich ihm nach der syste-

*) Eine Andeutung, dass die Exactheit der Arbeit, also das eigenthümlich Technische, auch Vergnügen macht, findet sich z. B. de poetica 4. ποιήσει τὴν ἡδονήν — διὰ τὴν ἀπεργασίαν. Der Zuschauer freut sich über die mechanische Seite der Arbeit, folglich kann auch der Künstler das entsprechende Vergnügen haben während der Arbeit.

matischen Seite schon die Coordination der Kunst neben der praktischen Weisheit (φρόνησις) aufgedrungen hat. Daher findet sich auch der grosse systematische Fehler, dass Aristoteles die Kunst ohne Weiteres zur Erziehung und zum sittlichen Vergnügen und zur Erholung empfiehlt, ohne abgeleitet zu haben, wesshalb die Kunst überhaupt existirt und ob sie zu dem sittlichen Leben erforderlich ist, da sie ja keine sittliche Thätigkeit sein und nur, da sie glücklicher Weise und für das sittliche System von Ohngefähr existirt, für die Glückseligkeit des sittlichen Lebens (διαγωγή) mit benutzt werden kann.

Resultat.

Fassen wir jetzt die bisherigen Betrachtungen zusammen, so ergiebt sich, dass Aristoteles verschiedene Stufen von Glückseligkeit unterscheidet, aber keine coordinirte Arten; denn sie werden alle durch die eine und einzige Art der theoretischen Thätigkeit (θεωρία) gebildet, die rein und vollendet und ganz in Gott erscheint, zeitlich beschränkt im Philosophen. Die Glückseligkeit in der Physik und Mathematik ist auch durch die Theorie gegeben, aber beschränkt auf Erfassung der Ideen in particulären Objecten und ebenso bedingt durch das materielle Subject, welches noch nicht rein in diesen Thätigkeiten actualisirt werden kann. Ebenso ist die sittlich-menschliche Glückseligkeit nur eine Theorie, d. h. beseligende Anschauung (αἴσθησις) der sittlichen Ideen in den Gesinnungen und Handlungen, und wenn die Gerechtigkeit auch schöner anzublicken ist als Morgenstern und Abendstern, so ist dies doch nur etwas Geringes und Menschliches im Vergleich mit der Thätigkeit des absoluten Geistes, der ausserhalb aller menschlich-politischen Gemeinschaft steht und in vollkommener Allgemeinheit das Wesen (οὐσία) selbst berührt. Die

künstlerische Thätigkeit muss nach der Analogie*), sofern darin eine eigenthümliche technische, nicht moralische Tugend verwirklicht wird, von zugehöriger Lust begleitet sein, allein diese von Aristoteles nicht genauer beschriebene Glückseligkeit kann doch auch nur als Theorie gefasst werden, sofern der Künstler in seiner Phantasie das Ziel genussreich schaut und es in der Vollendung immer wieder geniessend schauen kann, wie der nicht-künstlerische Beschauer und Hörer. Die Schauung selbst aber betrifft die Idee, oder das Wesen, sofern es ästhetisch in einer typischen und particulären Erscheinung offenbar wird.

---

§ 3.

Verhältniss der theoretischen und praktischen Weisheit.

Durch diese Begriffsbestimmungen wird man nun deutlich einsehen können, in welche Widersprüche Aristoteles nothwendig gerathen musste, wenn er das Verhältniss der theoretischen Weisheit (σοφία) zu der praktischen (φρόνησις) bezeichnen wollte. Denn nach der einen Seite war es ja klar, dass die praktische Weisheit und ihre menschliche Glückseligkeit Selbstzweck sein musste; denn das Handeln unterscheidet sich vom technischen Schaffen dadurch, dass es seinen Zweck in sich und nicht ausser sich hat. Man handelt gerecht, weil die Gerechtigkeit an sich selbst Zweck und Gut ist und weil die Schauung (θεωρία) der gerechten Handlung an sich selbst beseligend ist. So geht man bei allen sitt-

*) Vergl. meine Aristot. Forschungen II: Aristot. Philos. der Kunst, S. 140.

lichen Thätigkeiten nach allen Tugenden nicht über den Act selbst zu einem dadurch etwa erzielten auswärtigen Zwecke weiter, sondern diese Thätigkeit selbst ist Glückseligkeit (εὐπραγία und εὐπραξία) und man kann nach feinerer Distinction höchstens sagen, dass sie als Theil der ganzen Glückseligkeit auch noch um dieser willen vollzogen wird. Geschustert und geschneidert und gebaut und geheilt u. s. w. wird aber nicht, weil diese technischen Arbeiten an sich vergnüglich und erwünscht wären, sondern nur wegen eines über diese Bewegungen hinausgehenden auswärtigen Zweckes, d. i. wegen der Kleidung, des Hauses und der Gesundheit.

Nun ist aber ausser dieser menschlichen oder praktischen Vernunft (φρόνησις) und der ihr zugehörigen Glückseligkeit (δευτέρα) noch ein anderer und besserer Theil im Menschen vorhanden, den Aristoteles zwar göttlich (θεῖον) nennt, dennoch aber als unser wahres und eigentliches Selbst bezeichnet*). Wenn sich diese göttliche Thätigkeit in uns offenbart, so entsteht die theoretische Weisheit (σοφία) mit einer dem Umfang nach geringen, dem Werthe und der Herrlichkeit nach aber unvergleichlichen Glückseligkeit oder Gottseligkeit**); denn sie ist ewiges Leben und nicht als Mensch, sondern wie Gott lebt man in diesen Schauungen, da ihr Gegenstand das göttliche Wesen selbst (θεολογική) ist. In diese Thätigkeiten aber kommt der Mensch nicht so leicht, weil sein Leben grösstentheils durch menschliche Sorgen ausgefüllt ist; er muss die Begierden des Leibes füllen, für alle Nothdurft sorgen, mit seinen Affecten sich abfinden und den Pflichten des

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 293.

**) Die Rechtfertigung des Ausdrucks „Gottseligkeit", vergl. ebendas. S. 273 und dazu noch S. 638 die aus Cratylus angeführte Stelle.

Hauses und der bürgerlichen Gesellschaft genügen. Wenn der Mensch nun von Leidenschaften regiert wird, von Liebe und Habsucht und Zorn und Ehrgeiz, so ist gar nicht daran zu denken, dass Musse und Ruhe für die theoretische Thätigkeit übrigbliebe. Darum ist die menschliche Tugend und Weisheit (ἀρετή, φρόνησις) die Bedingung für das Leben nach dem Göttlichen in uns. Daher kommt es, dass diese praktische Weisheit der theoretischen gegenüber eine Sclavenstellung erhält. Der Sclav ist ein Lebenswerkzeug für den Herrn*). Von den Sclaven giebt es aber zwei Arten; die einen haben zu arbeiten, die andern sind Aufseher (ἐπίτροπος)**). Diese letztere befehlende Stelle des Aufsehers erhält nun die Lebensweisheit (φρόνησις) in dem Aristotelischen System. Ihr werden alle menschlichen Güter anvertraut, sowohl was den Einzelnen als was den ganzen Staat betrifft***), und so gewinnt es den Anschein, als herrsche sie auch über die Götter, da sie über Alles im Staate gebietet†). Aber sie herrscht nur wie der sclavische Aufseher, der bloss im Interesse seines Herrn gebietet und ihm Ruhe und Sorglosigkeit im Hause und dadurch Musse für seine sittlich-schönen Handlungen im Staate verschafft. Ebenso sorgt die

---

*) Vergl. oben S. 53.

**) Oecon. I, 5. δούλων δὲ εἴδη δύο, ἐπίτροπος καὶ ἐργάτης.

***) Eth. Nic. VI, 7. τὸ γὰρ περὶ αὑτὸ ἕκαστα εὖ θεωροῦν (praktische Denkthätigkeit) φαῖεν ἂν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψειαν (ἐπίτροπος Aufseher oder Vormund) αὐτά. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὑτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν (Eigenschaft des ἐπίτροπος). — — ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἐστὶ βουλεύσασθαι.

†) Ibid. 13. ἔτι ὅμοιον κ' ἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν (= φρόνησιν) φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

menschliche Weisheit (*φρόνησις*) für die theoretische, indem sie für die denkende Thätigkeit des besseren und göttlichen Theils in uns Musse verschafft, dadurch dass sie die Leidenschaften zurückhält und den Menschen ruhig und massvoll und besonnen macht*).

Widerspruch der Aristotelischen Auffassung.

Wir haben hier also den Widerspruch klar vor Augen. Die sittliche Weisheit ist wie alle Tugend an und für sich begehrenswerth und hat in ihren Handlungen ihren Selbstzweck im strengsten Gegensatz zu allem Technischen. Gleichwohl soll sie nun, da sie nur die Tugend der sterblichen Seele ist, im Dienste des göttlichen Theiles stehen. Sie hat also ihren Zweck ausser sich und ist bloss Mittel oder Werkzeug oder Aufseher. Desshalb sucht der Aristotelische Schüler, der die Magna Moralia verfasst hat, eine Entschuldigung dafür, wesshalb

---

*) Ibid. *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ* (sc. *ἡ φρόνησις*) *τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου* (*ἕτερον μέρος* oder *θεῖον* und *χωριστόν*), *ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ.* Nach diesem Vergleich wird die *φρόνησις* sogar zu einer technischen Stellung herabgewürdigt. Zu vergleichen ist ferner Magn. Mor. I, 35 fin. *πότερον δὲ αὕτη* (sc. *ἡ φρόνησις*) *πάντων ἄρχει τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, ὥσπερ δοκεῖ καὶ ἀπορεῖται, ἢ οὔ; τῶν γὰρ βελτιόνων* (vergl. oben *βελτίονος μορίου*) *οὐκ ἂν δόξειε, οἷον τῆς σοφίας οὐκ ἄρχει. ἀλλά φησίν, αὕτη* (sc. *ἡ φρόνησις*) *ἐπιμελεῖται* (als *προνοητική*) *πάντων καὶ κυρία ἐστὶ προστάττουσα. ἀλλ' ἴσως ἔχει ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ ὁ ἐπίτροπος. οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλ' οὔπω οὗτος ἄρχει πάντων, ἀλλὰ παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολήν, ὅπως ἂν ἐκεῖνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων ἐκκλείηται τοῦ τῶν καλῶν τι καὶ προσηκόντων πράττειν. οὕτω καὶ ὁμοίως τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπος τίς ἐστι τῆς σοφίας, καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολὴν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα.*

überhaupt in der Ethik von der Wissenschaft oder theoretischen Weisheit die Rede sei; denn die Ethik und Politik oder die praktische Philosophie (φρόνησις) beschäftigt sich ja nur mit den menschlichen Dingen*) (scientia rerum humanarum) und nicht mit den göttlichen (divinarum)**). Er erklärt dies dadurch, dass ja von allen Tugenden der Seele gehandelt werde und die Wissenschaft doch auch eine Tugend, wenn auch von einem höheren Theile der Seele sei, und giebt dann schliesslich die Stellung der Wissenschaft zur praktischen Weisheit an, wonach sich die Wissenschaft zu dieser wie der Herr zu seinem Hausaufseher verhält.

Man könnte versuchen, diesen Widerspruch zu vertuschen, indem man sagte, die sittliche Weisheit behalte doch ganz ihren Selbstzweck; denn die besonnenen Handlungen, die gerechten, massvollen, freigebigen, tapferen u. s. w. blieben ja immer auch an sich begehrenswerth und gewährten die zugehörige sittliche Lust und menschliche Glückseligkeit, und es verschlage nichts, dass nebenbei (per accidens) dieser Zustand der Seele für die wissenschaftliche Forschung auch erforderlich sei und also auch als nützliche Bedingung der Musse (σχολή) betrachtet werden könne. Allein warum soll man nicht den Widerspruch offen zeigen, wo das System ihn doch fordert! Denn diese Ausflüchte helfen nicht, wie man ja gleich sehen kann. Wenn die sittlichen Handlungen nämlich Selbstzweck sind, so muss sich ja

---

*) Eth. Nicom. fin. ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ. Vergl. oben S. 33 Anm. 1. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα.

**) Eth. Nicom. VI, 8. βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, d. h. über den Gegenstand der theoretischen Weisheit, welche das Seiende (ὄν) und Nothwendige (ἀναγκαῖον) oder was sich nicht anders verhalten kann, erkennt.

jeder beeifern, möglichst viele und grosse davon zu vollziehen. Er kann sich also von dem Staatsdienst nicht zurückziehen und mithin nicht in wissenschaftlicher Musse leben.

Der zweite Widerspruch liegt darin, dass die sittliche Weisheit (φρόνησις) ja auch nicht einmal ahnen kann, dass es noch einen besseren Seelentheil giebt ausser dem praktisch vernünftigen, dessen Tugend sie ist, geschweige denn, dass sie einzusehen vermöchte, dass ihre Sorge darauf gerichtet sein müsse, diesem Ruhe und Freiheit für sein eigenthümliches theoretisches Werk zu verschaffen. Denn sie hat nur mit den Affecten und Handlungen zu thun, und auch ihre allgemeine Erkenntniss kommt nicht zu einer wissenschaftlichen Festigkeit, weil Subject und Object sich immer genau entsprechen und ihr Gegenstand nichts Seiendes und Nothwendiges ist*). Sie kann also weder die Existenz noch den Werth der theoretischen Philosophie einsehen, und die sittliche und phronetische Seele empfindet nichts, wenn der göttliche Theil in uns durch seine theoretischen Schauungen glückselig ist; denn sie sieht nur Particuläres und nur die sittlichen Allgemeinheiten, die nicht streng allgemein sind. Sie kann aber auch von dem göttlicheren Theil keinen Befehl empfangen; denn die theoretische Thätigkeit gebietet überhaupt nicht und denkt nichts Praktisches und Technisches. Die theoretische Thätig-

*) Z. B. Eth. Nicom. IX, 2. ὅπερ οὖν πολλάκις εἴρηται οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς πράξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὡρισμένον τοῖς περὶ ἃ εἰσιν. Das ὡρισμένον ist zugleich Bezeichnung des Schönen (καλόν); folglich kommt die höhere Schönheit den ὅροι selbst zu, welche die Wissenschaft erkennt. Hier sieht man die Platonische Grundlage des Aristotelischen Systems; denn diese ὅροι beziehen sich auf die εἴδη, die Ideen, im Gegensatz zum ἄπειρον und ἀόριστον.

keit kann nach Aristoteles also auch nichts wissen weder von den ethischen Tugenden, noch von allen Gegenständen der Handlungen; denn ihr Gebiet ist nicht das Wandelbare (ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν), sondern das Ewige. Die Theorie, z. B. die Mathematik, weiss nichts von Mässigkeit, Gerechtigkeit und Ehre, ebenso wenig die Physik oder gar die Theologik. Denn es wäre nach Aristoteles läppisch, dem Gotte Gerechtigkeit oder Liebe oder praktische Weisheit oder Vorsehung zuzuschreiben.

Erklärung der Nothwendigkeit des Widerspruchs.

Wir sehen daher hier einen klaffenden Riss in dem Aristotelischen System. Und woher stammt dieser? Aus dem Dualismus, welchen eingeführt zu haben sich Aristoteles rühmt. Aristoteles hat im Gegensatz zu Plato, der die Idee mit dem andern Princip im Mischkessel zusammenmischte, zuerst, wie er sagt, gezeigt, dass es sterbliche und unsterbliche Wesen geben kann*), indem er das Göttliche als einen ganz andern Theil von der mit dem Leib vermischten Seele abtrennte. Dieser principielle Dualismus ist der Grund, wesshalb nun überall bei Aristoteles sich der schärferen Betrachtung ganz unüberbrückbare und unorganische Risse und Sprünge zeigen müssen. Denn die theoretische Weisheit (σοφία) wird dadurch von der praktischen völlig abgetrennt ohne jede Möglichkeit eines Ueberganges. Die theoretische erkennt zwar schlechthin Alles in der Welt, wie Gott; darum könnte man glauben, sie müsste auch wissen, was gerecht und tapfer ist oder dass Kallias hier

*) Plato lehrte noch im Timäus, dass er die individuelle Unsterblichkeit der Sonne und der Gestirne nicht aus ihrer Natur beweisen könnte, sondern nur als ein Postulat betrachten müsste, weil sonst die Erhaltung der Welt nicht möglich wäre. Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 182.

schläft oder wacht oder stiehlt. Allein weit gefehlt; denn das Letztere ist Sache der Wahrnehmung (αἴσθησις) und bezieht sich auf das Einzelne, womit die Wissenschaft nichts zu thun hat; das Gerechte und Tapfere aber ist Sache des moralischen Sinnes und der sittlichen Erfahrung; die theoretische Wissenschaft aber hat mit nichts Particulärem zu thun und ist überall identisch und es giebt nicht zwei oder mehrere verschiedene Arten von Wissenschaft, sondern nur eine einzige. Sittliche Weisheit aber giebt es in der Mehrzahl und in Verschiedenheit; denn sie erkennt das Gute in den sterblichen Gattungen und ist desshalb nothwendig verschieden, da das Gute für die Fische nicht dasselbe ist, wie für die Menschen, und sie kommt desshalb in gewissem Sinne auch den Thieren zu*). Die Tapferkeit des Mannes ist eine andere als die der Frau; die Tugend des Beherrschten anders als die Tugend des Herrschers. Also ist die zugehörige Erkenntniss immer eine andere. Die theoretische Wissenschaft weiss desshalb nicht, was gerecht und was tugendhaft ist im menschlichen Sinne, da sie nur mit dem Allgemeinen zu thun hat. Sie erkennt daher als Mathematik die höheren Begriffe, von denen Gerechtigkeit und Tugend particuläre Anwendungen sind, z. B. den Begriff der Gleichheit und der Proportionalität (τὸ ἀνάλογον) und des Masses im Gebiet der Grösse überhaupt. Als Theologik erhebt sie sich auch über dieses nur durch Abstraction abtrennbare Gebiet von Erkenntnissen und hat als Gegenstand nur die Substanz selbst, das rein

*) Eth. Nicom. VI, 7. εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθῦσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταὐτὸν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταὐτὸν πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον. — οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἁπάντων ἀγαθὸν τῶν ζῴων, ἀλλ' ἑτέρα περὶ ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων.

Allgemeine, die Ideen und ist das Gute und Schöne an sich selbst und nicht, wie es in einem Andern oder particulär ist, z. B. nicht in Handlungen oder Tugenden und Gesetzen oder in Tönen und Farben oder im Leibe und seinen Bewegungen. Die Theologik weiss darum Alles, aber nur in der Allgemeinheit und nichts Besonderes; darum erscheinen die Weisen thöricht vor der Welt*) und können wie Thales von einer thracischen Sclavin verlacht werden. Darum hat Gott keine ethische Gesinnung und kein Gemüth; denn es fliesst kein Blut in ihm, er hat keinen Brustkasten und kein Herz darin, mit dem er Ethisches oder Politisches vorstellen könnte**). Dies ist aber nach Aristoteles kein Vorwurf, sondern ein Vorzug. Gott steht über dieser particulären Sphäre, in welcher das Mögliche und Wandelbare wohnt. Er hat nur ewige Gedanken in einem ewigen Leben.

Wenn Aristoteles die theoretische Weisheit (*σοφία*) und die Kunst (*τέχνη*) erwähnt, ebenso wie er in der Metaphysik die praktische Weisheit (*φρόνησις*) und die Kunst locirt und in der Technik von der Wissenschaft und der Sittlichkeit und Tugend spricht: so darf man nicht träumen, die Aristotelisch gedachte sittliche Erkenntniss und Staatswissenschaft hätte auch nur die mindeste Kenntniss von dem Inhalte der Kunst oder der Mathematik und Metaphysik, noch weniger darf sich

---

*) Ibid. *διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μέν, φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντ' ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα.*

**) Vergl. oben S. 139 und meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 438 ff.

der denkbar schlimmste Einfall melden, welchem Walter sich hingegeben hat, als wäre die sittliche Einsicht (φρόνησις) so reich, dass sie die ganze theoretische Philosophie als Inhalt besässe und ausserdem noch die Erkenntniss des empirisch Gegebenen hätte, wenn er diesen Reichthum auch als einen erborgten Besitz und nicht als Eigenthum ansieht; denn die sittliche Einsicht ist kein Gefäss (ἐκδεχόμενον) und hat kein Gefäss, wohin sich dieser Reichthum ergiessen könnte. Alle diese Annahmen verstossen, wie wir sahen, gegen die einfachsten und allgemeinsten und desshalb unbezweifelbaren Grundsätze der Aristotelischen Philosophie. Wir müssen vielmehr erkennen, dass der unhaltbare Dualismus des Aristoteles sich bei der Durchführung in Inconsequenzen verwickeln muss, indem der von Plato her nachwirkende monistische Grundgedanke gelegentlich hervortritt, wo der den Platonismus systematisirende und dualistisch modificirende Aristoteles mit seinen Scheidungen nicht fertig werden konnte. Denn die Vertheidigungsrede, die der Aristoteliker in der „grossen Moral" hält, ist ja nur ein Zeichen, dass er den systematischen Fehler empfindet, ohne ihn zu erkennen.

Eine bessere Vertheidigung würde die sein, dass man sagte, Aristoteles als ganzer Mensch habe ja die Nikomachien und die Politik geschrieben; nach seiner ethischen Einsicht und Staatswissenschaft habe er darum Alles, was sich auf die Tugenden und die Verfassungen und die menschliche Glückseligkeit bezieht, verfasst; da er aber zugleich Kunstbildung besass, so habe er als Techniker oder wenigstens als Gebildeter in der Kunst*) auch über diese geschrieben; endlich als Theologe habe er die Bemerkungen über die theoretische Vernunft und die Wissenschaft eingefügt. Aber auch diese Vertheidigung, welche

*) Vergl. meine Arist. Forsch. II: Phil. d. Kunst, S. 55.

die einzig correcte wäre nach den Aristotelischen Gewohnheiten der Distinction, würde die Schwierigkeit nicht beseitigen können; denn wenn auch alle drei Vernunftkräfte in Aristoteles als vorhanden gesetzt werden müssen, so könnte seine theologische Kraft z. B. ja nicht wissen, ob sie im dritten oder im sechsten Buche sprechen und ihre Definitionen niederlegen soll. Es fehlt ja bei Aristoteles jeder Commerz und jede Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Kräften; er versteht zu scheiden, aber nicht zu verknüpfen und nicht aus der Einheit zu entwickeln. Und wenn man ihm selbst zugäbe, dass in's Herz als Gemeinsinn (κοινὸν αἰσθητήριον) die verschiedenen Sinneserregungen zugleich hingelangten und darum dort verglichen und für die Urtheile und Schlüsse geschieden und verbunden werden könnten, so fehlt ihm doch wieder der Begriff der Seele nach dieser einheitlichen, die verschiedenen Kräfte durchdringenden Kraft, und man kann höchstens sagen, dass er in seiner Psychologie durch den Begriff der Einheit der Seele diesen Schwierigkeiten abhelfen wollte, weil er sie fühlte. Dass ihm dies gelungen wäre, können wir aber nicht behaupten, wenigstens nicht für das wichtigste Vermögen, die Vernunft des Ewigen, welches er ganz von der sterblichen Seele losriss und darum keiner Vermittlung zugänglich machte, denn, was nicht leiden kann, steht auch nicht in Wechselwirkung und kann also nicht merken, wann man seiner Erkenntnisse bedarf*). Es fehlt dem Aristoteles also der Begriff des Ichs als Einheit des Verschiedenen und er hat keine Kraft namhaft gemacht, welche zugleich Sterbliches und Ewiges denken und alle Seelenthätigkeiten combiniren kann.

*) Vergl. z. B. De anima I, 4. ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.

So sehr Aristoteles auch, wie ich in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe gezeigt habe, versuchte, Zwischenstufen zwischen der Sinnlichkeit und der reinen Vernunft anzunehmen*), wie er denn ja auch erkannte, dass die Sinnlichkeit eigentlich selbst schon nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine zum Object hat**), und wie er die Principien aller Wissenschaft auf inductivem Wege gewinnt: so hat er doch den Widerspruch selbst weder erkannt, noch gar gelöst, dass die Vernunft, als Erkenntniss der Principien, plötzlich von der Empirie, die im Herzen stattfindet, ganz losgelöst und als besonderer und abtrennbarer Theil von der übrigen sterblichen Seele geschieden wird. Die Hypothese, die ich in meinen Studien zuerst und hier wieder in speciellerer Durchführung aufgestellt habe, nämlich dass die Vernunft der Act der individuellen Materie des Menschen ihrem allgemeinen und letzten Wesen nach (οὐσία) ist und darum immateriell und die Spitze der individuellen Entwicklung und numerisch eins: diese Hypothese würde zwar den teleologischen Gedankengang des Aristoteles rechtfertigen und die Forderungen der einheitlichen und organischen Entwicklung befriedigen, sie könnte aber doch nicht das thatsächliche Gewebe unserer Gedanken und Vorstellungen erklären; denn Aristoteles ist begriffsbildend und philosophisch arbeitend fast nur in Distinctionen. Was Meinung (δόξα), was Begierde (ἐπιθυμία), Zorn (θυμός), Wünschen oder Wollen (βούλησις), was Sinn und Gemeinsinn, Denken und Phantasie ist u. s. w., alles dies lernen wir genau. Wie aber diese getrennten Acte und zugehörigen physiologischen Vermögen zusammenwirken, um das ganze seelische

*) Vergl. a. a. O., S. 486.

**) Vergl. oben S. 297 Anm.

und geistige Leben hervorzubringen, das studirt er nicht, das nimmt er nur ohne Weiteres aus dem gemeinen Bewusstsein als gegeben auf, ohne ein Problem daraus zu machen. Denn obgleich er bei Gelegenheit der Kritik gegen Plato darauf stösst, fasst er das Problem doch nicht von dieser Seite, sondern wendet es nur gegen die Platonische Vermischung der Vernunft mit der Kreisbewegung und der Materie.

Wir müssen also schliessen, dass der Dualismus der Principien bei Aristoteles unvermeidlich die unorganische Isolirung und Zerstückelung der praktischen, technischen und theoretischen Vernunft nach sich ziehen musste und dass keine Entschuldigung stichhaltig ist, um diesen Riss in seinem System zu vertuschen. Die Berücksichtigung der Kunst und theoretischen Wissenschaft in der Ethik, wenn sie natürlich auch als dem ethischen Leben gänzlich fremd bloss angerührt und locirt, nicht aber abgehandelt werden, muss als ein dem Aristoteles selbst unbemerkt gebliebener Fehler gelten, welcher beweist, dass ihm, wie dem Verfasser der grossen Moral, das Problem noch nicht drückend war, wie die Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Geistesthätigkeiten erklärt werden könnte, und dass sie demgemäss ohne Schwierigkeit dem gemeinen Bewusstsein folgten und es für selbstverständlich hielten, dass derselbe Verfasser beliebig bald dies bald jenes Fach seiner Seele öffnen und die darin gesondert vorhandenen Vermögen zum Act, also zum Urtheilen und Schliessen und Definiren veranlassen könnte. Es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass derselbe Verfasser ja alle diese drei Kräfte besitze und sie daher beliebig verwenden könne. Diese stille Voraussetzung beweist grade die Naivetät des Aristoteles in Bezug auf unser Problem, welches ihm eben noch nicht Problem war, obwohl seine

Begriffsbestimmungen dasselbe mit Nothwendigkeit fordern. Denn wenn ein Musiker Kallias ein Haus baut, so weiss er als Musiker gar nichts von dem Hause; denn das Haus ist keine Melodie und kein Rhythmus. Als Architect weiss er aber gar nicht, dass er, der Kallias, auch Musik versteht; denn wie sollte er das wissen, da diese Thatsache keine denkbare Beziehung zum Hausbau hat. Der Musiker und der Architect sind also nur per accidens Eins in Kallias und berühren oder durchdringen sich in keinem Punkte. Ebenso wenig berühren oder durchdringen sich die drei Vernunftthätigkeiten in Aristoteles, da er keine Kraft kennt, aus welcher die Unterschiede dieser drei Kräfte erst hervorgingen und die sie alle umfasste. Ich weiss sehr wohl, dass er als eine solche Kraft hier und da die Seele namhaft macht, die Alles vergleichen kann, aber dies ist Naivetät, weil ihm das Problem noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist; denn seine Seele ist jener Kallias und die Kräfte sind in ihr nur per accidens zusammen, da sie von einander generisch verschieden sind, was sich am Deutlichsten bei der reinen Vernunft zeigt, die ein völlig abtrennbares und selbständiges Princip zur Grundlage hat, aber auch bei den beiden andern; denn obwohl sie beide auf das Wandelbare gehen, so sind sie doch von anderer Gattung und haben keine gemeinschaftlichen Principien*). Darum ist und bleibt es ein naiver Widerspruch, dass er die sittliche Weisheit und ihre Glückseligkeit zum Selbstzweck macht und sie doch zu-

*) Z. B. Eth. Nicom. VI, 5. *οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μέν, ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν* (also generische Verschiedenheit des Gebietes), *τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως* (also generische Verschiedenheit der Vernunftthätigkeit).

gleich als Aufseher und Sclav der göttlichen theoretischen Thätigkeit mit ihrem unsterblichen Leben unterordnet.

---

§ 4.

Ueber das Allgemeine und Besondere und die Arten des Guten und seiner Erkenntniss.

Es könnte einen Zweifel erregen, ob nicht die Allgemeinheit, zu der Ethik und Politik in ihren Begriffen und Grundsätzen gelangen, nach der herrschenden Eintheilung des Aristoteles es erfordere, diese ganze praktische Philosophie als theoretische Wissenschaft (*σοφία*) zu betrachten*).

---

*) Dies ist, wie wir sahen, der Grundgedanke von Walter. Er wird verleitet durch die mangelhafte Observanz der Terminologie bei Aristoteles und meint z. B. a. a. O. S. 402, dass es „vom Allgemeinen selbstverständlich nur eine Erkenntniss geben könne"; S. 401, dass dieses Allgemeine von der Weisheit (*σοφία*) erkannt wird, und S. 402: „Die Kenntniss des Allgemeinen wird als Berührungspunkt der Einsicht (*φρόνησις*) und Weisheit (*σοφία*) vorausgesetzt, wenn der Unterschied beider dahin angegeben wird, dass die Einsicht (*φρόνησις*) nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Einzelne zu kennen habe." S. 403: „Die Nothwendigkeit der Kenntniss des Einzelnen bildet die specifische Differenz zwischen dem Erkenntnissinhalt der Einsicht und Weisheit." — Der Ausdruck „specifische Differenz" ist wohl nur lapsus calami; denn wir haben hier bei Walter ja keine nebengeordneten Arten. — Der Sinn von Walter's Auffassung kann also nur sein, dass die Weisheit (*σοφία*) ein für sich besonders benanntes Element in der Einsicht (*φρόνησις*) ist, die ausserdem noch ein zweites Element besitzt. Wie Walter sich diese Elemente vereinigt dachte, bleibt dunkel; denn die ihm geläufige Vorstellung des Leihens und Entlehnens ist wohl im bürgerlichen Leben anwendbar, für ganz verschiedene Kräfte und Thätigkeiten des Geistes aber ebenso sonderbar, wie wenn ein

Diese Ansicht liegt nahe und finden wir auch z. B. bei Brandis ein Schwanken der Auffassung. Brandis ist sehr zu schätzen wegen der Vielseitigkeit seines Interesses und weil er sich, so zu sagen, liebevoll und gelehrt in den Sinn und das Detail der Aristotelischen Schriften vertieft und nicht wie viele Andere bloss mit dem Interesse, Kant oder Herbart gegen Aristoteles zu erheben, auf das Studium der Alten einging; allein ich vermisse bei Brandis die Schärfe und Exactheit der Begriffe und trat desshalb schon in meinen ersten Schriften (1859) gegen die Unbestimmtheit seiner Resultate und Argumentationen auf. Es fehlt Brandis nirgends an Kenntniss des Aristoteles, aber wohl an philosophischer Verarbeitung. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn er meint, dass Aristoteles „das Spähen und Schauen, die θεωρία, als ausschliessliches Organ der Selbstentwicklung des Geistes und als eine im Werden und Fortschritt begriffene, nicht als eine ein- für allemal fertige Kraftthätigkeit (ἐνέργεια) betrachten konnte“*). Für Brandis ist es möglich, dergleichen zu äussern, wobei ein Aristoteliker mit Aristotelischen Begriffen schlechterdings nichts denken kann; denn der Begriff der Kraftthätigkeit (ἐνέργεια) schliesst Werden und Entwicklung aus und kann auf keine Weise ein Organ sein. Brandis fühlt etwas Richtiges, bleibt aber beim Gefühl stehen und bedient sich doch zur Aeusserung seines Gefühls Aristotelischer termini, deren Unvereinbarkeit er nicht bemerkt, weil er ihre Bedeutung

---

Musiker sich von einem Bildhauer die Bildhauerkunst leihen sollte oder ein Lahmer von einem Tänzer die Tanzkunst. Was soll es heissen, dass die Einsicht von der Weisheit die Principien entlehnt?!

*) Brandis, Uebersicht über den Aristotelischen Lehrgebrauch (1860), S. 148.

nicht scharf zu denken gewohnt war. Darum ist es nicht zu verwundern, wenn einige Neuere, denen die umfassenden Kenntnisse von Brandis fehlen, die aber derselben Unbestimmtheit des Denkens huldigen, allmählig den Aristoteles zum Märchen machen, wie z. B. Walter, der den schlauen und verschlagenen Mann (δεινός) des Aristoteles wie im Schlaf und Rausch instinctiv handeln und die praktische Besonnenheit (φρόνησις) bei der theoretischen Weisheit (σοφία) Anlehen machen lässt u. s. w. — Obgleich die aufgestellte Frage schon oben behandelt wurde*), so ist hier doch angezeigt, sie noch einmal nach andern Gesichtspunkten zu erörtern.

Das Allgemeine im theoretischen und praktischen Gebiete.

Aristoteles hat emphatisch das Allgemeine im theoretischen Gebiete verherrlicht. Es ist das Ehrwürdige (τίμιον) und die Wahrheit, und Gott denkt nur Allgemeines. Alle besondern Wissenschaften sind niedriger als die, welche das Seiende allgemeiner erkennen. Die Principien aller Dinge sind allgemein, sowohl das ideale (εἶδος) als das reale (ὕλη); denn auch die Materie hat ein allgemeines Wesen, welches der Idee gleich ist und sich nur im Zustande der Potenz befindet. Dies Allgemeine nun ist das Ziel (τέλος) und Gut (ἀγαθόν) und das Schöne (καλόν) für die theoretischen Wissenschaften und wird am Reinsten und Schärfsten von der Theologik erkannt, deren Subject und Object abtrennbarer oder transscendenter Geist ist.

Im Gegensatz zu diesem Allgemeinen steht ein anderes Gebiet, dessen Inhalt, als ein Allgemeines ausgedrückt, unbestimmt und leer und unwahr ist, und desto unbe-

*) Vergl. oben S. 14. 18 ff. 28 ff.

stimmter, leerer und unwahrer wird, je allgemeiner er ausgedrückt wird, dagegen desto bestimmter, lebensvoller und wahrer, je mehr er sich dem Particulären und Singulären nähert*), so dass diese Art von Erkenntniss ihr Ziel und Gut und das Schöne in dem ganz Singulären gewinnt, wo sie unfehlbar wird**). Dies Gebiet ist das praktische.

Drei Unterschiede dieser beiden Arten des Allgemeinen.

Es giebt also auch im praktischen Gebiete Allgemeines. Dieses unterscheidet sich aber nach Aristoteles dadurch wesentlich von dem Allgemeinen der Wissenschaft, dass das Einzelne im theoretischen Gebiete durch das Allgemeine gewiss wird, während im praktischen das Einzelne wahrer und gewisser ist und das Allgemeine gewiss macht. Denn weil in diesem Halbkreis der Winkel ein rechter ist, darum verhält es sich nicht so mit jedem Halbkreis, sondern weil in jedem, darum in diesem. Das Allgemeine im praktischen Gebiete aber, nämlich der allgemeine Wille und die zugehörige allgemeine Erkenntniss, welches Aristoteles durch Tugend (ἀρετή) und Weisheit (φρόνησις) ausdrückt und in Eins setzt, entsteht erst durch Erfahrung aus den Einzelhandlungen und der darin wahrgenommenen Lust und der Empfindung des sittlich Schönen und Guten.

---

*) Um den Leser kurz an die vielen analogen Stellen zu erinnern, citire ich als genügend Eth. Nicom. II, 7 init. δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν. ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις, δέον δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν.

**) Eth. Nicom. VI, 2. ἡ ἀλήθεια πρακτική. ibid. 3. οἷς ἀληθεύει, im Gegensatz zu ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

Ein zweiter Unterschied liegt desshalb darin, dass im theoretischen Gebiete das Allgemeinere immer genauer (ἀκριβέστερον) ist als das Besondere, wie die Arithmetik genauer als die Geometrie ist, während die Ethik und Politik, welche das Allgemeine im praktischen Gebiete enthalten, nur durchschnittsmässig (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) oder typisch (ὡς ἐν τύπῳ) oder mit dicken Pinselstrichen (παχυλῶς) und nicht fein und subtil (οὐκ ἀκριβῶς) darstellen können, weil die zugehörige Materie (ὕλη) individuell ist und das Allgemeine nur ein Schattenriss des Individuellen. Das Einzelne aber und Individuelle ist der grössten Genauigkeit fähig und mit unfehlbarer Schärfe zu bestimmen*).

Der dritte Unterschied ist dieser, dass in dem theoretischen Gebiet das Allgemeine als Ziel an sich gesucht wird, während kein Mensch nach Aristoteles' Meinung sich mit dem Allgemeinen im praktischen Gebiete, d. h. mit Ethik und Politik, abgeben würde um des Allgemeinen selbst willen, d. h. wegen der blossen Erkenntniss; denn nur um des Einzelnen oder um der Handlung als des Zieles willen erörtert man auch das Allgemeine. Was man also jetzt häufig von den Engländern oder überhaupt von den realistisch gesinnten Modernen hören muss, dass die Betreibung der Wissenschaften einen praktischen Zweck haben und der Vermehrung des Wohlstandes und des Glücks unter den Menschen dienen solle, das glaubte Aristoteles wenigstens von der Ethik und Politik, wenn er auch nicht in so niedriger und banausischer Weise das äussere Glück, sondern vor Allem die sittliche Schönheit des Lebens für den Einzelnen und den Staat dabei im Auge hatte.

---

*) Vergl. meine Aristot. Forsch. II, S. 453.

Das praktische Gebiet ist ästhetisch und der Wissenschaft unzugänglich.

Um dies nun noch specieller zu zeigen, so untersuche man, ob vielleicht irgend eine theoretische Wissenschaft das praktische Gebiet bearbeiten könne nach Aristoteles. Nehmen wir zuerst die Mathematik. Hier ist klar, dass weder Geometrie, noch Arithmetik etwas von dem Löblichen oder Schändlichen zeigt, sondern dass sie sich in viel allgemeinerem Gebiete bewegen und das Gute und Schöne in den Ideen der Bestimmtheit (Einheit), Ordnung und Verhältnissmässigkeit besitzen, also nicht das ethische Gute.

Die Physik nach ihrem allgemeinen Theile betrifft ebenso sichtlicher Weise nichts Praktisches; man könnte aber meinen, dass sie als Naturgeschichte oder Geschichte (ἱστορία) das menschlich Gute mit umfasste. Allein weit gefehlt; denn die Naturgeschichte behandelt zwar unter den übrigen lebenden Wesen auch den Menschen und seine Organe und ihre Verrichtungen; aber grade über die ideelle Seite hat sie nichts zu sagen, weil bei dieser als dem Act die Bewegung vorüber ist und die Natur im strengen Sinne des Aristotelischen Begriffs nicht weiter reicht als die Bewegung. Die Naturbeschreibung, z. B. die Anatomie, spricht desshalb zwar vom Herzen, aber seine sittlichen Functionen liegen jenseit ihres Gebietes. Die Geschichte der Menschen aber erzählt bloss, was geschehen ist (τὰ γενόμενα), aber sagt nicht, was geschehen soll und was recht und schön ist. Die Astronomie, möge man sie zur Mathematik oder zur Physik oder zur Theologik rechnen, behandelt aber viel höhere Existenzen als den Menschen, doch auch nur die Erscheinungen und Bewegungen und nicht das actuelle Leben dieser Götter.

So bleibt also nur die Theologik übrig. Allein diese ist ja die Lehre vom absoluten Geist (νοῦς) und

behandelt nichts, was mit der Materie unablöslich verwachsen ist, also nicht die Charaktere und das sittliche Handeln. Wenn man sich einbildete, wie das ja geschieht, als könnte sie doch wenigstens die allgemeinen sittlichen Begriffe, wie das sittlich Gute und Gerechte und Löbliche u. s. w. erklären, so versteht man allerdings vom Geist der Aristotelischen Philosophie noch nichts. Denn diese Begriffe sind gänzlich unter der Würde der reinen Vernunft, da sie der niedrigen menschlichen Sphäre angehören und nicht anders als in Beziehung auf das Begehrungsvermögen gefasst werden können, von welchem der reine Act der Vernunft völlig frei ist. Das sittliche Schöne und Gerechte, möge man es allgemein oder individuell auffassen, ist immer auf Handlungen bezogen. Die reine Vernunft kann aber von Handlungen gar nichts wissen. Ihr Gegenstand ist vielmehr das höchste Gut, welches zugleich ewiges Sein und Leben ist; Handlungen im menschlichen Sinne, wobei Absichten, Berathung, Vorsätze, gelegene Zeit, Leidenschaften, äussere Verhältnisse u. s. w. vorkommen, geschehen nicht in diesem ewigen Leben, in welchem die Zeit überhaupt ausgelöscht ist. Darum tadelt Aristoteles, wie er sagt, mit Selbstüberwindung*) auch seinen Lehrer Plato, der geglaubt hatte, die Idee des Guten, welche die Theologik erkennt, wäre als Ziel auch für die Handlungen wichtig. Nach der Selbstüberwindung verspottet er aber „diese befreundeten Männer“ schonungslos, da er keine Ahnung von der Zusammenhangslosigkeit seines eigenen Systems hat.

Aristoteles beweist dem Plato zunächst, dass es gar keine Idee des Guten gäbe, denn der Idee kommt Ein-

---

*) Eth. Nicom. I, 4. *καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη.*

heit und Allgemeinheit zu und alles Andere, was wir gut nennen, müsste als Art durch diese Idee begriffen und umfasst werden. Nun ist aber das Gute in der Kategorie der Substanz der Gott und die Vernunft (νοῦς), in der Kategorie der Qualität die Tugend, in der Kategorie der Relation das Nützliche, in der Quantität das Massvolle (μέτριον), in der Zeit die Gelegenheit (καιρός), im Raum die Lebensweise (δίαιτα) u. s. w. Da nun die verschiedenen Kategorien nach Aristotelischer Lehre nicht auf eine Kategorie als auf ihre Gattung zurückgeführt werden können, so ist es nach ihm auch unmöglich, diese verschiedenen Begriffe des Guten auf eine Idee zu bringen*). Folglich kann es keine Wissenschaft vom Guten geben; denn die Wissenschaft (ἐπιστήμη, σοφία) ist immer eine und kann nicht im Plural existiren und verschiedenartig sein**).

Selbst wenn man, meint Aristoteles weiter, das bedingte Gute vom an sich begehrten abschiede, so wäre auch dieses noch so verschieden, dass es nicht durch eine Idee gedacht werden könnte; denn an sich begehrt wäre, z. B. das Sehen, das phronetische Denken, die Lust und die Ehre. Die Definitionen dieser Güter wären aber verschieden und nicht in der Beziehung, in welcher wir alles dies als gut bezeichnen, identisch. Aristoteles will desshalb keine ideale Einheit (εἴδει ἕν) für das Gute zugeben, sondern nur die Einheit der Analogie***) anerkennen, d. h. etwa es sei für den Leib das Gesicht, was für die Seele die praktische Vernunft u. s. w. Also giebt es nach Aristoteles' Meinung keine Wissenschaft vom Guten.

---

*) Eth. Nicom. I, 4.

**) Ibid. VI, 7. Vergl. oben S. 333.

***) Vergl. unten (über die Einheit der Welt) die Lehre von der proportionalen Einheit.

Aber auch die letzte Hülfe und Rettung Plato's will Aristoteles wegstreiten, denn es soll nicht einmal von irgendwelchem Nutzen sein, auf die angebliche Idee des Guten hinzublicken und sich wie von einem Vorbild und Ziele von dieser Idee in allen besondern Bestrebungen des Lebens leiten zu lassen. Er citirt absichtlich Plato's eigene Worte und persiflirt sie durch den Nachweis, dass der Weber, wenn er die theologische Idee des Guten erfasst hätte, dadurch nicht besser weben lernte, ebenso wenig der Zimmermann und der Arzt, die, wenn ihnen diese Erkenntniss eine Hülfe für ihren Beruf bringen könnte, schon längst diesen Vortheil nicht ausser Augen gelassen haben würden*).

Es giebt also keine theoretische Wissenschaft vom Guten schlechthin. Darum ist das Gute ebenso mannigfaltig, wie das Seiende. Aristoteles nimmt desshalb, weil er vom Menschen und seinen Handlungen reden will, nur das menschlich Gute zum Ziel und sondert davon das Gute für die Fische und für die Götter ab, mit dem sich der Mensch nicht zu beschäftigen hat. Das Gute, was die Wissenschaft erkennt, ist die theoretische Wahrheit und darum wieder ein Anderes für die Physik, ein Anderes für die Mathematik und ein Anderes für die Theologik, und fällt nicht unter dieselbe Idee. Das menschliche Gute aber besteht in Handlungen und nicht im Wissen; denn das Wissen geht auf Allgemeines, die Handlung auf Zeitliches und Einzelnes.

Da das menschliche Gut aber nicht von der Wissenschaft erkannt werden kann, so bleibt nur die Wahrnehmung (αἴσθησις) übrig, aber nicht die Wahrnehmung, mit welcher wir Saures und Weisses erkennen, sondern die Wahrnehmung, womit wir die Gegenstände

*) Eth. Nicom. I, 4.

des Willens erkennen, die immer mit Lust oder Unlust verbunden sind. Also ist die Erkenntnissart der Ethik und Politik eine ästhetische und dreht sich ganz und gar um Lust und Unlust als um seinen Massstab, denn es kommt Alles in der Ethik darauf an, die richtige Lust und richtige Unlust zu haben*).

Aristoteles über die praktische Wissenschaft.

Daher kommt es auch, dass Aristoteles am Schluss seiner Ethik darauf eingeht, zu zeigen, wie das Allgemeine beschaffen sei, das die Ethik lehre. Dass der Inhalt etwas Allgemeines sei, ist ja unzweifelhaft, und dass die Ethik darum theoretisch und wissenschaftlich und philosophisch sei, steht, wie es scheint, ausser Frage**).

Allein er verfehlt nicht, auf zwei merkwürdige Unterschiede dieser praktischen Art von Wissenschaft hinzuweisen. Erstens nämlich gilt dies praktisch Allgemeine nicht streng von Allen, wie bei den theoretischen Wissenschaften; denn z. B. dem Fiebernden kommt es

---

*) Ibid. II, 2. *καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ* (sc. *ἡδονή*)· *καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται.* — — *κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ· διὰ τοῦτ' οὖν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ ταύτην τὴν πᾶσαν πραγματείαν* (Ethik und Politik)· *οὐ γὰρ μικρὸν πρὸς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι.* — — *ὥστε καὶ διὰ τοῦτο περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία καὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ πολιτικῇ· ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός.*

**) Eth. Nicom. X, 10. *τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονταί τε καὶ εἰσίν.* — — *οὐθὲν δ' ἧττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῷ γενέσθαι καὶ θεωρητικῷ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν, κἀκεῖνο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται· εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι.* — — *ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία.*

allgemein gesprochen zu Gute, wenn er sich ruhig verhält und keine Nahrung zu sich nimmt; diesem einzelnen bestimmten Fiebernden aber ist das vielleicht nicht zu verordnen*). Es giebt also hier nur ein durchschnittlich Allgemeines und nicht das dictum de omni et nullo; denn es kann keinem einzigen Dreieck zukommen, mehr oder weniger als zwei Rechte zur Winkelsumme zu haben.

Zweitens aber zeigt Aristoteles, indem er sich an Plato anlehnt, das Räsonnement aber polemisch umdreht, die Unmöglichkeit einer praktischen Wissenschaft, sofern sie von der Erfahrung und dem sittlich ästhetischen Urtheil und der Handlung als abgelöst gedacht wird. Denn es sei mit der praktischen Wissenschaft nicht wie mit den andern Wissenschaften, in welchen Lehre und Ausübung denselben Personen zukommt. Ausübung der Staatsweisheit aber könne stattfinden, ohne dass die Staatsmänner im Stande wären, ein Buch über Staatsweisheit zu schreiben, oder ihre Söhne durch Unterricht ebenfalls zu Staatsmännern zu machen**). Dies ist sichtliche Beziehung auf den Platonischen Staatsmann und den Alcibiades und andere Dialoge. Aber nun kommt die Umdrehung; denn während Plato, um den Staatsmännern diese Fähigkeit zu verschaffen, das Philosophiren verlangt: so zeigt Aristoteles im Gegentheil,

---

*) Ibid. p. 1180 b 8. *ὥσπερ ἐπὶ ἰατρικῆς· καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέττοντι συμφέρει ἡσυχία καὶ ἀσιτία, τινὶ δ' ἴσως οὔ.*

**) Ibid. 1181 a 1. *πράττει δ' αὐτῶν οὐδείς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἳ δόξαιεν ἂν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ· οὔτε γὰρ γράφοντες οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται (καίτοι κάλλιον ἦν ἴσως ἢ λόγους δικανικοὺς τε καὶ δημηγορικούς) οὐδ' αὖ πολιτικοὺς πεποιηκότες τοὺς σφετέρους υἱεῖς ἢ τινας ἄλλους τῶν φίλων· εὔλογον δ' ἦν εἴπερ ἐδύναντο.*

dass nichts lächerlicher wäre, als eine eigentlich praktische Wissenschaft, wie sie von den Sophisten gelehrt würde, die selbst nicht wirkliche Staatsmänner wären*). Denn da sie Gesetze sammeln und die besten auswählen wollen, so vergessen sie ganz, dass man, um den Werth von Gesetzen zu beurtheilen, schon praktischen Verstand (*σύνεσις*) haben muss. Wie man nicht durch Studium medicinischer Bücher zum Arzt werden könnte, so, meint Aristoteles, wären auch staatswissenschaftliche Bücher ganz unnütz ohne die zugehörige Erfahrung, nützlich aber den Erfahrenen. Richtig urtheilen über das, was gut oder falsch gelehrt wird, kann man nur, wenn man durch Handlungen die zugehörige Kraft (*ἕξις*) erworben hat**). Also ist das Erkenntnissprincip ästhetisch und nicht theoretisch; das Allgemeine (*καθόλου*) ist nur ein Gemeinsames (*κοινόν*) und kann nie mit wissenschaftlicher Exactheit ausgesprochen werden***).

Wir sehen desshalb, dass Aristoteles die Allgemeinheit wohl erkannt hat, die seiner Ethik und Politik

---

*) Ibid. p. 1180 b 31. *ἢ οὐχ ὅμοιον φαίνεται ἐπὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων.* — — b 35. *τὰ δὲ πολιτικὰ ἐπαγγέλλονται μὲν διδάξαι οἱ σοφισταί, πράττει δ' αὐτῶν οὐδείς.* — — 1181 a 12. *τῶν δὲ σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι λίαν φαίνονται πόρρω τοῦ διδάξαι. ὅλως γὰρ οὐδὲ ποιόν τί ἐστιν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν.*

**) Ibid. p. 1181 a 17. *ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὖσαν συνέσεως καὶ τὸ κρῖναι ὀρθῶς μέγιστον πῶς οὖν ἐκ τοίτων* (sc. *τῶν νόμων*) *νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρῖναι; οὐ γὰρ φαίνονται οὐδ' ἰατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραμάτων γίνεσθαι.* — — *ταῦτα* (Lehrbücher) *δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσι* (d. h. den Unerfahrenen) *ἀχρεῖα.* — — *τοῖς δ' ἄνευ ἕξεως* (d. h. ohne die durch Handlungen erworbene Kraft) *τὰ τοιαῦτα* (Gesetzsammlungen und Lehrbücher) *διεξιοῦσι τὸ μὲν κρίνειν καλῶς οὐκ ἂν ὑπάρχοι.*

***) Eth. Nic. II, 2. *πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι.*

scheinbar den Charakter einer theoretischen Wissenschaft verleiht, wie er denn ja nach dem Sprachgebrauch auch beliebig den Ausdruck „Wissenschaft“ (ἐπιστήμη) darauf anwendet. Wir sehen aber mit gleicher Bestimmtheit und Deutlichkeit, wie Aristoteles seiner ethisch-politischen Wissenschaft den eigentlich theoretischen Charakter entschieden abspricht und dass er dies nicht bloss thun müsste nach seinen Voraussetzungen, sondern dass er es auch mit vollem Bewusstsein wirklich thut.

Zur Kritik des Aristoteles.

In einer früheren Schrift habe ich Aristoteles gegen die Missverständnisse Zeller's vertheidigen müssen, der den eigenthümlichen Gedankengang des Aristoteles ganz verfehlte*). Hier aber ist es unsere Aufgabe, bei dem so scharf distinguirenden Aristoteles auf die Zusammenhangslosigkeit des Systems aufmerksam zu machen. Wer wollte läugnen, dass durch seine Scheidungen und Trennungen eine grosse Klarheit entsteht, dass das Gebiet der Handlungen sich sauber ablöst von den wissenschaftlichen Untersuchungen, die ein ganz anderes Ziel verfolgen, und dass wiederum die Kunst, bei der es auf die Gesinnung nicht ankommt und die auch nichts Allgemeines wie die Wissenschaft sucht, sorgfältig und subtil von jenen beiden abgelöst erscheint! Gleichwohl ist diese Zerreissung des geistigen Lebens unwissenschaftlich und darum nicht ohne Widerspruch möglich. Man frage nur, mit welcher Wissenschaft Aristoteles dieses Verhältniss der Ethik zur Theologik und Technik erkennt? Dies kann weder die eine noch die andere

*) Vergl. meine „Einheit der Aristot. Eudämonie“ (St. Petersburg 1859), Abhandlungen d. Akad. d. Wissensch. Mélanges gréco-romains II, 114—119.

erkennen, weil dies nicht ihre Sache ist. Offenbar hat er in seinem Gedankengange dafür nur die Dialektik übrig gelassen, welche Alles discutiren und die Principien aller Wissenschaften finden kann. Allein welcher Vernunftkraft gehört die Dialektik zu?*) Ist sie phronetisch, theoretisch, technisch? Nichts von diesen; denn sie hat gar keinen bestimmten Inhalt. Die Vernunft ist aber immer entweder das eine oder das andere. Mithin fehlt bei Aristoteles durchaus der Grund und Boden für die Dialektik. Er kennt wissenschaftlich, d. h. in seinem System, gar keine Vernunft, welche über alle Gebiete forscht und alle Gedanken durchdringt. Mithin werden wir ihm nicht zugestehen, dass er auf irgend eine Weise im Stande sei, die Fragen zu untersuchen und zu entscheiden, die er gegen Plato durchnimmt; denn er hat keine Vernunftkraft, die zugleich wissen könnte, was der Zimmermann, der Staatsmann und der Theologe und Mathematiker sucht und erkennt. Alle diese hat er sorgfältig geschieden und so sehr von einander abgetrennt, dass er nun keine Kraft mehr besitzt, die in allen dieselbe wäre und durch alle hindurchginge. Darum werden wir leicht begreifen, wesshalb für ihn, wie er so oft sagt, dialektisch (διαλεκτικῶς) und leer (κενῶς) dasselbe bedeutet, weil er nämlich allen wirklichen Inhalt der Erkenntniss auf bestimmt abgegränzte Kräfte des Geistes vertheilt hat; aber wir werden nicht einmal eine leere oder dialektische Behandlung dieser Fragen als möglich zugestehen können, soweit wir uns streng an die Aristotelischen Begriffe halten; denn es ist überhaupt gar keine Behandlung derselben möglich im

*) Thurot (Études sur Aristote, Paris 1860) hat sehr schön über die Aristotelische Dialektik geschrieben, aber an diese Frage noch nicht gedacht.

Aristotelischen System, weil die zugehörige Erkenntnisskraft darin nicht vorkommt.

Gehen wir nun auf seine Ethik und Politik im Besondern ein, so finden wir, dass er, wie ich das schon früher nachgewiesen habe*), ein System der immanenten Teleologie als Rahmen benutzt, welches er von Plato empfangen und genauer ausgeführt hat. Diese ganze wissenschaftliche Grundlage aber ist, so völlig sie auch die Aristotelische Denkweise beherrscht, nur Platonisch und liegt jenseits der eigenthümlichen, von Aristoteles aufgebrachten Erkenntnissprincipien. Verfolgen wir zuerst das eigentlich Aristotelische. Die Aristotelisch gedachte, praktische Weisheit (φρόνησις) kann zunächst, sofern sie ästhetisch (αἴσθησις) ist und die Werthurtheile bei den einzelnen Handlungen findet, Erfahrungen (ἐμπειρία) machen und dadurch höhere und niedere Lust und die verschiedenen Arten der Handlungen und zugehörigen Affecte und Begehrungen unterscheiden. Die phronetische Erkenntniss reicht also hin, um die Mässigkeit, Tapferkeit, Freigebigkeit, Gerechtigkeit u. s. w. zu bestimmen, was man ja auch daraus sieht, dass Aristoteles nirgends eine Deduction will, sondern mehr eine Beschreibung der Sitten und Handlungsweise des so oder so gesinnten Menschen**). Aus dieser Beobachtung gewinnt er dann empirisch die charakteristischen Merkmale, die in der Definition zusammengestellt und an den Beispielen verificirt werden. Ebenso kann er auch den allgemeinen Begriff der Tugend und Glückseligkeit finden, so dass wir ihm zugeben

*) Vergl. meine Schrift „Einh. d. Arist. Eudämonie“ und die „Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen“ (W. Weber, Berlin 1859).

**) Z. B. Eth. Nicom. IV, 7. διαφέρει δ' οὐθὲν τὴν ἕξιν ἢ τὸν κατὰ τὴν ἕξιν σκοπεῖν.

müssen, dass er den Inhalt seiner Ethik und ebenso auch der Politik nach der Methode finden und durch die Geisteskraft (φρόνησις) auffassen könne, die er dafür angegeben hat. Denn auch die syllogistischen Betrachtungen, das eigentliche Beweisen innerhalb der Ethik ist ja ebenfalls insofern gestattet, als die Principien selbst aus der sittlichen Erfahrung entlehnt sind. Darum kann die Ethik auch kategorisch befehlen und nicht bloss hypothetisch, weil die ästhetischen Einzelurtheile, aus denen sich allmählich die allgemeine praktische Vernunft (νοῦς) bildet, nicht hypothetisch sind, sondern unbedingt die Thatsache des Werthes auffassen. Und dass nicht jeder gemeine Mensch gleiches Recht zum Urtheil habe, versteht sich ja bei Aristoteles von selbst, da er die gute Begabung, die vollkommene Naturanlage (εὐφυΐα), d. h. die Platonische goldene Natur, überall zur Voraussetzung macht, um das Beste und Wahre zu erkennen und zu lieben.

Wenn wir also auch anerkennen, dass sich Aristoteles im Ganzen mit seinen praktischen Erkenntnissprincipien und seiner Methode im Einklang befindet, so musste doch die Unhaltbarkeit seines Standpunktes sich darin zeigen, dass er in der Ethik und Politik eine Menge von Kenntnissen zeigt und verwendet, die von der praktischen Weisheit nicht gefunden und erkannt werden können, z. B. gleich alle die logischen Bestimmungen über die Definition und die Methode. Ferner die Einleitung über das Gute als das eigenthümliche Werk des Menschen und die zur Erklärung der Eudämonie gebrauchten Bestimmungen über Actus und Potenz, worin nach dem System der immanenten Teleologie die Grundlagen zu einer deductiven Ethik gegeben sind. Ferner, in der Abhandlung über die Gerechtigkeit, die Kenntniss der arithmetischen und geometrischen Proportion, dann der Begriff des natürlichen oder teleologi-

schen Masses (μέτριον) für den Begriff der Tugend und, wie schon oben bemerkt, die Definition der Kunst, der Wissenschaft und der Vernunft und endlich im letzten Buche die theoretische Glückseligkeit, die der φρόνιμος nicht fühlen kann, und ihre Ueberordnung über die menschliche. Aus dieser kurzen Aufzählung heterogener Elemente in der Ethik sieht man also, dass die streng distinguirende Philosophie des Aristoteles unmöglich consequent bleiben kann. Als ganzer Mensch, der alle praktischen und technischen und theoretischen Kräfte und Einsichten besitzt, redet er überall, indem er vergisst, dass er nur als ein guter und weiser Mann oder Staatsmann (φρόνιμος) sprechen dürfte und dass es nach seiner Theorie keine Geisteskraft giebt, die zugleich theoretisch und praktisch wäre, und dass seine transscendente theoretische Vernunft nur Ewiges denkt und daher nicht Gehör besitzt, um zu beurtheilen, wann sie zwischen das Zeitliche ihre Einschlagsfäden weben soll.

Wie Aristoteles überhaupt sich widerspricht, indem er den Platonischen Unterbau seines Systems bewahrt und seinen Dualismus und Pluralismus der Substanzen und distincten Kräfte darauf setzt, das habe ich schon in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe nachgewiesen. Das hier Gesagte möge genügen, um zu beweisen, dass die praktische Philosophie uns genau dasselbe Schauspiel zeigt.

Es kann zwar nicht fehlen, dass Aristoteles dann und wann bemerkt, wie er mit nicht zerschnittener Vernunft das theoretische und praktische Gebiet ohne Unterschied durchdringt und dass dies nach seinen Grundsätzen ungehörig sei. So fragt er zum Beispiel, woher die Freundschaft oder Liebe entstehe und ob überall in der Natur alles Gleichartige oder alles Ungleichartige sich suche; verwirft diese Betrachtung aber gleich wieder, weil sie in die Physik ge-

höre*). Aber hier wie an den vielen andern Stellen, wo er anderswohin gehörige Betrachtungen ablehnt, scheint er doch nur die Sauberkeit in der Ausarbeitung der einzelnen Disciplinen im Auge zu haben, im Gegensatz zu der von ihm getadelten Platonischen Manier, welche in einem und demselben Dialoge alle philosophischen Materien und die Fragen nach der Methode durcheinanderwerfe; es scheint ihm aber, wie ich auch oben schon bemerkte, noch nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein, dass seine Psychologie nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Vermischung der Materien und die Einheit der philosophischen Erkenntniss zulässt.

§ 5.

Der Begriff der Liebe bei Plato und Aristoteles.

Es ist nun sehr interessant zu verfolgen, wie sich diese Eigenthümlichkeit des Aristoteles im Verhältniss zu Plato bei dem wichtigsten ethischen Begriffe, bei dem Begriff der Liebe, und bei dem wichtigsten Begriff der Naturlehre, nämlich bei dem Begriff der Natur selbst zeigen muss.

Plato nämlich dachte die ideale Welt (*νοητόν*) in unlösbarer Verknüpfung mit dem Immer-Werdenden: er musste desshalb auch die Liebe nothwendiger Weise doppelt fassen, da das Werdende die Idee sucht und die Idee ihr Werden fordert. Bei Aristoteles aber ist das

*) Eth. Nicom. VIII, 2. *καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνωτερον ἐπιζητοῦσι καὶ φυσικώτερον — — τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω· οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρούσης σκέψεως· ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἤθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα.*

Vollkommene völlig losgelöst vom Werden; folglich führt kein Weg zur Materie zurück und die Liebe kann also nur eine einzige Richtung nehmen. Wir wollen von dieser kurzen speculativen Ueberschau der Begriffe jetzt zur Durchführung im Einzelnen übergehen, wodurch sich die Erkenntniss für die, welche mehr Erinnerung an Specielles bedürfen, sicherer und bestimmter feststellt, womit zugleich dann auch die Charaktere beider Philosophen in ihrem Gegensatze deutlicher hervortreten.

A. Aristoteles.

Gehen wir von Aristoteles aus. Dieser nimmt in seiner distinguirenden Weise sofort drei ganz verschiedene Arten von Liebe an, ohne sie aus einem gemeinschaftlichen Grunde zu entwickeln. Die eine ist auf den Nutzen begründet; denn man liebt die uns nützen und in irgend welcher Weise Vortheil verschaffen; man liebt auch die, welche uns Vergnügen bereiten durch Gesang und Schönheit u. s. w., wenn auch kein Gewinn damit verbunden ist. Zu dieser Gattung gehört im weitesten Sinne auch Alles, was uns durch unsere menschliche, gesellige Natur angenehm ist, z. B. Kameradschaft, Gewohnheit des Umgangs; daher scheint auch die allgemeine Menschenliebe hierher zu gehören; denn jeder Mensch ist dem andern verwandt und angehörig und lieb von Natur. Die dritte Gattung ist auf das Vollkommene begründet; denn es begehrt der Mensch von Natur das Ziel seiner Natur, also die Tugenden und alles Schöne und Gute, weil in solchen vollkommenen Thätigkeiten der Zweck der menschlichen und der ganzen Natur besteht.

Wir können also die Aristotelische Lehre von der Liebe sehr leicht fassen; denn sie schliesst sich auf's Genaueste an seine ganze Weltansicht an. Gesucht und darum geliebt kann nur das Ziel (οὗ ἕνεκα) sein. Dieses

ist das Schöne und Gute und Vollkommene (ὀρεκτόν), welches entweder in dem sittlich schönen Leben oder in dem durch die reine Theorie erkannten Schönen an sich, d. h. der Wahrheit schlechthin, besteht. Man müsste auch das Ziel der Kunst hinzunehmen, welches aber von Aristoteles nur immer nebenbei erwähnt wird. Da nun nach seiner Lehre alles Vollkommene von Lust begleitet ist, so wird zweitens und gewissermassen als zugehörig auch Alles geliebt, was Vergnügen verschafft. Da wir endlich zur Erreichung des Ziels immer einiger Choregie durch äussere Güter bedürfen, so wird auch drittens das Nützliche (ὧν οὐκ ἄνευ τὸ εὖ) mitgeliebt, obwohl der Natur der Sache gemäss am Schwächsten.

Es ist hier aber noch ein Unterschied zu bemerken; denn diese drei Gesichtspunkte enthalten strenggenommen keine Beziehung auf die individuelle Person, welche liebt. Wir lieben die Gerechtigkeit und jeden guten und gerechten Mann, sagt Aristoteles, weil das Schöne (καλόν), welches liebenswürdig (φιλητόν) ist, in seinen Handlungen erscheint. Dabei wird Abstand genommen von der persönlichen Beziehung, weil er uns, wie Aristoteles sagt, nicht einmal zu kennen braucht. Ebenso fällt der Gesichtspunkt weg, dass die Gerechtigkeit jedes Menschen für die Andern vortheilhaft ist, weil der Gerechte Niemandem Unrecht thun, also niemals schaden, sondern nur nützen wird. Wenn wir desshalb diese Bestimmung des Liebenswürdigen die ideale oder allgemeine nennen können, so müssen wir nun mit Aristoteles noch einen persönlichen Grund hinzunehmen, da wir auch Alles, was zu unserer Person gehört (τὸ οἰκεῖον), lieben. Diesen Gesichtspunkt können wir den egoistischen nennen.

Aristoteles hat die Schwierigkeit, beide Bestimmungen zu vereinigen, erkannt und in der bewunderungswürdigen

Untersuchung über die Selbstsucht und Selbstliebe (φιλαυτία) gelöst. Denn die Selbstliebe ist nach seiner Meinung etwas Natürliches und darum ohne Tadel. Es kommt nur darauf an, ihr den rechten Inhalt zu geben, indem wir das, was an sich das Schöne und Liebenswerthe ist, auch für uns zu erwerben suchen. Desshalb wird die Selbstliebe als Selbstsucht getadelt, wenn man die scheinbaren Güter, die den Leidenschaften dienen, für sich auf Kosten Anderer zu gewinnen sucht; sie wird aber als Sache der Tugend gelobt, wenn wir die wahren Güter uns aneignen, z. B. gerechte, freigebige, tapfere Handlungen und dergleichen. Durch solche Bestrebungen sorgt man mit wahrer Selbstliebe für sich und nützt dadurch zugleich den Andern; denn unsere Tugend ist immer auch ein Vortheil für Andere.

Aristoteles erkennt also bei der Liebe die Rücksicht auf das Subject und auf das Object, und sein ganzes Denken geht darauf aus, dem eigenen Subject das wahre Object, das an sich Liebenswerthe, zu verschaffen. Diese Aufgabe fällt der praktischen Vernunft (νοῦς) und Lebensweisheit (φρόνησις) zu. Nun ist es aber sehr interessant, dass er die Frage gar nicht aufwirft und darum auch nicht lösen kann, wesshalb wir uns selbst lieben. In der Ethik zwar kommt er nahe an diese Frage heran, indem er zeigt, dass die Schlechten sich selbst hassen müssen und so weit entfernt sind, sich zu lieben, dass sie sich sogar zuweilen selbst umbringen. Da er dann zeigt, dass nur die Guten sich selbst lieben, so wird offenbar, dass wir nach seiner Meinung uns nur lieben, sofern etwas Liebenswürdiges an uns ist. Mithin ist die eigentliche Selbstliebe nicht erklärt; denn da nur das Object der Grund der Liebe ist, so kann dies ja ebenso in einem Andern, wie in uns sein, und das Subject als solches hat keinen Antheil

an dieser Liebe. Ich sagte darum, dass Aristoteles diese Frage nicht einmal aufgeworfen hat, obwohl er so nachdrücklich, wo er Plato bekämpft, auf die natürliche, egoistische Liebe hinweist.

Man kann freilich leicht sagen, es verstände sich das von selbst, da es ja eine Thatsache sei. Wir haben aber mit Philosophen zu thun, deren Aufgabe es vor Allem ist, das was sich für die andern Menschen von selbst versteht, mit angestrengter Sorgfalt zu erforschen. Aristoteles definirt nun das Wohlwollen und die Liebe dahin, dass wir einem Andern das Gute um seiner selbst willen wünschen. Wir können aber Niemanden lieben, der nicht das Liebenswerthe oder das Gute schon hat; denn das Schlechte oder Unvollkommene können wir ja nach seiner Meinung nicht lieben. Folglich können wir uns und Andere nicht lieben, ehe wir und sie liebenswerth geworden sind. Mithin begreift Aristoteles mit seinen Begriffen gar nicht die Liebe zu uns selbst und zu Andern an sich. Denn eine Prolepsis kann man nicht annehmen, wonach man in sich und Andern den zukünftigen Werth lieben würde, theils weil Aristoteles von einer solchen Prolepsis als Lösung des Problems nicht spricht, theils weil er sagt, dass das Zukünftige immer unsicher ist und wir das Sichere vorziehen müssen, sicher sei aber nur das Gegenwärtige (ἐνέργεια) und die Vergangenheit, indem wir uns durch den Anblick oder durch die Erinnerung an unsere sittlich schönen Handlungen erfreuen. Folglich ist sowohl die Selbstliebe vor der Erreichung der Tugend als auch die allgemeine Menschenliebe, soweit sie nicht durch Anblick von schönen Handlungen hervorgerufen wird, im Aristotelischen System unerklärt geblieben.

Diese Betrachtung wird noch dadurch bestärkt, dass Aristoteles auch nicht einmal recht sicher darüber ist, was unser „Selbst“ (αὐτός) eigentlich sein möge. Denn

bald setzt er es dem Leibe gegenüber in die Seele, bald meint er, das müsse unser Selbst sein, was das Beste und Schönste von uns ist. Als solches ergiebt sich aber schliesslich die vom Leibe und der Seele trennbare Vernunft (*νοῦς*), die unsterblich lebt im sterblichen Leibe und von göttlicher Gattung (*θεῖον*) ist*).

Fassen wir alles Gesagte zusammen, so sehen wir, dass diese Vernunft die Idee (*εἶδος*) ist, sofern sie sich selbst erkennt. Diese ist aber auch das höchste und letzthin wahre Liebenswürdige (*φιλητόν*), und der Mensch liebt sich und Andere nach Aristoteles also nur soweit, als entweder die sittlich-ästhetischen Ideen in seinen Handlungen oder die theoretischen Ideen in seiner Vernunft verwirklicht (*ἐνέργεια*) werden. Mithin geht bei Aristoteles die ganze Liebe ausschliesslich auf die ideale Seite (*οὗ ἕνεκα*) und die Liebe zum Subject (*ἕνεκά του*) ist ihm nur als natürlicher Egoismus bekannt, aber auch als solcher nicht verstanden und nicht abgeleitet.

B. Plato.

Ein ganz anderes Bild aber zeigt sich, wenn wir Plato vergleichen. Die ideale Liebe und alle die eben angeführten schönen Gedanken finden wir zwar auch bei Plato, von dem sie Aristoteles aufgenommen hat; es findet sich aber weit mehr. Denn bei Aristoteles strebt die Materie oder das Subject bloss hin zur Idee und sucht ihren höchsten Act, die reine Abscheidung in dem

*) Eth. Nicom. X, 7. *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο (νοῦς = τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ), εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γένοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου· τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.*

absoluten Geiste, das Subject will das Göttliche (θεῖον) sein oder wie Gott. Das Höchste und Beste ist ja bei ihm das Transscendente. Der Gott ist dualistisch von der Welt getrennt und hat keinen Gedanken der Liebe und der Sorge für die Welt unter dem Monde. Es muss desshalb auch als eine Inconsequenz und als blosse Reminiscenz an die Platonische Lehre gelten, dass er überhaupt versuchte, die irdische Materie mit dem nöthigen Wärmestoff zu versehen, der sie befähigte, bis zur göttlichen Welt im Denken aufzusteigen; denn eigentlich war zwischen Himmel und Erde nach Aristotelischer Auffassung kein Verkehr und keine Vermittlung.

Plato's Parmenides.

Bei Plato aber treffen wir die tiefsten Untersuchungen über die Nothwendigkeit, Sein und Nichtsein, Idee und Werdendes, Geliebtes und Liebendes, das Wesswegen und Desswegen, Object und Subject zu verbinden, und es giebt keinen bedeutenderen Dialog, der nicht diese Frage als die eigentliche philosophische Hauptfrage behandelte. Ich möchte den Parmenides für eine Streitschrift des Plato gegen die Richtung des Aristoteles halten. Dass der Name des mit Parmenides philosophirenden Aristoteles sofort an Plato's berühmten Schüler, der durch seine Lebensstellung und seine grossen Studien selbständig war, erinnern musste, ist klar*). Vielleicht

*) In dieser Beziehung stimme ich ganz mit Ueberweg und Schaarschmidt überein. Letzterer resumirt „Sammlung der Platonischen Schriften" die betreffenden Gründe, S. 165: „Umsomehr lassen sich im Parmenides Beziehungen auf den Aristoteles erkennen, indem die in dem Dialog gegen die Ideenlehre erhobenen Bedenken wesentlich mit Aristoteles' Einwürfen übereinkommen." „Alles kommt in das richtige Geleis, wenn wir den Dialog später sein lassen, als die Aristotelischen Aeusserungen und ihn als eine Ent-

hat darum Plato vermieden, ihn unmittelbar anzugreifen, und einen früheren Namensvetter gewählt, den er passender mit dem jüngeren Sokrates zusammen dramatisch verwenden konnte; denn es konnte ja nicht fehlen, dass der Inhalt der bestrittenen Lehre jeden Kenner der Sache auf keinen andern führen würde, als auf Aristoteles, der sich von Plato loslöste. Es ist auch möglich, dass Plato noch die Hoffnung hatte, Aristoteles zu überzeugen, weil er die mildeste Form der Widerlegung wählte, indem

---

gegnung auf diese auffassen." S. 169: „In der That wäre es ein seltsames Spiel des Zufalls, dass Plato längst, ehe er den Aristoteles kannte, einen Aristoteles in demjenigen Dialoge zum Mitunterredner gewählt haben sollte, in welchem unter Anderen auch bei Aristoteles sich wiederfindende Einwürfe gegen die Ideenlehre zur Sprache kommen. Die Beziehung auf Aristoteles den Stagiriten wird um so wahrscheinlicher, da dieser in seinen exoterischen Schriften selbst als Mitunterredner aufzutreten pflegt."— Aus dieser durchaus zutreffenden Auffassung ziehen Ueberweg und Schaarschmidt aber den falschen Schluss, dass der Dialog nicht von Plato, sondern von einem späteren Platoniker verfasst sei. Ihre Gründe schwinden sofort, sobald man einsieht, dass sie dem Plato die alte abenteuerliche Vorstellung von transscendent für sich seienden Ideen zuschreiben. Eine solche Vorstellung konnte aber nie ein Philosoph haben; sie ist zu albern selbst für einen Philosophen zweiten und dritten Ranges, und wird auch durch keinen einzigen Dialog bezeugt. Diese Vorstellung stammt bloss aus einer unverantwortlichen Dogmatisirung der geistreichen Platonischen Mythen und hat ungefähr dieselbe Bedeutung, als wenn man behauptete, Lessing habe die drei Religionen für runde Körper gehalten und ihnen Gewicht und Sichtbarkeit zugeschrieben, da er sie ja im „Nathan" als drei Ringe vorstellt. Thurot (Études sur Aristote 1860, p. 144) sagt sehr gut: „Les Grecs étaient grands amateurs de récits merveilleux — Platon a voulu s'accommoder au goût de ses compatriotes; il a égayé ses écrits par des fables pleines d'esprit, de grâce et d'élévation." Man könnte hierzu bemerken, dass Plato nicht bloss aus Anpassung an den herrschenden Geschmack, sondern auch aus eigener Neigung zu dichterischer Darstellung die Abstractionen mit Fleisch und Blut bekleidete.

er bloss die Consequenzen aus der Aristotelischen und der Platonischen Annahme zog und dem Aristoteles auf diese Weise indirect die Absurdität des dualistischen Theismus vorhielt, auf die seine Auffassung führe.

Aristoteles hatte die Ideenlehre angegriffen und sie als leeres Geschwätz und metaphorisches Spiel*) bezeichnet, er hatte auch die Dialektik zu einer blossen Methode herabgesetzt, die keine wissenschaftliche Erkenntniss liefere, da sie kein eigenthümliches Gebiet von Gegenständen erfasse**). Dem Plato hatte er nach der bekannten Methode, die Bilder in eigentlichem Sinne zu fassen, neben vielen anderen Widersprüchen der Ideenlehre auch vorgeworfen, dass er das Wesen (*οὐσία*) und das, dessen Wesen es ist, trenne (*χωρίς*)***). Es entsteht nun die Aufgabe, zu erforschen, welche Schriften des Aristoteles zu Lebzeiten des Plato und in welcher wahrscheinlichen Reihenfolge sie veröffentlicht sind; denn daraus würde man ermessen können, warum die Vertheidigung Plato's diese eigenthümliche Richtung nahm. Da dieses Problem noch ungelöst ist, müssen wir uns damit begnügen, die bekannten Aristotelischen Vorwürfe gegen die Ideenlehre mit Plato in zwei Classen zu theilen.

Die erste Classe betrifft die Vorwürfe, die Plato dem Sokrates anrechnet, der über den Dualismus noch nicht hinauskam und überhaupt die Lehre erst anfing.

---

*) Metaph. *A.* 9. 991 a 20. *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.*

**) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 411 und oben S. 353.

***) Metaph. 991 b 1. *ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσία τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν;*

Plato findet sich daher nicht veranlasst, diese Vorwürfe zu entkräften; sie enthalten vielmehr seine eigenen Bedenken, die ihn zu einem höheren Standpunkt führten, und sind schwerlich von Aristoteles selbst erst ausgedacht, da wir das Entsprechende in allen Platonischen Dialogen schon zertreut vorfinden*).

---

*) Hierin liegt offenbar der Grund, wesshalb Plato den Sokrates als Jüngling darstellen musste, der eine solche Zurechtweisung vertragen kann. Dem Aristoteles aber wird damit zugleich gezeigt, dass er die historische Entwicklung der Begriffe nicht versteht, da der Dualismus eben dem Sokrates angehört, der die Naturforschung aufgegeben hatte, während Plato grade die Einheit des Idealen und Natürlichen wieder gewann. — So erklärt sich Schaarschmidt's Bedenken (a. a. O., S. 177) sehr einfach. Er sagt: „Wenn in Plato's Gesprächen — — Sokrates als Ideal des Philosophen unbestritten den Mittelpunkt bildet, so muss es auffallen, dass er im Parmenides eine verhältnissmässig untergeordnete, man möchte sagen abhängige Rolle spielt." Da dies mit Recht auffällt, so muss man die Nothwendigkeit erkennen, wesshalb Plato ihm nicht die Mittelpunktsstelle einräumen durfte. Da Plato seine eigene Schöpfung gegen Angriffe vertheidigen wollte, so musste er einen Angriff über Sokrates ergehen lassen, um sich von ihm deutlicher zu unterscheiden, und konnte dies künstlerisch so schön vollziehen, indem er den noch unreifen Sokratischen Standpunkt in dem jungen Sokrates personificirte. Dieser wird daher zu grösserer Uebung in der Dialektik aufgefordert, das heisst, es wird die Sokratische Leistung als eine Vorstufe des Platonismus, den Plato gewöhnlich durch den Mund des alten Sokrates vortragen lässt, bezeichnet. — Der zweite Theil des Dialogs gilt der Stasis des Aristoteles, der das Eine als Gott von der Welt abtrennte. Ihm tritt der alte Plato künstlerisch schön unter der Figur des alten Parmenides entgegen, der sich nicht leicht entschliesst, Sachen, die für ihn schon lange abgemacht sind, noch einmal mit dem mühseligen Spiel der dialektischen Untersuchung vorzuspielen (p. 137 B), vorzüglich da auch der Werth einer solchen Dialektik von den Meisten immer verkannt wird. Dass dieses Bedenken (p. 136 D) begründet war, sieht man auch aus der sonderbaren Meinung, die sich Ueberweg von dem Inhalt und Resultat der Disputation gebildet. Plato aber schien

Die zweite Classe von Vorwürfen sind aber gegen Plato selbst gerichtet und enthalten den Grund, wesshalb Aristoteles von Plato abfiel. Aristoteles nämlich fasste die Ideen in eine Einheit (ἕν als οὐσία) zusammen und löste diese mit der zugehörigen göttlichen Vernunft (οὗ ἡ οὐσία) gänzlich von der Weltmaterie ab. Nun blieb ihm also die materielle Welt übrig, die nach seiner Meinung überhaupt gar nicht zur Vernunft (im theoretischen Sinne) kommen kann. Er betrachtete dies Materielle aber als Potenz für die seelischen Acte, als Natur, die aus einer Vielheit actuell getrennter Wesen besteht und in immerwährendem Entstehen und Vergehen begriffen durch die wirkende Ursache bestimmt ist. Es versteht sich, dass dieser klaffende Dualismus zwischen beseelter Natur und göttlicher Vernunft nicht haltbar ist, weil die ganze Natur teleologisch zur Erzeugung und Geburt der Vernunftideen geordnet ist, wie auch Aristoteles inconsequenter Weise und nur von den Antrieben der Platonischen Schule gedrängt annehmen muss*). Da Plato aber niemals in seinen Dialogen persönlich auftritt und seinen eigenthümlichen Standpunkt hier natürlich nicht gut von dem noch vorplatonischen, eigentlichen Sokrates vertreten lassen konnte, weil es die nachsokratische Ideenlehre zu vertheidigen galt, so wählte er den Parmenides, den Philosophen von edler Tiefe des Geistes zum Vertreter **). In der That hätte

---

es nothwendig, den Aristoteles grade mit der Methode zu widerlegen, die er selbst zu einer solchen Vollkommenheit ausgebildet hatte. Dass Aristoteles daraufhin, da er den Gedanken Plato's nicht fassen konnte, diese Art Dialektik für Geschwätz ausgab, ist natürlich genug.

*) Vergl. unten die genauere Darlegung.

**) Dass Plato ihm seine eigene Weisheit auf die Lippen

er unter den Früheren keinen passenderen finden können, der schon in dunklen Umrissen das vortrug, was er selbst in der grössten Klarheit lehrte. Es ist dies die Einheit der Welt, in welcher das Eine und Viele trotz ihres Gegensatzes zusammensein können, da das Viele nur in der Phantasie und Meinung sich als selbständig von einander und von der Einheit absondert, in Wahrheit aber Eins ist. Diese grossartige Lehre, die in der rohesten Form Hylozoismus heisst, scheint in Parmenides' Geiste zuerst mit dem erforderlichen Gegensatz des Intelligiblen und Sensiblen aufgefasst zu sein. Nachdem dann durch Sokrates, der die Naturwissenschaft vernachlässigte, die ethischen Principien und die Begriffsbestimmung der Ideen hinzugekommen waren und so der Dualismus wieder mit seinem starren Gegensatz des Idealen und Materiellen mächtig wurde, so vereinigte Plato von Neuem die beiden Seiten der Welt, indem er zeigte, dass das Eine nicht ohne das Viele und dieses nicht ohne jenes denkbar sei. Aristoteles konnte diesen Gedanken nicht fassen und zeigt daher sein Missverständniss, indem er Plato bald der Transscendenz der Ideen beschuldigt, bald die Vermischung der Vernunft mit der Seele und Bewegung und Materie denuncirt, wodurch der Gott der Seligkeit beraubt werde. Er sah eben nicht, dass die Transscendenz ebenso nothwendig ist wie die Immanenz und dass bei Plato beides durch die Dialektik in einer speculativen Idee vereinigt wird, welche trennt, ohne zu zerreissen, und vereinigt, ohne zu vermischen. Da Aristoteles also zu einer Art von Sokratischem Dualismus zurückfiel und Irdisches und Himmlisches wieder trennte, wenn er auch nach Schulung durch Plato nicht ganz

---

legt, sieht man ja leicht, weil Parmenides von der Ideenlehre noch keine Ahnung hatte (vergl. Neue Stud. II, S. 35).

die monistischen Wege vermeiden konnte und dadurch sehr viel Unzusammenhängendes und Unfertiges und Widersprechendes lehren musste: so nimmt ihn Plato mit Sokrates zusammen und zeigt ihnen, dass sie als junge Leute noch der dialektischen Uebung bedürfen; denn die Dialektik sei nicht leeres Geschwätz*). Der dialektische Gang in utramque partem führt nun mit siegreicher Klarheit den Beweis, dass die Trennung des Einen und Vielen, oder Gottes und der Welt zur Selbstaufhebung beider führe und gegen alle Ueberzeugung verstosse, dass aber die Setzung des Einen auch das Viele fordere und das Viele auch das Eine und dass mit dieser speculativen Vereinigung alle Forderungen der Vernunft befriedigt sind, da sowohl der Gegensatz als die Einheit festgehalten werden. Dass Ueberweg und Schaarschmidt u. A. diesen Ausgang des Dialogs für Skepticismus halten konnten, erklärt sich sehr einfach, weil sie nämlich an der mythischen Darstellungsweise Plato's hängen und den Ideen eine transscendente Hypostase und Leben und Bewegung zuschreiben, ohne zu merken, dass, wenn den Ideen Leben und Bewegung zukämen, dadurch ja die angebliche Transscendenz wieder aufgehoben wäre, wenn dies nicht eine, weiss Gott welche, intelligible Bewegung sein soll. Plato aber sagt zum Schluss deutlich, dass man die Consequenzen der beiden Annahmen nun klar vor Augen habe. Die Consequenzen der einen Annahme führten aber auf einen

*) Parm. p. 135 D. *ἐνενόησα γὰρ καὶ πρώην σου ἀκούων διαλεγομένου ἐνθάδε Ἀριστοτέλει τῷδε. καλὴ μὲν οὖν καὶ θεῖα, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμή, ἣν ὁρμᾷς πρὸς τοὺς λόγους* (Anerkennung des Aristoteles eingeschlossen) *· ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀρχήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.*

Unsinn, die der andere auf den Platonismus, der die speculative Identität des Einen und Vielen lehrt*).

Da es aber noch keine Chronologie der Aristotelischen und Platonischen Schriften giebt, so will ich nicht behauptet haben, dass Plato sich mit seinem Parmenides speciell auf literarische Angriffe beziehe; dafür würde das genügende Fundament fehlen. Die Vertheidigung Plato's ist auch so grossmüthig und so pädagogisch gehalten, dass sie möglicher Weise gegen Einwürfe des Aristoteles in der Schule und gegen die von Plato bei diesem erkannte Tendenz gerichtet ist, die erst später zum entschiedenen Durchbruch kam. Es ist hier nicht der Ort, in's Einzelne einzugehen; diese Gesammtauffassung genügt aber schon, die Schaarschmidt'schen und Ueberweg'schen Angriffe gegen die Aechtheit des Dialogs zu beseitigen, da diese sämmtlich von einer unhaltbaren Hypothese über die wahre Lehre Plato's ausgehen. Denn wenn Plato ein phantastischer Narr gewesen wäre und an das von ihm selbst so genannte mythische Ammengeschwätz geglaubt hätte, so würde er allerdings nicht im Stande gewesen sein, ein so grosses speculatives Meisterwerk wie den Parmenides zu schreiben. Leider giebt es aber auch keinen Philosophen von Thales an bis auf unsere Zeit hin, dem wir ein solches Geschenk verdanken könnten, und so soll es denn lieber einstweilen dem göttlichen Plato wieder zugeeignet werden**).

*) Ich stimme ganz überein mit Maguire (Hermathena II, 1874, p. 447), der das πέρας und ἄπειρον des Philebus in den Ausdrücken τὸ ἕν und τἄλλα des Parmenides wiederfindet.

**) Auch hier freue ich mich, mit Maguire l. l. übereinzustimmen: „Is a masterpiece more likely to come from a known or an unknown genius, the latter too numbering amongst his accomplishments, that of consummate skill in forgery without any

Die beiden Arten der Liebe.

Ich habe diesen kleinen Excurs über den Platonischen Parmenides machen müssen, um an diesem deutlicher zu zeigen, was sich mir schon aus der Betrachtung der übrigen Dialoge ergeben hatte*), nämlich die Einheit des idealen und materiellen Princips; denn nur dadurch können wir Plato's Lehre von der Liebe aus dem Grunde verstehen. Aristoteles nämlich kannte nur die Liebe zum Liebenswerthen und diese führte ihn nothwendig zur theoretischen Weisheit. Desshalb sondert er dieses höchste Gut für seine Weisen und für Gott ab und trennt den transscendenten Gott in einsamem Selbstgenuss von der Welt. Auch den weisen Menschen macht er möglichst einsam, keines andern Menschen nach Möglichkeit bedürftig, weil er keine Begierden hat und bloss der Anschauung Gottes lebt, wie ein Eremit, fern von Staatsgeschäften und von aller Kunstübung. Selbst die Freundschaft wird für den, der schon erkannt hat und nicht mehr forscht und mit Hülfe eines Andern sucht, überflüssig. Desshalb tadelt er auch Plato, dass er keine Glückseligkeit in seinem Staate erreiche, weil er nämlich nicht das egoistische Interesse für die Herrschenden wahre, sondern Alle glücklich machen wolle.

Plato aber konnte nach seiner Lehre dieser Einseitigkeit der Liebe nicht verfallen. Er musste vor Allem das Band (ξυνδεσμός) der Einheit suchen. Darum gilt ihm als Princip, an das er immer erinnert, nicht einen Stand egoistisch glückselig zu machen, sondern die

---

object to himself and nulla posteritatis cura." Parmenides gilt ihm als the greatest monument of dialectic.

*) Vergl. meine Streitschrift gegen Zeller: „Die Platonische Frage" (Gotha 1876, F. A. Perthes), S. 66 und 83.

ganze Gesellschaft nach Möglichkeit in's Auge zu fassen*). Er führt daher zunächst die besten Naturen zum wahrhaft Liebenswerthen, zur Tugend und Weisheit, wie dies Aristoteles von ihm gelernt hat; aber wenn sie nun dahin gelangt sind, so wollen sie, wie der Aristotelische Gott, dort immer verweilen und nicht mehr sich mit den Angelegenheiten der Menschen beschäftigen**). Das aber darf man nach seiner Lehre nicht gestatten, dass die zum Himmel Aufgefahrenen nun dort bleiben und nicht mehr herabsteigen wollen in die dunkle Höhle des irdischen Lebens zu den Gefangenen, um an ihren Mühen und Ehren Theil zu nehmen***); sondern grade diese wahrhaft Reichen, die nicht an Gold, sondern daran reich sind, woran die Glückseligen reich sein müssen, nämlich an einem guten und vernünftigen Leben†), grade diese müssen genöthigt werden, wieder herabzusteigen zur Wohnung der andern Menschen und sich an das irdische Dunkel zu gewöhnen††). Denn wenn sie auch anfänglich wegen ihrer

---

*) Polit. p. 420 B. *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες την πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις.* cf. p. 519 E.

**) Ibid. p. 517 C. *μὴ θαυμάσῃς, ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν.*

***) Ibid. p. 519 D. *ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὰν ἀναβάντες ἱκανῶς ἴδωσιν, μὴ ἐπιτρέπειν — — τὸ αὐτοῦ καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν.*

†) Ibid. p. 521. *οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου, ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος.*

††) Ibid. 520 C. *καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς τὴν τῶν ἄλλων ξυνοίκησιν καὶ ξυνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι· ξυνεθιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ κτλ.*

Gewöhnung an das reine, himmlische Licht in dem irdischen Treiben nicht recht sehen können, so werden sie doch bald, weil sie das wahre Schöne und Gute und Gerechte geschaut haben, auch in dieser Schattenwelt die rechten Führer und Richter sein und diese Unglücklichen, die nicht freiwillig das Böse erwählen, mit sich zum Lichte ziehen. Nicht dürfen so wie jetzt die Bettler den Staat verwalten, die kein eigenes, wahres Gut besitzen und desshalb hungern nach den Gütern der Gesellschaft und sich der Herrschaft bemächtigen, um fremde Güter an sich zu raffen; sondern diejenigen, die in sich reich den Andern ihre Güter mittheilen können, und so in Wahrheit ihrer pflegen und sie hüten und erlösen. Nur so wird das Band der Einheit um die ganze Gesellschaft geschlungen*). Ein solcher Staat, in dem alle Stände, wie im einzelnen Menschen alle Kräfte, durch Liebe zu wechselseitiger Hülfe vereinigt sind**), findet sich allerdings auf der Erde nicht, aber das thut nichts; denn sein Urbild ruht im Himmel***)

---

*) Ibid. p. 519 E. *μεταδιδόναι ἀλλήλοις τὴν ὠφέλειαν — — ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὑτοῖς ἐπὶ τὸν ξύνδεσμον τῆς πόλεως.*

**) Ibid. p. 589 B. *φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις.*

***) Ibid. p. 592. *τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. ἀλλ' ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν· διαφέρει δὲ οὐδὲν, εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης* (sc. *πόλεως*) *ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.* Der *οὐρανός* ist hier natürlich nur der wahre, nicht der sichtbare. Der wahre aber ist die Wahrheit und besteht desshalb in Erkenntniss. Daher hier *ἐν λόγοις* vorhergeht. Der Ausdruck Himmelreich kommt zwar bei Plato sonst nicht vor, aber diese *πόλις ἐν οὐρανῷ* ist grade die *βασιλεία*, die er z. B. im Staatsmann beschreibt. Man braucht nur nach der Lectüre Plato's die metaphorischen Ausdrücke zu combiniren, um die im Neuen Testamente herrschenden Bilder mit wenigen Ausnahmen alle beisammen zu haben.

und wer es geschaut hat, der wird auch hier auf Erden nicht anders leben, als wie es sich für dieses Himmelreich geziemt. Plato erlaubt darum seinem wahrhaft glückseligen Menschen nicht, der egoistischen Glückseligkeit, wie Aristoteles dieses principiell allein sucht, zu geniessen, sondern fordert von ihm, ein Erlöser (*σωτήρ*) zu sein der Gefangenen. Er soll heilen das Krankende und aufrichten das Gefallene*).

Und dies ist nun die zweite Richtung der Liebe, die bei Aristoteles ganz fehlt. Wir können sie die erlösende Liebe nennen. Diese wendet sich dem andern Princip zu, nicht dem idealen und liebenswerthen. Das Andere, im Nichtsein Verhüllte kann nämlich auch nie ohne seine Ergänzung sein; aber die Idee ist darin vergessen und begraben und drängt zur Geburt. Daher äussert sich diese Anwesenheit (*παρουσία*) im Triebe und im Hunger nach Erfüllung, in den Wehen, die zur Geburt drängen, in der ganzen Verworrenheit und Unseligkeit des Lebens und der ganzen unruhigen Bewegung und dem Jagen nach einem Gut, das sie doch nicht erkennen. Diesem Zustande der Seele nun nähert sich Sokrates mit seiner Entbindungskunst, und daher stammt die Sokratische Päderastie**), die nicht Schönheit geniessen, sondern aus eigenem innerem Reichthum das Gute mittheilen und die Idee in dem Werdenden entbinden will. Die Platonische Liebe, wie sie so schön

---

*) Ibid. p. 604. *ἀεὶ ἐθίζειν τὴν ψυχὴν ὅ τι τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τό ἰᾶσθαι τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ πεσόν τε καὶ νοσῆσαν, ἰατρικῇ θρηνωδίαν ἀφανίζοντα.*

**) Diese beiden Seiten der Liebe, nämlich der zum Vollkommenen oder zur Weisheit und zweitens der zum Unvollkommenen, um es mit der Weisheit zu erfüllen, sieht man z. B. kurz ausgedrückt im Phaedrus p. 249. *ἡ* (sc. *ψυχή*) *τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.*

in den Platonischen Dialogen hervortritt, ist diese erlösende Liebe, die sich dem andern Princip zuwendet und vom Himmel herabsteigt, um die im Dunkel Irrenden aufwärts zum Lichte zu führen durch Tugend und Weisheit.

Die Fehler des Aristoteles. Die Dialektik.

Diese Liebe fehlt im Aristotelischen System. Daher die scharfen Distinctionen zwischen den verschiedenen Theilen der Seele, daher die transscendente epicureische Seligkeit seiner Götter, daher der Dualismus seiner Welt und die Zerrissenheit der Wissenschaften, denn die Dialektik fehlt, welche alles einigt, indem sie scheidet, und scheidet, indem sie einigt, welche von unten nach oben zu gehen weiss und ebenso auch von oben wieder nach unten herabsteigt und dadurch Sinnliches und Intelligibles in ein Ganzes verknüpft. Die Aristotelische Dialektik, der keine reale Geisteskraft mehr entspricht und die nichts Wissenschaftliches erkennt, ist darum nur zu einem formellen Abbild der Platonischen geworden, ein blosses Werkzeug (ὄργανον), das ausserhalb des Systems liegt und von ihm gar nicht mehr begriffen werden kann; denn wenn er sie auch als eine formelle Kraft (δύναμις) definirt, so könnte seine Psychologie doch die Kraft nicht angeben, die solche Thätigkeit zu leisten vermöchte. Man sieht vielmehr, dass die Dialektik, wie alles, was er logisch (λογικῶς) nennt, und seine Analytiken ganz aus dem System herausfallen. Unvermögend, den Platonischen Grundgedanken zu fassen, behielt er die logische Uebung, die er in der Platonischen Schule gewonnen, als Analytik und Dialektik bei, als eine rein formelle Fertigkeit, und betrachtete sie als eine Vorbildung zur eigentlichen Philosophie, die er auf die verschiedenen realen Kräfte der Seele vertheilte. Er vergass, dass er dadurch dieser logischen Kraft so-

wohl das Subject als das Object absprach; denn diese logische Thätigkeit hat bei ihm keinen realen Träger und auch keinen realen oder idealen Gegenstand, ja ist strenggenommen nicht einmal als eine Thätigkeit (ἐνέργεια) zu bestimmen, weil sich kein Sein (ὄν) darin verwirklicht. Sie fällt unter keine seiner Kategorien*). Er hat, weil er sie ausserhalb der Wissenschaft stellte, nicht einmal versucht, ihr wie der Mathematik eine halb ideale, halb reale Basis zu geben, und dieser Mangel des Systems ist nun wunderlicher Weise grade seiner Logik zu Gute gekommen; denn weil er hier nicht systematisirte und keine seiner Distinctionen einführte, so spielen alle seine wissenschaftlichen Einsichten hinein und bereichern die Untersuchungen**).

Die beiden Arten der Unsterblichkeit.

Wir sehen also an dem wichtigsten Begriff der Ethik und seiner verschiedenen Auffassung bei Plato und Aristoteles, wie sich die charakteristischen Züge dieser beiden Systeme bewähren. Denn nur Plato konnte, weil er die beiden Principien nicht dualistisch trennte, die ideale Liebe mit der erlösenden vereinigen. Aristoteles aber konnte nur die ideale erkennen und die zugehörige sogenannte egoistische, die sich auf die scheinbaren (φαινόμενα) Güter wirft, weil sie die wahren sucht und nicht erkennt; die eigentliche Selbstliebe aber konnte er nicht verstehen, weil er die erlösende Liebe nicht kannte, die dem Werdenden überhaupt in uns und Andern zugewendet ist. Es konnte zwar nicht fehlen, dass

*) Sie ist zwar δύναμις, aber ohne Act; denn ihr Act bleibt δύναμις, da sie über die disputatio in utramque partem nicht zur wissenschaftlichen Lehre übergehen kann.

**) Darum ist seine Logik auch so viel besser als die Kinderklapper, die sie heutzutage „formale Logik“ nennen.

er, von Plato gebildet, diese Erkenntniss einmal ausspricht*), aber sie hatte keinen Einfluss auf sein System. Denn seine Theologik weiss nichts davon und seine Ethik und Politik ist, sofern sie Aristotelisch bleibt, von diesem Begriff unberührt. Seine Pädagogik aber musste natürlich die Platonischen Gesichtspunkte aufnehmen, ohne doch die Principien dafür zugleich zu gewinnen. Denn es fehlt ihm der Begriff, der bei Plato die beiden Principien verbindet, der Begriff der Unsterblichkeit. Bei Plato nämlich sucht das Werdende nach Möglichkeit unsterblich zu sein und erreicht das Ziel in dem reinen Denken, wodurch die Seele, von der Vielheit des Werdenden abgewendet, sich rein aus der Mischung ausscheidet (*καθαροῖς — εἰλικρινές*) und das Immer-sich-gleich-Bleibende und Ewige erkennt in einem ewigen Leben**). Diesen Weg hat Aristoteles, wie ich früher gezeigt habe, von Plato angenommen. Zweitens zielt die Natur aber auch auf die Ewigkeit oder Unsterblichkeit des Werdens selbst, und da für das Platonische System natürlich an keine individuelle Unsterblichkeit der einzelnen Wesen, der Pflanzen und Thiere und Menschen gedacht werden kann, die Idee aber das andere Princip nicht loslässt, sondern unabtrennbar mit ihm eins ist, so muss das Werdende seine Unsterblichkeit durch Zeugung und durch das Werden in infinitum erreichen. Aristoteles kennt nun zwar sehr wohl diesen progressus in infinitum nach Anfang und Ende hin und bedient sich zu seiner Begründung, wie ich nachwies, auch der Platonischen Aus-

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 431 und Aristotelische Forschungen II, S. 75 u. 76, Anm. 3.

**) Vergl. meine Streitschrift gegen Zeller: Platonische Frage, S. 18.

drücke*); aber es fehlt ihm doch das Recht zu diesen Annahmen, weil er die Idee völlig von dem Werdenden abgetrennt hat und sein Gott mit der Materie nicht vereinigt ist. Darum ist seine Lehre von der Zeugung bloss der wirkenden Ursache anvertraut, also mechanisch, und entbehrt des speculativen Zusammenhangs. Man sieht dies auch daraus, dass er diesen Platonischen Unsterblichkeitstrieb bloss für das physische Leben als eine Thatsache hinnimmt und desshalb eine Zeugungskraft (γεννητικόν) der Seele zuschreibt, aber diesen selbigen Trieb im ethischen Gebiete nicht erkennt, wo er als die erlösende Liebe erscheint; denn der quadratische Mann des Aristoteles und sein Philosoph hat keinen Trieb zu zeugen in andere Seelen, um ein Abbild ihm ähnlich zu hinterlassen. Sein hochgesinnter Mann (μεγαλόψυχος) ist nur darauf bedacht, sich selbst die höchste Ehre durch einige grosse Thaten zu verschaffen, und schätzt Alles gering gegen sich selbst, weil er im Gefühl des eigenen Werthes nur mit sich beschäftigt ist**). Ebenso hat sein Weiser kein Bedürfniss zu lehren und seine Weisheit fortzupflanzen. Plato's Weisen aber müssen in Liebe sich zu dem Niedrigen neigen und in den Seelen der Jünglinge Gerechtigkeit und Tapferkeit und Mässigkeit und Vernünftigkeit zu erzeugen suchen, um die Idee in immer neuen Abbildern unsterblich zu machen. Die Schriftstellerei betrachtet Plato nur als werthvoll zur Erinnerung an das lebendige Wort, und sein einziges Ziel ist nur, in den passenden Seelen die von ihm gewonnene Wahrheit schön einzuzeugen und sie von Glied zu Glied immer weiter unsterblich leben zu lassen. Bei Plato

*) Vergl. meine Gesch. d. Begr. d. Parusie (Halle, Barthel, 1873), S. 103 und Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 237.

**) Vergl. S. 382 (Idealität in der Ethik) die Bemerkung über die μεγαλοψυχία.

also finden wir den speculativen und systematischen Zusammenhang der Lehre; bei Aristoteles ist Alles zerstückelt, und nach den Schranken, die sein Genie im Verhältniss zu Plato klein erscheinen lassen, spiegelte er, wie der Mond das Sonnenlicht, die grossen Platonischen Gedanken nur unvollständig ab, was insofern aber von Vortheil war, weil es für schwächere Augen leichter ist, die reflektirten Strahlen zu erfassen, während das originelle Licht Plato's sie blendet, so dass sie bei diesem nur wie im Dunkeln wandeln.

Verhältniss zur Volksreligion.

Diese Begriffe können noch von einer andern Seite veranschaulicht werden, wenn man sie mit dem gewöhnlichen griechischen Volksbewusstsein vergleicht. Das Volksbewusstsein reicht immer so weit als die Volkstheologie*). Nun giebt es bei den Griechen keinen Gott, der erlösende Liebe fühlte. Gerechtigkeit und verwaltende Fürsorge finden wir allerdings vertreten, allein diese bezieht sich immer bloss auf die physischen Uebel, Krankheit, Hunger, Gefahren und Noth, aus denen der Erlöser (σωτήρ) Apollon oder Herakles und Andere durch Wein und Brot und Feuer und Künste oder durch Heldenthaten und Heilungen erretten; aber kein Gott sucht als sein Ziel die Leidlosigkeit und Seligkeit durch Tugend, Frömmigkeit und Weisheit zu verbreiten, sondern, wer von allem Leid befreit werden soll, dem wird nur als Gnadenerweis der Tod geschenkt**).

---

*) Ich lasse die Mysterien bei Seite, in denen man vielleicht ein missionirendes Element entdecken könnte.

**) Sophocl. Trach. v. 1133:

ἔφασκε μόχθων τῶν ἐφεστώτων ἐμοὶ
λύσιν τελεῖσθαι· κἀδόκουν πράξειν καλῶς.
τόδ' ἦν ἄρ' οὐδὲν ἄλλο πλὴν θανεῖν ἐμέ.
τοῖς γὰρ θανοῦσι μόχθος οὐ προσγίγνεται.

Gegen diese griechische Weltauffassung, die das Glück von aussen kommen lässt, wenn sie es auch in mehr oder weniger enge Beziehung zur Tugend stellt, richtet sich nun Sokrates und Plato. Denn Sokrates schien schon durch seinen inwendig in ihm leitenden Gott (δαίμων) der Volksreligion entfremdet zu sein und neue Götter einzuführen; noch mehr durch die Art des Glücks und des Guten, das er kennen lehrt; denn er setzte das Gute in die Erkenntniss, welche Beständigkeit des Glücks verleiht und Zufriedenheit und Tugend. Während nun die Volkstheologie die erlösende Thätigkeit der Götter auf äusseres Unheil bezog und die erzeugende Liebe in Aphrodite und Eros nur auf die äusserliche physische Erhaltung des Geschlechts deutete, welcher Schönheit und Liebreiz dient: so wusste Plato beides zu verknüpfen und es zugleich dem höchsten Gute dienstbar zu machen; denn seine erlösende Liebe geht auf die Unsterblichkeit der idealen Güter in dem sterblichen Menschengeschlecht; indem er die wahre Erkenntniss der Ideen in den Seelen entbindet und die Wiedererinnerung an das wahre göttliche Sein der Seele lebendig macht. Aristoteles kannte wohl als edler Grieche das Mitleid (ἔλεος), aber dies bezieht sich bei ihm nur auf Schmerzen und Leiden durch Schicksalsschläge, nicht auf das sittliche Elend und die im Schlamm der Unwissenheit tief vergrabene Seele. Während Aristoteles für diese sittlichen und intellectuellen Mängel nach der herrschenden Volksstimmung Verachtung oder Verdammung bereit hat, so ist dies grade der Gegenstand des Mitleids und der Liebe bei Plato, der überzeugt war, dass Niemand freiwillig sündige oder irre, sondern dies als für Jedermann unfreiwillig und unlieb erkannte*) und desshalb sein ganzes Leben in politischen

*) Timaeus p. 87 B. ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο

und pädagogischen Versuchen hingab, um die Wahrheit und Schönheit der Ideen in den Gemüthern und dem Geiste der Jugend zu beleben und unsterblich zu machen.

Idealität in der Ethik.

Abgesehen von der speculativen Kraft, erscheint darum Aristoteles auch weit unter Plato in ethischer Gesinnung. Aus dem früher Gesagten ist dies nun schon einleuchtend genug, doch will ich es noch durch eine Bemerkung erläutern. Aristoteles nämlich bestimmt als wahr das, was Alle dafür halten, nicht bloss die Unverständigen, sondern auch die Besonnenen. Seiend oder wahr ist ihm das Geltende*). Darum tadelt er es, wenn man in ethischen Fragen das als das Wahre und Gute hinstelle, was man doch nicht selbst so in seinen Handlungen durchführen könne. Er verwirft ein Ideal, dem das Leben seines Verkündigers hier und da widerspricht; denn nach den Worten richte sich die Menge der Menschen und nicht nach den Werken**). Mithin muss die Ethik

---

ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα (sehr fein und edel braucht er die erste Person)· ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων.

*) Eth. Nicom. X, 2. ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν. Sein heisst ihm Gelten. Aristoteles sinkt dadurch zu dem Standpunkt der Sophisten herab, den Plato im Hippias maj. p. 288 *A* schon abgefertigt hatte: *III.* Πῶς γὰρ ἄν, ὦ Σώκρατες ἐλεγχθείης, ὅ γε πᾶσι δοκεῖ καὶ πάντες σοι μαρτυρήσουσιν οἱ ἀκούοντες;

**) Ibid. X, 1. οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἧττον πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν διαφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ τἀληθὲς προσαναιροῦσιν· ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονήν, ὀφθείς ποτ' ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτὴν ὡς τοιαύτην οὖσαν ἅπασαν· τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν.

des Aristoteles eigentlich nur eine Beschreibung der Lebensweise des besseren Menschen sein. In der That ist sie das nicht, sondern zeigt überall Ideale; aber diese idealen Züge sind Erbschaftsstücke aus der Platonischen Weisheit; das eigenthümlich Aristotelische ist wirklich nur die durchschnittlich bei den bessern Naturen herrschende Norm. Dadurch sinkt sein ethischer Standpunkt tief unter den Platonischen herab; denn Plato zeigt unbekümmert darum, ob er selbst oder Andere den Anforderungen genügen, die ideale Wahrheit, möge sie anerkannt werden und gelten bei den Menschen oder von Allen bezweifelt werden. Da er selbst in seinen Dialogen nicht persönlich hervortritt, so können wir nur indirect auf ihn schliessen; aber es zeigt sich doch in allen Persönlichkeiten, die er wie den Sokrates und Andere, als jüngere oder ältere Männer, feiert, eine solche Liebenswürdigkeit, die es nicht verträgt in hochmüthiger Selbstgerechtigkeit sich zu blähen und wie der hochgesinnte Mann (μεγαλόψυχος) des Aristoteles alle Anderen zu verachten*).

*) Es ist interessant, zu bemerken, dass bei Plato die μεγαλοψυχία nur ironisch vorkommt (Alcib. II, p. 150 C), wo er den Hochmuth des Alcibiades zur Bescheidenheit ruft und (p. 140 C), wo er sie als eine Art von Verrücktheit und Vernunftlosigkeit betrachtet. Dies gehört sich auch so für die Platonische Weltansicht; denn die Gesinnung und nicht Werke sind's, um die er sich bemüht, und er ist überzeugt, dass man eine unsterbliche Aufgabe hat und nicht nach einigen grossen Thaten auf seinen Lorbeeren mit Baritonstimme und feierlicher Haltung ausruhen dürfe. Aristoteles aber ist mehr ein Mann der grossen Welt und hat in seinem μεγαλόψυχος die vornehmen und berühmten Männer treffend charakterisirt. Es ist für ihn bezeichnend, dass er bei diesem Lebensbilde seine späteren Distinctionen ausser Auge lässt; denn seinem Mann von hoher Seele kann ja doch nur die menschliche Glückseligkeit also der zweite Rang zukommen, da den ersten Rang die Seligen, die theoretisch Philosophirenden, einnehmen. Vergl. auch oben S. 378.

Mit unbedingter Wahrheitsliebe und auch dem ächten Humor wird der eigene Mangel anerkannt und verworfen und wenn den Jüngeren Beschämung und Seelenschmerz darüber entsteht, so weiss der Reifere sich durch den Glauben an die Wahrheit und durch die Erkenntniss derselben in fortwährender Reinigung (κάθαρσις) darüber zu erheben, ohne in der Reue stecken zu bleiben. Nie aber wird wegen der menschlichen Schwäche dem Ideal etwas abgebrochen. Da diese Betrachtungen die Charaktere Platon's und seines Schülers eigenthümlich beleuchten und zugleich für die Auffassung ihrer Werke über die Ethik von Wichtigkeit sind, so mögen sie an dieser Stelle mit so geringer Ausführung genügen. Eine vollständige Charakteristik beider gehört nicht hierher.

Verhältniss zum Christenthum.

Man muss sich aber nicht einbilden, in der Platonischen erlösenden Liebe die entsprechende christliche Idee zu haben. Der Unterschied ist sehr bedeutend. Für Plato nämlich ist das andere Princip (θάτερον) nichts Individuelles, sondern eine allgemeine, unerschöpfliche, unbestimmte Kraft, aus der beliebig die Individuen herausgebildet werden und in welche dieselben sich wieder auflösen. Die individuelle Person hat für ihn noch gar keine Bedeutung; er hat keine historische Weltansicht, sondern nur eine physische. Darum erlaubt er bereitwilligst den Kindermord aus politischem und pädagogischem Interesse, um die beste Race von Bürgern zu erzeugen und der Uebervölkerung zu wehren; darum ist er ein so eifriger Darwinist in der geschlechtlichen Auswahl und will von Staatswegen Landgestüte nicht für die Pferde, sondern für die Menschen einrichten; darum empfiehlt er die ärztliche Tödtung der unheil-

baren oder ganz gebrechlichen Menschen, weil die unerschöpfliche Natur ja neue und gesunde, für's Leben brauchbare wieder liefert und nicht etwa, weil sie im Jenseits weiterleben würden; denn er denkt auch im Traum nicht an persönliche Unsterblichkeit. Die Person ist Plato ganz gleichgültig, es kommt nur auf ihre Disposition zur Empfängniss der Wahrheit an. Er will nur für Unsterblichkeit der Wahrheit sorgen, darum müssen immer Gefässe als Träger der Wahrheit zubereitet werden, weil die Wahrheit nicht an und für sich existirt, sondern nur in dem immer fliessenden Element, d. h. in den Subjecten offenbar wird. Die erlösende Liebe geht desshalb auf ein allgemeines Ziel und dies wird nie abschliessend erreicht, sondern geht in infinitum fort, weil die jeweiligen Träger der Wahrheit sterben und neue erzeugt, ausgewählt und eingeweiht werden müssen, und so ohne Ende fort.

Im Christenthum ist dies ganz anders, weil die Bedeutung der Person im Vordergrund steht. Selbst der Judas hat seine historische Stellung und wird als nothwendiges Glied in dem historischen Weltdrama betrachtet. Die Seelen sind gezählt, nicht wie bei Plato unzählig*). Auch die unscheinbarste Seele, der arme

---

*) Man hat zwar wie Zeller und Krohn auch bei Plato eine Zahl finden wollen, aber vergessen, dass Tim. 41 D ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις wohl die denkbar schlechteste Zählung implicirt, da die Alten zu Plato's Zeit noch keine Sternverzeichnisse kannten und „wie die Sterne am Himmel" so viel heisst als „wie der Sand am Meere"; denn die Zahl durch eine Grösse zu bestimmen, die man nicht zählen kann, ist semiotisch für einen andern Sinn der Worte. — Die Seelen mit den Sternen in Verbindung zu bringen, war Sache der ägyptischen Mythologie und der mythologisirenden Dichter; cf. Aristoph. Friede v. 833:

οὐκ ἦν ἄρ' οὐδ' ἃ λέγουσι κατὰ τὸν ἀέρα,
ὡς ἀστέρες γιγνόμεθ', ὅταν τις ἀποθάνῃ;

Lazarus, hat Bedeutung im Himmel. Die Niedrigen und Einfältigen und die Sünder sollen nicht wie bei Plato bloss erlöst werden durch Tugend, damit der jeweilige Staat an Kraft und sittlicher Schönheit und Selbstbeherrschung und Weisheit mit sich zusammenstimme und die Idee sich verwirkliche, sondern ganz ausserhalb der irdischen Gesellschaft hat jede Seele ihren ewigen Werth, und der Verbrecher am Kreuz geht persönlich in's Paradies mit seinem Erlöser. Durch die Anerkennung des Individuellen und der Person hat das Christenthum ein der ganzen alten Philosophie fremdes Princip geltend gemacht, und dadurch bekommen alle sonst scheinbar gleichen Ideen eine neue Bedeutung.

§ 6.

Der Begriff der Natur bei Plato und Aristoteles.

Wenden wir uns nun zu dem Begriff der Natur, als dem wichtigsten Begriff der ganzen Naturlehre, um zu erkennen, wie die monistische Platonische und die dualistische oder pluralistische Aristotelische Philosophie sich verhalten; denn obgleich man die Differenz dieser Systeme an sehr vielen Begriffen nachweisen kann, so sind doch die Grundbegriffe am Meisten dazu geeignet. Wir wollen nun wieder zunächst die Platonische Auffassung zu gewinnen suchen.

A. Plato.

Die ganze Platonische Weltauffassung kann durch ein Wort bezeichnet werden, welches den Kundigen an Alles erinnert. Es ist dies der Ausdruck Eigenschaft

(μέθεξις) oder Anwesenheit (παρουσία) oder Gemeinschaft (κοινωνία). Denn zwei Principien entdeckte Plato in der Welt, ein immer Werdendes und sich Veränderndes und ein immer Identisches, oder anders ausgedrückt, ein Nichtseiendes und ein Seiendes. Das Eigenthümliche seiner Lehre besteht nun darin, dass er diese Principien nicht dualistisch auseinanderriss, wie später Aristoteles, sondern dass er ihre unauflösliche Zusammengehörigkeit nachwies. Das Seiende ist in dem Nichtseienden und darum eine Eigenschaft desselben (μετεχόμενον), und das Nichtseiende ist nicht schlechthin nicht seiend, sonst könnte es nichts werden und weder gedacht, noch genannt werden, sondern es hat Antheil am Sein (μετέχον). Das Identische (εἶδος) ist anwesend (παρουσία) im Werdenden (γένεσις). Darum ist Monismus die Folge. Es giebt nur diese einzige eingeborene (μονογενής) Welt, welche alles Seiende und Werdende in sich hat*).

Desshalb kann es nicht wie bei Aristoteles eine göttliche Vernunft (νοῦς) ohne Seele und Leib geben, sondern dieser Dualismus und Spiritualismus ist ausgeschlossen bei Plato. Die Vernunft kommt der Seele, die Seele dem Leibe zu und so bildet die ganze Welt ein lebendiges Wesen, das beseelt und vernünftig ist und ausserhalb dessen überhaupt nichts mehr existirt oder gedacht werden kann**).

---

*) Timaeus p. 30 C. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο (sc. ὁ κόσμος als ζῷον ἔμψυχον ἔννουν) ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει. — p. 31 B. κατὰ τὴν μόνωσιν (Monismus) — διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔσται.

**) Ibid. p. 30 B. τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. p. 28 B. ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστι καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τοιαῦτα αἰσθητά.

1. Der Phyturg und das Intelligible.

Um den Begriff der Natur zu finden, müssen wir nun die beiden Principien in dem Ganzen scheiden und gesondert betrachten. Das darin anwesende Sein nannte Plato das Identische (*ταὐτόν*) oder die Form (*εἶδος*) oder schlechthin das Sein (*ὄν*) oder Wesen (*οὐσία*) und in Bezug auf die zugehörige Erkenntniss das Intelligible (*νοούμενον*) und die Wahrheit (*ἀλήθεια*), weil es nur durch Vernunft und Wissenschaft (*νοῦς τε καὶ ἐπιστήμη*) erkannt werden kann*). Die Welt aber als Ganzes gefasst, sofern sie dieses identische und ideale Sein in sich hat, welches unentstanden und unvergänglich und unwandelbar ist, wird poetisch als Phyturg und als Gott vorzugsweise bezeichnet. Auch pflegt dies Plato so auszudrücken, als habe Gott oder der Phyturg diese Ideen gemacht, wodurch mit Plato wenig vertraute Leser sich täuschen lassen, indem sie glauben, es gäbe ausserhalb der Welt noch einen Gott, was aber die unplatonischste Vorstellung wäre, die sich nur immer träumen lässt, weil dann ja das Immerseiende entstanden und also ein Werdendes oder Nichtseiendes wäre, das theilnähme am Sein, während es das ist, woran theilnehmend alles Andere wird und Sein erhält. Auch bliebe dann das Beste und wahrhaft Seiende ausser der Welt und die Welt wäre nicht vollkommen. Es ist aber vielmehr dieses wahrhaft Seiende in der

*) Phaedr. p. 247 C sqq. stellt dies in den schönsten Bildern dar. *περὶ ἀληθείας λέγοντα. ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως ψυχῇ οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ* (die Vernunft ist Gubernator der Welt)· *περὶ ἣν* (sc. *οὐσίαν*) *τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης* (wahre Wissenschaft, weil der Ausdruck nach dem gemeinen Sprachgebrauch auch auf jede beliebige Erkenntniss angewendet wurde) *γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅση ἂν κτλ.*

Natur (ἐν τῇ φύσει) und Wesen der Natur (φύσει) und darum bezeichnet Plato mythisch und poetisch den Macher, der das macht, was gar nicht gemacht werden kann, weil es immer ist, als Urheber der Natur oder Phyturgen, indem er die nur im Gebiete des Werdenden geltende Vorstellung der Ursache darauf in geistvollem Spiel anwendet*). Die Correction dieser Vorstellung und das Verständniss des poetischen Ausdrucks ergiebt sich aber von selbst, weil der ironische Widerspruch zwischen Vorstellung (Werden des Ungewordenen) und Gedanke jeden einigermassen Eingeweihten sofort orientirt**). Ebensowenig nun, wie

*) Man scheint nicht bemerkt zu haben, dass Plato das λόγον δοῦναι im Gebiete des Denkens ganz absondert von der wirkenden Ursache, obgleich er doch im Phaedon deutlich genug die causae efficientes von der teleologischen Erklärung scheidet und sonst überall die logische Begründung durch Analysis in die Ideen bezeichnet und fordert. Aristoteles hat die vier Principien von ihm geerbt, wie jetzt auch G. Schneider (Princip des Masses in der Plat. Phil., S. 62) lehrt, obgleich er sonst die mythische Darstellungsweise nicht absondert.

**) Polit. p. 596. εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν (ἐπιφορά = Inferenz). — — p. 597 B. μία μὲν (sc. κλίνη) ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον; οὐδένα οἶμαι. — — ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν (Plato als Dichter muss es offen lassen, ob Willkür oder Schicksalszwang den Gott bestimmte, weil er das ewig Seiende für die Phantasie als ein Gewordenes hinstellt) μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι. Dann erinnert er aber an den wahren Begriff des Seins: εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο. — — βούλει οὖν τοῦτον μὲν φυτουργὸν τούτου προσαγορεύωμεν — ἐπειδήπερ φύσει γε καὶ τἆλλα πάντα (d. h. alle Ideen) πεποίηκεν. — Cf. Timaeus 27 D. ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μέν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε.

wir keinen Gott erträumen dürfen, der das Seiende machte, ebensowenig dürfen wir bei Plato das Seiende selbständig für sich neben die werdenden Dinge stellen, wie dies die bisher herrschende unphilosophische und unplatonische Auffassung wollte; denn wir erhielten dann sofort eine Zweiheit, nämlich hier die Idee und dort die der Idee ähnlichen Dinge. Wegen der Aehnlichkeit, so zeigt Plato im Staat und im Parmenides müsste man dann aber das in beiden Identische abscheiden können und dieses Dritte wäre erst die eigentliche Idee*). Die Idee ist desshalb nicht selbständig und getrennt von den Dingen, sondern sie ist das Wesen der Dinge oder in ihnen anwesend (*παρουσία*) und die Dinge sind nur etwas, sofern und soweit das Sein in ihnen ist. Diese philosophische Auffassung hindert aber Plato nicht, sich beliebig der poetischen Sprache zu bedienen und sowohl einen Phyturgen aufzustellen, der die Ideen zurecht macht, als auch die Ideen selbst als Vorbilder zu bezeichnen, nach denen nun wieder ein anderer Gott die Dinge hervorbringt. Wegen dieser dichterischen Freiheit der Sprache ist Plato so angenehm zu lesen und für dialektisch weniger geübte Leser so völlig unverständlich.

2. Das Werden, der Demiurg und das Werdende.

Wir kommen nun zu der eigentlich so genannten Natur, die das Werdende umfasst. In dem Gebiete des Werdens herrscht die Ursache und die Nothwendigkeit; denn ohne Ursache kann unmög-

*) Dies ist die Aporie vom *τρίτος ἄνθρωπος*. Die Stelle aus dem Staat s. in der vor. Anm. Der Parmenides enthält ausführlicher dasselbe p. 132 D. *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα κτλ.*

lich etwas werden*). Man spricht jetzt überall von einer vis inertiae oder dem Trägheitsgesetz als einer allgemeinen Eigenschaft der Materie und hält diese Erkenntniss für eine Errungenschaft der neueren Naturforschung. In der That ist dies nicht richtig; denn es bezieht sich diese Eigenschaft gar nicht auf die Materie als solche, sondern nur auf ihre Bewegungen und Veränderungen. Plato war der erste, der dieses Gesetz in seiner allgemeinsten Fassung aufstellte; denn er dehnt es weit über die blossen Bewegungserscheinungen und weit über die blosse Geltung im sinnlichen Gebiete aus, da es nach seiner Auffassung auch für das ganze Seelenleben gilt. Er lehrte, dass Körper oder Seele genau in der Ruhe oder Bewegung, in der Qualität oder Quantität oder Relation unveränderlich verharren, bis eine Ursache herankommt (*παραγίγνεσθαι*, *παρουσία*), die den bisherigen Zustand abändert. Keine Veränderung ohne Ursache, dies gilt ihm für die ganze Welt ohne Ausnahme. Aristoteles folgte ihm in dieser Auffassung, und so ist das Trägheitsgesetz nichts Neues in der Wissenschaft, sondern nur seine Anwendung auf einige Bewegungserscheinungen, die man früher anders erklärte**).

---

*) Tim. p. 28. *πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.*

**) Während des Druckes geht mir eine Abhandlung von Eucken (Philos. Monatsh. 78 I u. II: Johann Kepler) zu. Die Mittheilungen über das sonderbare theologisch-mathematische Philosophiren Kepler's sind sehr interessant. Ich sehe aber, dass Eucken den Galilei, Cartesius und Newton für das Gesetz der Trägheit verantwortlich macht. Er führt Newton's Definition an: „Per inertiam materiae fit ut corpus omne de statu suo vel quiescendi vel movendi difficulter deturbetur. Unde etiam vis insita nomine significantissimo vis inertiae dici posset." Alle diese Männer sind aber zwar Heroen in der Mathematik, Physik und

Das Werden selbst aber hat natürlich keine Ursache, weil es selbst vor aller Welt Anfang Princip alles Werdenden ist*). Wenn daher von Plato auf das Werden ebenfalls die Ursache angewendet wird, so weiss man sofort, dass man mit einer poetischen Sprache zu thun hat und nicht mit einem philosophischen Begriff. Plato nennt nun die lebendige Welt (ζῷον), sofern sie nach der Seite des Werdens betrachtet wird, poetisch den Demiurgen oder Handwerker und lässt ihn auf die Idee als auf sein Vorbild hinblicken, um danach die einzelnen Dinge hervorzubringen. Er wird desshalb zuweilen auch Vater (πατήρ) und Macher (ποιητής) genannt und blickt nicht auf das Gewordene hin, wie die nachahmenden Künstler, wenn er erzeugt und bildet, sondern auf das Ewigseiende; denn er macht nicht Seiendes sondern so Beschaffenes wie das Seiende**).

3. Natur und Seele.

Lassen wir nun die Bilder weg, die, wie Plato spottend den Sophisten zuruft, immer noch eine Er-

---

Astronomie, aber nicht im philosophischen Denken. Plato lehrte, dass dies difficulter falsche Vorstellung sei; denn es müsse ἀδύνατον dafür stehen, weil es unmöglich ist, dass etwas sich ohne Ursache verändert. Wenn aber die rechte Ursache herbeigekommen sei (παραγίγνεσθαι), so ändere sich auch nichts difficulter, sondern ohne alle Schwierigkeit und ohne Zeitverlust auf der Stelle und zwar genau nach der Art und nach dem Grade der Kraft der Ursache, sowohl bei Körpern und Bewegungen als beim Wollen und Fühlen und Denken. Es ist dies auch keine vis insita; denn es hat dies Gesetz mit der jedesmaligen Beschaffenheit der Bewegung oder Eigenschaft nichts zu thun.

*) Tim. p. 52 D. καὶ γένεσιν εἶναι — — καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

**) Polit. 596 B. οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν. p. 597. οὐκ ἄν τὸ ὂν ποιοῖ, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ.

klärung und Deutung verlangen*), und hören wir lieber Plato, den Dialektiker, der, wie er sagt, die Erkenntniss vom Vater des Alls unmöglich allen Menschen mittheilen könne**). Plato kennt keinen Demiurgen neben dem Phyturgen und keinen von beiden neben der Idee und dem Werden und auch dieses beides nicht selbständig für sich, sondern die Idee nur als Wesen (*οὐσία*) des Werdenden und das Werdende nur als Erscheinung des Wesens. Wie das Wesen als die Wahrheit durch Vernunft und Wissenschaft erkannt wird, so kann die Erscheinung nur mit Wahrnehmung und Meinung gefunden und geglaubt (*πίστις*) werden, und dieser Glaube ist blind im Verhältniss zu der sehenden Vernunft***). Die Natur hat darum zwei Seiten, die Plato nicht von einander ableitet, nicht auseinander entwickelt, so dass man ein einziges Princip voraussetzen könnte, sondern er findet beides gegeben, aber nicht dualistisch als zwei selbständige Anfänge, sondern als Ganzes (*ὅλον*)†) so ineinandergemischt, dass das Eine nicht ohne das andere denkbar wäre, und doch nicht so, dass sie beide dasselbe wären. Den Grund dieser Einheit hat er nicht finden können, weil er eben die vierte Weltansicht nicht kannte, die durch Hinzunahme individueller Principien zeigt, wie die Welt,

*) Vergl. meine Platonische Frage, S. 100.

**) Tim. p. 28 C. *εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 373.

***) Polit. p. 506 C. *οὐκ ἤσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί; ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί. ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες;* Ebenso wird im Phaedr. p. 247 D gegen die wissenschaftlich erkennbare Welt eine zweite Sphäre abgegränzt und zwar durch folgende Charaktere: 1) *ᾗ γένεσις πρόσεστιν*, 2) *ἣ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα*, 3) p. 248 B nach der subjectiven Seite: *τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται.*

†) Parmen. p. 137 C. *οὐχὶ οὗ ἂν μέρος μηδὲν ἀπῇ ὅλον ἂν εἴη;*

mit Vernunft betrachtet, das Identische oder die Ideen offenbaren, perspectivisch aber oder mit den Sinnen betrachtet, das Werden und immer Anderssein in Raum und Zeit und Ursachen vorspiegeln muss*). Es ist hier aber nicht meine Aufgabe, Plato zu beurtheilen und zu corrigiren, sondern nur ihn zu verstehen, und so bleibt uns nur übrig festzustellen, dass er keinen Urheber der Natur kannte, sondern die Welt oder Natur selbst als ein einziges lebendiges Wesen dachte, das sich selbst mit inwohnender Vernunft regiert und in ewigem Wechsel der Erscheinungen auslebt, immer zugleich alt und jung, Eins und Vieles, seiend und nichtseiend, thuend und leidend**), ohne Anfang und ohne Ende, mit innerem Mass***), ohne äusseres Gesetz und äussere Nothwendigkeit. Die individuellen Erscheinungen der Natur sind nichts Selbständiges, nichts wahrhaft Seiendes, denn sie vergehen, wie sie entstanden sind, aber sie sind durch jeweilige Anwesenheit des Allgemeinen und Seienden und haben nur Wesen durch dieses. Das Seiende aber ist das Eine nur im Gegensatze des Vielen und Andern und ohne Anderes nicht Eins†).

---

*) Vergl. meine Schrift: Darwinismus und Philosophie, S. 54.

**) Als ὅλον ist es *περιέχον* und *περιεχόμενον*, *πείσεται καὶ ποιήσει*. Parm. p. 138 B.

***) Tim. p. 87 C. *πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.*

†) Ich beziehe mich absichtlich nicht bloss auf den Parmenides, sondern, um an die allgemeine Uebereinstimmung zu erinnern, beliebig auch auf Phaedon, Phaedrus, Staat, Politicus und Timäus und auf welchen Dialog man will; denn dies ist die Platonische Lehre überhaupt. Z. B. Tim. p. 33. *ἓν ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐτεκτήνατο.* p. 34 B. *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε κ. τ. λ.* — *καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον.* C. *εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.* p. 35. *συνεκεράσατο εἰς*

Es wird daher im Flusse des Werdens ohne zu werden und hat nur ein An-und-für-sich-Sein (καθ' αὑτό), sofern es von einem Denkenden (Subject) als Object gedacht wird. Nur im reinen Denken also stirbt man dem Werden und lebt ewiges Leben in der Idee, die sich selbst erkennt. Dies Denken ist aber nicht ohne Seele und die Seele nicht ohne Leib und so nirgends ein Punkt gegeben ausserhalb der Einheit der Principien*). Als Bezeichnung für diese Einheit aber erwählt Plato den Ausdruck Seele (ψυχή), denn sie ist das sich selbst Bewegende, d. h. sie hat in sich das ruhende Sein der Idee, welche als letzte (ideale) Ursache bewegt, und das unruhige Werden, welches in jeder Erscheinung von andern Erscheinungen bewegt wird und dessen ideales Bewegungsprincip die Idee ist, deren Wesen zur Erscheinung dringt. Die Natur ist daher bei Plato die Seele und diese umfasst das All.

War Plato Theist?

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob Plato, der die Menschen aus der dunklen Höhle zum Licht der Wahrheit durch Philosophie emporführte, nicht der irdischen Sonne entsprechend eine ewige und intelligible Sonne im Reiche der Geister angenommen habe**), so dass der Vater des Alls sich selbst erkenne

μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ κτλ.

*) Tim. 35 B. πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἐκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην. Die οὐσία hier in der zweiten Bedeutung als lebendige Einheit.

**) Zeller stellt den Plato grade so dar, wie etwa einen alten Kirchenvater oder auch einen scholastischen Theologen, der allerhand Dogmen besitzt, die irgendwo im System untergebracht werden müssen. So meint er z. B. noch in der dritten Auflage der Phil. d. Gr., S. 600, Plato habe „für sein persönliches Be-

und seinem erzeugten goldenen Geschlecht diese beseligende Erkenntniss mittheile und als ewiger König die Welt des Werdens regierte. Man hat in der That Plato diese Annahme untergeschoben, aber wo hätte er dergleichen gelehrt? In keiner dialektischen Untersuchung kommt nur eine Spur davon vor; wenn man sich aber auf die poetischen Bilder beruft, auf den König und Vater und Künstler und Steuermann und Hirten und die Sonne und dergleichen, so will ich jeden in Frieden lassen, der sich mit solchen poetischen Träumereien und mimetischen Scheinbildern zu unterhalten liebt, weil in dieser Region des Glaubens (πίστις) solches Spiel mit Recht erlaubt sein muss. In dem Kreise der Wahrheit (ἀλήθεια) aber, die mit Vernunft und Wissenschaft erkannt wird, verschwinden diese Bilder*). Denn wie die

dürfniss" „den religiösen Glauben" festgehalten. Neben Gott stellt er dann in ächt theologischer Manier die Weltseele, „die aber doch immer ein von der göttlichen Vernunft selbst verschiedenes und unter ihr stehendes Princip ist, mit welchem sie (die göttliche Vernunft) nur desshalb in Verbindung tritt, weil sie sich sonst nicht an die Welt mittheilen könnte" (S. 599). Man sieht, es geht im Zeller'schen Platonismus sehr gemüthlich her. Da ist gleich eine Weltseele vorhanden, mit der Gott vorübergehend in Verbindung treten kann, wenn er der Welt, die auch schon ohne ihn vorhanden ist, etwas zu offenbaren hat. Die Philosophie Plato's kann man desshalb bei Zeller nicht kennen lernen. — Aber auch der geistvolle Philosoph Maguire (An Essay on the Platon. idea, 1866, p. 157) scheint den Theismus Plato's festhalten zu wollen: „Consequently, the individuality of the psychic principle is not merged in the Divine Antecedent; the lustre of no star is ever lost in the brightness of the sun of the noetic system." — Vergl. dagegen A. Spielmann, Plato's Pantheismus, S. 15.

*) Die Bezeichnung der Ideen als Vater und der Materie als Mutter und des Gewordenen als Sohn ist bei Plato nichts Originelles. Es ist vielmehr die stehende Metapher der mystischen Volksreligion. Bei den Aegyptern ist dies am allerdeutlichsten, wo Osiris, Isis, und Horus diese Trilogie bilden; aber auch

Sonne die Ursache ist des Lichtes, in welchem das sehende Auge als Subject und die gesehenen Farben als Object Eins werden, so ist im intelligiblen Gebiete die Idee des Guten der Grund, dass die Vernunft und Wissenschaft als Subject und das Seiende und die Wahrheit als Object zusammengehen. Die Sonne aber ist weder das Auge oder das Sehen, noch die Farben oder das gesehene Object; so ist auch die Idee des Guten oder der poetische Vater der Welt weder das Wissen noch das Gewusste als Wahrheit, sondern das, welches dem Subject die Kraft (*δύναμις*), dem Object die Wahrheit (*ἀλήθεια*) verleiht, und steht desshalb über diesem. Durch die Parusie des Guten wird Wissen (Subject) und Wahrheit (Object) gutartig (*ἀγαθοειδῆ*)*); das Gute selbst aber steht über der subjectiven und der objectiven Seite und auch über ihrer individuellen Einheit (*ἔκγονος*). Es kommt dem Guten selbst daher weder Sein noch Wesen zu, sondern es ist an Werth

---

bei den Griechen fehlt das Entsprechende nicht, Zeus ist der Vater, Demeter und ihre Analoga die Mutter und z. B. Dionysus der junge Gott, wie ihn Heraklit beschreibt. Die Pythagoreer hatten für die populäre Vorstellung dieselben Ausdrücke, wie z. B. Clem. Alex. Strom. V, 255 Sylb. § 103 Klotz: *μυστικώτερον δὲ ὁ μὲν Βοιώτιος Πίνδαρος, ἅτε Πυθαγόρειος ὤν· ἓν ἄνδρων, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ μητρὸς πνέομεν ἄμφω, τῆς ὕλης, παραδίδωσι, καὶ ἕνα τὸν τούτων δημιουργόν, ὃν „ἀριστοτέχναν πατέρα“ λέγει, τὸν καὶ τὰς προκοπὰς κατ' ἀξίαν εἰς θειότητα παρεσχημένον.* Es ist desshalb sehr unüberlegt, wenn man diese populären Ausdrücke für baare Münze annimmt und in die dem Plato eigenthümliche Speculation wieder die volksmässigen Vorstellungen von einem Demiurgen u. s. w. hineinträgt.

*) Polit. p. 509. *ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν* (also weder das Subject, noch das Object) *οὐκ ὀρθόν. — — εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν.*

und Kraft höher als dieses*). Plato hat also durch seine Analogie mit der Sonne den Gott oder das Gute vom Wissen und der Wahrheit abgetrennt und ebenso von aller individuellen creatürlichen oder erzeugten Einzelnheit. Mithin darf man bei ihm keinen Gott suchen, der Einer sei; denn sein Gott ist immer auch das Andere; ebensowenig kann sein Gott sich selbst erkennen als die Wahrheit oder gar sich selbst mit Lust und Seligkeit geniessen **). Alles dies hat Plato abgewiesen. Aus demselben Grunde kann man seinen Gott auch absondern von der Welt, wozu die Vergleichung mit der Sonne einen Unvorsichtigen leicht verführen möchte; denn jeder Vergleich hinkt nothwendig an einer Stelle, weil er sonst nicht auf Aehnlichkeit, sondern auf Identität beruhte. Der Gott oder das Gute kann aber nicht von der Welt auch nicht einmal in blossen Gedanken abgetrennt werden, weil ihm ohne Welt etwas fehlte und jeder Mangel das Gute zerstört; die Welt ohne Gott ist ebensowenig zu denken, weil sie Sein und Wesen nur durch Anwesenheit (*παρουσία*) des Guten hat und ohne dasselbe weder gut wäre, noch überhaupt wäre. Das Gute ist darum diese Welt selbst, aber nicht sofern sie mit den Sinnen als Vielheit von Existenzen geschaut wird, auch nicht, sofern wir sie mit der Vernunft auf eine Vielheit von Ideen zurückführen, sondern nur sofern die Vernunft alles Werden und Wesen auf eine letzte Einheit zurückführt. Mithin erlischt in

*) Ibid. p. 509 B. *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι* (Parusie), *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

**) Vergl. Phileb. p. 33 B u. Polit. 509. *οὐ γὰρ δήπου ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.*

diesem Punkte der Einheit die Kraft der Vernunft, durch Aufsteigen (ἀνάβασις) zu höheren Ideen zu begreifen, weil nichts Höheres gedacht werden kann und mithin alle Gegensätze aufhören. Diese das All umfassende Einheit überschreitet daher die Vernunft; denn alle Gegensätze aufhebend steigt die Vernunft dialektisch immer höher und gelangt schliesslich zu diesem Voraussetzungslosen (ἀνυπόθετον), das sie nur noch durch Analogien erläutern, aber nicht mehr durch eine höhere Idee denken kann. Dieses voraussetzungslose Real-Ideale existirt aber nicht für sich im Gegensatz zu seinen Theilen, das würde eine rohe Vorstellung sein; denn es existirt nur in den Existenzen; es ist auch nicht selbstbewusste Wahrheit, sondern ist dies nur in den die Wahrheit Wissenden. Es wird daher nur ergriffen durch die vollständige dialektische Bewegung von Oben nach Unten durch alle Zwischenglieder hindurch und durch den dialektischen Rückweg*); so existirt es auch raumlos in allem Raum, ewig in aller Zeit, ohne zu sein in allem Seienden, ohne Wesen in allen Wesen und ohne Werden und Entwicklung in dem unendlichen Werden aller Dinge.

Wer eine greifbare Vorstellung von der Gottheit wünscht, dem steht eine genügende Zahl von Bildern zur Verfügung, die zur populären Paränese vortrefflich geeignet sind, und er mag sich und Andere daran erbauen. Für die wissenschaftliche Erkenntniss aber konnte Plato nach allen seinen Grundbegriffen und dem ganzen Bau seines Systems nichts anderes bieten, wie denn auch alle die theologischen modernen Philosophen nichts mehr zu sagen wussten.

---

*) Polit. p. 531 D. Die Dialektik. Vergl. Philebus, p. 16 C.

Der Platonismus in der neuesten Philosophie.

Ich will nur kurz hieran erinnern, weil man gegenwärtig diese neueste Philosophie als originell und von der alten abgesondert hinzustellen liebt. So z. B. konnte Spinoza seine Substanz*) nicht anders als Plato bestimmen, es sei denn schlechter, da er ohne Dialektik die Attribute auf die Substanz zurückführt und ihre Gemeinschaft (κοινωνία) in seiner Ethik nicht versteht. Ueber die Einheit wusste auch Fichte nicht mehr zu sagen, der desshalb des Atheismus verdächtig wurde. Schelling kam in keinem wissenschaftlichen Satze über die Stufe Plato's hinaus, wenn man nicht den phantastischen Bilderkram, wodurch er mit Leichtigkeit hypostasiren konnte, was er wollte, für Philosophie halten will**); Hegel endlich will zwar den Fortschritt gemacht haben, das Absolute als Geist zu fassen; allein es fällt ihm doch nicht ein, diesen absoluten Geist selb-

*) Es ist hier nebensächlich, dass Spinoza als res cogitans von der res extensa nichts wissen konnte und daher keine Erkenntnissquelle für die extensio angiebt und diesen das System über den Haufen werfenden Mangel nicht einmal merkt; denn als res extensa hat er ja überhaupt kein Wissen und keinen Gedanken. Mithin gehört dies zweite Attribut gar nicht in's System. Nebensächlich ist auch, dass er dementsprechend die Naivetät hat, beide Attribute parallel ohne wechselseitige Durchdringung sich vorzustellen. Für Plato würde der Spinozismus ein γελοῖον gewesen sein, eine ganz unreife Schülerarbeit, in welcher man die Glocke des griechischen Idealismus läuten hört, ohne dass der Verfasser eine Ahnung davon hat woher ihm seine Begriffe gekommen sind. — Schopenhauer fühlte vielleicht die Hemiplegie des Spinozismus und versuchte durch eine romantische Grille die reale Welt als Wille irgendwie wieder zu innerviren.

**) Ich meine in seinen Schriften: Philosophie und Religion (1804) und: Wesen der menschlichen Freiheit (1809), deren Tiefsinn auf Anklängen an Plato und Aristoteles beruht, wodurch er natürlich sofort weit über die trivialen Plattheiten Kant's sich erhob. Die Fehler bestehen in Mangel an Schule im Denken.

ständig neben die Welt zu stellen, sondern diese fasst sich nur durch fortwährende Platonische Himmelfahrt (ἀνάβασις), d. h. durch Aufhebung des äusserlich Existirenden zum Fürsichsein und durch Aufhebung und Identität des subjectiven und objectiven Geistes zum absoluten Geist zusammen, der aber immer nur als Ende des Processes sich in dem Individuum durch Aufhebung der Individualität vermittelt. Plato würde weder die Methode, noch die einzelnen Begriffsbestimmungen Hegel's billigen; den ganzen Zuschnitt des Systems aber würde er als sein Eigenthum wiedererkannt haben. Alle diese idealistischen Systeme haben den gemeinschaftlichen Mangel, der ihren Typus feststellt, dass sie das Individuelle nur als einen endlichen Modus erkennen und nicht als ewiges Princip. Darum kann eine über den Platonismus wirklich hinausführende Auffassung nur durch die vierte Weltansicht möglich werden, weil nur in dieser ein Element steckt, das von Plato nicht erkannt und also in seine Begriffswelt nicht aufgenommen ist. (Vergl. meine „Unsterblichkeit der Seele", S. 63.)

Recapitulation.

Um also die Platonische Lehre von der Natur noch einmal zusammenzufassen, sagen wir, die Natur sei die wesenhafte Einheit oder Seele der Welt, durch welche das Seiende in dem Werdenden erscheint, das Ideale in dem Realen, das Eine in dem Vielen. Die Natur als solche Einheit ist desshalb immer thuend und leidend zugleich, Vater und Mutter in Eins. Der Sohn oder die individuellen Dinge sind mithin verschieden von und identisch mit diesen Principien, je nach der Betrachtungsweise. Die höchste Stufe der Entwicklung aber erreicht der Sohn (ἔκγονος) im Menschen*), wenn er sich

*) Ich will nicht läugnen, dass es an einigen Stellen so scheint, als wenn Plato auch nach der populären Vorstellung, welcher Ari-

über die Sphäre der Sinne und Meinung, durch welche das Viele in seinen Gegensätzen gegeben ist, erhebt zur

---

stoteles sich ganz hingab, in den Gestirnen eine göttliche Weisheit angenommen habe. Da Aristoteles aber diese Vorstellung immer so nachdrücklich gegen Plato geltend macht (z. B. Eth. Nic. VI, 7. *καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν*) und da, wie ich in den Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 353 ff., zeigte, diese Vorstellung bei Plato nur in mythischer Darstellung vorkommt und er sonst über die Astronomie als eine angebliche Wissenschaft von den Göttern spottet, so sehe ich keinen Grund, die Volkstheologie dem Plato anzurechnen. — Zeller hat in seiner Phil. d. Gr. II, 1 (3. Aufl.), S. 687, einen meiner Gründe angegriffen. Er behauptet, in den Gesetzen p. 899 B stände nichts von einer Beseelung der Jahre, Monate und Jahreszeiten, sondern es sei nur von den Gestirnen die Rede, deren Seelen die Ursache von jenen wären. Zeller hätte die Stelle aus den Gesetzen mittheilen müssen, weil jeder, der die Stelle nicht nachliest, Zeller's Einwand sehr probabel finden wird, wer sie aber nachliest, mir zustimmen muss. Sie lautet: *ἄστρων δὲ δὴ πέρι πάντων καὶ σελήνης ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὡρῶν πέρι τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν κτλ.* Die Worte *πάντων τούτων αἴτιαι* beziehen sich, wenn es noch Gesetze der Interpretation giebt und nicht jeder die Worte nach seinem Belieben deuten darf, ebenso wohl auf die Gestirne und den Mond wie auf die Jahre und Monate. Vergleicht man dann den ganzen Zusammenhang, wo Plato die Schwierigkeiten erwägt, der Sonne eine Seele zuzuschreiben, und darauf hinauskommt, es sei für die religiöse Auffassung einerlei, ob die Seele in der Sonne selbst stecke, oder ob sie von Aussen oder sonst irgendwie dieselbe bewege, so wird klar, dass er nur die allgemeine Beseelung der Welt im Auge habe. Darum wiederholt er nachdrücklich, damit man sich nicht der Aristotelischen Lehre und der Zeller'schen Auffassung hingebe: *εἴθ' ὅπως εἴθ' ὅπῃ* und *εἴτε ὅπῃ τε καὶ ὅπως* und lässt es zweifelhaft: *ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαί* und schliesst mit dem Thaletischen *θεῶν εἶναι πλήρη πάντα.* Wie die Jahreszeiten und die Monate nur das Mass (*μέτρον*) in sich haben, so will Plato auch die Gestirne nicht ohne Weiteres als *ζῷα* in Aristo-

Vernunft und durch den dialektischen Weg zur Erkenntniss der Ideen und zuletzt zur höchsten Idee gelangt. Dann ist die Gemeinschaft (*κοινωνία*) mit dem Vater oder die Anwesenheit (*παρουσία*) des Vaters in ihm verwirklicht und der Mensch selbst ein Gott geworden*).

---

telischer Weise gelten lassen, sondern begnügt sich mit der Ueberzeugung, dass auch sie ihre Natur und Bewegung von dem Guten und der Seele der Welt empfangen, ohne die Art der Immanenz zu bestimmen. Grade die Zusammenfassung der Gestirne mit den Jahreszeiten, für welche so leicht Niemand besondere individuelle Götter annehmen möchte, ist ein Beweis dafür, dass Plato philosophischer dem Volksglauben gegenübersteht und sich nur bemüht, zu zeigen, dass die Religiosität keine Gefahr laufe, wenn man auch die Sterne und ihre Bewegung bloss auf die einzige gute Seele der Welt zurückführe. Wenn es aber auf Auslegung der „Gesetze" ankommt, so sollte Zeller jetzt wenigstens etwas vorsichtiger sein, nach dem er in den „Platonischen Studien" 144 Seiten dazu anwandte, um die Unächtheit derselben zwingend zu erweisen und darauf in der „Philosophie der Griechen" sich doch veranlasst fand, alle seine Gründe wieder zurückzunehmen. Dass er überhaupt noch keine philosophische Auffassung Plato's gewonnen hat, habe ich in meiner Streitschrift: „Die Platonische Frage" dargelegt. Die sonstigen Verdienste Zeller's erkenne ich mit Vergnügen an.

*) Dies hat schon der gnostische Clemens von Alexandrien ganz richtig gesehen, wenn er auch nicht Philosoph genug ist, um sonst das Mythologische immer fernzuhalten. Strom. IV, 35, p. 230 Sylb. ed. Klotz: *εἰκότως οὖν καὶ Πλάτων τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζήσεσθαι φησι, νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός. τὸν ἀοράτου θεοῦ* (dies ist der Vater als die voraussetzungslose, unerfassbare Einheit) *θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζῶντα εἴρηκεν. καὶ ἐν τῷ σοφιστῇ δὲ τὸν Ἐλεάτην ξένον διαλεκτικὸν ὄντα ὁ Σωκράτης θεὸν ὠνόμασεν, οἵους τοὺς θεοὺς ξείνοισιν ἐοικότας ἀλλοδαποῖσιν ἐπιφοιτῶντας τοῖς ἄστεσιν. ὅταν γὰρ ψυχὴ γενέσεως* (d. h. sinnliche Vielheit der Gegensätze) *ὑπεξαναβᾶσα καθ' ἑαυτήν γε ᾖ καὶ ὁμιλῇ τοῖς εἰδέσιν οἷός ἐστιν ὁ ἐν τῷ Θεαιτήτῳ κορυφαῖος, οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν Χριστῷ τε ἔσται θεωρητικὸς ὢν ἀεὶ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ σκοπῶν κτλ.*

Als einen solchen im Fleisch wandelnden gewordenen Gott oder bildlich Sohn Gottes erkannte sich Plato, und wer dies noch nicht gemerkt, darf nicht hoffen, über die Schale zur Frucht der Platonischen Philosophie gedrungen zu sein.

Bildlich ausgedrückt aber haben wir wenigstens drei Principien. Denn erstens wird das thätige Princip für sich abgesondert und personificirt als Demiurg oder Gott. Dieser blickt bei seiner Arbeit hin auf die Ideen und hat desshalb als subjective Mitgift eine dem Object entsprechende göttliche Vernunft und Wissenschaft oder göttliche Kunst*). Drittens hat der Demiurg dann noch einen Stoff nöthig, in dem er bildet und den er überredet oder zwingt oder in dem er wie in Wachs die Formen knetet**). — Die bildliche Darstellung erfolgt also durch Hypostasirung der Momente und ihrer Einheit und durch Bezeichnung der Hypostasen mit menschlichen Analogien. Die Einheit ist der Künstler oder Handwerker; das Seiende sind die selbständigen Vorbilder (*παραδείγματα*); der Stoff wird umgewandelt zu den selbständigen Abbildern (*εἰκόνες*) Da die Ideen nicht ohne Wissenschaft erkennbar sind, so wird also auch Wissenschaft dem Gott zugeschrieben. Diese Metaphern gelten bei denen, die, wie Plato sagt, sich von Meinungen und nicht von Vernunft nähren***), für den eigentlichen Platonismus, Plato aber giebt sie als

*) Soph. 265 C. *ζῶα δὴ πάντα θνητὰ καὶ φυτά — — μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι — ποίῳ τῳ; — τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾷν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης* (d. h. ohne ideales Princip) *καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης, ἢ μετὰ λόγου τι καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης; — — ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ.*

**) Timäus p. 74 C. *ἡμῶν ὁ κηροπλάστης.*

***) Phaedr. p. 248 B. *τροφῇ δοξαστῇ.*

ein Spiel*) und Veranschaulichungsmittel für Leute von ungeübter Denkkraft.

B. Aristoteles.

Bei Aristoteles kommen wir nun in den Dualismus und Pluralismus herein und dadurch in verständige Trennung und Auflösung des speculativen Gedankens und dadurch in eine Klarheit, die auf Kosten des Denkens gewonnen wird.

1. Der Gott.

Zunächst nämlich geht er auf dem Platonischen Wege und schreitet von der sinnlichen Stufe der Welt und der Einheit des Wahrgenommenen mit der Wahrnehmung weiter zum Vollkommenen, zur Einheit des Intelligiblen mit dem Intellekt. Da hierdurch nun immer grössere Abscheidung von dem Vielen und Materiellen gewonnen wird, so muss die reine Ideenerkenntniss (εἰλικρινές) ganz abgesondert sein von aller Bewegung, also von der Welt, und so steht plötzlich der transscendente Gott vor uns. Denn dieser als Denken des Intelligiblen oder des Denkens hat keine Grösse (μέγεθος) mehr, ist also auch frei von Veränderung und Bewegung (κίνησις), hat keine Seele, weil er nichts mehr leidet (ἀπαθές), desshalb auch kein Gemüth und will folglich nichts.

---

*) Timaeus p. 59 D. μέτριον ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο im Gegensatz zu der Ideenerkenntniss, von der man sich dabei ausruht (ἀναπαύσεως ἕνεκα). — Thurot (Etudes sur Aristote, 1860, p. 144) hat dieses sehr gut erkannt und tadelt Zeller mit Recht, dass er die Mythen zur Philosophie rechnet: „Le reste [des mythes] n'était sans doute pour Platon qu'allégorie et jeu d'imagination. Il me semble qu'en général l'élément philosophique des mythes Platoniciens ne doit être cherché que dans ce que Platon a essayé de démontrer scientifiquement.

Darum handelt (*πράττειν*) er nicht und treibt weder Staatsgeschäfte noch Weltregierung, noch viel weniger ist er Künstler (*ποιεῖν*). Mithin ist er von der Welt ganz los und dadurch über alles Menschliche erhaben, weil er von allen einzelnen Dingen und Geschichten nichts weiss und aller Sorgen ledig ist. Sein Denken hat Grösseres zum Gegenstande, das rein Allgemeine. Dies denkt er ohne Abwechslung in ewigem Actus und dies ist sein ewiges Leben voller Seligkeit; denn die Lust will Aristoteles auch dem Gott nicht rauben, da sie nicht, wie Plato meine, Bewegung sei, sondern als Zuschuss (*ἐπιγινόμενον τέλος*) zum Act hinzugehöre*).

---

*) Die Lehre des Aristoteles von der Lust (*ἡδονή*) ist sichtlich aus der Kritik des Philebus und der andern Dialoge entstanden. Er will es dem Plato abstreiten, dass sie Bewegung (*κίνησις*) und Werden (*γένεσις*) sei. Dass sie mit der Energie zusammengehöre, dazu konnte er allerdings durch Plato selbst kommen, der ja erstens für die ästhetische und theoretische Lust als reine und ungemischte selbst eingetreten war und zweitens durch die Bestimmung der Lust als Uebergang zu der Natur (*φύσις*) und durch den Begriff des Masses (*ἔμμετρον*) schon die Aristotelischen Grundlinien gegeben hatte. Ich glaube aber, dass Aristoteles auch von Democrit Anregung empfing, obwohl er ihn, wie so oft, wenn er übereinstimmt, gar nicht erwähnt. Denn dieser schrieb in seinem Buche über das Ziel (*ἐν τῷ περὶ τέλους*) an mehreren Stellen, dass die Lust eintrete, sobald man die Gränze der Entwicklung erreicht habe. Clem. Alex. Strom. II, 179 Sylb. § 130 Klotz. *καὶ πολλάκις ἐπιλέγει· „τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν περιηκμακότων“.* Seine Erklärung stützte sich also auf den Begriff des *ἀκμάζειν* und der *ἀκμή* und des *τέλος*. Genau dasselbe finden wir bei Aristoteles Eth. Nic. X, 4. *ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα* sqq. — *μετέπειτα δ' οὐ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια ἀλλὰ παρημελημένη· διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται* d. h. sobald der *οὖρος* Demokrit's nicht mehr erreicht wird. Demokrit war überall genöthigt, teleologische Begriffe aufzunehmen, wenn er sie auch nach Möglichkeit mechanisch zu deuten versucht haben wird. So stellt er auch für die Welten (*κόσμοι*) drei Stufen auf *αὔξεσθαι, ἀκμάζειν* und *φθίνειν*. Mithin giebt

Wie ist nun die Aristotelische Theologie entstanden? Sie ist sehr leicht zu begreifen. Man trenne nur aus der Platonischen Substanz (*οὐσία*) das Identische (*ταὐτόν*) ab. Da mit diesem allein in der blossen Vorstellung nichts anzufangen ist, so benutze man die Platonischen Bilder; man mache also einen Gott daraus und gebe ihm dementsprechend die subjective Seite, die Vernunft. So ist die Aristotelische Theologie fertig. Die Ideen mit Subject versehen bilden den Aristotelischen Gott. Die Analogie mit unserer philosophirenden Thätigkeit, die nur selten und nur in wenigen höchst begabten Menschen zu Stande kommt, macht den Gott und seine Seligkeit anschaulich und nach seiner Meinung höchst erhaben. Da das theoretische Leben unser Ziel ist, so ist der Gott auch der absolute Zweck der Welt, und darum bewegend ohne Bewegung, denn er merkt (*αἰσθάνεσθαι*) nicht, dass er bewegt. Diese Bestimmungen folgen eben genau aus dem Begriff der Idee bei Plato, da sie das Geliebte und das Wesswegen ist.

Man sieht nun auch leicht den Grund, wesshalb Aristoteles seinem Gotte die Seligkeit verleihen musste, während er bei Plato bloss beseligend ist. Denn die

---

es einen *οὖρος* für das Wachsen, wo dann nichts mehr von Aussen aufgenommen werden kann. (Hippolyt. Ref. haer. I, 13. 23. u. 28.) Ebenso war sein *τέλος* dieser *οὖρος*. — Nebenbei bemerke ich, dass Aristoteles oft auch bei kleinen Dingen seine sonst viel citirten Vorgänger verschweigt, z. B. bei der Erklärung des Namens der Aphrodite; denn was Aristoteles de anim. gen. B. p. 736 a 19. *ἀφρώδης ἡ τοῦ σπέρματος οὖσα φύσις τὴν γοῦν κυρίαν θεὸν τῆς μίξεως ἀπὸ τῆς δυνάμεως ταύτης προσηγόρευσαν*, sagt, das hat er bei Diogenes von Apollonia gelernt, der dies ausführlich erklärt: Clem. Alex. Paedag. I, 46 Sylb. § 48 Klotz. *ἐκριπιζόμενον* (sc. *τὸ σπέρμα*) *ἐξαφροῦται κἂν τοῖς σπερματίοις παρατίθεται φλεψίν· ἐντεῦθεν γὰρ ὁ Ἀπολλωνιάτης Διογένης τὰ ἀφροδίσια κεκλῆσθαι βούλεται.*

Idee ist bei Plato das Geliebte, also beseligend für den Liebenden. Daher kann das Werdende als Liebhaber, das Seiende als Geliebtes immer nur im Werden erreichen, und folglich muss die Lust immer nur dem Zusammengehen dieser beiden Principien zukommen. Der Gott aber, möge er als Phyturg die Ideen bedeuten oder als das Gute die Einheit des Alls ausdrücken, kann im ersteren Falle nicht selig sein, weil er nicht auch Subject ist, wie der Aristotelische Gott, und im zweiten Fall ebensowenig, weil diese Einheit als solche gar nicht für sich selbständig existirt, sondern nur in dem immer Werdenden immer ist. Dem Platonischen Gotte muss desshalb nothwendig in Bezug auf Lust und Schmerz absolute Indifferenz zukommen, und Plato meint, dass das Leben des Weisen sich diesem Zustande als dem göttlichsten nähere und dass es ganz unpassend sei, den Gott vergnügt oder traurig zu denken*).

Aristoteles aber hat ja wie Plato die Lust durch das Zusammengehen des thätigen und leidenden Princips erklärt und muss folglich seinem Gotte, der nicht bloss die Idee als Object, sondern auch die Vernunft als Subject ist und zugleich gegen Plato's Meinung von der Welt losgelöst selbständig für sich existirt, in eine continuirliche theoretische Seligkeit versetzen, weil diese Einigung unlöslich und substanziell ist**). Dem Plato

---

*) Phileb. 33 B. *μήτε τι λυπεῖσθαι μήτε ἥδεσθαι — οὐκοῦν οὗτος* (sc. *ὁ βίος*) *ἂν ἐκείνῳ γε* (sc. *τῷ τὸν τοῦ νοεῖν καὶ φρονεῖν βίον ἑλομένῳ*) *ὑπάρχει· καὶ ἴσως οὐδὲν ἄτοπον εἰ πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος. — οὔκουν εἰκός γε οὔτε χαίρειν τοὺς θεοὺς οὔτε τὸ ἐναντίον. — πάνυ μὲν οὖν οὐκ εἰκός· ἄσχημον γοῦν αὐτῶν ἑκάτερον γιγνόμενόν ἐστιν.*

**) Eth. Nicom. X, 4. *ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ᾖ αἰσθητὸν ᾖ οἷον δεῖ* (Object) *καὶ τὸ κρῖνον* (= *αἰσθανόμενον*) *ᾖ θεωροῦν* (Subject), *ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή· ὁμοίων γὰρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ* (Subject)

aber wirft Aristoteles vor, dass er seinen Gott unglücklich mache, und dem Speusipp, dass er das Schönste und Beste als ein Gewordenes betrachte und nicht als Princip.

2. Die Natur.

Erstaunt über diese unspeculative Abtrennung des Gottes von der Welt fragen wir nun nach der Natur. Soll die Natur denn nun bloss der übriggebliebene Stoff sein? Weit gefehlt! Es war glücklicher Weise bei Plato auch noch die Einheit von Idee und Stoff gegeben. Aus dieser kann wieder ein eigenes Princip gemacht werden, und dies ist nun die Aristotelische Natur als Einheit des thuenden und leidenden Princips, vergleichbar mit dem Arzt, der sich selbst heilt und also zugleich Patient ist. Die Natur also ist die Platonische Seele, das sich selbst Bewegende.

a. Die himmlischen Götter.

Aber nun treten auch sofort grosse Schwierigkeiten und Unklarheiten auf; denn die Natur umfasst bei Aristoteles Alles, auch die ätherische Region mit, weil auch dort noch Bewegung herrscht, wenn auch keine Entstehung mehr. Gleichwohl giebt es keinen Stoffwechsel zwischen Himmel und Erde, und die sublunarische Natur wird als ganz anders vorgestellt, so dass an eine Einheit dieser beiden Regionen in einem realen Princip nicht gedacht werden kann. Ausserdem sind ja die Planeten auch völlig von einander getrennt und gar nicht entstanden und haben keine qualitative Metamorphose. Sie sind selbständige Götter. Folglich können sie nicht real Eins sein mit der irdischen Natur. Wir haben

---

καὶ τοῦ ποιητικοῦ (Object) ταὐτὸ πέφυκε γίνεσθαι. Metaph. Λ, 7. ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς ἀεί.

eine Vielheit der Naturen im Himmel, und diese Region des Raums ist viel göttlicher als die unsrige.

b. Die sublunarischen ersten Substanzen.

Die Platonische Einheit wird also wieder zerrissen in zwei Hauptstücke. Wie aber das himmlische Stück im Plural existirt, so auch das irdische; denn Plato's Metamorphosenlehre und Seelenwanderung ist ja unhaltbar. Kein Pferd kann einen Menschen hervorbringen und kein Mensch in einen Thierleib übergehen. Folglich hat jeder Organismus seine eigene Natur oder Seele. Da nun keine Metamorphose stattfindet, so muss die Erzeugung eine synonyme sein. Dadurch erhalten wir eine unzählbare Menge von irdischen Naturen, die neben einander in endlosen Reihen existiren. Keine von diesen Naturen hat einen Anfang und keine ein Ende. Es sind ewige göttliche Naturen; ein Göttliches (θεῖον) ist in jeder Natur.

Allein ausser diesem Pluralismus muss nun eine neue Schwierigkeit zu neuer Spaltung Anlass geben; denn diese Naturen, z. B. die des Pferdes, Hundes, der Ziege u. s. w., sind ja etwas Allgemeines oder Idee. Diese existirt aber im Individuum. Die Spaltung verlangt den Fortschritt bis zum Individuum. Nur dieses ist daher erste (πρώτη) und eigentliche Substanz. Die Natur an sich als Idee ist immer vorhanden, aber erzeugt nichts; nur in dem Individuum erzeugt sie andere Individuen. Was ist denn aber nun das Gemeinsame und Identische in allen Individuen derselben Art? Es ist kein blosser Name und keine blosse Meinung, sondern Begriff, dem immer etwas Reales entspricht. Aristoteles kann dieses aber doch nach seiner Theorie nicht erklären, weil er dadurch ein übergreifendes Princip gefunden hätte; er tröstet sich seiner Gewohnheit gemäss mit einem Wort, es ist zweite (δευτέρα) Substanz,

wobei man unterlassen muss, etwas anderes als eine Werthschätzung zu denken, und es ist sehr natürlich, dass man später im Nominalismus daraus wirklich einen blossen Namen machte, während Aristoteles einen Begriff und also ein Seiendes*) darunter versteht, wenn dies auch in sein System nicht passt. Er konnte aber dieses Begriffs nicht entrathen, weil Plato die Ideen aufgewiesen hatte; er konnte ihn jedoch auch nicht gebrauchen, weil er die Idee in ihre erscheinende Vielheit zerrissen und nur dem Vielen die Existenz zuerkannt hatte.

c. Die Materie. Die Amme.

Nun ist also die Platonische Natur in eine unzählige Menge von Naturen zerstückelt. Es bleibt aber noch der dritte Platonische Begriff übrig, die Materie. Plato hatte ihn mit einem Analogieschluss gefunden, die Schwierigkeit ihn zu denken aber dadurch erklärt, weil die Materie nie für sich existiren kann, sondern immer werdend ein Seiendes abspiegeln muss und desshalb nur in und mit dem Werdenden gegeben ist. Aristoteles war mit dieser Lösung nicht zufrieden, obgleich er keinen besseren Begriff zu finden wusste; er wünschte die Materie irgendwie abzusondern von der eigentlichen Natur**). Darum kann er zwar nicht

*) Die Zahl (δευτέρα) giebt die Werthschätzung, die Substanz (οὐσία) aber bezieht sich auf das in der ersten Substanz immanente genus, über dessen Begriff ich S. 265. 123. 119. 308 gesprochen habe. Man muss sich nur hüten zu hypostasiren, wozu die Neigung allezeit gross gewesen ist in der Menschheit und auch in Zukunft bleiben wird.

*) Maguire (Hermathena II, 1874, p. 451) sagt: „Aristotle has not merely materialised language, he has for ever materialised thought. Even professed metaphysicians for the most part seem to hold that sensible things are made out of some myste-

läugnen, dass alle Materie schon irgendwie gestaltet, also von einer Idee besessen und desshalb in die Gegensätze der Elemente geschieden ist; er will aber wenigstens diese Materie als seelenlos der beseelten Natur gegenüberstellen. Es kann ihm dies zwar auch nicht ganz gelingen, weil er die Platonische Schule durchgemacht hat und sich desshalb gelegentlich auch genöthigt sieht, das immanente Princip der Bewegung, also Seele, zum Beispiel in dem Feuer und der Erde anzuerkennen, da sie ohne äussern Anstoss nach der Peripherie oder dem Centrum streben. Allein diese unorganische Natur hat doch keine Zeugungskraft und wächst nicht und empfindet nicht. Sie ist also im Verhältniss zu der beseelten Natur Materie, wenn sie auch nicht reine oder letzte (ἐσχάτη) Materie ist. Sie ist gewissermassen der Rest des organischen Lebens und in regressivem Werden begriffen und darum Nahrung (τροφή) für die organisirten Wesen. Man sieht, die Platonische Amme (τιθήνη) kommt zu ihrem Recht. Da Aristoteles aber nicht vergass, dass die Platonische Idee im Mischkessel gründlich mit dem Princip des Andern zusammengemischt wurde, so muss nun in dieser Materie, damit etwas daraus werden könne, auch die Idee (εἶδος) stecken. Verwirklicht aber darf die Idee nicht sein, weil sie sonst nicht von den verschiedenen Naturen gebraucht und verschieden verwirklicht werden könnte. Folglich darf sie bloss als Kraft (δύναμις) oder potentiell (δυνατόν) darin sein, und so ist

---

rious material, in the same way as loaves are made out of dough.“ Er hat hierin zum Theil Recht, geht aber insofern zu weit, als er nicht in Anschlag bringt, dass Aristoteles die Grundgedanken Plato's immer beibehielt, auch bei dem Begriff der Materie. Sein Fehler besteht nur in der pluralistischen Zerreissung der Platonischen Einheit.

der Aristotelische Begriff der Materie fertig und enthält die Platonischen Principien in Eins gemischt, aber mit Verselbständigung der einen Seite. Die Materie wird desshalb von Aristoteles auch als Natur (φύσις) und Substanz (οὐσία) bezeichnet, aber sie hat, weil ihr die bestimmte Idee fehlt, keine Einheit und keine Selbstentwicklung und nährt sich nicht*), sondern ist Nahrungsstoff der Seelen.

Die Einheit der Welt bei Aristoteles.

Wenn man nun fragt, wo bei dieser Zerstückelung der Natur die Einheit des Ganzen herkommen soll, so erhält man von Aristoteles keine Antwort. Es giebt keine Substanz, die identisch wäre in allen einzelnen und ächten ersten Substanzen und alle diese aus sich entwickelte und in sich zurückverwandelte und metamorphosirte, sondern Alles steht unvereinbar ausser einander und neben einander. Aristoteles hat aber drei Hülfsmittel der Rettung.

a. Die Proportion.

Das erste ist die Analogie, denn nachdem er die Individuen unter Arten, Gattungen und Classen gebracht hat, deren reale Bedeutung in der Luft schwebt, weiss er ausserdem Alles durch Analogie zu verknüpfen, nicht in einem realen Wesen, sondern für das Denken. Denn was für den Fisch die Schuppe, ist für das Säugethier das Haar und für den Vogel die Feder. Die Flügel

---

*) Inconsequenter Weise macht er wieder mit dem Feuer eine Ausnahme. Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr. I, S. 136. Die scheinbare Thatsache, ohne moderne Messwerkzeuge und Chemie aufgefasst, konnte ihn dazu verleiten, wozu dann die Analogie mit dem Caloricum kam, welches ja in den beseelten Wesen Princip der Ernährung ist.

sind den Flossen und den Armen und Vorderbeinen proportional, die Wurzeln dem Munde, der Pflanzensaft dem Blut u. s. w. So zielt schliesslich Alles auf Eins hin; aber dieses Eine ist ein reales Wesen für sich und an sich, ein Gott neben Anderen, nicht aber das allumfassende Eine.

b. Die Sprache. Der Demiurg.

Ausser der von ihm deutlich erkannten und betonten Proportion*) hat er ein zweites Hülfsmittel, das ihm selbst und Andern die Haltlosigkeit der Auffassung nicht recht zum Bewusstsein kommen liess. Dies ist die Sprache. Denn weil wir mit demselben Wort Natur die verschiedenen Naturen des Hechts und Wallfisches und des Löwen und Menschen u. s. w. bezeichnen, so bildet man sich sehr leicht ein, man hätte mit einer einheitlichen Substanz zu thun. Nun zeigt die Natur z. B. bei den Vögeln Vorsehung (*πρόνοια*) durch den Nesterbau u. s. w., ebenso bei allen Thieren und Pflanzen in mehr oder weniger auffallender Weise. Folglich wird dies durch das gleiche Wort Natur zusammengebracht auch für den Gedanken, so dass man eine praktische, fürsorgende Vernunft (*νοῦς πρακτικός*) für die ganze sublunarische Welt gewinnt. Zugleich ist jede Natur, z. B. die des Pferdes, des Menschen u. s. w., auch arbeitend (*δημιουργεῖν*), da sie wie ein Künstler aus dem gegebenen Nahrungsmaterial die specifische Artform des Thieres hervorbildet. Die Natur erscheint also auch als Demiurg und göttlicher Künstler und hat technische Vernunft (*νοῦς ποιητικός*). Man sieht daher, dass Aristoteles nicht umhin konnte,

*) Metaph. *Λ*, 5, p. 1071 a 3. *ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια δύναμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως.*

seine Natur wirklich auch zum Platonischen Demiurgen zu machen. Nur muss man nicht vergessen, dass Aristoteles die speculative Kraft nicht besass, diese Gedanken zu versöhnen und zu wirklichen Gedanken zu machen, sondern es sind bei ihm nur unvermeidliche Reminiscenzen an die Platonische Schule, die bei seinem Pluralismus doch keine Bedeutung mehr haben. Sie drängen sich ihm allenthalben auf bei seinen Einzelforschungen, er gebraucht die zugehörigen Begriffe, er versagt sich nicht die zugehörigen Ausdrücke, er räsonnirt auch, als wenn es eine gemeinsame Natur wie bei Plato gäbe*); sobald es aber an einem Punkte zur Entscheidung kommen soll, so muss er bekennen, dass er keine Natur mehr hat, die das Weltall umfasst; denn sein theoretischer Gott steht draussen, selbständig und individuell und ewig kreisen auch die Gestirngötter und selbständig und unentstanden zeugen und leben auch die einzelnen irdischen Substanzen. Die Natur als Demiurg mit praktischer und technischer Vernunft ist ein blosses Wort und hat keine einheitliche, reale Existenz wie der theoretische Gott sie hat. Darum giebt es für den letzten Zusammenhang aller Substanzen und Wechselwirkungen bei Aristoteles keine wissenschaftliche, aus seinen eigenen Principien zu leistende Erklärung. Er muss sich mit Reminiscenzen aus Platonischer Weisheit behelfen, die in seinen Pluralismus nicht mehr passen, und es spielt sein eigener Gedanke hinein, dass doch wenigstens in der Welt nicht wie im Epos und in schlechten Dramen

*) Z. B. de part. anim. 5. 645 a 8. ἡ δημιουργήσασα φύσις in Analogie gestellt zu der menschlichen δημιουργήσασα τέχνη, wo das οὗ ἕνεκα als μορφή die Stelle des καλόν erhält im Gegensatz zur ὕλη, die nicht ἄνευ πολλῆς δυσχερείας betrachtet werden könne.

Episoden den Zusammenhang unterbrächen, sondern eine feste Ordnung einen continuirlichen Zusammenhang alles Geschehens verbürgte und auch die Einheit der Proportion bestände. Woher aber diese über die Organisirung der einzelnen Geschöpfe hinausgehende und sie verknüpfende Weltordnung (τάξις) stamme, kann er nicht sagen. Wenn er neben der Weltordnung auch an den Gott erinnert und ihn mit dem Feldherrn vergleicht, so ist dies gegen seine eigene Lehre, denn sein Gott hat nichts Praktisches oder Technisches zu thun und ist nicht Natur, weil er keine leidende Seite in sich hat. Es ist darum nur durch das Uebergewicht des Platonischen Gedankens zu erklären, dass er, der überdies von dem populären Aberglauben in Bezug auf die Göttlichkeit der Sonne und der andern Planeten beherrscht war, auch die populären Bilder Plato's von dem Steuermann und Feldherrn der Welt nicht aufgeben konnte. Denn dass er sich selbst nichts dabei denken konnte, wird durch seine Werke hinreichend bewiesen, da sein Gott keine Ordnung herstellt, sondern nur in der gegebenen Weltordnung als das Höchste und Werthvollste den ersten Platz einnimmt. Er befiehlt nichts, aber um seinetwillen oder um des mit dem ihm proportionirten höchsten Gutes willen geschieht Alles in der Welt. Die fürsorgende und arbeitende Thätigkeit hat Aristoteles der demiurgischen Natur übertragen; allein diese zerfällt bei Lichte besehen in lauter einzelne Naturen. Diese ganz zerstückelte Welt würde nun höchst lächerlich geworden sein, wenn die Erinnerung an die Platonische Grundlage, an welche alle Ausdrücke anklingen, nicht noch mächtig genug gewesen wäre, den Zerfall der Welt durch den Traum des Worts zu verhüllen.

Aristoteles hat hierin übrigens auch seinen Vorgänger in Demokrit, der die einheitliche Natur (φύσις) ganz aufgehoben und in die Atome und das Leere zer-

stückelt hatte. Trotzdem konnte dieser nicht umhin, die Natur (φύσις) dem Zufall (τύχη) entgegenzusetzen*) und teleologische Begriffsbestimmungen z. B. zur Erklärung der Lust und des Schmerzes zu benutzen**) und die normale Organisation der Natur von der durch menschliche Kunst geleiteten Wirksamkeit der Natur z. B. beim Maulesel zu unterscheiden***). Alles dies steht im Widerspruch mit seinen Principien, die keinen Begriff der Natur mit Zwecken und Normen und mit dem Gegensatz von Gutem und Schlechtem zuliessen. Wie Aristoteles benutzte Demokrit auch ohne Bedenken die populären Vorstellungen von den Göttern und schrieb ihnen alles Gute zu, das den Menschen widerfährt, während diese alles Böses sich selbst und dem eigenen Unverstande anrechnen sollten†). — Wir brauchen uns desshalb nicht zu wundern, wenn Aristoteles inconsequenter Weise, durch die leise Nöthigung der Sprache, durch den starken Zwang der beobachteten Thatsachen und durch die bisher herrschende Ausdruckweise veranlasst, auch von einer Natur neben den einzelnen Naturen spricht und ihr praktische Vernunft und göttliche Kunst zuerkennt. Ein Begriff derselben findet sich aber nicht in seinem System und er hat desshalb auch das Verhältniss der einzelnen Naturen zur Natur als einheitlicher Substanz nirgends untersucht.

c. Die wirkende Ursache.

Während nun dies zweite Hülfsmittel dem Aristoteles selbst nicht zum Bewusstsein kam, so ist das dritte

---

*) Stob. Eclog. eth. II, 410.

**) Stob. Floril. III, 35.

***) Aelian. de an. nat. XII, 16. *μὴ γὰρ εἶναι φύσεως ποίημα τὴν ἡμιονον, ἀλλὰ ἐπινοίας ἀνθρωπίνης καὶ τόλμης.*

†) Stob. Eclog. eth. II, 408.

wieder von ihm nachdrücklich betont. Bei Plato war nämlich auch der Zusammenhang des Geschehens durch die wirkenden Ursachen zwar überall bemerkt, doch als weniger wichtig unbetont geblieben, da der ganze Nachdruck der Forschung auf die Begriffsbestimmung und die ideale Seite der Welt fallen musste. Aristoteles aber, der das System nach dieser Seite hin bloss zusammenfasste und in verständiger Gruppirung und Scheidung der verschiedenen Gegenstände darstellte, fand grade nach der Seite der wirkenden Ursache oder des Werdens hin noch viel ungethane Arbeit. Er sammelte und beschrieb die Thiere und ihre Geschichten, ebenso sammelte er alle Nachrichten über die Staatsverfassungen und Gesetze, sammelte Nachrichten über alle Dichter, vertiefte sich in die Details der Anatomie, Physiologie und Medicin und Astronomie u. s. w. und wurde so vorherrschend ein empirischer Naturforscher und Historiker. In demselben Masse musste für ihn die wirkende Ursache an Wichtigkeit wachsen. Da er den Platonischen Grundgedanken nicht mehr fassen konnte und in bloss verständiger Weise für jedes Gebiet des Seienden eigenthümliche Principien suchte, die schliesslich wie die Kategorien und die sogenannten Principien nur proportionale Einheiten bilden, so musste er dazu kommen, seine zerstückelte Welt wenigstens durch den Causalzusammenhang zu verknüpfen. Dies versuchte er denn auch wirklich durch seine Theorie von der Bewegung zu leisten.

Nun liess sich die irdische, unorganische Materie als an sich bloss leidend und nicht von selbst in Bewegung übergehend durch zwei Ursachen in Erregung bringen, erstens durch den Einfluss des Helios in seiner periodisch wechselnden Bewegung auf schräger Bahn und zweitens durch die beseelte Natur. Die lebenden Wesen waren ihm aber für den Begriff schon schwierig; denn einerseits erscheinen sie als ein Mittleres,

d. h. bewegend und bewegt, andererseits aber auch als Principien der Bewegung; denn die Seele ist Entelechie und immerfort Ursache von Bewegung, und es gab keine Zeit, wo Mensch und Pferd nicht existirte und erst durch eine wirkende äussere Ursache hätte erweckt werden müssen, sondern der Mensch stammt von seinem Vater ab und dieser von seinem Vater und so in infinitum. Die lebendigen Naturen sind also eigene Principien der Bewegung. Die technische Vernunft (ποιητικὸς νοῦς) ist also immerfort thätig in der Natur und zwar ohne Bewusstsein. Allein auch hier sah er doch, wie dieser Demiurg abhängig war in seiner bildenden und zeugenden Thätigkeit vom Material und äusseren Ursachen, denn es gab ja Verstümmelungen der Thiere und Pflanzen und alle möglichen Differenzen der Individuen derselben Species an Dicke und Grösse und Farbe und Härte und Kraft u. s. w. Folglich standen ihm diese lebendigen Bewegungsprincipien dennoch unter dem Einflusse fremder wirkenden Ursachen. Diese wiesen nun den Naturforscher zuletzt auf die Meteorologie und auf Mond und Sonne hin.

Allein bei den Planeten war die Schwierigkeit noch grösser; denn störende äussere Einflüsse und Abhängigkeiten bei diesen erhabenen Göttern anzunehmen, durfte er in seiner religiösen Stimmung nicht wagen. Er betrachtete daher ihre Bewegung als ursachlos, als eine Proprietät ihrer himmlischen, ätherischen Materie und die Abweichungen in ihrem Gange ebenfalls als specifische und ewige Eigenthümlichkeiten, durch welche diese Götter sich im Genusse ihrer theoretischen seligen Gedanken erhalten, ohne die Möglichkeit zuzugeben, dass ein solcher Gott fehlen könne. Sündlos und ohne Gefahr des Abfalls und des Herabstürzens in's Irdische leben sie, da sie kein physiologisches Herz und also keine praktische Vernunft besitzen, noch weniger die

vom Bauch her durch Wind und Hitze und Feuchtigkeit entstehenden Affecte kennen. Folglich war Aristoteles rathlos, wie er den Causalzusammenhang über die Sterne hinaus weiter verfolgen sollte bis zu einem ersten Anfang. Da kam ihm denn wieder die Erinnerung an die Platonischen Gedanken. Die wirkende Ursache ist ja bestimmt und bedingt durch den Zweck. Der erste Beweger muss desshalb ausser der Reihe des Bewegten und Bewegenden liegen. Nun ist aber der Zweck im Menschen die theoretische Vernunft, folglich auch in den Planeten, folglich auch für die ganze Welt. Folglich giebt es einen Gott als ersten Beweger. Dieser bewegt aber nicht durch Repulsion oder Attraction, stossend oder ziehend, vielmehr ist er ganz losgelöst als reiner Zweck von aller Welt. Der Zweck bewegt, weil das Andere sich nach ihm sehnt, ihn liebt und will, d. h. er bewegt überhaupt nicht, oder durch Magie und nicht durch wirkende Ursache. Ich sage nicht zum Scherz durch Magie, weil Aristoteles bloss in den irdischen und planetarischen Substanzen den Zweck als immanenten nach Platonischem Vorbild dachte, für die Welt oder die Einheit aller Substanzen aber dergleichen nicht annehmen konnte; denn sein Gott ist zwar ohne Raum, aber nicht überall gegenwärtig. Von der ganzen sinnlichen, praktischen und technischen Welt, Objecten wie Thätigkeiten, ist er ganz ausgeschlossen. In dem theoretischen Denken der Menschen und Planeten ist er auch nicht gegenwärtig, sondern diese Vorstellung erregt dem Aristoteles gleich religiöse Scrupel; denn die Theorie ist nur gottähnlich, ein Göttliches (θεῖον τι) ist darin. Nicht ist sie ein Stück von Gott; denn Gott hat keine Theile, sondern sie ist etwas, das in proportionaler Einheit mit Gott steht. Also endigt auch dieser Versuch, die Welt durch die wirkende Ursache zu verknüpfen, nur mit dem höchsten Gedanken

des Aristoteles, mit der Proportion, und Gottes Wirkung auf die Welt kann höchstens und im eigentlichen Sinne als eine magische bezeichnet werden, da er nicht immanent ist, sondern neben und ausser den übrigen Entelechien steht. Was von aussen und doch ohne wirkende Ursache bewegt, nennt man aber magisch; wenn man sich also unerlaubter Weise einbildet, der erste Beweger bei Aristoteles errege wirklich eine physische Bewegung, so muss man auf Magie kommen*). Aus Gott aber kann die Welt nicht erklärt werden; denn er denkt nur das Allgemeine, aus dem sich das Besondere nicht entwickeln lässt nach Aristotelischer Lehre. Denn wie die Substanzen, so sind auch die Kategorien in eine zusammenhangslose Reihe zerstückelt. Keine Kategorie kann auf die andere zurückgeführt, aus keiner können

*) Dass Aristoteles von dem Gotte Israels Kunde hatte, ist nicht unmöglich. Clem. Alex. Strom. I, 131 Sylb. § 70 Klotz. *Κλέαρχος δὲ ὁ περιπατητικὸς εἰδέναι φησί τινα Ἰουδαῖον ὃς Ἀριστοτέλει συνεγένετο.* Allein sein Gott hat mit dem jüdischen nur in der reinen Geistigkeit etwas Aehnliches und in der völlig dualistischen, dem Pantheismus fremden Isolirung von der Welt. Daher erinnert auch wohl seine Hochachtung vor den Engeln oder Sternen und die Furcht, den Gott in uns anwesend sein zu lassen, an die dualistische Weltauffassung der Juden. In den populären Dialogen des Aristoteles wird der Gott allerdings auch mehr wie der jüdische mit einem fürsorgenden Interesse für den Menschen versehen und nähert sich ihm. Im Ganzen aber ist die rein theoretische Beschäftigung des Gottes und die ganze Ableitung der Aristotelischen Theologie ohne jeden Berührungspunkt mit israelitischen Gedanken und wir können Aristoteles völlig aus der hellenischen Entwicklung verstehen, wenn wir ihm nur eine gewisse Unfähigkeit, die höchste speculative Arbeit Plato's aufzufassen, und zugleich eine gewisse volksmässige, religiöse Stimmung zuschreiben, die immer gegen den mystischen Pantheismus ist. Denn mit diesen gegebenen Elementen geht der Platonische Phyturg ganz glatt in den Aristotelischen Gott über und sein Demiurg in die demiurgische Natur des Aristoteles.

die besonderen Arten, deren proportionale Einheit sie bildet, erklärt werden; z. B. die Relation (πρός τι) ist anders zwischen Wissenschaft und Gegenstand, als zwischen Herrn und Knecht und Vater und Sohn u. s. w., durch die Relation werden diese verschiedenen Dinge aber proportionirt, und dennoch ist die Relation in jedem Falle anders. Was dem Soldaten der Sieg, ist dem Arzt die Gesundheit, dem Kaufmann der Gewinn, dem Staatsmann die Glückseligkeit u. s. w. Nie aber kann aus dem Allgemeinen ohne Zuhülfenahme des empirisch Gegebenen die Division vollzogen werden; denn überall giebt es specifische Principien, neue Anfänge, und so ist die ganze Welt zwar in durchgehender Wechselwirkung und durch die Allem zu Grunde liegende Materie der Potenz nach identisch, aber durch die specifischen Entelechien in den neben einander von Ewigkeit bestehenden Naturen immer actuell getrennt, und die Einheit der Welt ist die Proportion.

Der Atomismus bei Aristoteles.

Man sieht daher, dass die Hülfsmittel des Aristoteles nichts helfen. Er kann die Einheit der Welt nicht verstehen. Es wird dies vielleicht noch deutlicher durch eine andere Betrachtung. Die Scheidungen des Aristoteles müssen nämlich nothwendig auf Atomismus führen. Da er in allen seinen speculativen Begriffen in völliger Abhängigkeit von Plato steht, so konnte er auch nur den Atomismus im idealen Gebiete durchführen. Wir sehen daher zunächst, dass ihm die Vernunft in Atome zerfällt, in die Kategorien und Principien, die nichts Gemeinsames haben und desshalb bloss zufällig gegeben sind, wenn sie immerhin auch als das schlechthin Nothwendige und Vernünftige gelten; denn ihre Nothwendigkeit ist nicht bewiesen, da er umgekehrt die Unmöglichkeit, das Erste und Unmittelbare

zu deduciren, beweist. Sie sind daher, wie die Gegenstände der Sinnlichkeit (αἴσθησις), unmittelbar wahrzunehmen und entweder zu treffen oder nicht zu treffen. Offenbar schwebte ihm dabei der von Lullus copirte, sich drehende Platonische Vernunftkreis vor, an dem er sich die Kategorien wie seine Gestirne an den Sphären angeheftet dachte. Obgleich er die Räumlichkeit bei diesem Bilde auszulöschen gebietet und sich einbildet, durch dieses Verbot den Plato corrigirt zu haben, während er nur dadurch beweist, wie wenig er im Stande war, die geistreiche Darstellungsweise Plato's zu verstehen: so sieht man doch, dass er im Grunde diese bloss bildliche Anschauungsweise festhielt, denn die Kategorien bleiben ihm in der That aussereinander und die Einheit der Vernunft ist ein Wort ohne Begriff.

Zweitens sehen wir, wie auch nach unten zu die ideale Welt in Atomismus endigt; denn die Speciesformen der Substanzen sind ideale Atome, unentstandene, unvergängliche, unveränderliche Einheiten (τὰ ἄτομα εἴδη). Auch hier war er durch die Platonischen Monaden oder Henaden gebunden, konnte aber der weitergehenden Speculation Plato's nicht folgen, der in dem Seelenwanderungsbilde einen inneren und systematischen Zusammenhang der Welt vorzustellen suchte.

Da Plato aber die Materie als das Unbegränzte und als blosse Potenz aufgefasst hatte, so konnte Aristoteles natürlich den Atomismus auf die eigentliche Materie nicht ausdehnen. Diese scheint ihm daher eine continuirliche Masse zu sein, ohne alle Einheit und ohne Vielheit. Denn Einheit entsteht ihm nur durch die Idee, d. h. durch Form oder Entelechie. Ebendadurch zerfällt ihm die Materie in Vieles nur durch die Actualisirung in vielen ersten Substanzen. Das von diesen Ausgesonderte (διάκρισις) verschmilzt aber sofort einheitslos wieder mit der übrigen Materie.

Die dritte Stelle jedoch, wo es für Aristoteles möglich war, zum Atomismus zu kommen, findet sich in der himmlischen Welt. Die ätherischen Thiere, die Götter sind lauter Atome, unentstandene, unvergängliche, unveränderliche Einzelheiten, ohne Zusammenhang unter einander. Und ebenso der höchste Gott, und Aristoteles merkt so wenig das Unwissenschaftliche seines Gedankens, dass er sogar sein Verdienst darin setzt, die völlige Zusammenhangslosigkeit seines Gottes mit der Welt zu zeigen. Die Welt liebt und sucht freilich Gott nach seiner Lehre, aber Gott liebt nicht die Welt und thut nichts für sie. Goethe sagte zu einem schönen Kinde: „Was geht's dich an, dass ich dich liebe"; dasselbe kann die Welt zum Aristotelischen Gotte sagen. Und zwar in diesem Falle mit noch grösserem Recht, da der Gott nicht selbst geliebt wird; sondern nur die ihm analoge göttliche Energie der ersten Substanzen.

Der Atomismus ist überall, wo er sich auch zeigen möge, ein Beweis unzusammenhängender Gedanken. Bei Aristoteles treffen wir ihn überall, wo er nicht durch eine Platonische, schon ausgearbeitete Speculation unmöglich wurde. Wo Plato aber noch nicht fertig war und noch in Bildern arbeitete, da ist Aristoteles nicht im Stande, die Intentionen des Meisters weiterzuführen, sondern spottet über die von ihm unverstandenen Bilder und zerreisst das geistvolle Gewebe in die atomistischen Fasern.

Diese ganze analytische Arbeit des Aristoteles ist aber aus den Antrieben zu erklären, die er in der Platonischen Schule empfing. Er folgt darin der einen Seite des Platonischen Genius, der die in den Meinungen der Menschen gedankenlos verknüpften Elemente sonderte und als verschieden zum Bewusstsein brachte. Ich erinnere z. B. an den Jon, der als Rhapsode Homer's über Alles sprechen zu können meinte und von Sokrates lernt,

dass der Arzt über die bei Homer vorkommenden Heilmittel zu urtheilen hat, der Fischer über das dort vorkommende Angeln, der Feldherr über die strategischen Manoeuvres, der Seher (*μάντις*) über die Opferschau u. s. w. Plato zeigt hier wie überall den Sophisten und Rednern, dass jede Wissenschaft und Kunst einen besonderen Gegenstand hat und jedes Object ein zugehöriges Subject erfordert*). Auf diesem Boden steht Aristoteles und kommt daher nothwendig dahin, die ganze Welt in lauter zertrennte Fasern zu zerreissen. Die andere Seite aber im Platonischen Genius konnte er nicht fassen, weil seine Begabung nicht hinreichte für die speculative Dialektik. Er erklärte daher die Platonische Dialektik für Spielerei, die Gemeinschaft (*κοινωνία*) der Dinge mit der Idee für Poesie und hielt sich seinerseits grade an dem Platonischen poetischen Spiel, indem er den Phyturgen für sich isolirte, den Demiurgen als Natur bald personificirte, bald in viele Demiurgen als particuläre Naturen zerriss und ebenso die Platonische Amme beibehielt als Materie. Die Thätigkeiten der Seele trennte er nach Platonischer Vorschrift, für ihre Gemeinschaft aber fand er kein Band, sondern fiel in die gedankenlose Zuversicht eines Jon und der Ungebildeten überhaupt zurück.

---

*) Jon. p. 538. *εἰ κατὰ πασῶν τῶν τεχνῶν οὕτω σοι δοκεῖ, τῇ μὲν αὐτῇ τέχνῃ τὰ αὐτὰ ἀναγκαῖον εἶναι γιγνώσκειν, τῇ δ' ἑτέρᾳ μὴ τὰ αὐτά, ἀλλ' εἴπερ ἄλλη ἐστίν, ἀναγκαῖον καὶ ἑτέρα γιγνώσκειν.*

Anmerkung über das Verhältniss der griechischen Philosophie zum Christenthum.

In meinen Schriften zur griechischen Philosophie, in der „Geschichte des Begriffs der Parusie", den „Studien zur Geschichte der Begriffe" und in den „Neuen Studien" habe ich eine ganze Reihe neutestamentlicher Begriffe auf ihren ursprünglichen Sinn bei den griechischen Philosophen zurückgeführt. Gleichwohl kann man sich nicht verbergen, dass alle diese Begriffe im Neuen Testamente eine andere Färbung erhalten, wodurch sie wieder ungleich zu sein scheinen. Den Grund dieser Umgestaltung muss man sorgfältig studiren.

Der erste Grund, auf den ich schon in der „Parusie" hinwies, liegt darin, dass im Neuen Testament der Logos auf die historische Persönlichkeit Jesu bezogen wird und dadurch, was bei den Griechen ein Allgemeines ist, immer eine persönliche und historische Beziehung erhält. Die so vollzogene Umwandlung der Begriffe ist schon bedeutend genug, um sie unkenntlich zu machen; die griechischen Kirchenväter aber waren doch philosophisch zu gut geschult und orientirten sich sofort über den Zusammenhang.

Ich will jetzt aber noch andere sehr wichtige Gründe anführen. Der zweite Grund nämlich liegt darin, dass das Christenthum als Religion sich an das Volk und nicht an die Gelehrten wendete. Darum fällt im Christenthum sofort die Philosophie nnd Wissenschaft weg, da keine Wissenschaft und gelehrte Erkenntniss zum Heil der Seele erforderlich sein kann, wenn die Religion für Alle sein soll. Mithin muss man untersuchen, ob das Neue Testament bloss diese Wissenschaften ignorirt oder ob es auch die Vollendung (τελείωσις) des Lebens, das ewige Leben (ἀθανασία) und die Reinheit (εἰλικρίνεια) der Seele und die Herrlichkeit (τιμιότης) und Seligkeit

und Freiheit und die anderen Charaktere, welche die Philosophen für das theoretische Leben in Anspruch nahmen, ebenso auslöscht und für entbehrlich erachtet. Dass wir nun grade alle von der Philosophie bestimmten Charaktere des theoretischen Lebens im Neuen Testamente im Vordergrunde finden, ist Thatsache. Da aber zugleich die eigentlich theoretische Vernunft (νοῦς) mit ihren Wissenschaften in Wegfall kommt, so bleibt nichts übrig, als dass alle diese Charaktere auf die praktische Vernunft (νοῦς) übertragen werden mussten. Darum bedeutet νοῦς in allen Stellen des Neuen Testamentes ausnahmslos nur die praktische Vernunft*). Dementsprechend muss das πνεῦμα im Herzen (καρδία) als Träger der Vernunft an Bedeutung wachsen und so kommt eine umfassende Veränderung in alle Begriffe, da die ethischen Kräfte und Thätigkeiten die theoretischen Charaktere erhalten. Wenn man desshalb die griechischen Begriffe auf die neutestamentlichen beziehen will, so wird man unfehlbar irren, wenn man nicht vorher eine eigenthümliche Topik für die neutestamentlichen Begriffe festgestellt hat. Ebenso sicher wird man aber nach dieser Vorsorge die Beziehung ausführen können**).

Mit diesen beiden Gründen hängt nun ein dritter Grund zusammen. Im Christenthum ist nämlich wenig-

---

*) Ich hatte zuerst beabsichtigt, die biblische Psychologie an den zugehörigen Stellen diesen Untersuchungen einzuverleiben, hielt es aber später für zweckmässiger wegen des grossen Umfangs, diese Arbeit gesondert herauszugeben.

**) So ist z. B. der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα durch die Aristotelische Physiologie genügend vorbereitet (vergl. oben S. 115. 289. 187), um die ethische Beziehung deutlich und bestimmt zu verstehen.

stens ein Begriff vollständig neu und der ganzen griechischen Philosophie fremd, das ist der Begriff von der ewigen Bedeutung der Persönlichkeit*). Dass der individuelle Mensch Kallias oder Sokrates von Ewigkeit in das System der Welt gehöre und ewig darin bleiben werde, das kam weder dem Plato noch dem Aristoteles auch nur im Traum bei. Das Christenthum aber machte durch seinen persönlichen Logos und die persönliche Unsterblichkeit und die historische Auffassung des Providenzbegriffs Ernst mit dem Princip des Individuums. Dass wir nun natürlich kein philosophisches System in dem Christenthum haben und darum unzählige Probleme, z. B. über Materie, Raum, Zeit, Idee u. s. w., ungelöst und unbeachtet bleiben mussten, versteht sich von selbst. Ebenso natürlich ist, dass die Kirchenväter, welche mit Hülfe der griechischen Philosophie das Dogma schufen, diese Probleme nicht im ursprünglichen Sinne des Christenthums lösen konnten, weil sie die im griechischen Idealismus gefundenen Lösungen unbefangen in die ganz heterogene christliche Weltauffassung hinübertrugen. Der christlichen Theologie konnte es daher bis jetzt noch nicht gelingen, sich philosophisch zu einer Weltauffassung auszubilden, weil ja auch die neueste Philosophie unseres Jahrhunderts genau wieder den antiken Gedankengang reproducirt hat. Denn diejenigen Idealisten, welche versuchten, eine unsterbliche Persönlichkeit zurechtzumachen, haben ja nur Phantasien und nicht Philosophien geliefert, da ihre Principien solche Früchte nicht tragen. Ich will dies hier nur erwähnen, um zu zeigen, dass dieser eigenthümliche neue Begriff das Christenthum zu einer neuen Weltauffassung macht und dass darum alle

*) Vergl. meine Gesch. d. Begr. d. Par. (Aristot. Forsch. III). Halle, Barthel, 1873. S. 145.

antiken Begriffe eine zugehörige Abänderung in ihrer Bedeutung erhalten müssen.

Obgleich es sich nun von selbst versteht, dass eine auf israelitischem Boden entstandene Religion mit ihren Begriffen auf hebräische Lehrzusammenhänge zurückgehen muss, so war doch andererseits die griechische Bildung nicht bloss bei den alexandrinischen Juden, sondern auch in Palästina nicht unbekannt und es ist daher immer eine unabweisliche, wissenschaftliche Aufgabe, auch den Zusammenhang mit der griechischen Bildung zu verfolgen. Während nun schon seit Jahrhunderten die christliche und hebräische Ueberlieferung verglichen wurde, so ist eine exacte Vergleichung mit den philosophischen Begriffen erst in den Anfängen. Man muss aber zusehen, welche Begriffe etwa einen Zusammenhang vermitteln und wie weit man mit der einseitigen Beziehung auf das Hellenische reicht. Andere mögen dann erforschen, wie weit sich die hebräischen Begriffe mit den griechischen begegnen und durch welche von beiden eine exactere Erklärung der neutestamentlichen Natur- und Weltauffassung gewonnen werden kann. Schliesslich wird man für den Ueberschuss das Neue im Christenthum in Rechnung ziehen müssen und dann wohl erkennen, dass in dieser Religion die Grundlage einer vierten Weltansicht dargeboten ist, wenn auch die durch die Heidenchristen und Kirchenväter aufgekommenen philosophischen Deutungen ihr die Hülle des griechischen Idealismus übergeworfen haben.

Kritischer Epilog.

Das Buch von Walter, welches mich veranlasste, meine Untersuchungen über die praktische Vernunft mitzutheilen, wurde von Prantl in auffallender Weise ausgezeichnet. Darauf stimmte in seinen Jahresberichten Susemihl denselben enkomiastischen Ton an, und so viel ich sehe, hat nur Heinze einigermassen zur Besonnenheit gemahnt, indem er eine Reihe von Bedenken vorführte. Die beiden erstgenannten Gelehrten haben es daher zu verantworten, dass ich überhaupt von Walter's Buche Notiz genommen habe, was ich nach meinem Urtheile nicht nöthig gehabt hätte.

Mein Urtheil über den Werth dieses Buches wird dem Leser allerdings schon klar geworden sein; doch möchte ich als Freund der Messkunst auch auf solchen Gebieten, wo man gewöhnlich nur die unbestimmten Unterschiede des Mehr oder Weniger verwendet, den Massstab in Erinnerung bringen. Ein Autor, der uns die letzten Principien eines Forschungsgebietes analysiren und besser als früher verstehen lehrt, leistet offenbar das Wichtigste, weil er uns mit den Elementen, also mit dem Einfachen und Schwierigsten zugleich, des Ganzen kundig macht. Dass Walter dies nicht vermag, dürfen wir nicht tadeln. Die zweite Leistung wäre abzumessen nach der Zahl und der Wichtigkeit der einzelnen Probleme, die ein Autor aufwirft oder löst und wodurch uns also ein mehr oder weniger grosser Theil des Untersuchungsfeldes erschlossen

wird. Dass Walter hierin nichts Neues bringt, es sei denn solches, was jeden Kenner des Fachs witzig macht, ist schon sehr bedenklich. Die unterste Stufe des Verdienstes werden wir aber darin sehen, dass ein Autor überhaupt seinen Gegenstand soweit kennt, als er bisher schon bekannt war. Desshalb müssen wir allerdings erstaunen, wenn wir sehen, dass Walter die allergeläufigsten Begriffe, die jeder auch nach dem allgemeinen Sprachgebrauch auseinanderhalten und nach einmaliger Lectüre der Nikomachien sicher niemals verwechseln würde, nicht unterscheiden kann, z. B. *δεινότης* und *ἀκρασία*. Ich weiss nicht, nach welcher Messkunst Prantl die Verdienste eines Zoologen, der Wolf und Schaf nicht unterscheiden kann, erheben will; es sei denn, er halte es für eine grosse Kunst, sich darin zu irren, worin sonst niemand sich irren kann.

1. Δεινότης und ἀκρασία.

Der *δεινός* ist der gewandte Mann, der für jeden Zweck sogleich ein Mittel zu finden weiss und desshalb auch gefährlich ist, weil er sich um die sittliche Beschaffenheit der Zwecke und Mittel nicht kümmert. Die Verschlagenheit (*δεινότης*) kann desswegen auch dem Bösewicht zukommen; denn sie drückt nur die von der ethischen Qualification losgelöste Seite, die natürliche Fähigkeit (*δύναμις*) der berathenden Vernunft aus *). Die praktische Weisheit (*φρόνησις*) muss aber auch eine solche natürliche Gewandtheit besitzen **), nur innerhalb der sittlichen

*) Eth. Nicom. VI, 13, p. 1144 a 23. *ἔστι δή τις δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν.*

**) Ibid. a 28. *ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης.* Nämlich weil die *δεινότης* die blosse natürliche Fähigkeit ausdrückt und sich zur *φρόνησις* verhält, wie die natürliche Tugend zur eigentlichen; denn die natürlichen Tugenden können, da sie der Leitung der Vernunft

Gränzen; denn der φρόνιμος allein hat das Auge für die wahren Zwecke des Lebens und sucht nicht für jeden beliebigen Zweck (πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπόν), sondern nur für den sittlichen (ἂν ὁ σποπός ᾖ καλός) die Mittel zu finden.

Die ἀκρασία aber ist die moralische Schwäche. Diese hat natürlich mit jener Fähigkeit der Berathung nichts zu thun, sondern besteht bloss darin, dass in einem Menschen, nachdem er sich berathen hat, der Entschluss dem Rathe nicht entspricht, weil in ihm Affecte vorhanden sind, welche die berathende Vernunft gleichsam betäuben. Ein solcher handelt schliesslich im Zorn oder Begierde anders, als seine Vernunft rieth oder rathen würde, weil die Herrschaft der Vernunft in seiner Seele nicht hergestellt ist. Der moralisch Schwache (ἀκρατής) darf daher nicht mit dem Zügellosen (ἀκόλαστος) verwechselt werden; denn dieser verfolgt die sinnlichen Genüsse, indem er glaubt, er dürfe es; der Schwache aber handelt ebenso, obgleich er glaubt, er dürfe nicht. Der besonnene oder weise Mann (φρόνιμος) kann daher nie moralisch schwach sein, weil im Begriff der Weisheit liegt, dass man nach der richtigen Erkenntniss auch handelt; der Verschlagene und Gewandte (δεινός) kann aber auch ohne Selbstbeherrschung sein, weil in seiner Fähigkeit die ethische Qualification nicht bestimmt ist. Wie soll man also den Gemüthszustand des Schwachen und die Art, wie in ihm richtige Erkenntniss vorhanden ist, beschreiben? Hören wir den Aristoteles! *) „Er ist nicht wie einer, der die Erkenntniss be-

---

entbehren, auch gradezu verderblich werden, ebenso wie die δεινότης zur πανουργία wird. Cf. p. 1144 b 8. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ τοῦ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. Die φρόνησις unterscheidet sich also von der δεινότης durch die Gesinnung, die der δεινότης fehlt. Cf. p. 1152 a 13. διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν.

*) Ibid. VII, 12 a 14. οὐδὲ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ θεωρῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος. καὶ ἔκων μέν (τρόπον γάρ τινα εἰδὼς καὶ οὐ ἕνεκα), πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥστ'

sitzt und sie auch im Augenblick der That sich zum Bewusstsein bringt, sondern wie der Schlafende und Trunkene (nämlich weil die rechte Erkenntniss zwar in ihm ist, aber wegen der leidenschaftlichen Erregung nicht zum vollen Bewusstsein, zur Energie durchdringt). Darum handelt er zwar freiwillig; denn in einer gewissen Art weiss er sowohl, was, als auch wesswegen er es thut; er ist aber doch kein schlechter Mensch (*πονηρός*), weil seine Gesinnung gut ist; so dass er also halbschlecht ist. Er ist desshalb auch nicht ungerecht (*ἄδικος*), weil seine Handlungsweise nicht aus Ueberlegung hervorgeht, was sich darin zeigt, dass die Eine Art der moralisch Schwachen das nicht ausführt, was sie durch Ueberlegung oder Berathung sich vorgenommen hatten; die andere Art aber, welche aus Zorn handeln, überhaupt gar nicht zur Ueberlegung kommt." Der moralisch Schwache gleicht darum einem Staate, der alles Pflichtmässige beschliesst und gute Gesetze hat, aber gar keinen Gebrauch davon macht.

Diese klaren und festen Begriffsbestimmungen sind jedem Aristoteliker ganz geläufig und ich bin mir nicht bewusst, die bisherige wissenschaftliche Erklärung des Aristoteles dadurch irgendwie vertieft oder berichtigt zu haben, weil diese Begriffe an unzähligen Stellen so von Aristoteles behandelt werden und ein Irrthum darüber nicht gut möglich ist. Was thut aber Walter? Er bezieht diese ganze Auseinandersetzung, die ich durch Gänsefüsschen ausgezeichnet habe, auf den *δεινός* statt auf den *ἀκρατής*! *) Was muss aber einer

ἡμιπόνηρος. καὶ οὐκ ἄδικος· οὐ γὰρ ἐπίβουλος· ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμμενετικὸς οἷς ἂν βουλεύσηται, ὁ δὲ μελαγχολικὸς οὐδὲ βουλευτικὸς ὅλως. καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατὴς πόλει ᾗ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δὲ οὐδέν.

*) Walter, Lehre von der prakt. Vernunft, S. 492: „Denn der Gewandte (*δεινός*) handelt nicht mit Wissen und Ueberlegung, sondern wie ein Schlafender oder Berauschter. Freiwillig handelt er zwar (denn in gewissem Sinne weiss er, was er thut und warum er etwas thut), aber doch ist er nicht schlecht, denn seine Absicht ist billig. Er ist halbschlecht, aber nicht ungerecht, weil nicht berathschlagend; sei es nun, dass er an seiner Berathschlagung

für Begriffe von δεινότης und ἀκρασία haben, um sie trotz einer so deutlichen und ausführlichen Beschreibung noch zu verwechseln! Und zwar geschieht dies bei Walter nicht in einer flüchtigen Erwähnung, wobei man als Entschuldigung eine kurze Zerstreutheit annehmen könnte; nein, er macht seine Auffassung zu einer wichtigen Grundlage, um daraus die früher herrschende, nach seiner Meinung falsche Charakteristik der δεινότης zu widerlegen und eine neue und richtige zu deduciren, und er macht den Leser aufmerksam auf diese neue, von ihm geschaffene Aristotelische Erkenntniss. Es kommt ihm gleichwohl bei dieser merkwürdigen Beschreibung der δεινότης angeblich von Seiten des Aristoteles, wo sie ja in Kleidung und Gestalt der ἀκρασία auf's Haar ähnlich sehen würde, auch nicht der leiseste Zweifel, ob dies wohl recht passend sei, sondern seine Dialektik versteht es, die billigen Absichten des δεινός zu verdauen, ihn der Berathung, d. h. des Suchens nach Mitteln für einen vorgesteckten Zweck zu berauben, und ihn als Schlafenden und Berauschten instinctiv handeln zu lassen. Eine Widerlegung ist bei einer so bekannten Sache überflüssig; ich will für Walter nur der schnelleren Orientirung wegen ein Paar Parallelstellen unter dem Text anführen *).

---

nicht festhält, oder dass er, wie die Melancholiker, überhaupt nicht berathschlagt. Kann es mithin eine δεινότης dort geben, wo keine Berathschlagung stattfindet, so kann auch die δεινότης nicht ein Vermögen der berathschlagenden Vernunft sein wie die Einsicht; und es bestätigt sich hierdurch, dass, wie ich behauptete, der Gattungsbegriff dieser zwei Vermögen, das δοξαστικόν, nicht λογιστικόν oder βουλευτικόν bedeuten könne. Die epitaktische Thätigkeit der δεινότης ist hiernach ein bloss instinctives Erreichen des Zweckdienlichen, während die Einsicht ἐκ τῆς βουλῆς ἐπιτακτική ist."

*) Der Gegensatz von εἰδώς und θεωρῶν ist der bekannte zwischen ἕξις und ἐνέργεια oder κτῆσις und χρῆσις. Cf. Eth. Nicom. I, 9, p. 1098 b 31. διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ· τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι (zum Bei-

Ich erinnere mich an die Worte Heinrich von Stein's, womit er Prantl's „herben und zum grossen Theil ungerechten Tadel gegen die alten Philosophen und auch Plato" bespricht *). Es wird daher nicht uninteressant sein, zu sehen, welche Art von Schriftstellern Prantl's Bewunderung erwecken. Ich will desshalb die Beurtheilung dieses selbigen Walter'schen Buches von Seiten Prantl's anführen (Literaturzeitung 1875, Artikel 10, Jena), und man vergesse nicht, dass es dieses selbige Buch

---

spiel τῷ οἰνωμένῳ), τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε. — Die Unwirksamkeit der guten Gesinnung in dem moralisch Schwachen vergleicht Aristoteles überall mit dem Rausch, dem Schlaf, der Epilepsie und dem Wahnsinn, zum Beispiel ebendaselbst VII, 9, p. 1150 b 34. ἔοικε δ' ἡ ἀκρασία τοῖς ἐπιληπτικοῖς. Und p. 1151 a 3. ὅμοιος γὰρ ὁ ἀκρατὴς ἐστι τοῖς ταχὺ μεθυσκομένοις καὶ ὑπ' ὀλίγον οἴνου. Ferner vergl. p. 1147 a 10. ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἓν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσαν ὁρῶμεν τὴν ἕξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. Ibid. b 6. πῶς δὲ λύεται ἡ ἄγνοια καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων ὁ ἀκρατής, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ οἰνωμένου καὶ καθεύδοντος. Ibid. b 12. ὥσπερ ὁ οἰνωμένος. Zu vergleichen ist auch ebendaselbst p. 1146 b 31. ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ ἃ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα. Der ἀκρατής ist εἰδώς p. 1145 b 12. καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς, εἰδὼς ὅτι φαῦλα, πράττει διὰ πάθος. — Der ἀκρατής ist nicht ἄδικος. Ibid. p. 1151 a 10. καὶ οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσίν, ἀδικοῦσι δέ. Walter's Begriffe hüpfen wie im Wirbeltanze umher. So z. B. soll die δεινότης „kein Vermögen der berathschlagenden Vernunft" sein, weil es nach der angeblichen Stelle über die δεινότης auch eine solche dort giebt, „wo keine Berathschlagung stattfindet". Trotzdem hat er in der Zeile vorher übersetzt, dass „der δεινός an seiner Berathschlagung nicht festhält". Walter's δεινότης bleibt ein so nebelhaftes Ding, wie alle seine Begriffe, und darum ist es dem Leser sehr schwer, in dem Labyrinthe seines Buches den Ariadnefaden zu finden, weil dieser nicht in einer neuen Wahrheit, sondern in den Baconischen idola specus, d. h. in individuellen Missverständnissen liegt.

*) Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus I, S. 149.

ist, von dem der angesehene Gelehrte spricht: „Die ausführliche Darlegung des Inhalts der Aristotelischen Ethik (bei Walter) selbst gibt überall Zeugniss von der sorgfältigsten und umsichtigsten Interpretation, sowie von der eindringlichsten Schärfe und Ergründung und Beleuchtung des Gesammt-Zusammenhanges. Der Leser findet hier nicht etwa ein zur blossen Bequemlichkeit zugerichtetes Excerpt der Lehre des Aristoteles, sondern sieht sich Schritt für Schritt genöthigt, in die Tiefe und Präcision einer beurtheilenden Erklärung einzudringen, welche nicht so fast gelesen, als vielmehr studirt sein will.“ Hiernach wird der Leser mir verzeihen, dass ich Walter's Buch berücksichtigt habe.

2. ἀτέχνως und ἀτεχνῶς.

Um das Prantl'sche Urtheil weiter zu illustriren, will ich nur kurz noch eine andere Stelle anführen, damit man sehe, wie selbst angesehene Gelehrte sich durch den arroganten Ton der stümperhaftesten Arbeiten imponiren lassen. Das Schöne ist schwer, sagt Plato, und zu diesem Schönen gehört auch das richtige Urtheil über den Werth der Menschen und ihrer Leistungen. Es ist darum Pflicht, von Zeit zu Zeit wenigstens auf dem von Gunst oder Abgunst beherrschten verworrenen Markte der Meinungen die einfache Stimme der Wahrheit hören zu lassen.

Walter spricht S. 508 von dem Gegensatz des unkünstlerischen, welches er als „instinctives Schaffen“ bezeichnet, gegen das künstlerische Verfahren. Um dies im Einzelnen zu beweisen, fährt er S. 509 fort: „Die Mimik ist unkünstlerisch, so lange sie als Naturgabe die Wahl ihrer Darstellungsmittel nicht mit logischem Bewusstsein, sondern instinctiv vollzieht; ebenso verhält es sich mit der natürlichen Dialektik und mit dem Wirken der Natur selbst.“ — Ich will nun über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Behauptung kein Wort verlieren, sondern dem Urtheil des Lesers nur die Begründung vorlegen, die Walter für seine Behauptung anführt: „De soph. el. 11. 172. 34 *ἀτέχνως γὰρ μετέχουσι*

τούτου οὖ ἐντέχνως ἡ διαλεκτικὴ ἐστιν; vgl. de gen. an. β. 6 743 b. 32 ἀτεχνῶς ὥσπερ ἂν ὑπὸ ζωγράφου τῆς φύσεως δημιουργούμενα." — Ich bezweifle nicht, dass Walter Griechisch versteht, denn das gilt Gottlob! nicht mehr als ein besondres Kunststück. Es handelt sich nur um ein „Zeugniss von der sorgfältigsten und umsichtigsten Interpretation", da wir hier das leichtfertigste, gedankenlose Abschreiben von Stellen, die der Verfasser nicht nachgelesen, um deren Zusammenhang er sich gar nicht bekümmert hat, vor Augen haben.

Die Menschen ohne dialektische Ausbildung nehmen instinctiv an der Dialektik Theil. Das Instinctive wird von Walter als unkünstlerisch durch ἀτέχνως nachgewiesen. Ebenso, meint Walter, wirkt die Natur instinctiv und ihr Wirken wird daher durch ἀτεχνῶς als unkünstlerisch bezeichnet. Es fand hier vielleicht eine kleine Unachtsamkeit statt, indem Walter zufällig die Accente übersah; ein Gelehrter aber, der etwas Neues lehren will, darf seine Beweismittel nicht irgendwoher ausser dem Zusammenhange abschreiben, ohne ihren Sinn zu verstehen. Hätte er das Buch des Aristoteles oder auch nur den zugehörigen Zusammenhang der Stelle gelesen, so würde er wissen, dass Aristoteles dort die Natur „ganz wie" (ἀτεχνῶς ὥσπερ) den Maler arbeiten lässt, der erst die Umrisse zeichnet und sie dann mit Farben ausmalt, indem die Natur auch erst allgemeine Gliederungen macht und dann erst die Farben und Weichheit und Härte der Theile ausbildet. Die Stelle liefert also weder für das Instinctive der Natur, noch für das Unkünstlerische derselben irgend einen Beweis und am Wenigsten für das, was Walter durch das unglückliche Wort ἀτεχνῶς beweisen will, dass das instinctive Wirken der Natur von Aristoteles als unkünstlerisch bezeichnet werde.

Jede Seite des Walter'schen Buches zeigt so die Flüchtigkeit seiner Bekanntschaft mit Aristoteles und die Unexactheit der Begriffe, als Ersatz dafür aber die Arroganz des Tons und eine dem Roman entlehnte Methode, die durch Spannung und Ueberraschung wirken will und die

Resultate dem Leser lange künstlich verborgen hält, so dass er nicht leicht zu wissenschaftlicher Besinnung kommt, sondern eher wie Prantl fortgerissen der „glänzenden“ Composition applaudirt. Um über die Aristotelische Philosophie zu schreiben und ein länger dauerndes Lob zu gewinnen, dazu gehört als ABC die sichere Bekanntschaft mit allen Aristotelischen Schriften, dann die schon etwas seltenere Befähigung zu exacten Begriffen, endlich eine philosophische Natur, die sich nicht durch moderne Mediocritäten und ihre Gedankengänge, z. B. nicht durch Kant's Dürftigkeiten, abstempeln lässt, sondern die ursprüngliche Freiheit und die eigene Sehkraft bewahrt.

Beilage

zu Seite 354 und 382.

Da ich oben behauptete, dass Aristoteles das System der immanenten Teleologie als Rahmen zu einer speculativen Construction der Ethik von Plato entlehnt habe, so besorge ich nachträglich, dass vielleicht diejenigen, welche noch an der bisher üblichen Auffassung dieser beiden Philosophen hängen, meine Behauptung für seltsam und unbewiesen erklären möchten. Es ist ja auch natürlich, dass jeder, der eben die Nikomachien gelesen, die Meinung haben muss, Aristoteles wäre der erste gewesen, der die Ethik ächt teleologisch auf das specifische Werk des Menschen begründet habe, Plato aber wäre der luftige Phantast, der die eigenthümliche Natur der verschiedenen Lebensgebiete überspringend, mit vollen Segeln in die leere Bläue des „Guten an sich" steuere und dort eben in's Wesenlose und Sinnlose der Idee gelange. Diejenigen also, welche in solcher Weise das Verhältniss beider Philosophen auffassen, werden wohl nicht ungern die folgende kurze Zusammenstellung der massgebenden Begriffe überblicken und damit zugleich den Beweis und die Illustration meiner Behauptung empfangen.

Plato.	Aristoteles.
1. δύναμις und ἔργον.	
Staat p. 352 E. *δοκεῖ τί σοι εἶναι ἵππου ἔργον; — Ἆρ' οὖν τοῦτο ἂν θείης καὶ ἵππου καὶ ἄλλου ὁτουοῦν ἔργον, ὃ ἂν ἢ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῇ τις ἢ ἄριστα; — — ἔσθ' ὅτῳ ἂν ἄλλῳ ἰδοις ἢ ὀφθαλμοῖς; — ἀκούσαις ἄλλῳ ἢ ὠσίν; οὐδαμῶς, οὐκοῦν δικαίως ἂν ταῦτα τούτων φαμὲν ἔργα εἶναι;*	Nic. I, 6, p. 1097 b 24. *τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. Ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ καὶ ὅλως ὧν ἐστὶν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. — ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἑκάστου τῶν μορίων φαίνεταί τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι.*
Staat p. 477 C. *δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω, ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται.*	
2. ἔργον und ἀρετή.	
Staat p. 353 A. *εἰ οὖν τοῦτο ἑκάστου εἴη ἔργον, ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται. — — οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστῳ, ᾧπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται; — ὀφθαλμῶν, φαμέν, ἔστιν ἔργον; — ἆρ' οὖν καὶ ἀρετὴ ὀφθαλμῶν ἔστιν; — τί δέ; ὦτων ἦν τι ἔργον; — οὐκοῦν καὶ ἀρετή; — τί δὲ*	Nic. II, 5, p. 1106 a 15. *Ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσι, οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν. Ὁμοίως ἡ τοῦ ἵππου ἀρετὴ ἵππον τε σπουδαῖον ποιεῖ καὶ ἀγαθὸν δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν ἐπι-*

πάντων πέρι τῶν ἄλλων; — ἆρ᾽ ἄν ποτε ὄμματα τὸ αὐτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετήν, ἀλλ᾽ ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν (τυφλότητα); — — τῇ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ τὸ αὐτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα, κακίᾳ δὲ κακῶς.

βάτην καὶ μεῖναι τοὺς πολεμίους.

Ibid. I, 6, p. 1098 a 14. ἕκαστον δ᾽ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται. Ibid. VI, 11. τὸ γὰρ εὖ τῷ καλῶς ταὐτό.

3. ἔργον ἀνθρώπου.

Staat p. 353 D. Ἴθι δή, μετὰ ταῦτα τόδε σκέψαι· ψυχῆς ἔστι τι ἔργον, ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ᾽ ἂν ἑνὶ πράξαις (d. h. das Specifische), οἷον τὸ τοιόνδε· τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα (d. h. die Werke des phronetischen Denkens), ἔσθ᾽ ὅτῳ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαῖμεν ἴδια (proprium) ἐκείνης εἶναι; οὐδενὶ ἄλλῳ. — τί δ᾽ αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; μάλιστα. οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; φαμέν. ἆρ᾽ οὖν ποτὲ ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη (NB. στέρησις) τῆς οἰκείας

Ibid. I, 6, p. 1097 b 32. οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι. Τί οὖν δὴ τοῦτ᾽ ἂν εἴη ποτέ; Aristoteles sondert nun zuerst die communia ab und sucht das Specifische. Λείπεται δὴ (ζωή) πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος. — — Εἰ δ᾽ ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ᾽ αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἁπλῶς δὴ τοῦτ᾽ ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατ᾽ ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ τὸ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ

ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον; — ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δ' ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν.

εὖ· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς.

4. ἀρετή und εὐδαιμονία.

Staat p. 354. ἕ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος. — ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία (ἄθλιος). Das δίκαιον gilt hier nur als Stellvertreter der ἀρετή cf. p. 353 E.

Eth.Nic.I,11,p.1100b33. εἰ δ' εἰσὶν αἱ ἐνέργειαι κύριαι τῆς ζωῆς, οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ φαῦλα. — 1100 b 7. ἢ τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθήν· οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἕ κακῶς, ἀλλὰ προσδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐναντίαι τοῦ ἐναντίου.

5. Die drei formalen Charaktere des Guten.

Phileb. p. 20 D.

1. τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; πάντων δή που τελεώτατον.

Eth. Nic. I, 5, p. 1097 a 25.

1. ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἱρούμεθά τινα δι' ἕτερα — δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μέν ἐστι ἕν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων.

2. τί δέ; ἱκανὸν ταγαθόν; — — δεῖ γάρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν ἐστὶ ταγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι· δεόμενον δ' ἂν φανῇ πότερον, οὐκ ἔστι που τοῦτ' ἔτι τὸ ὄντως ἡμῖν ἀγαθόν. — Pag. 67 (νοῦς καὶ ἡδονή) ἀπήλλακτο ταγαθὸν εἶναι, στερόμενον αὐταρκείας καὶ τῆς τοῦ ἱκανοῦ καὶ τελέου δυνάμεως.

3. τόδε γε μήν, ὡς οἶμαι, περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν (αἱρετόν) καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι, καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς.

Recapitulation: p. 22 B. οὐδέτερος αὐτῶν (βίος) εἶχε ταγαθόν; ἦν γὰρ ἂν ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός.

2. p. 1097 b 7. τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ. — τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. (Sonst auch ἱκανόν oft, wie ἱκανῶς für ἀρκούντως.)

3. I, 1, p. 1094 a 2. διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὸ ταγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται. 1097 a 18. τί οὖν ἑκάστη (πράξει) ταγαθόν; ἢ οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δὲ — — ἐν ἁπάσῃ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες.

Recapitulation: p. 1097 b 20. Τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος (= αἱρετόν).

Man sieht aus dieser kurzen Zusammenstellung, die sich beliebig mit Zuziehung der übrigen Dialoge Plato's bis auf kleine Details ausdehnen liesse, dass der Aristotelische Mond das Platonische Sonnenlicht sehr gut reflectirt. Wie aber ist es mit der selbständigen Verarbeitung des Aufgenommenen beschaffen? Von diesen

teleologischen Principien aus musste eine streng apodiktisch deductive Ethik abfolgen, und doch erklärt Aristoteles die Ethik für bloss inductiv*), weil er unbekümmert um den Platonischen Rahmen des Systems**) seine Lebens- und Tugendbilder nicht ableitet, sondern nach der Erfahrung und dem moralischen Gefühl entwirft. Selbständig also ist er wohl durch diesen Abfall von Plato, zugleich aber beweist er sein Unvermögen, von sich aus irgend eine schöpferische Speculation zu finden, da er die zwei entgegengesetzten Erkenntnisswege zwar so weit vermittelt, als Plato selbst sie schon gezeigt und vermittelt hatte, den Widerspruch seines Systems selbst aber gar nicht bemerkt. Mir scheint Aristoteles seinen von Plato abweichenden Weg auch nicht einmal selbständig gefunden zu haben, sondern dabei den Demokrit als Führer zu brauchen, bei dem wir auch die Megalopsychie, den Kanon der Lust, die Tugend als Mittelmass, das Autoritätsprincip in dem Urtheil der Guten u. a. m. antreffen. Doch dies bedarf einer besonderen Untersuchung.

---

*) Eth. Nicom. I. *περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι.*

**) Ibid. I, 8. *σκεπτέον δὴ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος.*

Sach- und Namenverzeichniss.

ἀχώριστον 302.
Aelian 416.
ἀγαθόν 346 ff. 441.
ἀγγεῖον 285.
ἄγνοια 77.
Aegypter 395.
Aesthetik 260.
αἰσθάνεσθαι 50, αἴσθησις 61, ἐπιμελητική 129. 139, Arten 243. 246, αἰσθητικόν 257, künstler. 258, ästh. Gefühl 259, αἴσθησις als λόγος 279, αἴσθησις und νοῦς bei Walter 290 ff., ästh. 319. 325. 349.
αἰσθητήριον 287, κοινόν 259. 298. 336.
ἀκμή 405, Demokrit und Aristoteles.
ἀκρασία 44. 82. 105, bei Plato 202, Aristoteles 430.
ἀκρόπολις 148.
Albertus Magnus 100.
Alexander Aphr. 309.
ἀλήθεια 184 ff. 188. 387. 395. opp. myth. Darstellung 403.
ἀληθής Etymol. 233.
ἀλλοίωσις 277.
Alter 117.
ἀμετάπειστον 71.
ἀνάβασις 372.
ἀναγκαῖον 131.
ἀναίσθητον 287.
Analogie 412.
Anathymiasis (physiol.) 161. 171.
Animismus VII.
Aorta 150.153 ff. Etym. 158.174 ff.
ἄνθρωπος 208. 361. 440.
ἀπαθές 251.
Aphrodite 406.
ἀπόδειξις prakt. 215. 218.
ἀπότασις 288.
Archelaus v. Mac. 138.
ἀρχικωτέρα 67.
Architekt 51.
ἀρετή 197. 230. 303. 305, in der Kunst 306. 324. 326. 439.

Aristophanes 384.
Aristoteles 3 f., vom Sprachgebrauch beeinflusst 55, Pseudo-Arist. de virt. 189, Methode und Stil 157. 211, folgt Plato 240. 273, Lust opp. Plato 277, *αἴσθησις* u. *νόησις* 301, Zahl der himml. Wesen opp. Plato 309, Verh. zur modernen Philosophie 315, Kritik seiner Kunstlehre 324, vorherrschend distinguirend 337, Dualismus in der Psychologie 339, erbte von Plato das System immanenter Teleologie 354. 438, Liebe 357 ff., bei Plato 369, als Mond 379. 442, gegen Platon's Ansicht von den Sternen 401, transcend. Gott 404, Etymologie der Aphrodite von Diog. Apoll. 406, Materie 410, religiöse Skrupel 419, erster Beweger aus Liebe 423.
Aristoxenos 260.
arteriae pulmon. 153. Lage 155.
Aeschylus 79.
Astronomie 345. 384. 401.
ἀθανασία 425.
ἀτέχνως 435.
ἀτεχνῶς 436.
Atomismus des Aristoteles 421.
Aubert u. Wimmer 149 ff. 165. 177.
αὐτός 361.
αὐτοτελής 55.

Bariton 285.
βασιλεία τοῦ θεοῦ 373.
Baumgarten 260.
βεβαιότης 237 f.
Befehlen s. *ἐπίταξις*.
Beispiele 72. 243.
Bernays 289.
βήττοντες 282.
Bewegung 207 ff. 277.
Blut 134. 140, Faserstoff und Lymphe 144, Entstehung 161, Bewegung 162, arterielles und venöses 174 f.
Bonitz 309.
βουλητόν 67, *βούλησις* 93.
βούλευσις 94, *βουλευτικόν* 133. *βουλευόμενον* 202.
Brandis, Charakter seiner Arbeit 341.

Cäcilius 159.
Capillargefässe 161. 175.
Cartesius 115.
Castrirung 258.
Charaktere 141.
χωριστόν 302, *χωρίς* 365.
χρῆσις opp. *κτῆσις* 433.
Christenthum 125 ff. 383 f. 425 f.
Cirkel in der Ethik 62. 67.
Clemens Alex. 402. 406. 420.
Coitus 138.
Correlatives 202.

δαίμων bei Sokrates 380.
Darwinismus 164, bei Plato 383.
δεῖ 44, *δέοντα* 305.
δεινότης 102, bei Plato 195, bei Aristot. 430.
δεκτικόν Subject 313.
Demiurgisch 123, Demiurg 133, 389. 403. 413.
Demokrit 320, Lust 405, ethi-

scher und teleologischer Begriff 415. 443.
διαφθείρειν 187 ff. 193. 198.
διάκρισις 146. 160.
Dialektiker 281, Aristot. 353, Plato 369, Aristot. 375. 424.
διάνοια prakt. Vernunft 136. 143. 278. 287.
διαστρέφειν 187 ff.
Diener 82.
Diffusion 161.
Diogenes von Apoll. 406.
δώρημα θεῶν 191.
δοῦλος Arten 328.
δόξα 61, δοξαστικόν 179 ff., Kriterium der theoret. δόξα 184, der praktischen 185, bei Plato 194. 200, δ. αἰσθητοῦ 219. 239 f., bei Speusipp 253. 270, δοξαστὴ τροφή 403.
Dualismus, von Aristoteles begründet 117. 123. 332.
δυνάμει 118.
δύναμις προνοητική 132.

ἐγκράτεια 104. 431.
εἶδος 118. 403.
εἰκασία 194.
εἰκών 403.
εἰλικρίνεια 425.
εἶναι = gelten 212.
Einheit, numerische 312, der Analogie 347.
ἔκγονος 400.
ἐκλεκτοί 203.
ἐκστατικός 45.
ἕξις 209.
Embryo 140.
ἐνδελέχεια 169.
ἐνέργεια, ἀνθρωπικαί 303, opp. Potenz 313. 433. 440.
ἐντελέχεια 169. 172 f. 313.
ἐπιφορά 388.
ἐπιστήμη 108. 387.
ἐπιστημονικόν prakt. 220.
ἐπιθυμία 43. 93, ἐπιθυμητόν 67. 82.
ἐπίταξις 48 ff. 74. 83. 86. 202. 291. 328 f.
ἐπιτείνειν 140.
ἐπίτροπος 328.
Erkenntnissvermögen 79, bei Plato 193, ästhet. Erk. 349.
Erziehung 190. 192.
ἔσχατα 214, ἐσχάτη 262 ff.
Esprits animaux 115. 178.
ἤθη 141, ἦθος 276, Ethik 192. 281, System 354, Idealität 381.
Eucken 148. 390.
εὐδαιμονία 317 ff. 327. 441.
εὐφυΐα 191.
εὐσέβεια 189.
ἐξήρτηται 151.

Feuer 412.
Fichte 125. 315. 399.
Freiwilligkeit 77.

Galen 115.
Galilei 390.
Galle 167.
gebietende Obersätze 216.
Gelten = εἶναι 212. 381.
γένεσις 179. 388.
γεννητικόν 173. 378.
Geronten, spart. 117.
Gesetz 273.
Gesundheit der Seele 200.

Gewebebildung 163.
Gewohnheitsrecht 273.
γνώμη 84. 146. 243, γνῶσις 146, bei Plato 200.
Goethe 423.
Gott 275, göttlich 301, Götter 308. 311. 313, als πατήρ 395, Gottes-Sohn 402, Götter 408. 418.
Gottseligkeit 327.
γράμματα Buchstabe des Gesetzes 273.
Gute, das praktische 66, δοκοῦν 186. 300, menschl. 302, durch die Kunst 321. 333, Idee 396.
Gymnastik 200.

Handlung 207.
Harmonie 277.
ἡδονή 277. 279. 303. 298. 318. 349, Aristoteles von Plato und Demokrit abhängig 405.
Hegel 125. 313. 315. 399.
Heilung der Seele 200.
Heinze 9. 429.
Herakles 379.
Herakliteer 171. 202.
Herbart 341.
Hermathena 370.
Herrschaft 57.
Herz s. καρδία.
ἑστία 148.
ἕξις 89 ff. 229 f. 351. 433.
ἱδρώς 167.
Himmelfahrt 372. 400.
Himmelreich 373.
Hippolytus Reff. 406.
Homer 158.
ὅροι ἀκίνητοι 216. 331.
Hören 286 f.
ὡρισμένον 322. 331.
ὁσιότης 189.
ὑποκείμενον Subject 313.
ὑποκρινόμενοι 47.
Hunde 82.

ἰᾶσθαι in biblischem Sinn bei Plato 374.
Ich bei Aristoteles 336.
ἰχώρ 144.
Idealismus 427.
Jesus 425.
Individuelle, das, als Princip 383. 392. 400. 427.
ἶνες 144.
Instrumentalmusik 288.
Intelligibles Einzelnes 265.
ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις 384.
Isokrates 92.
Jon 423.
Judas 384.

καλόν 130 f., opp. ἀνάγκη 193, in d. Mathem. 321, sittl. 346.
Kant 3. 12. 122. 124. 127, prakt. Philosophie 203, prakt. Vernunft 235. 252. 254. 317. 341. 399. 437. IX.
καρδία 135. 139, Eintheilung 146 ff. 176 f. 223. 278. 284. 289. 298.
κατάβασις 372.
Kategorien 376. 417. 421.
Katarrhe 163.
κάθαρσις 289.
καθεστηκότως 278.
καθόλου 342, theor. u. prakt. 343 ff. 351.

κελεύειν s. ἐπίταξις.
Kepler 390.
Kinder 136.
κινητικόν 134.
Kirchenväter 125. 316.
Kitzeln 143.
κοινόν 351. 298.
κριτικόν 293.
Krohn 384.
κτῆσις opp. χρῆσις 433.
Künste, prakt. 54, bildende 275, Kunst 303 ff., Einth. u. Lust 320, Kunst und Sittlichkeit 324. 339.
κύριον 62.

Lachen 143.
Leben physiol. 169.
Leber 140. 167.
Leibnitz 127.
Lessing 364.
Lichtreflexion 285.
Liebe, bei Plato 371, bei Aristoteles 358.
λιμνάζειν 162.
Logik, formale 376.
λόγος 182. 192. 213. 215. 279. 287. 425, λογοι ἔνυλοι 281, λογικῶς 375, λογιστικόν 18. 93. 202. 207.
Longinus 159.
Lullus 422.
Lunge 152.
Lust s. ἡδονή.

Magie 420.
Magna moralia 338.
Maguire 370. 395. 410.
μακάριοι 319.
Mathematik 322, Gebiet 301, 345, Anschauung 296. 298.
Materie 113. 117, intelligible 260. 308. 311. 342. 403. 410.
medius s. terminus.
Megalopsychie 378. 382. 443.
μέλος Singstimme 288.
Meinung s. δόξα.
Menschliches 60, Mensch 248. 310 f. 402 als Gottessohn, 440 ἔργον.
Mesenterium 161. 166.
μέσον 139.
Messkunst 429.
μεταμελητικός 106.
Metapher 271.
μεταρρυθμίσαι 192.
μεταστῆσαι 192.
μεταξύ 193.
μέθεξις 315. 386.
Methode (Aristot.) 211.
Meyer Leo 233.
Milz 140.
μοχθηρία 78. 80. 106.
Möbius 134.
Monismus 386.
μονογενής 386.
Moralischer Sinn 298.
Musik 200. 275. 281.
Mythische Darstell. 388. 403 f.
Mythologie 384, ägypt. 395.

Nachahmung 275. 288. 304.
Nacht 287.
Nahrung 166.
Natur 163. 385. 405.
Nektar 124.
νεῦρα 151.
Newton 390.

νοήματα 296, *νοητόν* 261.
Nominalismus 410.
νόμος 240. 272.
νουθέτησις 51.
νοῦς 61 allgem., prakt. 100, vieldeutig 107, prakt. = *ὀρθοδοξεῖν* 108, theor. dist. prakt. 110 ff., *θεῖον μόνον* 115, theoretisch 117 ff., = *νοητόν* 122 f., menschl. theoret. 124, prakt. 185, verdorben 186 ff., bei Plato 198, theor. u. prakt. 200, prakt. 210, Poetik 217. 223, Inhalt und Umfang des Praktischen 251. 272, reiner 311. 313, ohne Alter 314. 336, Arist. 386, prakt. u. poiet. 413, prakt. u. theor. 426.
Nützliche Kunst 304.
Obersätze, prakt. 206. 216. 220.
οἰκεῖον 359.
ὄμμα 183, *ψυχῆς* 257, *πρὸ ὀμμάτων* 271.
ὄν 179.
ὀρεκτικόν 93, 116 = Sinnlichkeit, 208. 270.
ὀρεκτόν 61. 207. 318.
ὄργανον πρακτ. 53. 208. 375 log.
Orthodoxie 186. 200 f.
ὦσις 209.
οὐρανός metaph. 373.
οὐσία nicht individuell 119, Eintheilung 308, Theorie 318, erste und zweite 409.
Paederastie als erlösende Platonische Liebe 374.
Parmenides 363. 367 f.
Parusie 315. 390. 397.
παθητικόν 51. 116. 407.
πάθη 222. 315.
Paulus apost. 188.
Pauson 276.
πείθειν 50. 183.
πέψις 160.
περιαγωγή 195 f.
περιουσία = *περίττωμα* 146. 160.
περίττωμα das Erübrigte in doppeltem Sinne 165: 1) als Art entgegengesetzt *σύντηγμα* 2) als genus für Beides. Vgl. 160. 166.
Perspiration insensible 167.
Petersen 145.
Petersen E. 255.
φαντασία 61, logistische und ästhetische 65. 135. 207. 263.
φάντασμα 112.
φάσις 183.
φίλαυτος 130, *φιλαυτία* 360.
φιλία 130. 358 ff.
φιλοσοφία 33. 192, *φιλοσοφεῖν* 374, Eintheilung 303, Philosoph 319. 330.
φλέψ 153 und 155 ff.
φωνή 279. 282. 285.
φρένες 142.
φρόνησις cap. 1, § 2, Uebersetzung 37. 41, *πολιτική* 192. 274. Verh. zur *τέχνη* 325. 99. 103. 129 ff. 133, Organ 145, Unvergesslichkeit 231, bei Plato 195, 211 ff., = *αἴσθησις* 295. 325. Verh. zur Kunst 306, zur *σοφία* 340, zur *δεινότης* 431, phronetischer Sinn 297, *φρονοῦν* 137.

φύσει, ἐν τῇ φύσει 388 bei Plato.
Physiker 281, Physik 323. 345, *φυσικόν* 256, *φύσις* 408. 163.
Physiognomische Bedeutung der Grösse 137.
Physiologie, moderne 165.
Phyturg 387. 407.
πίλημα 147.
πίστις 182.
Plato 32. 126. 186. 192, mit Kant verglichen 203, moral. *αἴσθησις* 247, *αἴσθησις = νοῦς* 255, *ὄμμα* 257, Gehirn 263, Politic. 273, Lust 277. 405, opp. Aristoteles 309, *νοῦς* als *ἕξις* 315, Aristoteles 331, Unsterblichkeit der Sterne 332, Aristoteles u. Plato 346. 353, immanente Teleologie 354, Liebe 357. 362 ff., Parmenides 363, Tim. *ἰσαρίθμους* 384, Monismus vergl. mit Aristoteles 386, kein Theismus 387. 394 ff., mythologisirt 388, Parmenides 389, Demiurg 389, Trägheitsgesetz 390, Natur und Seele 392, myth. Principien Vater und Mutter nicht originell 395, Sterne ohne persönliche Seele 401, Gott ohne Lust 407, Materie 410, Theologie 420, Vernunftkreis 422.
Platonismus in der neuesten Philosophie 399.
πνεῦμα 113, *ψυχικόν* 115. 162. 163. 289. 426.
Polygnot 276.
Polytheismus 123. 309.
Poren 161.
Prantl 9. 88. 291. 429.
πράττειν dist. *ποιεῖν* 53, *πρᾶξις* bei Pflanzen 109. 303, *πρακτόν* 290, *πρακτικαί = ποιητικαί* (*ἐπιστῆμαι*) 219. 327. 349. 426.
Principien, die vier bei Plato und Aristoteles 388.
Probleme v.
προαίρεσις 78. 84. 89, Gesinnung 96. 208, *προαιρετόν* 94.
Prolepsis 361.
πρόσφυσις 177.
Providenz *πρόνοια* 128.
Pseudohippokrates de corde 145 ff.
ψόφος 282.
ψυχή 169 ff. 257. 276. 289. 301. 310. 401.
Puls 162.
πῦρ dist. *θερμόν* 113.
Pythagoreer 396.

Rassow 233.
Rausch 138. 434.
Reflex bei Licht und Schall 285.
Reichthum metaphor. 372.
Reinkens 306.
Resorption 160.
Rhythmen 277.

Samen, männl. 113, metaph. 192, Säemann 204.
σάρξ 426.
Schaarschmidt 363. 366. 369. 370.
Schall 285.
Schauspieler 47.
Schelling 125. 315. 399.
σχήματα 275.

Schleiermacher 125. 315.
Schleim 168.,
Schluss, prakt. 16. 34. 41. 43 f. 68, polit. 70, Formel 73. 85. 220 ff.
Schneider, G. 388.
schön, sittl. 346.
Schopenhauer 399.
Schreck 145.
Schweiss 167.
Sclav 49.
Seele s. *ψυχή*.
Selbst 361.
Selbstliebe 130.
Seligkeit 397.
σημεῖα 275.
Simonides 179.
Simplicius 208.
Sitten 274.
Sokrates 32. 364 f.
Sonne 171.
σοφία theoretische Weisheit 24. 332 f. 340. 347. 426.
Sophistik 193.
Sophokles, Philokt. 45, Antig. 92, Trach. 379.
σωφροσύνη Etymol. 187.
σωτήρ 200. 205. 374. 379.
Speciesideen 123.
Spengel 290.
σπέρμα metaph. 192. 202 f., *ξενικόν* 206.
Speusipp 252. 408.
σφαγίτιδες 156.
σφαῖρα 62. 285.
Spielmann, Alois 395.
Spinoza 124. 317, Hemiplegie des Spinozismus 399.
Staat Erziehungsanst. 192. 239.
Stein, H. v. 434.
Stimme s. *φωνή*.
Stoffwechsel 165.
Subject-Object 122.
Sublunarisches Gebiet 123.
Sünde 380.
Susemihl 429.
συγγένεια 277.
Syllogismus s. Schluss.
Sympathie 288.
συμφωνία 279.
συμφυής 286.
συμφῦναι 46. 103, *συμφυτόν* 111. 116.
σύντηγμα 160, Kriterium 166.

τέχνη 304. 307 s. Kunst.
τείνειν 153 f.
Teleologie 164, *τελείωσις* 425.
Terminologie (Aristot.) 107, term. minor 219, medius 225.
θεῖον 60. 251. 272 f. 319. 327. 363. 179. 258.
Theismus 301, Plato 387.
Theologik 334. 345 ff. 397.
Theologische Philosophie unseres Jahrhunderts 125. 315. 399.
Theophrast 254. 272.
Theorie dist. Praxis 55. 307. 318 als Glückseligkeit, 320, 327.
θεόσδοτον 191.
θεός 272. 387, *φύσις* 388.
θηρίον 272.
θερμόν 113.
Thiere, künstl. Erzeugung 114.
Thränen 167.
Thun und Leiden 280.

Thurot 353. 364. 404.
θυμός 82.
θύραθεν 112.
τιμιότης 425, *τιμιώτερον* 258.
τιθήνη 411.
Ton 279.
τόποι 83.
Transfiguration 315.
Trendelenburg 228. 268. 291, IX.
τρίτος ἄνθρωπος 388 f.
Trommelfell 285.
τροφή 160. 166.
Tugend s. *ἀρετή*.
Tylor VII.

Ueberweg 363. 366. 369.
Unfehlbarkeit 3. 71.
Unrecht dist. Unrechtes 49.
Unsterblichkeit der Gattung 120. Arten bei Plato 205, der Substanzen 308. 311. 327, beide Arten 376, nicht individuell 384.
Untersatz 221 prakt., 226.
Urin 166 f.
Ursache und Wirkung im Werdenden 388.
Uterus 173.

Vahlen 217.
valvulae atrio-ventric. 150, tricusp. und bicusp. 151.
venae pulmonales 155 f. 177, anonymae 156, vena cava 153. 176.
Ventrikel s. *καρδία*.
Verdauung 160. 166.
Vernunft s. *νοῦς*, Vernunftkreis 422.
Vis inertiae 390.
Vocalmusik 288.
Volkstheologie 379.

Wahrheit, prakt. 41.
Walter, Fehler in der Bestimmung von *φρόνησις* und *πολιτική* 6 ff., Fehler in der Definition der *φρόνησις* 37 ff., Fehler in der Definition des Epitaktischen 48 ff., Fehler in der Bestimmung des prakt. Schlusses 69 ff. 82. 85, Fehler in der Definition der *προαίρεσις* 89 ff. 93, Fehler in der Defin. der prakt. Vern. 98 ff. (Fehler betr. Albertus Magnus 100), 104. 109, Fehler in der Beurtheilung Kant's 128, Fehler in der Defin. des *δοξαστικόν* 181, Fehler aus Nichterkennung des prakt. *νοῦς* 210. 224, Fehler in der Erklärung der Unvergesslichkeit der *φρόνησις* 231 ff. 234, Fehler aus Nichterkennung des Willens 235, Fehler in der Erklärung des *νοῦς* als *αἴσθησις* 290 ff., Fehler durch Ungerechtigkeit seiner Kritik 296, welchen Werth sein Buch hat 296, kennt Aristoteles nicht 297, versteht die Scholastiker nicht 297, seine ignoratio elenchi bei der Annahme des moral. Sinnes 298, versteht nicht den Unterschied von *πράττειν* und *ποιεῖν* 303, Fehler in der Erklärung der

ἀρετὴ τέχνης 306, Fehler in der Bestimmung von σοφία und φρόνησις 340, träumt über δεινότης und φρόνησις 342, Charakteristik seiner Arbeit 429 ff.
Weib 50.
Weltansicht, vierte 122.
Weltseele 401.
Werden 197.
Werkzeuge, prakt. 53.
Wille 59 f. 235.
Wissenschaft, prakt. 349.
Xenokrates 253.
Xenophanes 171.
ξυνδεσμός 371. 373.
ὑγιείνουσι λόγοις 189, ὑγιεῖ λόγῳ ibid.
ὕλη als ἔσχατον 122.
Zeichen 275.
Zeller 352. 384. 394. 401. VII.
ζωὴ ἀΐδιος 317.
ζῷον 209.
Zorn 281.
Zwerchfell 142.

DRUCK VON FRIEDR. ANDR. PERTHES IN GOTHA.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen (St. Petersburg 1859). [Vergriffen.]

Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie (St. Petersburg 1859). Im Bulletin der k. Akademie der Wissenschaften.

Aristotelische Forschungen. Drei Bände. (Halle, Barthel.)

I. Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles (1867).

II. Aristoteles' Philosophie der Kunst (1869).

III. Geschichte des Begriffs der Parusie (1873).

Historia philosophiae graecae et romanae, Ritter und Preller, ed. quinta et sexta (Gotha, F. A. Perthes, 1875).

Studien zur Geschichte der Begriffe. S. 667 und IX. (Berlin, Weidmann, 1874.)

Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. (Gotha, F. A. Perthes, 1876).

Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Drei Bände. (Gotha, F. A. Perthes.)

I. Herakleitos (1876).

II. Pseudohippokrates de diaeta — Herakleitos als Theolog — Aphorismen (1878).

III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles (1879).

Ueber die Unsterblichkeit der Seele (Leipzig, Duncker & Humblot, 1874). Zweite Auflage unter der Presse.

Frauenemancipation (Leipzig, Köhler, 1877).

Darwinismus und Philosophie (Leipzig, Köhler, 1877).

Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Von Immanuel Kant. (Gotha, F. A. Perthes, 1877.)