

Ueber Entelechie und Endelechie.

Es sind nun schon Jahrhunderte vergangen seit Ermolao Barbaro, wie wenigstens berichtet wird, den Teufel citirte damit er ihn über das Wesen der aristotelischen Entelechie aufkläre. Glücklicher sind neuere Forscher gewesen: ohne das Heil ihrer Seele zu opfern haben sie die Bedeutung jenes Kunstausdruckes zu einer Klarheit gebracht, die nur noch durch das Räthsel getrübt wird, das sich an den Ursprung des Namens knüpft. Denn es ist doch gewiss etwas höchst verwunderliches, dass das Wort ἐντελέχεια innerhalb des ganzen weiten Feldes der uns erhaltenen griechischen Literatur nur von Aristoteles und solchen, die sich als Erklärer oder sonst wie auf ihn beziehen, gebraucht worden ist. Trotzdem hat man sich hierbei als bei einer Thatsache beruhigt, ja man könnte fast sagen, der Glaube an dieses Wunder wurde zu einem Kennzeichen aristotelischer Orthodoxie gemacht und die Folge davon war, dass man den Wink, den zur Lösung des Problems Cicero gab, wenn er die allen Griechen geläufige ἐνδελέχεια an die Stelle der nur den Aristotelikern bekannten ἐντελέχεια setzte, nicht weiter beachtete, vielmehr den Römer als einen vorlauten und von der Sache nichts verstehenden Schwätzer zur Ruhe verwies. Die Frage selbst war damit natürlich nicht zu unterdrücken, und ist daher in jüngster Zeit von neuem angeregt worden. Dass die beiden Stimmführer, die sie gefunden hat, Teichmüller¹ und Leo Meyer², nicht mehr durchgedrungen sind, daran tragen sie selber die Hauptschuld: denn um von anderem abzusehen, wodurch Teichmüller den richtigen Kern seiner Ausführung verdunkelt hat, so widersprechen sich beide, indem Teichmüller nachzuweisen sucht, dass die En-

¹ Aristotelische Forschungen III S. 97 ff.

² Bei Teichm. a. a. O. S. 111 ff.

telechie mit der Endelechie identisch sei und die letztere ihrer ursprünglichen Bedeutung nach sich zur Bezeichnung des aristotelischen Begriffs vollkommen eigene, Leo Meyer dagegen die Entelechie für eine von Aristoteles herrührende Bildung erklärt und damit zugibt, dass dem Philosophen die Endelechie zur Bezeichnung des ihm vorschwebenden Begriffes nicht genügte¹. Dass das letzte Wort in dieser Sache noch nicht gesprochen sei, muss man hiernach Susemihl zugeben². Schwerlich aber würde ich in die Behandlung dieser Frage eingetreten sein bloss deshalb weil sie noch eine offene ist, wenn mir nicht meine ciceronischen Studien den Anlass dazu gegeben hätten. Ich beginne deshalb mit der Erörterung der ciceronischen Stelle.

In den Tusculanen I 22 lesen wir Folgendes: Aristoteles longe omnibus — Platonem semper excipio — praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et meminisse et tam multa alia, amare odisse cupere timere angi laetari, haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat: quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχεια appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem. Wer die in diesen Worten ausgesprochene Theorie mit der Lehre des Aristoteles verglich, wie sie uns in den erhaltenen Schriften entgegentritt, konnte allerdings darin kaum etwas anderes als eine Reihe von Missverständnissen erblicken, da nicht nur die ἐνδελέχεια mit der ἐντελέχεια verwechselt scheint, sondern auch die Seele für bewegt erklärt und den vier Elementen coordinirt ein Stoff bezeichnet wird, aus dem sie bestehen soll. Was in neuester Zeit Teichmüller hiergegen zur Vertheidigung Cicero's bemerkt hat (Aristotelische Forschungen III 98 f.) ist ungenügend: denn abgesehen davon, dass er den zuletzt erwähnten Punkt gar nicht berücksichtigt, vermag er das erste Missverständniss nur durch eine gewaltsame Aenderung des Textes, indem er gegen die Ueberlieferung sämtlicher Handschriften ἐντελέχεια für ἐνδελέχεια schreibt³ und das zweite durch eine falsche Erklärung,

¹ Auf diesen Widerspruch hat schon Susemihl hingewiesen, Fortsch. d. Alterthumswiss. 1878. I. S. 581.

² A. a. O.

³ Da er ἐντελέχεια ohne ein Wort darüber zu verlieren gibt,

als wenn Cicero der Seele nicht im eigentlichen sondern nur im metaphorischen Sinne eine unablässige Bewegung zuschreibe¹, zu

könnte man auf den Gedanken kommen, er habe sich durch Orelli täuschen lassen, der dieses ἐντελ. in den Text aufgenommen hatte, aus dem es dann Halm wieder entfernte. Orelli hatte sich übrigens an Naeke de Choerilo S. 177 angeschlossen, dessen in den Worten 'malumus Ciceronem doctum quam indoctum facere' ausgesprochener Grund schon durch seine Fassung sich bescheidet nicht mehr als subjective Geltung zu beanspruchen, und ausserdem nicht einmal seinen Zweck erreicht, da doch ἐντελέχεια durch motio zu übersetzen nicht eben ein Zeichen von Gelehrsamkeit ist. Dieselbe Schreibung ἐντελέχεια setzen ferner Madvig zu de fin. IV 12 und Heitz die verlorenen Schriften des Aristoteles S. 186 voraus. Mit Recht hat aber Susemihl a. a. O. S. 581, 29 sich gegen dieselbe erklärt.

¹ Teichmüller beruft sich auf das Wort 'quasi'. Dadurch werde der Ausdruck ἐντελέχεια als ein metaphorischer bezeichnet: was dann seiner eigenen Auffassung zur Bestätigung dienen würde, da er in der ἐντελέχεια oder ἐνδελέχεια — beide Worte sind ihm identisch — ihrer ursprünglichen Bedeutung nach nur ein Bild für das Wesen der aristotelischen Entelechie erblickt. Wenn nur 'quasi' bedeutete was es bedeuten soll? Um den Gedanken auszusprechen, den Teichmüller in den Worten findet, müssten dieselben etwa folgendermassen lauten: et sic ipsum animum quasi ἐντελέχειαν dicit esse id est continuatam motionem etc. So würde allerdings deutlich ausgesprochen sein, dass ἐντελέχεια von Aristoteles nicht als ein adäquater sondern nur als ein bildlicher Ausdruck gemeint sei. Wie die Worte aber jetzt lauten ist dies keineswegs der Fall, und wird durch 'quasi' nicht eine Vergleichung die zwischen 'animus' und ἐντελέχεια, sondern eine solche angedeutet, die zwischen den lateinischen Ausdrücken Cicero's (quasi quandam continuatam etc.) und dem griechischen Worte Statt findet. Durch das 'quasi quandam' gibt uns Cicero zu verstehen, dass es ihm an einem genau entsprechenden Ausdruck fehlt und er sich deshalb mit einer Umschreibung des Begriffs begnügt. Denselben Fall haben wir de fin. V 66: nam cum sic hominis natura generata sit ut habeat quiddam ingenitum quasi civile atque popolare, quod Graeci πολιτικὸν vocant etc. Tusc. III 61: ex quo ipsam aegritudinem λύπην Chrysippus quasi solutionem totius hominis appellatam putat. Der ersten Stelle gegenüber wird Niemand von einer Metapher sprechen wollen; und was die zweite betrifft, so ist zwar λύπη ein metaphorischer Ausdruck, aber dass er dies sei wird nicht durch quasi angedeutet, welches vielmehr nur die ciceronische Erläuterung einführen soll. Als eine solche Erläuterung, die nur den Gedanken ungefähr wiedergibt, soll also auch durch das beigesezte quasi die continuata motio et perennis im Verhältniss zur ἐνδελέχεια bezeichnet werden. Aehnlich wird im Griechischen ὡς gebraucht von Platon Kratyl. p. 415 D: ἴσως δὲ αἰρετὴν

heseitigen. Dass in den fraglichen Worten Cicero's ein Missverständniss der aristotelischen Lehre enthalten sei, kann also, sobald man wenigstens zur Kenntniss der letzteren sich lediglich an die erhaltenen Werke des Stagiriten hält, nicht wohl bezweifelt werden: vielmehr die Frage nur die sein ob die Schuld hiervon Cicero aufzubürden oder auf dessen griechischen Gewährsmann zu übertragen sei. Letzteres ist die Meinung schon von Anderen gewesen¹; ich weiss indessen nicht, ob auch jemand auf die Uebereinstimmung geachtet hat, die zwischen Cicero's Auffassung der aristotelischen Theorie und der eigenen Theorie solcher Philosophen besteht, die sich an Aristoteles anschlossen. Cicero spricht von einem fünften Element aus dem nach Aristoteles' Meinung der Geist (mens) bestehe, und dieses fünfte Element ist, wenn wir der Auslegung der Späteren folgen, der Aether². Derselben Ansicht waren aber auch der Peripatetiker Kritolaos und sein Schüler Diodoros von Tyros, die beide den Geist (νοῦς) aus dem Aether ableiteten³. Ja um die Uebereinstimmung mit Cicero vollständig zu machen scheinen sie auch den Aether als das fünfte Element bezeichnet zu haben⁴. Galt ihnen aber der Aether als die Substanz der Seele, so hatte es für sie wieder keine Schwierigkeit die Seele als ἐνδελέχεια zu bezeichnen, da ja die darin ausgedrückte continuirliche Bewegung zum Wesen jenes Stoffes gehörte⁵.

λέγει (sc. τὴν ἀρετὴν) ὡς οὐσης ταύτης τῆς ἕξεως αἰρετωτάτης. 421 B: ἡ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προσειρησθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ ἀληθείᾳ, ὡς θεία οὐσα ἀλη. 406 B. 407 B. — Aehnlich wie Teichmüller hatten das 'quasi' schon Ernesti Clavis Cic. Index Graeco-Lat. s. ἐντελέχεια und Naeke Choeril. 178 aufgefasst.

¹ Z. B. von Heinrich Ritter, dessen Schrift 'Bemerk. zu Cicero's Tuscul. I 10, 22. Ein Beitrag zu der Unters. über Cicero's Bekanntschaft mit der arist. Philos. Zerbst 1846' ich jedoch nur aus der Anführung bei Heitz, Die verlorenen Schriften S. 187, 1, kenne.

² Z. B. Stob. ecl. I 64 H: αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον. Diels Doxogr. S. 305^b 12. Noch mehr Stellen ebenda Index Verbor. u. σῶμα und bei Krische, Die theolog. Lehren S. 308.

³ Stob. ecl. I 58 (= Diels 303^b 6): Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς.

⁴ Tertullian de an. c. I (Diels S. 212): nec illos dico solos qui eam (sc. animam) de manifestis corporalibus effingunt — — ut Critolaus et Peripatetici eius ex quinta nescio qua substantia si et illa corpus quia corpora includit. Macrobius Somn. Scip. I 14, 19 (Diels S. 213): Critolaus Peripateticus (sc. dixit) constare eam (sc. animam) de quinta essentia.

⁵ Zeller II^b 437, 6.

Hiernach scheint es also als wenn die verschiedenen Missverständnisse die man Cicero glaubte Schuld geben zu müssen in Wirklichkeit auf ein einziges zurückgingen das in der Verwechslung der späteren peripatetischen mit der ursprünglichen aristotelischen Lehre bestand.

Indessen ohne Weiteres wird doch Cicero oder seine griechische Quelle nicht dem Aristoteles eine Lehre zugeschrieben haben, die lediglich von einzelnen Mitgliedern der peripatetischen Schule aufgestellt worden war, vielmehr findet ein solcher Irrthum nur dann seine genügende Erklärung, wenn diese Peripatetiker ihre eigene Lehre mit der des Stifters der Schule für identisch erklärten. Letzteres anzunehmen haben wir überdiess bei Kritolaos noch einen besondern Grund, da dessen Bestreben sich den alten Peripatetikern anzuschliessen von Cicero ausdrücklich anerkannt wird¹. In diesem Falle aber sind wir weiter zu der Frage genöthigt, ob denn Kritolaos es gewagt haben würde eine Lehre die mit Aristoteles' eigenen Aeusserungen in vollem Widerspruch steht, für die echt peripatetische auszugeben, und kommen, da diese Frage verneint werden muss, mit den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles aber Kritolaos' Ansicht sich nicht vereinigen lässt, zu dem Schlusse dass dieselbe in den verlorenen Werken ihre Stütze gefunden hat. Diese Vermuthung hatte schon Heitz, die verlorenen Schriften S. 187 f. ausgesprochen, ohne sie jedoch weiter zu begründen. Und doch bedarf es hierzu nicht einer Vermehrung

¹ De fin. V 14: Critolaus imitari voluit antiquos, et quidem est gravitate proximus et redundat oratio; ac tamen ne is quidem in patriis institutis manet. Das zuerst von Bremi geforderte und sodann von Madvig befürwortete 'ne' in den Worten 'ne is quidem' scheint auch mir unentbehrlich. Wenn der letztgenannte Gelehrte im Zweifel ist, worin Kritolaos von den alten Peripatetikern abgewichen sei, so scheint mir an dieselbe Ansicht gedacht werden zu müssen, mit der er von Antiochos differirte (vgl. Unters. zu Cicero's philos. Schr. II 715 f.): denn dieser gab seine Lehre für die der alten Peripatetiker aus und Piso, dessen Vortrage die fraglichen Worte entnommen sind, ist in allen wesentlichen Stücken sein Vertreter. Nehmen wir nun die nothwendige Textesänderung vor, so wird zwar von Piso d. h. von Antiochos bestritten, dass Kritolaos die altperipatetische Lehre treu wiedergegeben habe, nicht geleugnet aber wird, dass er das Bestreben hatte sich an die Alten anzuschliessen, und dieses Bestreben wiederum, wenn es auch zugleich der rednerischen Form galt, muss doch, wie der Zusammenhang der ciceronischen Stelle lehrt, sich vorzüglich auf den Inhalt der Lehre gerichtet haben.

sondern nur einer schärferen Betrachtung des vorliegenden Materials.

Die Verschiedenheit nämlich, welche zwischen der Aristoteles von Cicero zugeschriebenen Meinung und der von ihm selber in den erhaltenen Schriften ausgesprochenen Statt findet, geht noch etwas tiefer als man bisher bemerkt zu haben scheint. Aristoteles; nimmt man an, hatte zwar zu den vier Elementen noch ein neues, den Aether, gefügt und somit thatsächlich schon ein fünftes Element aufgestellt, diese Bezeichnung aber, das fünfte Element, noch nicht darauf angewandt: so dass die ganze Differenz zwischen dem ciceronischen Aristoteles und dem der erhaltenen Schriften darauf hinauslaufen würde, dass jener eine Bezeichnung wirklich braucht zu der dieser in seiner Darstellung bereits hindrängt. In der That, wenn man nur diesen und keinen anderen Unterschied vor sich hatte, so war es nicht nöthig zu seiner Ausgleichung sich auf die verlorenen Schriften zu berufen, da eine derartige auf den Namen beschränkte Ergänzung, die durch des Philosophen eigene Darstellung gefordert war, jedem späteren Berichterstatter erlaubt sein musste. Nun verhält es sich aber in Wirklichkeit anders. Aristoteles hat sich nicht begnügt ausser den vier Elementen noch ein neues einzuführen das dann Spätere das fünfte nennen konnten, sondern er hat demselben auch bereits in der Reihe der Elemente seinen Platz angewiesen, indem er es ausdrücklich und nicht aufs Gerathewohl sondern unter Angabe eines bestimmten Grundes als das erste bezeichnet¹. Weder er selbst konnte es daher gleichzeitig das

¹ Als πρώτη οὐσία de coelo I 3 p. 270^b11. πρώτον στοιχείον III 1 p. 298^b6. meteor. I 1 p. 338^b21. πρώτον σῶμα de coelo II 4 p. 287^a3. 12 p. 291^b32, meteor. I 3 p. 340^a20^b11. Was man schon aus der häufigen Wiederkehr der Bezeichnung vermuthen darf, dass sie keine willkürlich gewählte ist, die man ebenso beliebig wieder abstreifen dürfte, ergibt sich mit grösserer Sicherheit daraus, dass Aristoteles de coelo II 4 p. 287^a2 ff. sie als Prämisse benutzt um die Kugelgestalt des Himmels zu erschliessen. Er muss sie also, soll nicht der ganze Schluss zusammenfallen, wohl für eine gehalten haben, die in der Sache begründet ist. Inwiefern dies der Fall ist, darüber gibt er uns selbst Aufschluss, indem er a. a. O. I 2 p. 269^a18 ff. die Bezeichnung der Kreisbewegung als der ersten mit ihrer Vollkommenheit rechtfertigt (ἀλλὰ μὴν καὶ πρώτην γε ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην φορὰν· τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῆ φύσει τοῦ ἀτελοῦς, ὃ δὲ κύκλος τῶν τελείων) und am Ende hieraus das Vorhandensein eines elementaren Körpers, eben jenes πρώτον σῶμα, folgert dem sie eigenthümlich ist und der ihr in

fünfte nennen, und es ist somit kein Zufall, wenn dieser Name in den erhaltenen Schriften fehlt, noch konnte er durch seine Darstellung Spätere veranlassen diess zu thun, da dieselbe ja eine solche Bezeichnung ausschliesst. Wenn nun die Letzteren trotzdem von einem fünften Element sprechen, so liesse sich diess auch unter der Voraussetzung, dass sie nur die erhaltenen Schriften des Philosophen im Auge hatten, daraus erklären, dass sie selber auf diese Bezeichnung einen besonderen und zwar einen höheren Werth legten als auf die genaue Uebereinstimmung mit Aristoteles. Da wir indessen von einer Auffassung des fraglichen Elementes bei den Späteren, die dazu nöthigte ihm gerade die fünfte und keine andere Stelle anzuweisen, nichts erfahren, so bleibt nichts übrig als anzunehmen, dass die scheinbar zwischen ihnen und Aristoteles bestehende Differenz nur für uns, die wir mit unserem Urtheil an die erhaltenen Schriften des Philosophen gebunden sind, unausgleichbar ist, für sie dagegen, denen auch noch die verlorenen vorlagen, nicht in demselben Maasse vorhanden war. — Zu demselben Resultat, d. i. zu einem Schluss auf eine eigenthümliche in den verlorenen Schriften des Philosophen enthaltene Lehre, führt uns aber ausser der eben hervorgehobenen zwischen Cicero's Angabe und den erhaltenen Schriften bestehenden Verschiedenheit noch eine andere, die ebenfalls merkwürdiger Weise bisher unbeachtet geblieben ist. Bisher nahm man nämlich ohne Widerspruch zu finden an, dass unter dem fünften Element der Aether zu verstehen sei: so dass die Verschiedenheit, da in den erhaltenen Schriften des Aristoteles derselbe das erste Element heisst, nur den Namen betreffen würde. Für diese Auffassung konnte man sich nun allerdings auf Spätere berufen (vgl. S. 172, 2), vergass aber ganz, dass deren Zeugniß dem Cicero's hier nachstehen muss, da dieser nicht bloss der älteste Zeuge ist sondern auch als der Verfasser der fraglichen Worte über deren Sinn am besten unterrichtet war. Wie er aber die Worte aufgefasst haben will, ergeben eine Anzahl von Stellen an denen des fünften Elements gedacht wird¹. An keiner dieser Stellen nämlich wird dasselbe

der angegebenen Hinsicht entspricht (ἐκ τε δὴ τούτων φανερόν ὅτι πέφυκε τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειότερα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων).

¹ Tusc. I 41: si vero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura. 61: sin autem est quinta quaedam natura,

mit dem Aether identifizirt, und dass diess kein Zufall ist -- obgleich es immerhin ein sonderbarer Zufall sein müsste -- zeigt deutlich unsere Stelle und ausserdem Tusc. I 41: denn wenn an diesen beiden Stellen dasselbe ausdrücklich als namenlos (*vacans nomine; non nominata magis quam non intellecta natura*) bezeichnet wird, so kann wenigstens Cicero, und, wir dürfen wohl sagen, auch sein griechischer Gewährsmann nichts davon gewusst haben, dass es dasselbe sei welches anderwärts den Namen des Aethers trage. Cicero oder wahrscheinlicher sein griechischer Gewährsmann scheinen also Schriften des Aristoteles gekannt zu haben in denen von einem fünften, übrigens nicht näher bezeichneten Elemente die Rede war, der Aether dagegen noch kein besonderes Element vorstellte. So auffallend dieses Resultat erscheinen mag so wird man es doch hinnehmen müssen, und darf sich, um es zu widerlegen, nicht etwa auf Kritolaos berufen, der schon lange Zeit vor Cicero in dem fünften Element den Aether erkannt habe. Abgesehen davon nämlich, dass derselbe kein Interesse daran haben konnte die verschiedenen Schriften des Aristoteles, diejenigen in denen das fünfte Element sich fand während der Aether noch nicht als besonderes Element erschien und die anderen in denen zwar der Aether begegnet, dafür aber das fünfte Element wegfällt, mit einander in Einklang zu bringen, so steht es noch nicht einmal fest ob dieser Peripatetiker wirklich in dem fünften Element eine andere Bezeichnung des Aethers gesehen habe: denn die Zeugen gehen auseinander, und während Stobaios (Aëtios vgl. S. 172, 3) ihn vom Aether sprechen lässt, setzen Tertullian und Macrobius (S. 172, 4) an dessen Stelle das fünfte Element ohne dieses irgendwie näher zu bestimmen. Nun lässt sich aber bei der Gewohnheit der Späteren, das fünfte Ele-

ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum. 66: singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis. Acad. post. 26: quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorumque quattuor, quae supra dixi, dissimile Aristoteles quoddam esse rebatur. 39: de naturis autem sic sentiebat (sc. Zeno) primum uti quattuor initiis rerum illis quintam hanc naturam, ex qua superiores sensus et mentem effici rebantur, non adhiberet; statuebat enim ignem esse ipsam eam naturam, quae cuique gigneret mentem atque sensus. de fin. IV 12: cum autem quaereretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura videretur esse ex qua ratio et intellegentia oreretur, in quo etiam de animis cuius generis essent quaereretur, Zeno id dixit esse ignem.

ment und den Aether einander gleich zu setzen, zwar erklären wie sie für den Fall, dass Kritolaos nur von dem fünften Element gesprochen hatte, dafür den Aether setzen konnten: während das Umgekehrte viel schwerer begreiflich ist, wie nämlich das ursprünglich bestimmt als Aether bezeichnete Element von Tertullian oder seinen Gewährsmännern in eine 'quinta nescio quae substantia' umgewandelt werden konnte. Es ist daher wahrscheinlich, dass noch Kritolaos sich begnügt hat wie Aristoteles von einem fünften Element zu sprechen. — Aber eine Nachricht mag durch die welche sie bezeugen noch so gut gestützt sein, so kann sie doch an inneren sachlichen Schwierigkeiten leiden, durch die alle ihr von aussen zugeführte Glaubwürdigkeit vernichtet wird. Ein solcher Fall, könnte man meinen, sei der vorliegende und kein übrigens noch so zuverlässiger Zeuge könne uns überreden, dass Aristoteles in einer Zeit, da die Sprache reich und entwickelt genug war, um dem mannigfachen Gange der philosophischen Forschung zu folgen, um den Namen eines Elements in Verlegenheit gekommen sei und deshalb sich begnügt habe es in mystisch unbestimmter Weise als das fünfte zu bezeichnen. Indessen hält dieser Einwand nicht Stich: denn in der Zeit unmittelbar nach Aristoteles finden wir dieses selbe namenlose Element und mit der gleichen Aufgabe, die Natur des Geistes zu erklären, bei Epikur¹ und dürfen hierin um so eher einen Nachhall gerade der aristotelischen Bezeichnung vermuthen, als auch sonst der peripatetische Einfluss auf jenen Philosophen kaum abzuweisen ist (vergl. Unters. zu Cicero's philos. Schr. I 162 ff.).

¹ Stob. I 798 (Plut. plac. IV 3, 5. Aëtios bei Diels S. 378 f.): Ἐπίκουρος (sc. λέγει τὴν ψυχὴν εἶναι) κράμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρῶδους, ἐκ ποιοῦ ἀερῶδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονόμαστου· τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν· ὡν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ ἀέρα ἡρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος, τὸ δ' ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν. Dass das Element das vierte und nicht wie bei Aristoteles das fünfte heisst, wird durch den Zusammenhang erklärt. Vgl. ferner Lucret. III 241 f.: quarta quoque his igitur quaedam natura necessest | adtribuat: east omnino nominis expers. 279: nominis haec expers vis. Dass auch Epikur unter diesem namenlosen Element nicht den Aether verstand, zeigen Stellen wie Lucret. V 448; 458 ff.; 498 ff., an denen derselbe ausdrücklich genannt wird.

In verlorenen Schriften hatte also Aristoteles, das ergab die bisherige Untersuchung, von einem fünften Element gesprochen und darunter nicht den Aether verstanden. Dass diese verlorenen Schriften die exoterischen und insbesondere die Dialoge¹

¹ Diesen Anlass ergreife ich gern um mich aufs Entschiedenste gegen die Kritik zu erklären, die in neuester Zeit Diels (Ueber die exoterischen Reden des Aristoteles in den Ber. der Berliner Akad. 1888 S. 477 ff.) an Bernays' Auffassung der ἐξωτερικοί λόγοι geübt hat. Diese Kritik ist einmal darum verfehlt, weil sie dem genannten Gelehrten eine Auffassung zuschreibt, die ihm in Wirklichkeit fremd war. Denn Bernays hat nicht wie Diels voraussetzt (S. 486. 490. 492) in dem Namen οἱ ἐξωτερικοί λόγοι einen Titel der Dialoge gesehen, sondern darin eine generelle von der dialektischen Methode hergenommene Bezeichnung gefunden. Vgl. Bernays die Dial. des Arist. S. 93. Setzen wir aber diese richtige Auffassung ein, dann verschwindet die Abgeschmacktheit, die Diels S. 486 in dem Citat Polit. III 6 p. 1278 b30 findet und fällt der Grund weg für die Behauptung (S. 492), dass Bernays durch seine Behandlung von Phys. IV 10 p. 217 b30 (Die Dial. S. 91 ff.) den ganzen mühsam und gelehrt errichteten Hypothesenbau umgestürzt habe. Inwiefern es Diels nicht gelungen ist die Unmöglichkeit einer Beziehung der von ihm besprochenen aristotelischen Stellen auf die Dialoge darzuthun, kann ich hier nicht in alle einzelnen Fälle verfolgen, sondern muss mich begnügen auf eine besonders wichtige hinzuweisen. Die Polemik, auf welche Met. M. 1 p. 1076 a22 hindeutet, soll nicht diejenige der Dialoge sein. Diese Behauptung stützt sich zunächst auf ein Argument (S. 487: 'Wenn Aristoteles die Ideenlehre nur νόμου χάριν' u. s. w.) das ich nicht verstehe. Ein anderes soll in dem Gebrauch von τερούληται liegen (S. 488), das Diels mit 'es ist abgedroschen' übersetzt: ohne doch die Berechtigung zu dieser Uebersetzung nachgewiesen zu haben, da die citirte Demosthenische Stelle (περὶ παραπρ. 156) trotz ihres Ethos vielmehr das Gegentheil beweist und ebenso andere, wie sie schon Passows Wörterbuch darbietet, z. B. Pseudo-Platon Axioch. p. 364 A: τὴν αἰεθρολουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν, was nach Diels' Auffassung eine Beleidigung des Sokrates in sich schliessen würde, die der ganzen Sachlage nach unmöglich in Kleinias' Absicht liegen konnte, oder Platon Phaidon p. 76 D: εἰ μὲν ἔστιν ὃ θρολούμεν αἰεθ, καλὸν τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, welche Worte, wenn wir in Diels' Sinne zu übersetzen hätten 'die abgedroschenen Ideen des Schönen und Guten', unmöglich dem Sokrates von Platon in den Mund gelegt sein könnten. Ein dritter Grund ist für Diels ὑπὸ mit dem Genetiv gewesen (S. 490), welche Construction ihn verleitet hat in λόγων eine durch σοφῶν ersetzbare Personification zu erkennen. Hiergegen ist zu bemerken einmal, dass diese Construction keineswegs nothwendig eine Personification voraussetzt (vgl. z. B. Kühner Ausf. Gramm. II 412 f. Krüger I 52, 5) und

sind, hatte schon Heitz (a. a. O. S. 187 f.) vermuthet, und diese Vermuthung lässt sich noch auf eine höhere Stufe der Wahr-
 sodann, dass, wenn es der Fall wäre, dadurch die Beziehung auf aristotelische Schriften nicht ausgeschlossen wäre, wie ausser den von Diels selber beigebrachten Stellen Platon Phaidros 242 D zeigt. — Diess mag zur Vertheidigung der Bernays'schen Auffassung dienen. Gegen die von Diels an deren Stelle gesetzte, wonach die exoterischen Reden 'ausserhalb der peripatetischen Schule übliche Erörterungen' (S. 492) sind, spricht Folgendes. Zunächst der Widerspruch in den dann Aristoteles Polit. III 6 p. 1278 b30 mit sich selber treten würde, wenn er in ἐν τοῖς ἔξωτ. λόγοις διοριζόμεθα erst durch ἔξωτ. gewisse Erörterungen als fremde bezeichnet und ebendieselben dann durch διοριζόμεν. zu seinen eigenen macht — ein Widerspruch der um kein Haar geringer ist, als der von Diels selber (S. 482) beispielsweise hervor- gehobene λέγομεν ἐν Φαίδωνι. Ferner ist es nur mit einer äusserst künstlichen Erklärung möglich gewesen die Schwierigkeit zu überwinden, die für Jemand, der eine Beziehung der ἔξωτερικοί λόγοι auf eine eigen- thümliche Methode nicht gelten lässt, in Eudem. Eth. I 8 p. 1217 b22 liegt, wo doch durch den Gegensatz κατὰ φιλοσοφίαν eine solche Beziehung auf die Methode das natürlichste ist: wie künstlich nimmt sich hiergegen die Erklärung aus, dass unter φιλοσοφίαν an die peripate- tische als die Philosophie κατ' ἔξοχην zu denken sei! zumal sonst nicht bekannt ist, dass Aristoteles und seine Schüler andersdenkenden Philo- sophen den Namen von Philosophen überhaupt versagt hätten. Diels ist es denn auch nicht möglich gewesen mit Consequenz seine Erklä- rung durchzuführen: denn während er doch zuerst in Abrede gestellt hatte (S. 482 f.), dass der fragliche Ausdruck sich irgendwie auf die Methode beziehen könne, so sieht er nachträglich selber sich zu dem Zugeständniss genöthigt, dass eine solche Beziehung doch Statt finde (S. 490. 493). Aber diese Beziehung soll nicht ursprünglich darin liegen? Woran sich die Frage knüpft, was denn Diels berechtigt sie davon auszuschliessen. Nicht bloss stimmen in dieser Beziehung des Wortes auf die Methode die alten Erklärer überein, auch die Zeug- nisse Cicero's und Plutarch's fallen hierfür und für die dadurch ver- mittelte Deutung auf die Dialoge schwer ins Gewicht. Diels freilich hält sich für berechtigt sie einfach zu ignoriren, weil er den Aristote- les aus sich selbst erklären will. Um so weniger durfte er dann solche Stellen vernachlässigen, wie die von Bernays S. 164 aus der Politik beigebrachte, in der von einer ἔξωτερικωτέρα σκέψις die Rede ist und die von Heitz, Die verlorenen Schriften des Ar. S. 124 f. be- sprochenen ἔξωθεν λόγοι. Endlich werfe ich noch die Frage auf, wie bei Diels' Auffassung des Wortes ἔξωτερικός sich die bekannte spätere Bedeutung desselben erklärt, wonach es nicht bedeutet was gänzlich ausserhalb des Kreises einer Philosophie liegt, sondern was zwar inner- halb desselben, aber nur nicht im Innersten oder Mittelpunkt sich befindet.

scheinlichkeit erheben als ihr Urheber gethan hat. Was die Dialoge von den späteren Werken unterscheidet und selbst ihre dürftigen Fragmente, seit Bernays ihnen neues Leben eingehaucht hat, zu wichtigen Documenten der Entwicklung des aristotelischen Geistes erhebt, ist der bei aller Selbständigkeit in ihnen noch hervortretende engere Anschluss an Platon. Sobald wir daher auf eine Lehre stossen, die ausschliesslich den exoterischen Schriften angehört und im späteren System keinen Platz mehr hat, liegt die Vermuthung nahe, dass sie eine derjenigen ist, in denen sich die Abhängigkeit des Schülers vom Meister kund gibt. Diese Vermuthung wird in unserem Falle vollkommen bestätigt. Die Lehre, die den späteren aristotelischen Schriften fehlt, war die von dem sogenannten fünften Element, eben diese aber ist es, auf die sich an einer bekannten Stelle des Timaios schon Platon bezieht¹. Was Platon unter diesem mystischen Namen wirklich verstand, kümmert uns hier nicht, wichtig ist für uns nur, dass er nicht den Aether damit meinte² und somit auch in dieser Beziehung Aristoteles mit ihm zusammentrifft. Hiermit hängt zusammen, dass ebenso wenig, als in den verlorenen Schriften, von denen hier die Rede ist, Aristoteles, Platon den Aether als ein besonderes Element gelten liess, sondern wie sich dann von selber ergibt nur als eine reinere Art von Luft betrachtete³. Endlich ist auch das Schicksal der platonischen wie der aristotelischen Lehre dasselbe gewesen, und wie von den Späteren das aristotelische fünfte Element ebenso das platonische von Xenokrates auf den Aether gedeutet worden⁴: was doch nach dem

¹ Nachdem der Ursprung der vier bekannten Elemente aus geometrischen Figuren abgeleitet worden ist, wird p. 55 C fortgefahren: *ἐπι δὲ οὐσῆς ἔυστάσεως μίας πέμπτης ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκείνο διαζωγραφῶν*. Vgl. dazu Zeller II^a 675 (s. auch Brandis' Handb. I 81 e). Warum Zeller diese πέμπτη ἔυστασις nicht als Element will gelten lassen, verstehe ich nicht; denn dass Platon die vier Elemente ebenfalls als ἔυστάσεις fasst, ergibt doch ausser den citirten Worten die vorausgehende Beschreibung ihres Ursprungs, und überdies entspricht es dem Sprachgebrauch durch ἔυστασις eine Wesenheit, φύσις oder οὐσία, zu bezeichnen, so dass von hier aus der Ausdruck sich leicht auf die Elemente übertragen liess und thatsächlich z. B. von Aristoteles de coelo I 2 p. 269^a31 auf sie übertragen worden ist.

² Vgl. Zeller II^a 675, 1.

³ Tim. 588: ἀέρος τὸ εὐαγέστατον ἐπικλην αἰθῆρ καλούμενος. Zeller a. a. O.

⁴ Simplic. Phys. s. 265^b = schol. Arist. p. 427^a15 ff. Dass da-

Grundsatz, dass, wo zwei Dinge, einem dritten gleich sind, sie auch unter einander gleich seien, dafür spricht, dass auch zwischen dem fünften Elemente Platon's und dem des Aristoteles eine gewisse Verwandtschaft besteht.

Trotzdem liesse sich gegen dies Resultat ein Einwand erheben, der sich auf Tuscul. I 65 (vgl. S. 175, 1) gründet: denn während nach dem Gesagten Platon oder gar die Pythagoreer es waren die das fünfte Element eingeführt hatten, wird in der citirten Stelle dieses Verdienst Aristoteles zugeschrieben (*quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum*). Dies mag immerhin eine Ungenauigkeit des Ausdrucks sein, so ist es doch eine die sich vollkommen erklären lässt, da in der Wissenschaft nicht derjenige als der Entdecker einer Lehre zu gelten pflegt der sie zuerst ausspricht, sondern der welcher sie zuerst näher begründet und entwickelt und dadurch fruchtbar macht. Das Letztere kann weder von Platon behauptet werden noch sind wir berechtigt es von den Pythagoreern anzunehmen, dass dagegen Aristoteles von dem fünften Element eingehend gehandelt habe dürfen wir wohl daraus abnehmen, dass es in der Ueberslieferung vorzugsweise an seinen Namen geknüpft wird. Diess leitet uns auf etwas Anderes über. Insbesondere in einer Beziehung scheint erst Aristoteles die Bedeutung des fünften Elements recht hervorgehoben zu haben, indem er es zur Substanz des Geistigen und Seelischen machte und es für den Ursprung der Leidenschaften nicht nur sondern auch des Denkens erklärte

gegen, wie Zeller annimmt (I 376, 4) und schon vor ihm Böckh Philolaos S. 161 gethan hatte, das fünfte Element schon bei den älteren Pythagoreern den Aether bedeutet habe, kann ich nicht zugeben: denn die von Zeller angeführten Stellen des Stobaios I 10 und Plutarch Plac. II 6, 5 (Diels 334 f.) sprechen nur von einem fünften Element, aus dem die Sphäre des Alls bestehen soll, während erst ein so später und schlechter Zeuge wie Hermias *irris. gentil. philos.* 16 (Diels 655, 21 f.) den Pythagoras das Dodekaëder d. i. das fünfte Element mit dem Aether identificiren lässt, und ausserdem wäre es kaum begreiflich wie Platon, wenn er wirklich schon bei den Pythagoreern das fünfte Element oder Dodekaëder genauer als den Aether bezeichnet fand, diese nähere Bestimmung aufgeben konnte. Es scheint daher, dass Xenokrates, als er das fünfte Element durch den Aether erklärte, nicht so wohl auf die älteren Pythagoreer zurückgriff als vielmehr die echte Lehre derselben, wie sie noch Platon gab, verfälschte und so den Forderungen der neueren Zeit anbequeme.

(vgl. S. 175, 1). Aber, wird man einwenden, hier ist ja die Unzuverlässigkeit des ciceronischen Zeugnisses mit Händen zu greifen: denn Aristoteles, der von einem spiritualistischen Philosophen wie Platon ausging und am Ende seiner philosophischen Laufbahn mit einer Annäherung des Geistigen an das Materielle zufrieden war, kann doch nicht bei diesem Gange seiner Entwicklung eine Zwischenstufe überschritten haben, auf der er das Geistige im Körperlichen untergehen liess, oder jedenfalls müssten es doch sehr zahlreiche und sehr gewichtige Zeugnisse sein, denen wir ein so abnormes Factum glauben könnten. Dieser Einwand, trifft wie er zu sein scheint, entspringt doch demselben Irrthum wie andere die man gegen den Bericht Cicero's erhoben hat, indem er nämlich Gedanken in ihn hineinträgt die eigentlich gar nicht in ihm enthalten sind. Cicero spricht an den früher angeführten Stellen nur von einem fünften Element, nicht aber was erst Spätere gelegentlich thun von einem fünften Körper (πέμπτον σώμα): wir sind daher berechtigt diese letztere Bezeichnung für eine zu halten, die durch die Beziehung des fünften Elements auf einen bestimmten Körper, den Aether, hervorgerufen wurde¹. Und

¹ Nur einer der angeführten ciceronischen Stellen scheint die Auffassung des fünften Elements als eines Körpers zu Grunde zu liegen. Dies ist Acad. post. 26 (vgl. S. 175, 1). Hier wird in das fünfte Element nicht nur der Ursprung der Geister sondern auch der Gestirne (astra) verlegt. Da dieselben nun körperlicher Natur sind, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass auch das Element, aus dem sie bestehen sollen, körperlicher Art sei. Indessen sind die Gestirne doch nur zu einem Theil ihres Wesens körperlicher Natur, und muss nach aristotelisch-platonischer Anschauung auch hier der Geist von seinem Leibe unterschieden werden, so dass nicht jener sondern nur dieser materiellen Ursprungs ist. Wenn also trotzdem bei Cicero die Gestirne schlechtweg so gut wie die Geister (astra mentesque) aus demselben Element abgeleitet werden, so scheint dies eine Ungenauigkeit des Ausdrucks zu sein, indem 'astra' die Geister der Gestirne und das einfache 'mentes' diejenigen der Menschen bezeichnen soll: in welchem Falle der Ausdruck nicht bloss denselben Inhalt wie Tusc. I 65 'et deorum et animarum' aussprechen, sondern auch an dieser letzteren Verbindung ein Seitenstück haben würde, insofern es doch auch sichtbare Götter gibt, die deshalb nicht ohne weiteres den Seelen (animae) coordinirt werden dürfen. Wollte man aber die Annahme einer solchen Ungenauigkeit umgehen, so bliebe der Ausweg, dass 'astra mentesque' ein ἐν διὰ δύοιν wäre und die Stelle von 'astrorum mentes' verträte. Indess scheint sich auch noch eine dritte Möglichkeit zu eröffnen, dass

nicht bloss berechtigt sondern genöthigt sind wir hierzu, sobald wir Acad. post. 39 (s. Anmerk.) ins Auge fassen, wo erst von Früheren (superiores) die Rede ist, die den Geist aus einem fünften Element bestehen lassen und danach denselben 'Früheren' die Ansicht zugeschrieben wird, dass der Geist unkörperlich sei¹. Als Kern der ciceronischen Nachricht bleibt uns sonach übrig, dass Aristoteles ausser den vier körperlichen ein fünftes unkörperliches Element annahm, das die Substanz des Geistes und der Seele bilden sollte². Mit der Lehre wie sie uns in den erhal-

nämlich hier wo Varro, der Anhänger des Antiochos, spricht derselbe in der Weise seines Lehrers Stoisches mit Alt-Peripatetischem vermengt und daher Aristoteles schon die Ansicht zugeschoben habe nach der in einem feuer- und luftartigen Stoff der Ursprung der Gestirne sowohl als der Seelen gesucht werden soll. Diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu erheben könnte man sodann benützen was auf die früher citirten Worte folgt: *sed subiectam putant omnibus sine ulla specie atque carentem omni illa qualitate — materiam quandam e qua omnia expressa atque effecta sint*. Denn da was über das fünfte Element gesagt ist diesen Worten unmittelbar vorhergeht, so scheint es als ob auch dieses so gut wie die vier übrigen als eine besondere Gestaltung der Urmaterie angesehen würde. Trotzdem kann diess nicht Varros Meinung gewesen sein, da ihn bald darauf (39) Cicero folgendes sagen lässt: *discrepabat (sc. Zeno) etiam ab isdem (von den alten Peripatetikern und Akademikern), quod nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea, quae expers esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores animum esse dixerant*. Denn da unter den 'superiores' doch die alten Peripatetiker, und in erster Linie Aristoteles, zu verstehen sind, so kann nach Varros' Ansicht das fünfte Element, aus dem Aristoteles den Geist bestehen liess, unmöglich körperlicher Natur gewesen sein. Für die Erklärung der fraglichen Worte folgt daher, dass die Ableitung der Elemente aus der Urmaterie nur von den vier Elementen gilt und nicht auf das unmittelbar vorher genannte fünfte zu beziehen ist, dessen Erwähnung daher als eine parenthetische aufgefasst werden muss.

¹ Dasselbe würde auch durch die Art wahrscheinlich werden wie Tusc. I 41 (S. 175, 1) mit der Ansicht des Xenokrates, dass die Seele eine Zahl sei, diejenige des Aristoteles, wonach sie aus dem fünften Element besteht, zusammengestellt wird. — Auch hier dürfen wir wieder (S. 176) Kritolaos als den Vorgänger Cicero's betrachten: denn wie wir aus Tertullian's Worten (S. 172, 4) schliessen müssen, schien dieser Peripatetiker das fünfte Element nur insofern als körperlich zu behandeln, weil er die Körper davon umschlossen werden liess, wie wenig aber dieser Umstand beweist kann man aus Platon's Timaios p. 34 B. 36 D (s. u.) sehen wo ganz dasselbe der Seele zugemuthet wird.

² Eben dieser unkörperlichen Natur wegen ist es auch nicht

tenen Schriften des Aristoteles entgegentritt lässt sich diess freilich auch nicht vereinigen, da in ihnen die Verschiedenheit der Seele vom Körper vielmehr als eine formale behandelt und keineswegs aus einer Verschiedenheit der beiden zu Grunde liegenden Substanz abgeleitet wird. Trotzdem widerspricht diese Lehre wenigstens nicht der Entwicklung des Philosophen sondern lässt sich in dieselbe einfügen, unterscheidet sich also in dieser Beziehung von der vorhin erwähnten, wonach die Seele körperlicher Natur gewesen wäre. Denn so gut, wie Platon namentlich im Timaios der Seele eine besondere Substanz vindicirt, durch die sie sich von den Ideen nicht minder als vom Körperlichen unterscheidet, könnte auch Aristoteles zu einer Zeit, da er den Standpunkt seines Lehrers noch nicht verlassen hatte, dasselbe gethan haben. Dass er diese Seelensubstanz mit dem Namen des fünften Elements belegte, dem bei Platon diese Bedeutung nicht ausdrücklich gegeben wird, bildet keinen Einwand, da hier nur in Betracht kommt ob Aristoteles ihm diese Bedeutung gegeben hat. Das letztere zu bejahen haben wir einen doppelten Grund. Der erste ist, dass Platon, wenn er auch dem fünften Element jene Bedeutung nicht geradezu gegeben, sie doch nahe genug gelegt hat: denn was er von dem fünften Element sagt (S. 180, 1) ist, dass der Weltbildner dasselbe auf das ganze (ἐπὶ τὸ πᾶν) verwandt habe; von der Seelensubstanz aber erfahren wir, dass dieselbe vom Mittelpunkt der Welt aus sich durch das Ganze hindurchziehen und es ausserdem umschliessen soll¹, so dass man

möglich das fünfte Element auf den Stoff zu deuten, an den den erhaltenen Schriften des Aristoteles zu Folge die Seele im Körper gebunden sein soll und der als dem Aether analog, aber doch noch von ihm verschieden geschildert wird, vgl. Zeller II^v 483, 4. Dieselbe Deutung wird überdiess auch dadurch ausgeschlossen, dass jener Stoff der Seele nur ihr Sitz sein, das fünfte Element dagegen ihre Substanz ausmachen soll, welches letztere sich theils aus dem Ausdruck 'e qua (nicht 'in qua') sit mens' Tusc. I 22 'e quo' Acad. post. 26, theils aus der Zusammenstellung mit der Zahl des Xenokrates Tusc. I 41, die doch nicht den Sitz des Geistes darstellt, theils endlich aus der bestimmten Bezeichnung als 'natura atque vis animi' a. a. O. 66 ergibt.

¹ Tim. p. 34 B: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου) θείει διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτη κτλ. p. 36 D: ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ ξυνοιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς εὐστάσις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἔτεκταίνετο καὶ μέσον μέση ξυναγαγῶν προσήρμοττεν. ἡ δ' ἐκ μέσου

im Gegensatz zu den vier Elementen, die nur für einzelne Theile der Welt benutzt werden, von ihr in der That sagen kann sie sei für das ganze gebraucht worden¹. Liess sich hiernach mit

πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακείσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ τε ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν εὐμπαντα χρόνον.

¹ Wollte man hiergegen einwenden, dass die Seelensubstanz insofern sie dem Ganzen dient kein Dodekaëder bildet, was doch die Grundform des fünften Elements sein soll, sondern in Kreise gegliedert ist (36 B ff.), so würde es wenig helfen sich mit Zeller II^a 675, 1 auf die Annäherung des Dodekaëders an die Kugel zu berufen, wohl aber erlaubt sein an die Missverständnisse zu erinnern, in die Aristoteles auch sonst der platonischen Darstellung gegenüber verfallen ist. Indessen könnte das Missverständniss in diesem Falle nicht auf Aristoteles sondern auf unserer Seite sein, wenn es nämlich ein Missverständniss ist in Worte einen Sinn zu legen, den sie genau genommen nicht enthalten: denn das Dodekaëder, das man in dem fünften Element zweifellos zu erkennen glaubte, erwähnt Platon nicht, sondern nur die Pythagoreer und danach wieder Spätere, wir haben aber bereits gesehen wie diese durch Hineininterpretiren des Aethers in das fünfte Element den Philosophen missverstanden und können daher nicht geneigt sein in dem vorliegenden Falle ihnen ohne Weiteres Glauben zu schenken. Dass aber Platon, weil er bei der Construction der vier Elemente den Pythagoreern folgte, auch in der Auffassung des fünften sich ihnen anschliessen musste, wird Niemand behaupten wollen. Während das angeblich unter dem fünften Element verborgene Dodekaëder uns nicht hindern kann an die Seelensubstanz zu denken, so sprechen für diese Beziehung noch zwei Gründe. Zuerst der Umstand, dass das fünfte Element nicht als ein körperliches bezeichnet wird, dass vielmehr da wo von solchen die Rede ist (p. 31 B ff. 32 C f. 42 E f. 52 D. 53 A. C. E) nur vier vorausgesetzt werden; und sodann die zunächst ganz unbegreifliche Kürze mit der das fünfte Element abgethan wird, die jedoch eine Erklärung findet sobald wir unter der πέμπτῃ εὔστασις an die εὔστασις (p. 36 D) der Seele denken, die ja p. 34 C ff. mit der grössten Genauigkeit beschrieben worden war und daher mit einem kurzen Hinweis an der späteren Stelle zufrieden sein konnte. Da ich mich einmal so weit in die Erörterung der Timaiosstelle eingelassen und eine neue Erklärung derselben versucht habe, scheint ein Wort auch über den Ausdruck 'διαζωγραφῶν' gesagt werden zu müssen, durch den diejenige Thätigkeit des Weltbildners bezeichnet wird, bei der das fünfte Element zur Anwendung kam. An ein Ausmalen wie Susemihl wollte möchte ich dabei so wenig als Zeller II^a 675, 1 denken, vielmehr an ein Bilden überhaupt, das eben so gut durch διακοσμῶν (p. 33 D) bezeichnet werden könnte und speciell durch jenen Ausdruck, wenn bei der Wahl desselben bestimmte Gründe gewaltet haben,

ebensoviel, wo nicht mit besserem Recht als auf den Aether das fünfte Element auf die Seelensubstanz deuten, so wird es, wenn wir hinzunehmen, dass Aristoteles das fünfte Element von Platon entlehnt und dass er es in dem angegebenen Sinne verstanden hatte, höchst wahrscheinlich, dass er in der That der platonischen Stelle jene Deutung gegeben hatte. Dasselbe wird nun aber überdiess noch durch eine Art von äusserem Zeugniß bestätigt. Denn da nach Kritolaos das fünfte Element als körperlich nur insofern erscheinen konnte, weil es alle Körper in sich schloss (si et illa corpus quia corpora includit S. 172, 4), das fünfte Element aber die Seelensubstanz darstellt, so ist klar, dass dieser Peripatetiker die Seelensubstanz sich in derselben Weise vorstellte wie Platon im Timaios (S. 184, 1), und da wir von einer platonisirenden Richtung des Kritolaos nichts erfahren so wird weiter höchst wahrscheinlich, dass von Aristoteles schon nicht bloss der Name des fünften Elements sondern auch die besondere Auffassung der dadurch bezeichneten Seelensubstanz so wie die Beziehung beider auf einander mit der Autorität Platon's aus dem Timaios gerechtfertigt wurde.

Bis jetzt haben wir Nichts in der fraglichen Stelle der Tusculanen gefunden was uns hinderte den Inhalt derselben aus den Dialogen des Aristoteles abzuleiten, sobald wir nur die ciceronischen Worte genau erklären und bedenken, dass in jenen Schriften der Philosoph seinem Lehrer noch näher stand. Unter dieser Voraussetzung konnte uns weder der Name des fünften Elements noch die Annahme einer eigenen Seelensubstanz Anstoss geben. Indessen haben diese beiden Punkte von jeher auch weit weniger Anstoss erregt als der dritte, durch den Cicero's Bericht charakterisirt ist, dass nämlich Aristoteles der Seele eine Bewegung zugeschrieben und ihr deshalb den Namen der ἐνδελεία ertheilt haben soll. Und es begreift sich, dass man Bedenken trug Cicero gerade in diesem Punkte Glauben zu schenken: denn während in den beiden anderen Fällen es sich nur um Lehrbestimmungen handelte die mit den erhaltenen Schriften sich nicht vereinigen lassen, liegt hier eine vor uns, der Aristoteles durch seine im entgegengesetzten Sinne abgegebene Erklärung ausdrück-

vielleicht nur bezeichnet worden ist, sei es um an die besondere Beschaffenheit dieses Bildnisses zu erinnern das ein ζῷον ist und mit solchen erfüllt, oder weil der Name εἰκὼν, der der Welt gegeben wird (p. 37 D), auch ein Gemälde bedeuten kann.

lich widersprochen hat. Dass die Seele unbewegt sei, ist Platon gegenüber ein wichtiger Satz der späteren aristotelischen Philosophie. Aber eben, dass der Aristoteles des ciceronischen Berichtes auch hier wieder auf der Seite Platon's steht, muss uns davor warnen in der Verwerfung desselben nicht zu rasch zu sein, da er bisher in den platonischen Bestimmungen, die er Aristoteles zuschreibt, sich durchaus als zuverlässig bewährt hat. Ja wir müssen noch besonders geneigt sein ihn auch in diesem Falle für glaubwürdig zu halten, wenn wir bedenken, dass die Lehre von der Bewegung der Seele nicht isolirt auftritt, sondern mit den anderen beiden im engsten Zusammenhang steht: denn die einzige Eigenthümlichkeit, die Aristoteles nach Cicero's Angabe an dem fünften Element oder der Seelensubstanz hervorzuheben weiss, ist ja eben die fortwährende unablässige Bewegung. Wenn man hiernach auch bereit wäre einen Standpunkt in Aristoteles' Entwicklung anzunehmen, auf dem er nicht nur eine besondere Seelensubstanz annahm, sondern auch das charakteristische derselben in der unablässigen Bewegung fand, so müsste doch immer ehe man diess thäte die Frage beantwortet sein, ob denn wirklich dieser Standpunkt dem platonischen entspricht. Zwar dass Platon der Seele eine eigenthümliche Substanz vindicirte haben wir bereits bemerkt und bekannt ist auch, dass er sich die Seele bewegt dachte, dagegen lässt sich nicht ohne Weiteres behaupten, dass er die Bewegung für das einzige an der Seelensubstanz hervortretende Merkmal hielt. Denn da, so viel ich weiss, die Neueren die verschiedenen platonischen Bestimmungen über die Seele noch nicht darauf hin angesehen haben, ob die einen sich auf die Substanz der Seele die anderen auf deren Form oder Qualität beziehen¹, so bedarf dieser Punkt noch einer Erörterung. Dieselbe

¹ Hiermit hängt dann die Unklarheit zusammen, von der selbst Zeller's Darstellung nicht frei ist. Denn wenn hier einmal (S. 690 f. 697) Begriff und Wesen der Seele darein gesetzt wird, dass sie das immer lebendige und bewegte ist und dann doch wieder die sinnliche Seite des Seelenlebens, der unvernünftige Theil der Seele von ihrem eigentlichen Wesen gänzlich ausgeschlossen und dieses lediglich an die Vernunft und das Denken geknüpft wird (S. 713. 717), so sieht man sich vergeblich nach einer Erklärung um, in wiefern die Eigenthümlichkeit desselben Wesens bald als Leben und Bewegung bald als Denken bestimmt werden kann, und ebenso wenig erhält man eine Antwort auf die Frage wie Platon, wenn im Denken das eigentliche Wesen der Seele besteht, überhaupt die niederen Seelentheile noch mit zum Seelen-

geht am besten, wie sich zeigen wird, von dem das Wesen der Seele erläuternden Abschnitte des Phaidros aus. Hier wird der bekannte Beweis für die Unsterblichkeit geführt und hierbei darein, dass die Seele sich selbst bewegt, ihr eigentliches Wesen und ihre Natur gesetzt, wobei Platon mit dem Worte φύσις (245 E vgl. C) und dem Ausdruck οὐσία τε καὶ λόγος¹ (245 E) wechselt. An diese Bestimmung über die Seele schliesst sich sofort die andere an, welche die Dreitheilung derselben hervorhebt (246 A ff.), und zwar wird ebenso wie die vorhergehende als eine Bestimmung der φύσις oder οὐσία τε καὶ λόγος so diese als eine der ἰδέα der Seele bezeichnet². Schleiermacher hat sowohl οὐσία als ἰδέα mit 'Wesen' übersetzt. Und allerdings scheint er dazu ein gewisses Recht zu haben, da den in der Anmerkung citirten Worten folgende vorausgehen: περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς, also Worte die nur eine Eigenschaft der Seele hervorheben und denen gegenüber die auf die Dreitheilung bezügliche Bestimmung das Wesen selber zu berühren scheint. Trotzdem geht es nicht an, so wie bei der Schleiermacher'schen Uebersetzung geschieht, ἰδέα und οὐσία als synonyme Ausdrücke zu behandeln: denn abgesehen davon, dass die ἰδέα thatsächlich in etwas ganz anderes gesetzt wird als die οὐσία, diese in die Selbstbewegung, jene in die Dreitheilung, so können beide Ausdrücke auch darum nicht dasselbe bedeuten, weil ja sonst die vorhergehende Bestimmung der οὐσία, die doch ohne ein Gleichniss zu Hülfe zu nehmen das Wesen der Seele unmittelbar ausspricht, eben die göttliche und langwierige Darstellung (θεία καὶ μακρὰ διήγησις) sein würde, auf die Sokrates

leben rechnen und besonders wie er von Thier- oder gar von Pflanzen-seelen reden konnte, da er doch den letzteren wenigstens alles und jedes Denken ausdrücklich abspricht (Tim. p. 77 B).

¹ Statt οὐσία herzustellen φύσις ist ein Vorschlag von Naber Mnemos.² IV 333, der sich indessen nur auf den Gebrauch des letzteren Wortes p. 245 C. E. 277 B gründet und daher nicht als hinreichend begründet gelten kann, so lange wenigstens nicht als man Platon nicht verbietet mit gleichberechtigten (s. Ast unter οὐσία) Ausdrücken zu wechseln.

² p. 246 A: περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὡδε λεκτέον· οἷον μὲν ἔστι (denn so ist statt des unbetonten ἔστι das noch Schanz festhält zu schreiben, da sonst der Gegensatz zu dem folgenden ἔοικεν fehlt, der doch unmöglich in οἷον liegen kann), πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακράς διηγήσεως, ἢ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος.

uns gerade verzichten heisst. Es bleibt daher nichts übrig als mit Lehrs ἰδέα durch 'Gestalt' zu übersetzen: denn dass ἰδέα hier die Bedeutung von 'Art' habe, dieser Gedanke ist darum ausgeschlossen weil eine Art, die wie hier der Fall sein würde (τῆς ἰδέας heisst es und nicht τῶν ἰδεῶν) die einzige ihrer Gattung wäre, nicht mehr den Namen einer solchen verdiente. Nun ist mit der richtigen Uebersetzung freilich noch nicht das richtige Verständniss gegeben. Was aber das letztere betrifft, so hat uns Platon, bez. Sokrates, nicht im Stich gelassen, wenn er die Angabe der ἰδέα mit derjenigen identificirt, welche sich auf das οἶον ἔστι bezieht, also die Qualität der Seele betrifft. Bedenken wir nun, dass letztere (ποιότης) in der Reihe der aristotelischen Kategorien von der οὐσία unterschieden wird und dass dort die οὐσία die Substanz bedeutet, so werden wir hier, wo ebenfalls der Qualität eine οὐσία gegenübertritt, wenigstens den Versuch machen, ob nicht die erforderliche Unterscheidung beider auf Grund der aristotelischen Auffassung des Verhältnisses vorgenommen werden kann. Gegen eine solche Unterscheidung scheint nämlich zu sprechen, dass die Substanz das im Wechsel beharrende sein soll, die Gestalt der Seele aber d. i. ihre Dreitheilung, da sie allen Seelen den menschlichen wie den göttlichen anhaftet, im Wechsel alles Uebrigen nicht minder beharrt als die Selbstbewegung, die jene Auffassung angenommen allein der Substanz angehören würde. Da aber die Substanz nicht bloss das beharrende sondern auch dasjenige ist an dem das Uebrige einen Halt findet, so können die drei Seelenvermögen auf diesen Namen keinen Anspruch mehr erheben: denn da sie dreie und verschiedene sind, so bedürfen sie, um ein einheitliches Seelenwesen zu bilden wie sie sollen, vielmehr selber einer Substanz die sie zusammenhält. Zu diesen sprachlichen und sachlichen Gründen, die uns nöthigen ἰδέα auf die Qualität und dann φύσις und οὐσία auf die Substanz zu deuten, liesse sich aus dem Phaidros selbst noch ein dritter fügen, wenn wir die Gränzen des Mythos überschreiten und auch die anderen Partien des Dialogs berücksichtigen wollten¹. Statt dessen sehen wir uns lieber noch in

¹ Ich denke hierbei an p. 230 A, wo Sokrates sagt: σκοπῶ — ἑμαυτὸν εἶτε τι θηρίον τυγχάνω τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον εἶτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. Dass Sokrates unter seinem Ich (ἑμαυτὸν) nicht den Körper sondern die Seele meint, wird sich nicht

Platon's anderen Schriften um. In der Republik werden die drei Seelentheile unterschieden (IV 435 C ff.) trotzdem aber als etwas bezeichnet, das erst in Folge des Eingehens in den Körper an der Seele hervortritt, während ihrer ursprünglichen Natur nach dieselbe einfach sein soll (X 611 B ff.): so dass hier wenigstens die niederen Theile der Seele nur als vorübergehende Zustände erscheinen, die durch Berührung der eigentlichen Seelensubstanz mit dem Körper hervorgerufen werden. Nicht anders ist es bekanntlich im Phaidon: denn wenn hier der Meinung, welche die Seele zu einer Harmonie verflüchtigen möchte, gegenüber betont wird, dass die Seele, sie mag übrigens schlecht oder gut, vernünftig oder unvernünftig sein, doch immer Seele bleibt (p. 93 B f.), so setzt auch diess etwas in der Seele voraus, das bei allem Wechsel ihrer Zustände und Thätigkeiten unverändert beharrt, eben ihre Substanz; ganz abgesehen davon, dass auch hier die Leidenschaften und Begierden lediglich der befleckenden Berührung mit dem Leibe zugeschrieben werden (z. B. p. 81 A 83 B ff.), ihr eigentliches Wesen dagegen einfach ($\mu\nu\nu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$ p. 80 B. 83 E) sein soll. Die nähere Bestimmung, welche ausserdem dieser Dialog von der Substanz der Seele gibt, indem er

bestreiten lassen. Dann aber kann unter dem Wesen das vielgestaltiger ist als Typhon nur die Seele verstanden werden, insofern sie in drei Theile zerfällt, von denen insbesondere die beiden niederen eine grosse Mannichfaltigkeit verschiedener Regungen unter sich begreifen: denn ebenso wird in der Republik IX 588 C die dreigetheilte Seele mit Chimära, Skylla und Kerberos verglichen und zwischen diesen Fabelwesen und dem Typhon findet ein wesentlicher Unterschied nicht Statt. Nun wird aber kaum jemand die Worte des Sokrates lesen ohne den Eindruck zu empfangen, dass er der im zweiten Glied der Alternative angedeuteten Meinung zuneigt. Diese letztere kann aber, wenn im ersten Glied auf die Dreitheilung der Seele hingedeutet worden ist, nur auf die Einheitlichkeit und Ungetheiltheit derselben gehen: denn dass doch von einer $\theta\epsilon\iota\alpha \mu\omicron\iota\rho\alpha$ die Rede ist und damit die bekannte Dreitheilung vorausgesetzt zu werden scheint, darf Niemand irre machen, da jene Worte eben so gut, ja besser auf das göttliche Theil oder Loos bezogen werden können als der Seele gefallen ist. War also Platon schon im Phaidros der Ansicht die er bestimmter in der Republik geäussert hat, dass die Seele einfacher Natur ist, so werden vollends die drei Theile des Mythos oder die $\iota\delta\epsilon\alpha$ alles substantiellen Charakters entkleidet und erscheinen nur als verschiedene Zustände, in die je nach ihren verschiedenen Verhältnissen die eigentliche Seelensubstanz eintritt.

sie mit der Idee des Lebens in unauf löbliche Verbindung setzt (p. 105 C ff.), erinnert uns an den Phaidros der in der Selbstbewegung das charakteristische Merkmal der Substanz fand, worunter offenbar nichts weiter als das Leben (ζωή p. 245 C) zu verstehen ist. Indess bleibt auch jetzt noch ein Rest von Unklarheit übrig, der das Verhältniss der durch die Selbstbewegung charakterisirten Seelensubstanz zur Denkhätigkeit betrifft: denn wenn man auch bereit wäre die Leidenschaften und Begierden als Accidentien von der Substanz der Seele abzusondern, so könnte man und zwar unter Berufung auf die gleichen Schriften Platon's die Denkhätigkeit desto enger mit ihr verbunden, ja ihr für ebenso wesentlich halten als die Selbstbewegung, woraus dann folgen würde, dass nicht erst moderne Darsteller sondern schon Platon selber hinsichtlich des Wesens der Seele im Unklaren war. Vor diesem Vorwurf schützt den Philosophen der Timaios, wo auch den Pflanzen eine Seele und dieser eine Bewegung in und um sich selbst gegeben, gleichzeitig aber alles Denken aufs Entschiedenste abgesprochen wird (p. 77 B f.). Hiernach erscheint auch das Denken und die Vernunft keineswegs als eine mit der Substanz der Seele selbst nothwendig gegebene Thätigkeit derselben sondern ebenfalls nur als einer der Zustände, wie sie wechselnd in Folge der verschiedenen Verhältnisse, in die die Substanz kommt, an ihr hervortreten. Und doch findet zwischen dem vernünftigen Denken und den übrigen Aeusserungen des Seelenlebens ein Unterschied Statt, der jenes in eine engere Beziehung zur Seelensubstanz setzt. Auch über diesen Punkt redet der Timaios am deutlichsten, wenn er die allem Seelenleben eigenthümliche Bewegung in und um sich selbst vollkommen und rein nur im Denken dargestellt findet (mit p. 77 B vgl. bes. 34 A und 43 A ff.): denn dass das Denken zwar nur einer der wechselnden Zustände der Seelensubstanz, aber derjenige sein soll in dem ihre Eigenthümlichkeit am reinsten zur Erscheinung kommt, kann hiernach nicht wohl bezweifelt werden. Zu Gunsten der vom Verhältniss der οὐσία und ἰδέα im Phaidros gegebenen Erklärung mögen indess noch zwei Bemerkungen hier stehen. Die eine ist geeignet das zu jener Entscheidung drängende sprachliche Moment zu verstärken: denn wie im Phaidros der ἰδέα die Bedeutung der Qualität, der οὐσία die der Substanz gegeben wurde, so wird im Timaios das einzelne Element im Verhältniss zur Urmaterie nicht als ein ὄν (p. 49 D), sondern nur als eine ἰδέα (49 C) oder ein τοιοῦτον (49 D) bezeichnet, die Antwort auf

das τί ἐστὶ aber nur in der Materie gefunden (50 A) die, auch darin der Seelensubstanz im Phaidros vergleichbar, eine φύσις heisst (50 B). Die andere Bemerkung führt uns auf das sachliche Gebiet zurück, indem sie an die οὐσία erinnert die in der räthselvollen Seelenconstruction des Timaios neben dem ταῦτόν und θάτερον als eines der Elemente erscheint (p. 35 A f.) und die diesen Namen so schlechthin kaum verdienen würde, wenn sie nicht die Substanz wäre zu der die beiden anderen sich mehr wie Zustände oder Thätigkeiten zu verhalten scheinen¹. Durch das vorher bemerkte ist endlich schon dem Missverständniss vorgebeugt worden, dass man nicht etwa die denkende, die im Affect begriffene und die begehrende Seele für eben so viele Substanzen halte und in der Selbstbewegung nur eine allen gemeinsame Bestimmung sehe: dass vielmehr die ersteren nur wechselnde Bestimmungen der durch die letztere charakterisirten Substanz sind, zeigt besonders deutlich gerade der Timaios, wenn er ein und derselben Substanz sobald sie im menschlichen Körper sich befindet das Denken zuspricht, sobald sie aber Thierleib angenommen hat sie auf die niedrigsten Seelenvermögen beschränkt². Wenn nun trotzdem im Phaidros die Selbstbewegung nicht bloss als οὐσία oder Substanz, sondern als οὐσία τε καὶ λόγος d. i. auch als allgemeine Wesensbestimmung bezeichnet wird, so ist diess natürlich nicht im Hinblick auf die einzelnen Seelenvermögen denen allen diese Bestimmung zukäme zu verstehen, sondern gilt von den unzähligen einzelnen Seelensubstanzen, die alle durch das gleiche Merkmal der Selbstbewegung als Seelensubstanzen charakterisirt sind.

Um nun von dem Ergebniss der eben geführten Untersuchung die Anwendung zu machen, so hat sich gezeigt, dass, wenn Cicero den Aristoteles eine eigene Seelensubstanz, zu der das Denken sammt den Leidenschaften und Begierden sich nur wie verschiedene

¹ So viel wenigstens glaube ich hier, wo so vieles dunkel ist, behaupten zu dürfen. Zu bemerken ist ausserdem, dass die ἰδέα der Seele auch hier von der οὐσία geschieden wird und erst aus der Verbindung der letzteren mit den beiden anderen Elementen hervorgeht (p. 35 A); und ferner dass das Denken (λόγος), für dessen Zwecke ταῦτόν und θάτερον allein da zu sein scheinen, ausdrücklich als in dem Selbstbewegten vorgehend bezeichnet (ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὐτοῦ φερόμενος) und somit zu ihm oder der Seele in dasselbe Verhältniss gesetzt wird, welches das Inhärirende zu seiner Substanz hat (p. 37 B).

² Tim. p. 91 E ff.

Zustände oder Thätigkeiten verhalten, annehmen und das charakteristische Merkmal derselben in die unablässige Bewegung setzen lässt, er ihm damit nicht mehr zuschreibt als was wir einem Schüler Platon's, der den Standpunkt seines Lehrers noch nicht ganz verlassen hatte, wohl zutrauen können. Das einzige, worin der ciceronische Aristoteles noch von Platon differirt, würde hiernach der Name ἐνδελέχεια sein den er zur Bezeichnung jenes charakteristischen Merkmals der Substanz gebraucht haben soll. Da aber Cicero die Neuheit dieser Bezeichnung ausdrücklich hervorhebt, so kann auch dieser Umstand nur dazu dienen die Glaubwürdigkeit seines ganzen Berichtes zu bestätigen. Aber freilich diese Glaubwürdigkeit ruht schliesslich immer auf der Voraussetzung, dass die frühere Lehre des Aristoteles auch in solchen Punkten mit der platonischen zusammentraf, in denen später der Philosoph seinem Lehrer aufs Schrofste entgegengetreten ist; und wünschenswerth wäre es doch, wenn sie wirklich Anerkennung finden soll, dass sie nicht bloss auf einer solchen prekären Stütze ruhte. Es fragt sich daher ob nicht was wir durch Cicero erfahren uns auch noch von anderer Seite her als aristotelische Lehre, sei es nun in ausdrücklicher Ueberlieferung oder als Ergebniss gewisser Ueberlegungen entgegentritt.

Zu solchen Ueberlegungen gibt einen Anlass die Aehnlichkeit die auch noch zwischen der späteren aristotelischen Lehre und der platonischen besteht und jene nicht als etwas ganz neues, im Gegensatz zu dieser aufgestelltes sondern als eine Fortbildung erscheinen lässt. Auf diese Uebereinstimmung kann uns theils Themistios hinweisen, wenn er gestattet das Wort κίνησις im Sinne von ἐνέργεια zu brauchen¹, theils Aristoteles selber, wenn er eine gewisse Verwandtschaft beider Begriffe gelten lässt². So, scheint es, darf man ohne deshalb gerade in den Verdacht eines neuplatonischen Synkretismus zu gerathen, in der aristotelischen Energie nur eine Modification der platonischen Selbstbewegung der Seele erkennen. Und bestärkt wird man in dieser Vermuthung sobald man die höchste und reinste Energie, wie sie sich

¹ Paraphr. ed Spengel II 34, 1 ff. 52, 7 ff. 178, 4. 196, 25.

² Metaph. Θ 3 p. 1047 a30: ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα (denn so ist mit Bonitz zu interpungiren und nicht, wie Schwegler nach Bekker's Vorgange gethan hat, das Komma nach ἄλλα zu setzen) ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι.

im Denken und namentlich im Denken der Gottheit darstellt, betrachtet: denn sobald wir nur das Denken ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$) als eine Bewegung im weiteren Sinne dieses Wortes fassen, so haben wir, da das Denken sich selber Objekt sein soll ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$), eine in sich selbst zurückkehrende Bewegung und somit eine Bewegung der Art, in welche auch Platon die Eigenthümlichkeit des Seelenlebens und insbesondere die seiner höchsten und reinsten Aeusserung, des Denkens, gesetzt hat. Nehmen wir nun hierzu, dass diese Bewegung, wie Cicero berichtet, von Aristoteles den Namen $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ erhielt, so bilden die verschiedenen Stufen der letzteren, die wir dann von den niedrigsten Arten des Seelenlebens anfangend verfolgen können bis zu dessen reinsten Manifestation, eine genaue Parallele zu denjenigen über welche nach den erhaltenen Schriften des Aristoteles sich die $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ bis zur Gottheit erheben soll. Dass diese Aehnlichkeit durch den Anklang der Namen $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ und $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ noch auffallender wird, darf ich hier vorerst nur andeuten, um zunächst einem Einwande zu begegnen den man gegen diese Combinationen erheben wird. Denn da dieselben auf der Voraussetzung ruhen, dass die aristotelische Energie sich auch mit dem Worte $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ausdrücken lasse, so wird man dagegen geltend machen, dass doch Aristoteles selber sich dieser Weise der Bezeichnung nie bedient und daher wohl das Wort stets in jener engeren Bedeutung gebraucht habe in der es mit der Energie nicht synonym ist. Diesem Einwand gegenüber kann man sich indessen darauf berufen, dass schon Andere in einzelnen Fällen ein Abweichen des Aristoteles von der strengen Terminologie eingeräumt haben¹. Hierzu kommt, dass zu diesen Fällen insbesondere der Gebrauch des Wortes $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ an einer Stelle der Rhetorik gerechnet wird² und weiter, dass was in den akroamatischen Schriften allerdings nur eine Ausnahme bildet, die populäre Ausdrucksweise, in den exo-

¹ So Zeller II^b 369 f. Anm. hinsichtlich der Worte $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\pi\acute{\rho}\alpha\tau\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ insofern sie von der Gottheit gebraucht werden.

² Zeller II^b 619 Anm. sagt: 'Ungenauer heisst es Rhet. I 11 Anf.: $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\omega$ δ' $\acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\tau\acute{\eta}\nu$ $\acute{\eta}\delta\omicron\nu\acute{\eta}\nu$ $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ $\tau\acute{\eta}\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ $\acute{\alpha}\theta\rho\acute{o}\alpha\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\tau\acute{\eta}\nu$ $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, $\lambda\acute{\upsilon}\pi\eta\nu$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\tau\omicron\upsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$. Denn theils betrachtet Aristoteles, wo er sich strenger ausdrückt, die Seele überhaupt nicht als bewegt, theils ist die Lust, nach dem eben angeführten, nicht eine Bewegung, sondern nur Folge einer Bewegung'. Vgl. auch des Verfassers Unters. zu Ciceros philos. Schr. II 719, 1.

terischen aus leicht begreiflichen Gründen wahrscheinlich die Regel war¹: man wird daher, wenn Cicero's Bericht sich auf die letzteren bezieht, es nicht mehr undenkbar finden können, dass Aristoteles jemals von einer Bewegung der Seele gesprochen habe. Ja auch unabhängig von Cicero, auf Grund lediglich einer Stelle der Topik könnte man zu dem Schluss kommen, dass in den Dialogen Aristoteles das Wesen der Seele in die Selbstbewegung gesetzt habe: denn da er in der Topik eine andere Definition als diese nicht zu kennen scheint², so wird man hieraus so viel entnehmen dürfen, dass er keine andere für geeignet hielt der Gegenstand dialektischer Erörterung zu werden, die letztere aber war ja gerade die in den Dialogen herrschende. Endlich darf in Verbindung mit den vorhergehenden doch auch der Grund sich hören lassen, dass wenn Aristoteles wirklich von Anfang an und gänzlich die Anwendung des Wortes κίνησις auf das Seelenleben verpönt hätte, schwerlich sein nächster Schüler Theophrast wieder in diese vulgäre Weise der Bezeichnung zurückverfallen wäre (Zeller II^b 846, 3).

Durch diese Erwägungen werden wir nun auch geneigter geworden sein der Ueberlieferung Gehör zu schenken, die man bisher gänzlich vernachlässigt hat und die doch längst hätte auf kürzerem Wege zu demselben Resultat führen können. Denn dass Aristoteles sich die Gottheit als Geist und körperlos, nichtsdestoweniger aber in ewiger Selbstbewegung begriffen vorgestellt

¹ Ich muss mich hier ganz der Ansicht von Bernays, Die Dialoge S. 73, anschliessen.

² Die betreffenden Worte lauten Top. VI 3 p. 140 a33 ff.: ἡ εἰ ἐστὶ μὲν ἴδιον τὸ προσκείμενον, ἀφαιρεθέντος δὲ τούτου καὶ ὁ λοιπὸς λόγος ἴδιός ἐστι καὶ δηλοῖ τὴν οὐσίαν (sc. ἐπισκεπτέον ἐστὶ). οἷον ἐν τῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν προστεθὲν περιέργον· καὶ γὰρ ἀφαιρεθέντος τούτου ὁ λοιπὸς λόγος ἴδιος καὶ δηλοῖ τὴν οὐσίαν. ἀπλῶς δ' εἰπεῖν, ἅπαν περιέργον οὐ ἀφαιρεθέντος τὸ λοιπὸν δῆλον ποιεῖ τὸ ὀριζόμενον. τοιοῦτος δὲ καὶ ὁ τῆς ψυχῆς ὄρος, εἰ ἀριθμὸς αὐτὸς αὐτὸν κινῶν ἐστίν· καὶ γὰρ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦν ψυχῆ, καθάπερ Πλάτων ὤρισται. ἡ ἴδιον μὲν τὸ εἰρημένον, οὐ δηλοῖ δὲ τὴν οὐσίαν ἀφαιρεθέντος τοῦ ἀριθμοῦ. ποτέρως μὲν οὖν ἔχει, χαλεπὸν διασαφῆσαι. Freilich sagt Aristoteles, dass diese Definition Platon gehöre, aber er gibt sie doch nicht bloss als eine platonische, sondern wie eine der er auch selber zustimmt. Der Zweifel den er dabei laut werden lässt bezieht sich nicht auf die Selbstbewegung sondern darauf, ob mit dieser um das Wesen der Seele darzustellen auch die Bezeichnung als Zahl zu verbinden sei.

habe, sagt ausdrücklich der Epikureer bei Cicero de nat. deor. I 33 (Rose fr. 21): Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone non dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem quam alio loco ipse designarit deum. quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? ubi deinde illi tot dei, si numeramus etiam caelum deum? cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. quo porro modo moveri carens corpore aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest? Weil es aber ein Epikureer ist der dieses sagt und man bei dieser Schule wie kein historisches Interesse so auch keine historische Treue voraussetzte, so hielt man sich für berechtigt dieses Zeugniß einfach zu verwerfen und darin nichts weiter als ein grobes Missverständniß der echt aristotelischen Lehre zu erblicken. Und doch war man ein solches Missverständniß anzunehmen nur dann genöthigt, wenn man die Angaben des Epikureers mit der uns aus den erhaltenen Schriften des Philosophen bekannten Lehre verglich; der Epikureer aber bemerkt ausdrücklich, dass seine Angaben der verlorenen Schrift über die Philosophie entnommen sind. Dieser Umstand allein hätte daher schon zur Vorsicht mahnen müssen, ehe man ein so kostbares Zeugniß, wie jedes über den Inhalt der exoterischen Schriften des Aristoteles ist, ungenutzt bei Seite legte. Hierzu kommt, dass nach der ganzen Beschaffenheit seiner Angaben ein Missverständniß wie man es hier dem Epikureer zutraut schwer denkbar ist. Denn dieses Missverständniß müsste doch darin bestanden haben, dass was nur von einer besonderen Form des Göttlichen, dem Aether, gilt, nämlich die ewige Bewegung, vom Epikureer auf eine andere, die körperliche Gottheit übertragen wurde, und setzt somit voraus, dass derselbe nicht im Stande war die verschiedenen Arten des Göttlichen die Aristoteles unterschied gehörig auseinander zu halten; mit dieser Voraussetzung aber stimmt es nicht, dass gerade der Epikureer es ist der sich bemüht die mannichfaltigen Aeusserungen des Philosophen über das Göttliche zu sondern und der eben aus diesem Wechsel ihm einen Vorwurf macht. Wollten wir also trotzdem an jenem Missverständniß festhalten, so würden wir annehmen müssen, dass der Epikureer zur selben Zeit,

wo er die aristotelischen Aeusserungen ihrem Inhalte nach von einander schied, sie mit einander confundirt habe. — Gegen diese Annahme eines Missverständnisses hätte man aber auch deshalb bedenklich werden sollen, weil man dadurch genöthigt wird nicht bloss einen Epikureer sondern auch einen Stoiker eines solchen zu verdächtigen. Lucilius Balbus nämlich bei Cicero de nat. deor. II 44 (Rose fr. 20) sagt Folgendes: *nec vero Aristoteles non laudandus est in eo, quod omnia, quae moventur, aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate, moveri autem solem et lunam et sidera omnia; quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum aut levitate sublime ferri, quorum neutrum astris contingeret propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur. nec vero dici potest vi quadam majore fieri ut contra naturam astra moveantur; quae enim potest major esse? restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius.* Da die Kreisbewegung der Gestirne hier aus deren freiem Willen und nicht wie in den erhaltenen Schriften geschieht aus der Natur des Aethers abgeleitet wird, so hat man von der Meinung ausgehend, dass der Inhalt der Dialoge mit dem der pragmatischen Werke übereinstimme, abermals dem Berichterstatter lieber einen Irrthum Schuld gegeben, als dass man an der Richtigkeit des eigenen Vorurtheils irre geworden wäre¹. Und zwar soll das Missverständniß seinen Ursprung darin haben, dass in der betreffenden Schrift des Aristoteles, einem Dialoge, die Kreisbewegung der Gestirne als eine freiwillige bezeichnet worden war, die geradlinige Bewegung anderer Körper dagegen lediglich als eine natürliche, woraus dann Einer der nicht bedachte, dass auch die Kreisbewegung der Gestirne nur weil sie ihnen naturgemäss sei von ihnen gewollt werde, den Gegensatz einer natürlichen und einer freiwilligen Bewegung herausgelesen habe. Ein solches Missverständniß würde indessen nur dann denkbar sein, wenn Aristoteles das eine Mal die geradlinige Bewegung eine natürliche, ein anderes Mal die Kreisbewegung eine freiwillige genannt hätte. Statt dessen setzen die Worte des Stoikers voraus, dass bereits Aristoteles Natur, Gewalt und Willen als die drei möglichen Ursachen einer Bewegung neben einander gestellt und die Bewegung der Gestirne, weil sie sich nicht aus den ersten beiden ableiten liess, auf die dritte zurückgeführt und eben damit

¹ So Blass, Rh. Mus. 1875 S. 503, nach dem Vorgange von Bernays Dial. S. 103 f.

für eine widernatürliche erklärt habe. Vom Standpunkt seiner späteren Lehre aus konnte sich Aristoteles freilich nicht in solcher Weise äussern, da er auf diesem in dem Aether einen natürlichen Ursprung auch für die Kreisbewegung gefunden hatte. Soll er trotzdem sich so geäußert haben — und wollen wir den stoischen Berichterstatter nicht einer ganz groben Entstellung der aristotelischen Lehre verdächtigen, so grob, dass sie kaum noch ein Irrthum heissen könnte sondern absichtlich sein müsste, so sind wir genöthigt jenes anzunehmen — so war diess nur auf einem Standpunkt möglich, von dem aus er dem Aether noch nicht dieselbe Bedeutung wie später zugestand. Zur Annahme eines solchen Standpunktes des Aristoteles sind wir aber bereits durch eine frühere Untersuchung geführt worden (S. 180). Denn diese zeigte, dass Aristoteles in früheren Schriften den Aether noch nicht als besonderes Element von der Luft (ἀήρ) unterschied, daraus folgt aber, da das Recht des Aethers als besonderes Element zu gelten sich vorzugsweise aus der ihm von Natur eigenthümlichen Kreisbewegung ableitet, dass Aristoteles ihm diese damals noch nicht als eine natürliche zugestanden habe. Dass jener Standpunkt, auf den uns die frühere Untersuchung geführt hat, und der, der uns aus dem Bericht des Stoikers entgegentritt, wirklich ein und derselbe ist¹, wird dadurch bestätigt, dass die beiden Lehrbestimmungen, die bei dieser Annahme vereinigt werden, schon von Platon waren verbunden worden. Hinsichtlich derjenigen, dass der Aether nicht als besonderes Element gelten soll, ist diess schon früher bemerkt worden (a. a. O.); was aber die andere betrifft, der zu Folge die Kreisbewegung der Gestirne der Natur d. i. der körperlichen Natur zuwider ist und nur durch den Willen der Gestirne als göttlicher Wesen bewirkt wird, so besagt diess offenbar nichts anderes als was Platon ausdrücken will, wenn er jene Kreisbewegung nicht aus der materiellen Beschaffenheit der Gestirne erklärt, sondern mit der ihnen innewoh-

¹ In einem anderen Fragment (fr. 19 Rose = Cicero nat. deor. II 42), das man ebenfalls der Schrift περὶ φιλοσοφίας zuweist, wird zwar der Aether als der Stoff aus dem die Gestirne bestehen von der dickeren Luft (ἀήρ) unterschieden und als besonders dünn und beweglich charakterisirt. Dass er ihn sich als ein besonderes Element vorgestellt, folgt indessen hieraus noch nicht, da er ihn sich eben so gut wie Platon (oben S. 180, 3) nur als eine besonders reine und feine Art der Luft im weiteren Sinne gedacht haben kann.

nenden Seele und Vernunft in Zusammenhang bringt¹. — Hatten wir schon vorher keinen genügenden Grund den Bericht des Stoikers anzuzweifeln, sobald wir nur nicht von falschen Voraussetzungen ausgingen, so ist die Glaubwürdigkeit desselben jetzt bedeutend erhöht worden, ebenso wie die des epikureischen und des ciceronischen in den Tusculanen: denn diese Zeugnisse, mögen sie jedes einzeln und für sich betrachtet noch so unzuverlässig sein, erlangen doch, da sie unabhängig von einander sind, durch die Uebereinstimmung die sich zwischen ihnen herausgestellt hat eine Beweiskraft, der man so lange wird nachgeben müssen bis man andere und bessere Gegen Gründe als bisher vorgebracht hat. Dass man dergleichen jemals finden wird, ist indessen nicht wahrscheinlich, da zu den besprochenen Zeugnissen noch eines kommt, dessen Zuverlässigkeit auch solche gelten lassen die gegen jene anderen misstrauisch sind². In seinem Dialog Eudemos nämlich hatte der Philosoph nicht bloss die persönliche Unsterblichkeit zu erweisen gesucht, sondern insbesondere noch von einem Herabkommen der Seele aus einer höheren Welt (περὶ καθόδου ψυχῆς) und einer diesem leiblichen Dasein vorausgehenden Wahl der Lebenslose (περὶ λήξεων) gesprochen (fr. 34 Rose) und zugleich die körperfreie Existenz als die ihrer Natur angemessenste und deshalb der Gesundheit vergleichbare geschildert (fr. 35). Wie sehr Aristoteles hier noch in den Vorstellungen seines Lehrers befangen ist, springt in die Augen. Dieser Umstand für sich allein hätte schon warnen müssen andere Berichte, die auf dasselbe Verhältniss führen, nicht ohne Weiteres zu verwerfen, auch wenn es nicht gerade dieselben Punkte wären um deretwillen man die Eudemosfragmente nicht beanstandet, jene anderen Berichte dagegen verdächtigt hat. Aus den anderen Berichten ergab sich, dass Aristoteles eine von allen körperlichen Substanzen gesonderte Seelensubstanz annahm, zu der die einzelnen Aeusserungen des Seelenlebens sich nur wie ebenso viele nähere Bestimmungen verhielten; diese selbe, wie ich gezeigt habe, platonische Vorstellung tritt uns nun auch wieder im Eudemos entgegen³. Was ferner

¹ Tim. p. 34 A. Vgl. dazu Ges. X 897 B ff.

² Vgl. Zeller Ber. der Berl. Ak. 1882 S. 1050.

³ Mit der Seelensubstanz als solcher verknüpft Cicero Tusc. I 22 insbesondere das Gedächtniss (meminisse). Diese Ansicht, die mit der späteren Lehre des Aristoteles in Widerspruch steht, hatte derselbe ebenfalls im Eudemos ausgesprochen (fr. 35). Vgl. Zeller a. a. O.

in den anderen Berichten so starken Anstoss gab, dass nämlich darin von einer Bewegung der Seele die Rede war, diess lässt sich wenigstens als Voraussetzung auch im Eudemos nicht entbehren, da derselbe von einem Herabkommen der Seele in den Körper spricht. Und endlich wird man nun auch Cicero nicht deshalb einer groben Ignoranz zeihen dürfen weil er davon, dass die Seele die Entelechie des Körpers sei, nichts gewusst habe: denn die Entelechie, insofern dieser Begriff die Beziehung zu einem bestimmten Körper voraussetzt, kann die Seele nach dem Eudemos nicht gewesen sein, da ihr die Fähigkeit beigelegt wird mehr als einen Körper anzunehmen¹; dagegen widerspricht in dem uns vorliegenden Materiale nichts der Annahme, dass sie dort als ἐνδελέχεια bezeichnet worden sei, so dass auch von dieser Seite her auf Cicero's Bericht ein günstigeres Licht fällt. —

Wenn nun aber wirklich Aristoteles auf die Seele, die er später eine Entelechie nannte, einmal den Ausdruck ἐνδελέχεια angewandt hat, so wird weiter wahrscheinlich, dass die letztere Bezeichnung nur eine andere Form der ersteren, wo nicht gar mit ihr identisch ist. Gegen eine solche Identifizirung der beiden Ausdrücke müssen wir aber zunächst Bedenken tragen und können darüber auch durch Teichmüller nicht beruhigt werden. Allerdings wird man ihm ja zugeben, dass die ἐνδελέχεια d. i. die Continuirlichkeit in der Zeit oder die ununterbrochene in sich zurückkehrende Bewegung (a. a. O. S. 106 f. 115) ein passendes Bild sei, um die Wirklichkeit des zeitlosen Wesens zu bezeichnen², muss aber um so mehr die Voraussetzung bestreiten, dass überhaupt hier ein bildlicher Ausdruck vorliege: denn nirgends, so oft er auch sich dieses Wortes bedient, hat Aristoteles angedeutet, dass dasselbe nicht im strengen Sinne sondern nur gleichnissweise zu verstehen sei, und doch dürfte man diess hier

¹ Denn dass εἶδος τι, wie Aristoteles die Seele im Eudem genannt haben soll (fr. 42), nicht die dem Stoffe correlate Form bedeutet, also auch nicht auf die Natur der Seele als einer Entelechie des Körpers hinweisen kann, hatte schon Bernays Dial. S. 25 bemerkt. Vgl. überdiess Zeller II^b 59, 1.

² Aristoteles selber hebt hervor wie nahe das continuirliche Werden dem Sein kommt de gen. et corr. II 10 p. 336^b 31 ff.: συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ (Bekker ἐντελεχῆ) ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι αἰεὶ καὶ τὴν γένεσιν. τούτου δ' αἴτιον, ὡσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλω φορά· μόνη γὰρ συνεχῆς.

um so mehr verlangen als die Metapher, wenn sie wirklich die continuirliche Bewegung ausdrückt, eine Vorstellung erweckt die Aristoteles sonst bemüht ist von dem Begriff der Entelechie fern zu halten. Diese Widerlegung konnte ich mir sparen, da Teichmüller selber für eine solche gesorgt hat. Denn Leo Meyer, dessen Ansicht er zur Bestätigung seiner eigenen mittheilt (a. a. O. S. 111 ff.), gibt zu, dass beide Worte nicht vollkommen gleich sind, sondern das eine als eine von Aristoteles vorgenommene Modification des anderen zu gelten hat, damit ist aber weiter eingeräumt, wie schon Susemihl richtig hervorgehoben hat (a. a. O.), dass Aristoteles zwischen beiden Worten auch einen begrifflichen Unterschied machte, da er sonst zu jener Aenderung keinen Grund gehabt hätte. Wenn es also hiernach nöthig scheint zwischen ἐντελέχεια und ἐνδελέχεια zu unterscheiden, sollen wir deshalb Cicero's Zeugniß verwerfen? Nach dem was die frühere Untersuchung uns gelehrt hat werden wir diess nicht thun. Denn die aristotelischen Lehren auf die es sich bezieht gehören, wie wir gesehen haben, einem Kreise von Anschauungen an aus dem der Philosoph später herausgetreten ist und innerhalb dessen er sich nur zur Zeit seiner dialogischen Schriftstellerei bewegt hat; es ist daher wohl denkbar, dass Aristoteles in diesen noch von der ἐνδελέχεια sprach und erst in der Periode die durch die erhaltenen Werke repräsentirt ist an deren Stelle die ἐντελέχεια setzte. Aber freilich, dass Aristoteles in dieser Weise sich erlaubte ein in der Sprache gegebenes Wort abzuändern, soll etwas Unerhörtes sein! Diess ist es was ich bestreiten muss: denn ähnlich, wie die Grammatiker ihren Doktrinen und besonders der Etymologie zu Liebe die Schreibung der Wörter öfter gewaltsam abänderten, könnte auch Aristoteles den einmal beliebten Ausdruck ἐνδελέχεια der neuen Auffassung die er jetzt von der dadurch bezeichneten Sache hatte entsprechend so geändert haben, dass darin die nun so wichtige Vorstellung des τέλος (vgl. bes. Met. Θ 8 p. 1050 8 ff.) deutlich hervortrat¹. Ein solches Ver-

¹ Ja wenn wir bedenken, dass er μακάριος von χαίρειν ableitete (Eth. Nikom. VII 12 p. 1152 b7, vgl. auch Index von Bonitz p. 291 a27 ff.) so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass er in der Schreibung ἐντελέχεια nicht eine gewaltsame Aenderung sah die er sich zu eigenen Zwecken erlaubte, sondern diese für die durch die Etymologie bewährte allein richtige Schreibart hielt. Insbesondere könnte man diese Vermuthung noch bestätigen durch meteor. I 2 p. 339 a25: denn die

fahren dürfen wir dem Philosophen um so eher zutrauen als dasselbe auf die akroamatischen Schriften beschränkt war und deshalb da er diese nicht für die Veröffentlichung und einen grösseren Leserkreis bestimmt hatte keinen sonderlichen Anstoss geben konnte. Noch weniger hätte er letzteres zu befürchten gehabt, wenn wirklich, wie Gregor von Korinth behauptet, die Form mit τ die attische gewesen wäre; indessen ist auf diese Angabe kein Verlass. So viel aber ergibt sich aus ihr und aus dem Zeugnisse Lucians (de judic. vocal. 10, 95), dass man im Alterthum beide Worte für wesentlich und von Natur identisch hielt, und hiermit steht auch die handschriftliche Ueberlieferung im Einklang die in der Regel da wo sie den aristotelischen Kunstausdruck wiedergeben will, wie besonders in den erhaltenen Schriften des Philosophen, die Schreibung mit τ, anderwärts dagegen die mit δ bevorzugt und hierdurch zur Genüge andeutet, dass der Unterschied zwischen beiden Worten kein natürlicher und wesentlicher sondern ein künstlich und zwar von Aristoteles gemachter ist¹. Zugegeben endlich, dass die Annahme einer solchen Abänderung des Wortes durch Aristoteles ihre Bedenken habe, was wollen dieselben bedeuten gegenüber denen mit welchen die andere behaftet ist! Nach dieser hätten wir in ἐντελέχεια und ἐνδελέχεια zwei von einander grundverschiedene Worte der hellenischen Sprache. Woher kommt es nun, dass, während das zweite dieser Worte sich bei zahlreichen Schriftstellern der verschiedensten Zeiten des Alterthums findet, das erste uns nur in den Schriften des Aristoteles oder da begegnet, wo der Kunst-

Ursache der Bewegung wird hier als αἰθῆρ καὶ τέλος οὐκ ἔχουσα τῷ τόπῳ τῆς κινήσεως ἀλλ' αἰεὶ ἐν τέλει bezeichnet und unter dieser ersten Ursache ist hier der Aether und seine Bewegung zu verstehen der anderwärts die ἐνδελέχεια zugeschrieben wird.

¹ Ja manche scheinen sich nicht einmal klar gemacht zu haben, dass für das Wort, insofern es aristotelischer Kunstausdruck ist, die Schreibung mit τ erfordert wird. Denn bei Stob. ecl. I 328 (Diels doxogr. S. 448) lesen wir Folgendes: ἐντελέχειαν δ' αὐτὸ προσεῖπεν ἦτοι διὰ τὸ ἐνδελεχῶς (so hat Diels mit Recht hergestellt) ὑπάρχειν ἢ ὅτι τῶν μετεχόντων αὐτοῦ ἕκαστον παρέχεται τέλειον. Wer so etymologisirte musste es für gleichgiltig halten, ob man den aristotelischen Kunstausdruck mit τ oder δ schrieb. Der Irrthum den er damit beging würde sich am leichtesten erklären, wenn wir eine Reminiscenz an die Dialoge voraussetzen dürften, in denen das δ zu Recht bestand und noch nicht durch das spätere τ verdrängt war.

ausdruck dieses Philosophen wiedergegeben werden soll? Will man etwa in der ἐντελέχεια einen Ausdruck sehen den Aristoteles der Volkssprache seiner Heimat Stagira entlehnte? Und ferner, während die ἐνδελέχεια von einer Familie gleichartiger Worte wie ἐνδελεχής, ἐνδελεχῶς, ἐνδελεχέω, ἐνδελεχισμός, ἐνδελεχίζω umgeben ist, steht die ἐντελέχεια ganz isolirt und ausser jedem sprachlichen Zusammenhange¹, macht daher viel eher den Eindruck einer künstlichen in den Sprachschatz hineingetragenen als einer auf dem natürlichen Boden der Sprache frei gewachsenen Bildung.

Immerhin bleibt uns noch übrig die letzte Probe für die Richtigkeit der vertheidigten Ansicht zu machen. Wenn wirklich das Wort ἐντελέχεια nur eine künstliche Umbildung der ἐνδελέχεια, von Natur aber mit ihr identisch ist, so kann auch seine Bedeutung von der des anderen nicht gänzlich verschieden sein, sondern wird noch bis zu einem gewissen Grade an dasselbe erinnern und dadurch von seiner eigenen Abstammung Zeugnis ablegen.

Nun tritt in der allgemeinen Auffassung der ἐντελέχεια zwar zumeist der Zug hervor, wonach sie die Erfüllung einer gewissen Anlage oder die Realisirung einer gegebenen Möglichkeit darstellt; daneben aber erscheint, wenn auch seltener hervorgehoben so doch kaum minder deutlich, ein anderer. Insofern nämlich die δύναμις die Fähigkeit ist vermöge deren ein Ding entgegengesetzte Bestimmungen annehmen kann, bald etwas ist bald nicht ist², so gehört es zur Eigenthümlichkeit ihres Gegentheils, der ἐντελέχεια, dass dieselbe immer nur in einer und derselben Weise bestimmt ist, immer nur das ist was sie eben ist und in dieser Hinsicht keinem Wechsel unterliegt³. Mit anderen

¹ Denn die Form ἐντελεχής gehört erst den Commentatoren an und ist offenbar erst später nach dem Muster von ἐντελέχεια gebildet worden. Es ist daher nicht richtig oder entspricht doch nur der grammatischen Regel aber nicht der historischen Wirklichkeit, wenn Bonitz zur Metaph. Θ 3 p. 1047 ^a20 (S. 387) die ἐντελέχεια von dem Adjektiv ἐντελεχής ableitet.

² Phys. III 1 p. 201 ^b7: ἐνδέχεται ἕκαστον ὅτε μὲν ἐνεργεῖν ὅτε δὲ μὴ, οἷον τὸ οἰκοδομητὸν καὶ ἢ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ἢ οἰκοδομητὸν, οἰκοδόμησις ἔστιν. Als eine Wirkung der ὄλη erscheint das ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ de coelo I 12 p. 283 ^b3 ff.; ebenso metaph. Z 15 p. 1039 ^b27ff. Vgl. auch categ. p. 4 ^a19 ff. ^b1 ff.

³ Von dem göttlichen νοῦς, einer reinen Entelechie, heisst es de

Worten, während im Bereiche der δύναμις das Sein vom Nicht-Sein abgelöst wird, kommt dasselbe der ἐντελέχεια ununterbrochen, continuirlich zu und zeigt uns damit an dieser eine Eigenthümlichkeit, für die ἐνδελέχεια eben der passende Name sein würde¹. Denn wollte man einwenden, dass ἐνδελέχεια auf das Sein nicht anwendbar sei sondern eine Bewegung voraussetze, so wäre zu erwidern, dass es sich hier um dasjenige Sein handle, welches Aristoteles als ein ἐνεργεῖν auffasste, dass aber von einem solchen die ἐνδελέχεια ausgesagt werden könnte lässt sich füglich nicht bestreiten².

Aber nicht bloss die allgemeine Auffassung der Entelechie, wie sie durch die erhaltenen Werke des Philosophen hindurchgeht, erinnert zum Theil noch an die ἐνδελέχεια, sondern an einzelnen Stellen jener Schriften scheint die mit letzterem Namen bezeichnete Vorstellung sogar noch die vorherrschende zu sein.

Unter den Stellen, die von jeher auf einen gewissen Unterschied zwischen der Bedeutung von ἐνέργεια und ἐντελέχεια hinzuweisen schienen, steht in erster Linie Metaph. Θ 8 p. 1050 *22:

anim. III 5 p. 430 *22: οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ· χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ. So ist auch die ἐπιστήμη an der in der vor. Anm. angef. Stelle der Metaph. nur ἐπιστήμη, nicht bald ἐπιστήμη bald ἄγνοια (οὐδ' ἐπιστήμην ὅτε μὲν ἐπιστήμην ὅτε δ' ἄγνοϊαν εἶναι sc. ἐνδέχεται).

¹ Denn was dieser Name ausdrückt ist nicht sowohl die Anfangs- und Endlosigkeit eines Seins als das Ununterbrochene desselben. Daher kann z. B. de gen. et corr. II 10 p. 337 *1 συνεχῆς synonym mit ἐνδελεχῆς (p. 336 ^b32) und p. 336 *16 συνεχῶς mit ἐνδελεχῶς (17) gebraucht werden. Auf einen Unterschied zwischen αἰεὶ und ἐνδελεχῶς deutet doch wohl auch Platon Tim. p. 585: οὕτω δὴ διὰ ταῦτά τε ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασωζομένη γένεσις αἰεὶ τὴν αἰεὶ κίνησιν τούτων οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παρέχεται und ebenso Aristot. de Xenophan. 2 p. 976 ^b23 ff.

² Die vorige Anmerkung hat gezeigt, dass συνεχῆς und ἐνδελεχῆς Synonyma sind. So gut also wie Eth. Nik. IX 9 p. 1170 *4 X 4 p. 1175 *5 von einem συνεχῶς ἐνεργεῖν IX 9 p. 1170 *7 X 7 p. 1177 *21 von einer συνεχῆς ἐνέργεια die Rede ist, konnte auch ἐνδελεχῶς ἐν. und ἐνδελεχῆς ἐν. gesagt werden; und wenn insbesondere Metaph. Λ 9 p. 1074 ^b29 eine συνεχῆς νόησις des göttlichen Geistes voraussetzt, so gibt uns diess ein Recht den in der vorletzten Anmerkung aus der Schrift de anima angeführten Worten οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ als positiven Gedanken gegenüberzustellen ἀλλ' ἐνδελεχῶς νοεῖ, welches schliesslich mit dem aristotelischen χωριστὸς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ auf Eins hinauslaufen würde.

τὸ — ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. Da der ἐνέργεια hier ein Streben (συντείνειν) zur ἐντελέχεια zugeschrieben wird¹, so schloss man, dass durch jene mehr die Thätigkeit als solche, durch diese der darauf beruhende vollendete Zustand bezeichnet werde. Derselben Erklärung mussten sich dann natürlich auch folgende Worte der gleichen Schrift (p. 1047^a30) fügen: ἐλήλυθε δ' ἢ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη (συντεθειμένη Alexander), καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ (ἢ om. Bonitz) ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι². Trotzdem ist dieselbe weder an der einen noch an der anderen Stelle zulässig. Was die erste betrifft, so handelt es sich in ihrem Zusammenhang um den Nachweis, dass schon eine Thätigkeit (ἐνέργεια) als solche das Ziel (τέλος) eines Werdens oder einer Bewegung sein könne und Aristoteles beruft sich zu diesem Ende, wie die angeführten Worte zeigen, auch auf die Etymologie des Namens ἐνέργεια die auf das mit τέλος gleichbedeutende ἔργα zurückführe. Es ist daher nicht wohl denkbar, dass er, wie doch die gewöhnliche Erklärung voraussetzt, zu derselben Zeit, wo er sich bemüht in die ἐνέργεια selbst schon den Begriff der Vollendung hineinzutragen, sie als eine Art Bewegung beschrieben habe die nur zur Vollendung hinführe. Nicht besser steht es um die gewöhnliche Erklärung der zweiten der angeführten Stellen. Die aristotelische Auffassung der ἐνέργεια soll hier von der gewöhnlichen unterschieden werden. Diese Absicht würde aber nicht erreicht werden wenn der jene charakterisirende Zusatz, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, die Bedeutung hätte die man ihm gewöhnlich gibt und wonach er die Richtung auf eine Vollendung bezeichnet: denn eine solche Tendenz lässt sich doch auch den mancherlei Bewegungen und Thätigkeiten nicht absprechen die unter der ἐνέργεια im gewöhnlichen Sinn subsumirt werden, so dass in ihr nicht das die

¹ Συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν ist offenbar ebenso gesagt wie συντείνει πρὸς τὸ τέλος bei Plutarch de Alex. fort. or. I p. 332 D.

² Teichmüller's Auffassung dieser und der vorher angeführten Stelle (a. a. O. S. 114 f.) scheint es nicht nöthig noch besonders zu widerlegen. Auf den Widerspruch, in den er sich verwickelt, wenn er die zweite Stelle nach der oben wiedergegebenen, augenscheinlich richtigen Interpunktion von Bonitz citirt, gleichzeitig aber so erklärt, als ob er mit Bekker das Komma nach συντιθεμένη getilgt und nach ἄλλα gesetzt hätte, hat schon Susemihl a. a. O. hingewiesen.

aristotelische von der anderen unterscheidende Merkmal liegen kann. Genügt daher die übliche Erklärung der angeführten Stellen nicht so müssen wir uns nach einer anderen umsehen. Hier bietet sich uns nun zunächst diejenige dar, welche die ἐντελέχεια auf die ἐνδελέχεια zurückführt und sie als die Continuität eines Vorganges deutet. Wenden wir diese Erklärung auf die erste der angeführten Stellen an, so erscheint dort die eigenthümliche aristotelische ἐνέργεια als eine die auf Continuität und damit, wenn wir dieselbe als eine vollkommene fassen, auch auf unbegrenzte Fortdauer gerichtet ist; und da eine solche Fortdauer nicht möglich wäre, wenn die Energie ihr Ziel ausser sich hätte, in welchem sie ja dann vielmehr ihr Ende erreichen würde, sondern nur denkbar ist wenn sie dasselbe in sich trägt, so erhellt weiter wie gut die vorgeschlagene Erklärung dem vorher bezeichneten Zusammenhang der Stelle entspricht, in dem es darauf ankommt zu zeigen dass die Energie Selbstzweck ist. Aus dem Geagten ergibt sich schon wie angemessen diese Erklärung auch der zweiten Stelle ist: denn was an dieser erstrebt wird, eine Unterscheidung der aristotelischen Energie von der gewöhnlich so genannten, das leistet sie, insofern die gewöhnlich so genannte nicht ins Unendliche fortstrebt sondern auf ein ihr gestecktes Ziel gerichtet ist mit dessen Erreichung sie ihr Ende findet¹. Ein Bedenken könnte vielleicht gegen die vorgetragene Erklärung erhoben werden, welches sich darauf gründet dass um den durch dieselbe den aristotelischen Worten gegebenen Gedanken auszudrücken die einfache Bezeichnung der ἐνέργεια als ἐνδελεχῆς statt der umständlicheren die wir thatsächlich finden genügt haben würde. Dieses Bedenken lässt sich heben. Es ist richtig, dass die ἐνέργεια im höchsten und reinsten Sinne, welche das Wesen der Gottheit ausmacht, einer ununterbrochenen Fortdauer genießt und insofern einfach ἐνδελεχῆς genannt werden könnte; indessen würde dann die unbegrenzte Fortdauer nicht so sehr als die Folge des innersten Wesens der ἐνέργεια erscheinen, wie diess der Fall ist, wenn in die letztere hinein eine Tendenz zu jener gelegt wird, und somit der Vorthail der Einfachheit im Ausdruck durch einen grösseren Nachtheil des Gedankens erkauft werden: noch mehr aber findet das Letztere Statt, wenn wir auch die niederen Arten der ἐνέργεια ins Auge fassen und z. B. an die individuellen Seelen der Men-

¹ Vgl. noch Metaph. Θ 6 p. 1048^b18 ff.: ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ πέρασ οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος κτλ.

schen denken die mit dem Leibe entstehen und vergehen oder an diejenige Energie die der Vorstellung eines einzelnen Hauses mit Bezug auf den Bau desselben zukommt; denn eine ununterbrochene Fortdauer kann streng genommen allen derartigen Energien nicht zugeschrieben werden, dagegen haben alle insofern sie sich selbst Zweck sind die Tendenz dazu und werden an der Durchführung dieser nur durch die Schranken gehindert die ihnen die Materie zieht¹.

Schon Schwegler zur Metaph. IV S. 222 hatte darauf hingewiesen, dass im Gebrauch von ἐντελέχεια und ἐνέργεια eine gewisse Verschiedenheit besteht und insbesondere bei der Definition der κίνησις der Name der ἐντελέχεια vorherrscht². Das Letztere ist auffallend, noch auffallender aber, dass die κίνησις eine ἐνέργεια nur in beschränktem Sinne, nämlich eine unvollkommene, genannt, dagegen als ἐντελέχεια schlechthin und ohne einen abschwächenden Zusatz bezeichnet wird³. Und doch war ein solcher zu dem Namen ἐντελέχεια mindestens ebenso noth-

¹ Eth. Nik. X 4 p. 1175^a4: πάντα — τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. Metaph. Θ 8 ist von der Priorität und Superiorität die Rede zunächst die der ἐνέργεια über die δύναμις und sodann von der die einer ἐνέργεια über die andere zukommt (p. 1050^b3 ff.); in diesem Zusammenhang lesen wir p. 1050^b20: οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἄτιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πρόθεν ποι' τούτου δ' ὕλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν. διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτε στῆ, δ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως ἢ γὰρ οὐσία ὅλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου.

² So wird Phys. III p. 200^b26 ff. fast ausschliesslich von der ἐντελέχεια gesprochen. Eine Ausnahme macht nur p. 201^b9 ff. Indessen fällt dieselbe darum nicht ins Gewicht, weil ^b9 die Handschrift E ἐντελέχεια statt ἐνέργεια bietet und die beiden folgenden Male ἐνέργεια innerhalb einer Parenthese steht, die für den Zusammenhang leicht entbehrt werden (vgl. 201^a16 f.) und deshalb der Zusatz eines Späteren sein könnte. Wollte man ausserdem auf die parallele Abhandlung Metaph. K 9 verweisen, wo allerdings ἐνέργεια und ἐντελέχεια in bunter Reihe wechseln und jeder Unterschied zwischen beiden Ausdrücken verwischt ist, so wäre daran zu erinnern, dass dieses Stück den von Bonitz S. 22 begründeten Verdacht gegen sich hat das Excerpt eines Späteren zu sein, der natürlich dem überwiegenden Gebrauche des Aristoteles folgend beide Worte als Synonyma fasste.

³ Phys. III 2 p. 201^b28 ff.: τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔσθθῃναι αὐτὴν ἀπλῶς· οὔτε γὰρ τὸ δυνατόν ποσόν εἶναι κινεῖται ἔξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργεῖα ποσόν, ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ. αἴτιον δ' ὅτι ἀτελής τὸ δυνατόν, οὐ ἔστιν (ἢ gestrichen von Bonitz) ἐνέργεια κτλ. Hiermit vergleiche man die Definition 201^a10 ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἔστιν und 202^a7 ἢ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινήτου ἢ κινήτόν.

wendig wenn dieses wie die gewöhnliche Erklärung fordert einen Zustand vollendeter Wirklichkeit bedeutete! Abermals werden wir also zu der Annahme genöthigt, dass Aristoteles mit dem Worte ἐντελ. nicht immer den gleichen Sinn verband, und zu der Vermuthung kommen, dass auch an dieser Stelle von der später verdunkelten ursprünglichen Bedeutung des Wortes sich eine Spur erhalten hat. Inwiefern nun aber die κίνησις in ihrem Verhältniss zum κινητὸν eine ἐνδελέχεια heissen konnte, ist nach den früher (S. 203 f.) bemerkten leicht einzusehen: denn wenn auch die einzelne κίνησις nicht von unbegrenzter Dauer ist, so ist sie doch während ihres Daseins unausgesetzt in Bewegung (ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ) und nicht wie das κινητὸν bald in Bewegung bald nicht, insofern kommt ihr also doch die Continuität zu.

Diess sind die wenigen Spuren die mir innerhalb der aristotelischen Schriften noch an den Ursprung der ἐντελέχεια zu erinnern scheinen. Vielleicht gelingt es Anderen, die scharfsinniger und in den Werken des Aristoteles belesener sind, deren mehr zu entdecken. Indessen auch wenn diess nicht der Fall wäre und wenn selbst die wenigen Spuren sich als irreleitende erweisen sollten, so würden die früher beigebrachten Gründe genügen um die Annahme zu stützen, dass die ἐντελέχεια nicht ein von Natur selbständiges Wort ist sondern eine Umbildung die erst Aristoteles mit der ἐνδελέχεια vorgenommen hat. Was nun diese Umbildung betrifft, so mag über dieselbe hier noch eine Vermuthung stehen. Es ist wahrscheinlich, dass sie zusammenhängt mit der Entwicklung der aristotelischen Lehre: während der Philosoph früher bei der Darstellung des Verhältnisses der Begriffe und Formen der Dinge einer- und der Materie andererseits mehr in platonischer Weise den Gegensatz beider betont und deshalb jene als das continuirlich d. i. ununterbrochen auf dieselbe Weise Seiende (das αἰὲν ὡσαύτως ἔχον Platons), diese als das beständig zwischen Sein und Nicht-Sein wechselnde bezeichnet zu haben scheint, suchte er dagegen später, wovon ausserdem seine Kritik der platonischen Ideenlehre Zeugniß ablegt, zwischen beiden zu vermitteln und sah nun in den Begriffen und Formen nur die Erfüllung einer bereits in der Materie vorhandenen Anlage; das war die Zeit in der aus der ἐνδελέχεια die ἐντελέχεια entstehen konnte und aller Wahrscheinlichkeit nach auch entstanden ist. Dass übrigens Aristoteles an Stelle der platonischen Ausdrücke zur Bezeichnung der Unveränderlichkeit der Begriffe und Formen das Wort ἐνδελέχεια wählte, hängt jedenfalls damit zusammen, dass er das Sein derselben als ein ἐνεργεῖν und somit als etwas fasste, für dessen sich immer gleich bleibendes Verhalten jener der passende Name war (vgl. oben S. 204, 2).

Leipzig.

R. Hirzel.