

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 4. Heft.

XVIII.

Der Begriff des Unstofflichen bei Aristoteles.

Von

A. Mager O. S. B.

Eine genauere Fassung des Begriffes „Unstofflich“ ist deshalb von Bedeutung, weil sich auf ihn der noch wichtigere Begriff des „Geistigen“ aufbaut. Während das Wort „Geistig“ gemeinhin eine tatsächliche, unmittelbar vorhandene Eigenschaft ausdrückt, weist der zwar umfangreichere, aber inhaltsärmere Ausdruck „Unstofflich“ auf eine Seinsweise hin, die bloß dadurch bestimmt ist, daß sie die Art und Weise des Stoffes verneint.

Eines der brennendsten und zugleich interessantesten Probleme der griechischen Philosophie war die Frage nach dem Dasein stoffloser, unkörperlicher, geistiger Wesen. Althergebrachte Überlieferungen, ein durch Sagen entstellter Volksglaube und wohl auch ein unbestimmtes Ahnen in der Menschenbrust ergingen sich in allerlei Anschauungen, die sich immer wieder in der Behauptung einer wirklich vorhandenen Geisterwelt trafen. Indes die zusammenhangslosen, oft genug bis zum Widerspruche verdunkelten Lehren der Volksreligion konnten wahrheitsuchende, systembedürftige Köpfe nicht befriedigen. Bestreben der Philosophen war es, über das Ahnen und Meinen der großen Menge hinaus die Welt des Daseins, den Kosmos in seinen inneren und äußeren Zusammenhängen unter der lichtvollen Leitung der allgemeingültigen, unverrückbaren Grundsätze des menschlichen Denkens begrifflich nachzubilden und aufzurichten. Daß körperlose, rein geistige Wesen in einem Gebiet, in dem die Vernunft Alleinherrscherin war, nicht ohne weiteres Unterkunft fanden, darf nicht

wundernehmen. Denn die Vernunft erkennt nur Dinge und Eigenschaften, die entweder selber stofflich oder mit dem Stoff irgendwie im Zusammenhang stehen und auch dann nur, insofern sie mit dem Stoff in Beziehung sind.

Es ist bekannt, welch überragende Rolle das *ποῦς*-Problem im Altertum von Anaxagoras bis hinab in die letzten Ausläufer der griechischen Philosophie spielte. Wie schwer mußte es sein, diesem stofflosen, geistigen Etwas, an dessen Dasein man im Ernst nicht zweifeln mochte, die folgerichtige Stelle in einem philosophischen System anzuweisen. Wir sehen, wie selbst ein Aristoteles mit der heiklen Frage ringt. Und auch ihm gelang es nicht ganz, wie die Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie meinen, eine wissenschaftlich befriedigende Antwort zu geben. In keinem Punkt der aristotelischen Philosophie überwogen die Schatten so sehr das Licht, wie gerade in seiner Lehre vom *ποῦς*. Mag dem wie immer sein, eines ist gewiß: Aristoteles war der Erste unter den Alten, der eine breite gesicherte Grundlage schuf, auf der die *ποῦς*-Vorstellung philosophisch erreichbar und wissenschaftlich bestimmbar wurde. Er vollzog die epochemachende Tat, indem er die Begriffe „Stofflich“ und „Unstofflich“ im unmittelbaren Anschluß an die Erfahrung aufs schärfste und systematisch gegeneinander abgrenzte.

Der nie alternde, ewig junge Kosmos, der in seiner Gesamtheit unveränderlich, in seinen Teilen beständig wechselt und ändert, das war das große Rätsel, dessen Lösung das griechische Denken beschäftigte. Waren nur einmal die Arten und Gesetze der Bewegung gefunden, dann war auch das Verständnisdunkel, das den Kosmos umhüllte, gelichtet. Was den Philosophen an erster Stelle interessierte, war die Welt der Körper mit ihrem Beharren in der Bewegung und Veränderung und schließlich alles, was zu ihrer Erklärung und Ausdeutung gefordert war.

Alle Bewegungen und Veränderungen, die Erfahrung und Beobachtung im Reich des rohen Stoffes feststellen, weisen jene eigentümliche Gesetzmäßigkeit auf, welche die neuere Physik seit Newton als Trägheitsgesetz bezeichnet. Newton selber faßt diese den Körpern gemeinsame Eigentümlichkeit in die knappe Formel: „Kein Körper kann von selber seinen Bewegungszustand ändern“.

Auch die Alten beschäftigten sich aufs eingehendste mit dem Trägheitsvermögen der Körper, wenn auch nicht mit der mathe-

matischen Genauigkeit und Feinheit der neueren Physik, so doch in scharfsinnigster und unanfechtbarer Weise. Im Trägheitsvermögen erblickten sie die Grundeigenschaft, das Wesen aller Körperlichkeit. Auch ihnen galt es als jene Eigenschaft, derzufolge die auf den Körper wirkende Kraft und die dadurch bewirkte Beschleunigung des Körpers derart sind, daß, wenn eines von beiden gleich Null, es auch das andere, und wenn das eine größer als Null, es auch das andere ist ¹⁾. Das Ergebnis ihrer hierher gehörigen Studien brachten sie in zwei, allen Schulen geläufige, beinahe sprichwörtlich gewordene Sätze: „Quidquid movetur, ab alio movetur und quidquid movetur, movet aliud“ ²⁾.

Sehe ich einen Körper in Bewegung, in Veränderung, so weiß ich damit unfehlbar zwei Tatsachen, die die Erfahrung bestätigt: Der Körper wäre nicht in Bewegung, wenn er seine Bewegung 1. nicht anderswoher empfinde, 2. nicht anderswohin weitergäbe. Ein Körper als solcher kann nicht auf sich selber wirken. Die Bewegung, die wir an einem Körper wahrnehmen, entspringt nicht in ihm selber, fließt nicht in ihn selber zurück. Bewegung hat notwendig sowohl eine Ursache als auch eine Wirkung. Ein Stein z. B. wird nur unter zwei Bedingungen warm: 1. daß er anderswoher erwärmt wird und 2. selber wieder anderes erwärmt. Der Körper in Bewegung ist gleichsam nur ein vorübergehender Aufenthaltsort einer durchfließenden Bewegung. Was er an Tätigkeit, an Umwandlung besitzt, empfängt er und, was er empfangen, gibt er weiter. Quidquid movetur, ab alio movetur et movet aliud. Eigen ist dem Körper bloß, daß er niemals besitzlos sein kann, aber sein Besitz ist wesentlich ein fließender.

Wollen wir zum Wesen der Körper und der Körperwelt vordringen, so steht uns kein anderer Weg offen, als den uns ihre Tätigkeit und Bewegung weisen. Nun aber besteht alle Veränderung und alle Bewegung der Körper als solche in jener wesentlichen Übergangsbewegung, von der wir vorhin sprachen. Mit Recht nennt man die Unselbständigkeit, Unbeholfenheit und Antriebslosigkeit, die

¹⁾ Vgl. Thiéry, Cours de Physique expérimentale I. n. 110. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1905.

²⁾ Wie wichtig auch der zweite Grundsatz ist, geht daraus hervor, daß Aristoteles unter Berufung auf ihn das Dasein des inneren Sinnes der Einbildungskraft beweist: Ἀλλ' ἐπειδὴ ἐστὶ κινηθέντος τοιοῦτο κινεῖσθαι ἕτερον (scil. γαρτασία) ὑπὸ τούτου. De anima III. 3.

die Körper hindern, aus eigenem Vermögen tätig zu sein, ihre Tätigkeit für sich selber fruchtbar zu machen und sie in ihrem ruhigen Besitz zu behalten, Trägheitsvermögen der Körper. Ändert an einem Körper die Bewegung, die oft — zumal wenn es sich um die natur-eigene Tätigkeit, z. B. des Schwerseins, der Raumausfüllung der Körper handelt — als Ruhe erscheint, so rührt das nicht aus seinem selbsteigenen Antrieb her, sondern quillt aus fremder Quelle und die Wirkung der veränderten Bewegung kann er nicht in sich selber, sondern nur in einem fremden Körper hervorbringen. Ein Körper in Bewegung kann also nicht Ursprung, das „Woher der Bewegung“, das *ὅθεν ἡ κίνησις*, Wirkursache, noch auch Wirkung oder Endursache seiner Bewegung sein. Ein Körper in Bewegung schließt demnach in seine Wesensbestimmung notwendig zwei fremde Begriffe bzw. drei, wie wir gleich sehen werden, mit ein: ein Etwas, von dem er seine Bewegung erhält, einen fremden Beweger; und ein Etwas, auf das er seine Bewegung überträgt, ein fremdes Bewegtes. Da eine Übergangsbewegung vom Beweger auf das Bewegte nur statthaben kann, wenn ein mehr oder weniger gleichartiger Anschluß zwischen beiden besteht, so bedarf es bei der die Gleichheit überwiegenden Verschiedenheit der Einzelkörper eines Mitteldinges, das mit dem Beweger sowohl als mit dem Bewegten eine gemeinsame Seite hat und ständig zwischen beide eingeschoben ist. Es ist das bei den Alten vielverhandelte Medium oder besser Mittelsbeweger und -bewegtes, die sog. Mittelsursache. Das Medium steht in vollem Sinn des Wortes in der Mitte zwischen Beweger und Bewegtem. Seine Natur ist es, nach beiden Seiten hin zu vermitteln und so eine ununterbrochene Leitung herzustellen. Erwärmt z. B. die glühende Kohle den Stein, dann leitet die Wärme nicht ohne weiteres von der Kohle zum Stein über. Ungleichartigkeit und raum-zeitliche Entfernung zwischen beiden Körpern sind zu groß, als daß sie eine unterbrochene Leitung bilden könnten. Der Feuchtigkeitsgehalt der Luft stellt im Sinne der Alten das Kontinuum her. Und selbst wenn beide bis zur Berührung nahe gerückt sind, so bleibt es doch die Feuchtigkeit der Luft, die die Berührung vermittelt. Zwei Körper berühren sich, sagt Aristoteles³⁾, wenn sie trotz ihres Getrenntseins die Grenze gemeinsam haben. Die Grenzen aber des Festen bildet nach der alten Physik das Feuchte

³⁾ De Gen. et Cor. I, 6.

und die Grenzen des Feuchten das Luftige oder Gasförmige und die des Luftförmigen das Feurige⁴⁾). Wir erwähnen die Mittelsursächlichkeit in den Bewegungsvorgängen eigens, weil sie einerseits das in Frage stehende Trägheitsvermögen in einem verschärften Licht erscheinen läßt und weil sie anderseits in das Verständnis der Tierseele in der aristotelischen Psychologie ausschlaggebend eingreift.

Wo immer in meiner Erfahrung ein in Veränderung und Bewegung begriffenes Etwas gegeben ist, und die Bewegung nach der Gesetzmäßigkeit des Trägheitsvermögens sich abspielt, da ist mein Schluß unfehlbar: jenes Ding in Bewegung ist ein Körper, Stofflichkeit mit all ihren Folgen macht sein Wesen aus. Das Trägheitsgesetz der Bewegung in seinem ganzen Umfang mit dem untrüglichen Hinweis auf die wesenhafte Stofflichkeit aller davon betroffenen Gegenstände erfreute sich im griechischen Altertum einer uneingeschränkten Allgemeinheit und nie angezweifelte Selbstverständlichkeit. Das war eine Lehre, die nicht einem Einzeldenker oder einer Einzelschule zu eigen gehörte, sondern als Gemeingut aller Philosophenschulen Griechenlands galt. Ja man war von der unmittelbaren Einsicht, Allgemeingültigkeit und Ausschließlichkeit des Gesetzes so sehr überzeugt, daß man, wenn es galt, die an lebenden Körpern wahrgenommene Sonderart von Bewegung und Tätigkeit zu erklären, lieber zu den gezwungensten Auslegungen und künstlichsten Ausflüchten griff, als daß man eine Ausnahme vom Trägheitsgesetz für angängig gehalten hätte. Darüber war kein Zweifel, daß die sog. Lebenserscheinungen nichts weiteres sind, als in Beschaffenheit und Stärke höchstgesteigerte Bewegungen und Tätigkeiten. Wie die neuere Physik, so kannte auch die alte Naturphilosophie die Tatsache, daß die Schnelligkeit einer Bewegung in geradem Verhältnis zur wirkenden Kraft und in umgekehrtem zur Größe der Stoffmasse steht. Die Lebensäußerungen sind, wie die Erfahrung lehrt, Bewegungen und Änderungen an Körpern. Ein Körper in Bewegung aber hat einen sachlich von sich verschiedenen Ursprung seiner Bewegung. Den Ursprung der Lebenserscheinungen fand man allgemein in dem, was der Sprachgebrauch als Seele bezeichnete. Es war eine unleugbare Folgerichtigkeit vom Standpunkt der Voraristoteliker aus, wenn sie die Seele aus einem allerfeinsten

⁴⁾ Es gehört zum Wesen eines Körpers, nach allen Seiten hin in Berührung zu stehen, daher die wörtliche Bedeutung des Ausdruckes „Kontingenzt“.

Stoff bestehen ließen. Denn nach ihnen ist weder etwas in Bewegung, noch bewegt ein Beweger, ohne von anderswoher bewegt zu sein. Dazu kommt, daß die Bewegung bei gleichbleibender Kraft um so wirksamer auftritt, je weniger dicht die Stoffmasse ist. Die Seele als der Ursprung so hoch gesteigerter Bewegungen und Tätigkeiten, wie es die Lebenserscheinungen sind, konnte demnach nur ein Körper von allerfeinstem Stoffe sein. Aristoteles erwähnt ausdrücklich dieses an sich fehlerlose Schlußverfahren seiner Vorgänger betr. der Natur der Seele im I. Buche seiner Seelenlehre⁵⁾. Für die Voraristoteliker war die Seele nichts anderes als ein, wenn auch noch so feiner Körper, auflösbar in seine urstofflichen Bestandteile. So lautete das Ergebnis einer Forschungsweise, die es vorzog, eher der Wirklichkeit Gewalt anzutun, als sich von einem Grundsatz etwas zu vergeben, den man als die sicherste Errungenschaft des wissenschaftlichen Denkens hütete. Man geriet dabei erklärlicherweise in eine Sackgasse hinein, in der es kein Vorwärts mehr gab. Aristoteles schaffte Wandel und ward damit zum Begründer der wissenschaftlichen Seelenlehre. Und gerade hierin liegt das unbestreitbare Eigenverdienst des Stagiriten, das er sich um die Philosophie aller Zeiten erwarb. Er leistete Großes in der philosophischen Begründung der alten Physik. Allein darin konnte er an ausgedehnte und zum Teil gediegene Vorarbeiten früherer Denker und Schulen anknüpfen. In der Psychologie hingegen fand er ein völlig braches Feld vor. Voll Wertschätzungen übrigens wie immer für jegliche Leistung seiner Vorgänger weist er an verschiedenen Stellen seiner Schriften mit aufrichtiger Sachlichkeit auf die Tatsache hin, daß er zuerst von allen die Lebensvorgänge einer eingehenden wissenschaftlichen Betrachtung unterzog⁶⁾.

Gewiß auch Aristoteles sieht in dem Trägheitsgesetz den erschöpfenden Ausdruck für das innerste Wesen des Stofflichen, des Körperseins. Indes er bleibt sich bewußt, daß das Trägheitsvermögen keinen, vor aller Erfahrung feststehenden Tatbestand, sondern eine bloße Herleitung aus der Wahrnehmung und Beobachtung der mannigfaltigsten Bewegungsäußerungen in der Körperwelt darstellt. Diese weise Mäßigung bewahrte ihn vor dem verhängnisvollen Fehler, eine

⁵⁾ Οἱ ἄριστοτελες δὲ (nämlich die Voraristoteliker) τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχασθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι De an. I, 2.

⁶⁾ z. B. De Gen. et Cor. I, 2.

ihrer Natur nach eingeschränkte Ausschließlichkeit über die Grenzen ihrer eigentlichen Geltung hinaus auszudehnen. Ohne Zweifel, wo immer Erfahrung und Beobachtung ein räumlich-zeitliches Getrenntsein des bewegten Körpers von der Ursache und Wirkung seiner Bewegung antreffen, da mußte der Träger der beobachteten Bewegung ein in seine Urbestandteile auflösbarer Körper sein, ein Etwas, dessen Natur Stofflichkeit, Trägheit ist. Stellen aber dieselbe Erfahrung und dieselbe Beobachtung an bestimmten Körpern Bewegungen fest, deren Ursache oder Wirkung oder beide zusammen von ihnen nicht räumlich-zeitlich, sondern nur begrifflich getrennt sind, also sachlich in eins mit ihnen fallen, dann kann der Träger der Bewegung nicht bloß Körper, sondern muß überdies ein in gewisser Beziehung unkörperliches Etwas in sich tragen, unkörperlich in dem Grad, als seine dem Trägheitsgesetz zuwiderlaufende Bewegung schließen läßt. Reine Stofflichkeit erschöpft hier nicht mehr das Wesen der Körper. Die Stofflichkeit paart sich mit Unstofflichkeit. Unstoffliches ist an sich einfach, nicht zerlegbar in Bestandteile; es löst sich höchstens insofern auf, als sich das Stoffliche auflöst, von dem das Unstoffliche in seinem Dasein bedngt ist. Und solche Körper, in denen sich Stofflichkeit mit Unstofflichkeit verbindet, gibt es erfahrungsgemäß. Es sind die lebenden Körper, deren Bewegungen und Tätigkeiten als Lebensäußerungen sich dadurch kennzeichnen, daß sie das Trägheitsgesetz teilweise, aber jedesmal unter einem bestimmten Gesichtspunkt verneinen. Nicht Stofflichkeit in vollem Umfang, sondern Stofflichkeit in einem höheren oder niederen Grad eigener Verneinung macht die Natur der lebenden Körper aus. Aus dem Gesagten ahnen wir bereits die Richtung des Weges, auf dem Aristoteles den Begriff des Unstofflichen gewinnt. Bewegungen, die das Trägheitsgesetz ohne Enischränkung bejahen, bezeugen unzweideutig die wesenhafte Stofflichkeit ihrer Träger. Bewegungen hingegen, die jenes Gesetz teilweise verneinen, sagen unfehlbar von ihren Trägern eine teilweise Unstofflichkeit aus. Da alle unsere Kenntnisse irgendwie auf Erfahrung zurückführbar sind, unsere Erfahrung aber irgendwie stofflich ist, kann uns nie eine Bewegung, die das Trägheitsgesetz vollständig und allseitig verneint, unmittelbar gegeben sein.

Der Begriff des Unstofflichen ist der Markstein, durch den Aristoteles Physik und Psychologie voneinander schied. Es möchte demnach scheinen, als bestimmten wir den Begriff des Unstofflichen bei Aristoteles.

teles, indem wir die Grenzen seiner Psychologie absteckten. Indes wollen wir der Frage auf den Grund gehen, dann müssen wir in Erinnerung behalten, daß für unser Erkennen das Unstoffliche ohne das Stoffliche nie vorkommt. Wir müssen mit Aristoteles begrifflich trennen, was sachlich ineinander fließt. Unser Vorhaben zielt demnach darauf ab, ohne alle Voraussetzung einer Scheidung der Naturphilosophie in Physik und Psychologie wissenschaftlich genau in unserer Erfahrung die Grenzlinie zu ziehen, die das Unstoffliche vom Stofflichen scheidet. An der Hand der aristotelischen Methode schreiten wir vom Bekannteren zu Unbekanntem, in unserem Fall vom Stofflichen zum Unstofflichen fort. Denn bekannter ist uns das Stoffliche, das uns unmittelbar vor Augen liegt, weniger bekannt das Unstoffliche, als die gegensätzliche Verneinung des Stofflichen. Ehe wir verneinen, muß das gegeben sein, was wir verneinen. Unser Ausgangspunkt muß die Physik, das Gebiet der reinen Körperlichkeit sein.

Gibt es nun — dahin müssen wir mit Aristoteles unsere Frage fassen — unter den rein physischen Bewegungen eine, die zwar an sich genommen das Trägheitsgesetz ausnahmslos verwirklicht, die aber zur Wirkursache einen Beweger hat, der in seiner Bewegung dem Trägheitsgesetz widerspricht? Lassen sich in unserer Erfahrung keine Bewegungen und Tätigkeiten auffinden, deren Träger zwar nach rein stofflicher Art bewegt werden, d. h. die raum-zeitlich von ihren Ursachen und ihren Wirkungen getrennt sind, deren Ursache aber nur bewegt und nicht selber wieder von einem anderen Körper bewegt wird, dann wäre der wissenschaftliche Nachweis für das Dasein von irgend etwas Unstofflichem ausgeschlossen. Die Ursache nun der Bewegung, von der wir sprechen, darf in ihrer eigenen Bewegung nicht bloß zufällig das Trägheitsgesetz verneinen, sondern die physische Bewegung, deren Ursache sie ist, muß unbedingt und notwendig derart sein, daß sie wesentlich eine das Trägheitsgesetz verneinende Ursache heischt. Diese eigentümlich charakterisierte Bewegung fand Aristoteles verwirklicht in der letzten und dritten Art der von ihm angenommenen physischen Bewegungen. Es ist das Wachstum oder die Bewegung der Größe und Ausdehnung nach. In der Tat, im Wachstum tritt uns eine Bewegung entgegen, die sich durch eine offenkundige Doppelseitigkeit auszeichnet.

Das Wachstum vollzieht sich, wie uns die tägliche Erfahrung überzeugt, durch Aufnahme fremden Stoffes in den Bestand des

Wachsenden. Betrachten wir nur die Umwandlung, die der fremde Stoff durchmacht bei der endgültigen Einverleibung in den Eigenbestand des im Wachsen begriffenen Körpers, so haben wir es mit einer rein physischen Bewegung zu tun. Die Ursache, welche die Verarbeitung und Einverleibung der Nahrung bewirkt, ruht nicht im Nahrungsstoff selber. Denn Nährstoffe können in reichster und bester Auswahl vorhanden sein, ohne daß eine Zersetzung oder Aufnahme in das Wachsende erfolgt. Nicht bloß die Ursache, sondern auch die Endwirkung der Nahrungsaufnahme unterscheidet sich sachlich vom Nahrungsstoff. Endzweck des Nahrungsstoffes ist, den materiellen Bestand des Wachsenden zu erhalten oder zu vergrößern. Ursache und Endzweck der Nahrungsumwandlung liegen außerhalb der Nahrung, sie fallen mit dem Wachsenden zusammen. Von der Nahrung also gilt in vollem Umfang: *Quidquid movetur, ab alio movetur et movet aliud*. Die Nahrungsaufnahme als solche vollzieht sich in rein stofflicher, trägheitsgesetzmäßiger Bewegung. Die Sachlage verändert sich, sobald wir unseren Blick nicht mehr auf die Bewegung des Nahrungsstoffes, sondern auf die Bewegung, die Endzweck der Nahrungsaufnahme ist, richten, auf das Wachstum des Wachsenden. Das Eigentümliche an dieser Bewegung und Veränderung springt jedem in die Augen. Beweger und Bewegtes sind ein und dasselbe. Ursache und Träger des Wachstums liegen nicht auseinander, sondern gehen ineinander auf. Nur die Endwirkung der vom Wachsenden verursachten Bewegung, die Nahrungsaufnahme spielt sich an einem fremden Körper, am Nährstoff ab. Somit erfährt hier das Trägheitsgesetz eine teilweise Verneinung. Wir müssen nämlich, um das Wachstum begrifflich zu fassen, es dahin abändern: *Quod movetur, non ab alio movetur, sed solum movet aliud*.

Aristoteles hält beide Gesichtspunkte, unter denen wir das Wachstum betrachten können, sorgfältig auseinander. Das Wachstum vom ersten Gesichtspunkt aus behandelt er im I. Buch seiner Schrift „Vom Entstehen und Vergehen“. Der andere Gesichtspunkt findet eingehende Würdigung in seiner Seelenlehre dort, wo er von der *πρώτη ψυχή* spricht⁷⁾. Klarer und schärfer hätte Aristoteles die materielle Zusammengehörigkeit einerseits und die formelle Verschiedenheit anderseits der beiden Gebiete der Naturphilosophie,

⁷⁾ De anima II, 4.

Physik und Psychologie, nicht bestimmen können. Das war ein Meistergriff.

Wir wollen uns darauf beschränken, auf den ersten Gesichtspunkt der quantitativen Bewegung etwas näher einzugehen. Denn so erreichen wir am besten den Zweck, den wir unserer Arbeit gesteckt.

Nachdem Aristoteles die Veränderung der Größe und Ausdehnung nach bzw. die Ernährung und das Wachstum⁸⁾ von allen anderen ähnlichen Vorgängen geschieden, gibt er die dem Wachstum eigentümlichen Merkmale an: 1. Das, was wächst, vergrößert verhältnismäßig alle seine Teile. 2. Das Wachsende wächst durch Aufnahme fremden Stoffes. 3. Das Wachsende ändert im Wachsen nicht seine einheitliche Natur, sondern nur seine Größe und Ausdehnung⁹⁾.

Ein Ding oder einen Vorgang haben wir nur dann verstanden, wenn wir seine Wesensbestandteile, seine Wirk- und Endursache kennen. Der innere Wesensbestand des Nahrungsstoffes kann uns hier nicht interessieren. Er setzt sich wie alle anderen Körper aus Materie und Form zusammen, d. h. wir finden in seinem Bestand ein Etwas vor, wodurch er anderen Körpern gleicht und ein Etwas, wodurch er sich von anderen Körpern unterscheidet. Wir haben bereits hervorgehoben, daß uns an der Nahrungsaufnahme die Wirk- und Endursache hauptsächlich beschäftigen müssen. Diese beiden Ursachen sind, nur begrifflich unterscheidbar, sachlich eins mit dem Wachsenden. Das bedarf einer weiteren Klärung. Die Fragestellung nämlich, obwohl von Grund aus physisch gerichtet, verschiebt sich von selber ins Psychologische hinüber. Wir müssen uns fragen: Wie muß das beschaffen sein, was durch die Nahrungsaufnahme wächst, und zwar wächst unter Erfüllung der drei oben aufgeführten Bedingungen. Letzten Endes hat ja die Nahrungsumwandlung nur Sinn im Hinblick auf den Zuwachs des Wachsenden.

Worin besteht nun das Wachstum, näherhin der Vorgang, die Tätigkeit des Wachsens? Wir sehen einen Körper, von dem eine Bewegung ausgeht und weil sie von einem Körper ausgeht, muß sie sich auf einen anderen Körper übertragen. Aus dem gleichen Grunde

⁸⁾ Aristoteles unterscheidet drei Äußerungsarten des pflanzlichen Lebens: Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung. Für unsere Arbeit ist die Unterscheidung insofern belanglos, als es uns hier nur auf das allen drei gemeinsame Merkmal ankommt.

⁹⁾ De Gen. et Cor. I, 5.

muß auch dieser Körper wiederum die Bewegung, wie er sie empfangen, weitergeben, und zwar nach dem Trägheitsgesetz an einen dritten Körper. Das Eigentümliche der Bewegung des Wachstums liegt nun gerade darin, daß die Weitergabe der Bewegung vom zweiten Körper zwar an einen anderen Körper erfolgt, aber nicht an einen dritten, sondern an den ersten Körper, von dem sie ausging. Der zweite Körper wird so zum bloß werkzeuglichen Mittel des ersten Körpers. Vom Wachsenden geht eine Bewegung auf den Nahrungsstoff über, um ihn zu bearbeiten. Von hier ab setzt sich die Bewegung nicht gradlinig fort, sondern biegt um zurück zum Wachsenden. Die Nahrung wird zum bloßen Mittelding, durch welches das Wachsende auf sich selber wirkt. Die Nahrung ist das, wodurch das Wachsende wächst. Einen Vorgang, wie der eben geschilderte bezeichnen wir in der Tat als Wachstum. Und einen Körper, dessen Natur es ist, sich zu ernähren, zu wachsen, nennen wir Pflanze. Pflanzesein und Nahrungsaufnehmen besagen dasselbe. Daß die Pflanze und das Pflanzliche nicht wachsen, nicht sich ernähren können, ohne fremden Stoff sich anzubilden, beweist mit unmittelbarer Einsicht ihre Körperlichkeit. Geschieht aber die Mitteilung der Bewegung von der Pflanze an den fremden Stoff in der Weise, daß die Nahrung die empfangene Bewegung zwar weitergeben muß, aber nicht an einen dritten Körper, sondern zurück an die Pflanze selber, dann ist ebenso unfehlbar dargetan, daß in der Stofflichkeit der Pflanze auch etwas Unstoffliches sich birgt. Die Pflanze selber ist Ausgangs- und Endpunkt des Wachsens. Ihre Tätigkeit strömt in sie selber zurück. Die Scholastik prägte dafür den treffenden Ausdruck „*actio immanens*“. Aristoteles nennt ein einheitliches Wesen, das Ursache und Wirkung seiner Tätigkeit in sich trägt, *ἐμψυχον*, Seeleninhaber. Die stoffliche Seite des Beseelten erhält den Namen Körper, die unstoffliche den Namen Seele.

Das pflanzliche Leben besteht also nach Aristoteles in einem Bewegungsvorgang, wo Beweger und Bewegtes nicht raum-zeitlich auseinanderstehen, sondern der Beweger in eins mit dem Bewegten fällt¹⁰⁾. Es stellt sich in geraden Gegensatz zur rein physischen Bewegung, wo Beweger und Bewegtes sachlich auseinanderliegen. Das Unstoffliche im wachsenden Körper offenbart sich in der Notwendig-

¹⁰⁾ Ἀλλὰ τὸ ἀλλοιοῦν καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν τῷ ἀδύνατον καὶ τῷ ἀλλοιούμενῳ . . . τὸ ἐνὸν ἀδύνητον. De Gen. et Cor. I. 5.

keit, mit der er die Bewegung, die er mitteilt, zurückempfängt. Der Pflanzenkörper nimmt an der Trägheit nur insofern teil, als er gezwungen ist, sein Eigentum auf einen anderen zu übertragen, überwindet aber die Trägheit insofern gerade die Weitergabe es notwendig in seinen dauernden und endgültigen Besitz zurückbringt.

Aristoteles weiß uns das Unstoffliche im Wachsenden, in der Pflanze noch anschaulicher darzustellen.

Die Pflanze, ein Körper unter Körpern, teilt mit diesen die Gleichheit der Wesenszusammensetzung aus Stoff und Form. Es ist klar, daß die Unfähigkeit oder Fähigkeit eines Körpers, seine Bewegung für sich zu behalten, aufs engste zusammenhängt mit der Wechselbeziehung seiner beiden Wesensbestandteile. Form ist Tätigkeit, Stoff ist Trägheit. Wenn auch jeder Körper eine bestimmte Daseinsform haben muß, als reiner Körper verhält er sich gleichgültig gegen die verschiedenen Daseinsweisen. Die Formen wechseln, ändern und fließen, und doch bleibt der Stoff immer derselbe¹¹⁾. Bei der Pflanze trifft gerade das Gegenteil zu. Erfahrung und Beobachtung lasse keinen Zweifel darüber, daß die Form der Pflanze, das Verhältnis ihrer Teile untereinander, immer gleich bleibt.

Und doch findet, solange die Pflanze im vollen Sinn Pflanze ist, ein beständiger Stoffwechsel statt. Die Pflanzenform bildet sich immer neuen Stoff und — solange sie sich nicht bloß nährt, sondern wächst — auch mehr Stoff an. Eine Form aber, so folgert Aristoteles, die sich Stoffes bemächtigt, den sie vorher nicht besaß, war in bezug auf den aufzunehmenden Stoff stofflos oder unstofflich. In der eigentümlichen Fähigkeit der Pflanzenform, sich immer neuen und mehr Stoff anzubilden, offenbart sich die unstoffliche oder immanente Wirkursächlichkeit, von der wir oben sprachen. Stoffaufnahme und Pflanzesein sind vertauschbare Begriffe. Die Tätigkeit der Pflanze geht restlos in der Aufnahme und im Auswechsel von Stoff auf, dessen Form sie vor der Aufnahme nicht war, es aber nach der Aufnahme ist. Alle Körper, die nahrungsaufnehmend tätig sind, verfügen über

¹¹⁾ Es ist die Lehre der Alten von der Umwandlung der Elemente ineinander, des Feuerförmigen in Luftförmiges, des Luftförmigen ins Feuchte, des Feuchten ins Feste usw. Die mehr theoretische Ansicht der alten Naturlehre haben die moderne Physik und Chemie experimentell nachgewiesen. Die Stoffe können von einem Aggregatzustand in den anderen übergeführt werden. Erst vor kurzem gelang es, sogar den Kohlenstoff flüssig zu machen.

eine unstoffliche Wirkursächlichkeit. Besäße die Pflanzenform, trägen Körpern gleich, von Anfang an einen ihre gesamte Bildungskraft erschöpfenden Stoff, dann könnte sie sich nicht stoffaufnehmend betätigen. Ergössen sich die Pflanzenform, ihre Tätigkeit und Bewegung in die Weite und Breite des ununterbrochenen, ausgedehnten Stoffes, wie könnte sie, Stoff zusammenraffend, ihn in sich aufnehmen, da gerade umgekehrt sie vom Stoff aufgesogen wird?

Wir müssen hier einen Einwurf erwähnen, der im Altertum einer gewissen Zugkraft nicht entbehrte. Man sagte, auch das Feuer nimmt immer neuen Brennstoff auf und doch schreibt man ihm kein Wachstum und keine Ernährung im eigentlichen Sinne zu. Indes ein wenig Überlegung drängt bald zur Überzeugung, daß das Feuer sich der Form und der Ausdehnung des Brennstoffes anpaßt und nicht umgekehrt. Zwei weitere Gründe führt Aristoteles in seiner Seelenlehre an. Die Grenze jedoch, die wir unserer Arbeit gezogen, erlaubt es nicht, näher darauf einzugehen. Wir deuten bloß an. Die Pflanze wächst nicht bloß, sondern nimmt auch ab und letzteres selbst, wenn noch Nahrung in Fülle vorhanden ist. Das Feuer hingegen brennt, solange der Brennstoff reicht. Ferner ist die Pflanze selber bestimmendes Prinzip ihres Wachstums und ihrer Ausdehnung. Nicht so beim Feuer. Ebenso betätigt und bewegt sich die Pflanze verhältnismäßig nach allen Seiten hin, nach unten und nach oben, nach rechts und nach links. Das Feuer aber folgt nur der einen Richtung des Brennstoffes¹²⁾. Das Wachstum des Feuers vollzieht sich nach dem Trägheitsgesetz, während das Wachstum der Pflanze diesem Gesetz widerspricht.

Stofflichkeit ist der eigentliche Grund, warum Körper nicht auf sich selber wirken können. Die Teilbarkeit und ununterbrochene Ausdehnung des Stoffes breiten seine Tätigkeit so weit aus, als seine Ausdehnung reicht. Wenn auch in der aristotelischen Anschauung das Weltall begrenzt ist, die Ausdehnung läuft ununterbrochen fort, biegt um und bildet ein geschlossenes System. So ist der ununterbrochene Fortlauf der Übergangsbewegung in der Natur, wenn auch durch die verschiedenen Grade von Dichte der einzelnen Körper bald beschleunigt, bald verlangsamt, ausnahmslos gesichert. Lassen sich

¹²⁾ De anima I, 6. Vgl. zu diesen Ausführungen das ausgezeichnete Werk: Thiéry, Psychologie naturelle. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1900.

Körper nachweisen, deren Bewegungen nicht wieder andere Körper bewegen, sondern in sich selber zurückströmen, dann wirkt in ihren Formen eine Kraft, die unausgedehnt, teillos, also unstofflich ist. Gewiß, die Pflanzenform hat ohne Stoff keinen Bestand, aber sie ist weder an individuell bestimmte Stoffe, noch an eine hic et nunc abgegrenzte Stoffmenge gebunden. Daraus wird unmittelbar einsichtig, daß ihr Wesen, ihre Natur im Stoffwechseln und Stoffaufnahme besteht.

Fassen wir mit Aristoteles unsere Ausführungen kurz zusammen, so gelangen wir zu folgendem Tatbestand: Auf der einen Seite haben wir in der Pflanze eine Form, die in gewisser Beziehung, nämlich auf Grund ihrer Wirkursächlichkeit, stofflos ist, auf der anderen Seite in der Nahrung einen Stoff, in dem sich die Anlage zu einer stofflosen Form ausbildet. Vereinigen sich nun das der Wirklichkeit nach Unstoffliche und das der Anlage nach Unstoffliche miteinander, so muß aus der Verbindung beider eine vermehrte Unstofflichkeit hervorgehen¹³⁾. Solange die Pflanze wächst, erstarkt auch ihre unstoffliche Wirkursächlichkeit. Mit der Klarlegung des Vorganges in der sog. quantitativen Bewegung zog Aristoteles dem Stofflichen seine Schranken und eröffnete ein ganz neues Reich, die Welt des Unstofflichen. Er wies wissenschaftlich nach, daß im Kosmos neben und in Verbindung mit dem Stofflichen auch Unstoffliches vorhanden ist. Er ward zum Schöpfer des erfahrungsmäßigen und daher folgerichtigen Begriffes „Unstofflich“. Der Kosmos zerfällt nach ihm in zwei Teile: in die Welt der leblosen und in die Welt der lebenden Körper. Beiden Welten eignet gemeinsam, daß sie Träger von Durch- und Übergangsbewegungen sind. Ausgangspunkt für die philosophische Betrachtung der Bewegung kann immer nur ein Körper, und zwar ein Körper in Bewegung sein. Erfahrung und Beobachtung und die daran anschließende begriffliche Fassung führen zur unbestreitbaren Tatsache, daß die Bewegung im Körper eine Ursache und eine Endwirkung hat. Damit der Träger der Ursächlichkeit im Körper die Bewegung hervorbringt, bedarf es einer Überleitung, welche die Verschiedenheit zwischen Ursache der Bewegung und dem in Bewegung zu versetzenden Körper aus-

¹³⁾ Das ist der Sinn der schwerverständlichen Stelle: *Τοῦτο δὲ τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης, οἷον αἰὼς δυνάμις τις, ἐν ὕλῃ ἐστίν. Ἐὰν δέ τις προσέη ὕλη, οὕσα δυνάμει αἰὼς, ἔχουσα καὶ τὸ ποσὸν δυνάμει, οὗτοι (wohl αὗται oder οὕτως) ἔσονται μείζους αἰῶλοι.* De Gen. et Cor. I. 5.

gleich. Es bedarf der sog. Mittelsursächlichkeit. Ein Körper, dessen Bewegung in allen Fällen und notwendig eine von ihm verschiedene Haupt- und Mittelsursächlichkeit voraussetzt und ihre Wirkung in einem fremden Etwas hervorbringt, zählt in der Tat zu den trägen Körpern. Er ist ausgedehnt, auflösbar in Urstoffe, die nach der Auflösung neue und andersgeartete Verbindungen eingehen können. Gibt es aber Körper, von deren Bewegung die Ursprungs- oder Mittels- oder Endursächlichkeit im Körper selber liegt, so hören sie eben in dem Geraden auf, träg-stofflich zu sein, als eine der drei Ursächlichkeiten ihnen innewohnt, mit ihnen in eins fällt. Trägheit und das sie verneinende Gegenteil prägen den beiden Welten die unterscheidenden Merkmale auf.

Nur bei Bewegungen, die ausschließlich das Trägheitsgesetz befolgen, sind uns die vier begrifflichen Bestandteile der Bewegung: Träger, Haupt-, Mittels- und Endursache der Bewegung unmittelbar und anschaulich in der Erfahrung gegeben. Daß die Übergangsbewegung so und nicht anders geartet ist, davon habe ich oder kann ich anschauliche Einsicht und Gewißheit haben. Die Gewißheit der unstofflichen, immanenten Bewegung hängt von der Verneinung des räumlich-zeitlichen Getrenntseins einer der drei Ursachen ab. Was also Aristoteles veranlaßt, das Unstoffliche der Wirkursächlichkeit im Wachstum zu behaupten, ist nicht die Tatsache, daß die Wirkursache neben dem wachsenden Körper unterscheidbar in der Erfahrung gegeben ist. Gerade ihr nicht unterscheidbares Gegebensein in der Erfahrung, trotz des Vorhandenseins ihrer Wirkung, beweist ihre Unausgedehntheit, ihre Unkörperlichkeit und daher ihre Unstofflichkeit. Nicht ein Neben- oder Hintereinander, sondern ein Ineinander von Beweger und Bewegtem offenbart sich in der unstofflichen Bewegung. Vergessen wir aber nicht, daß das Vorhandensein des Unstofflichen ebenso zwingend bewiesen ist wie das Dasein des Stofflichen.

Wie es in der Welt der leblosen Körper drei Grade von abnehmender Stofflichkeit gibt, je nachdem die Endursache (örtliche Bewegung) oder die Mittelsursache (Beschaffenheitsbewegung) oder die Hauptursache (quantitative Bewegung) die Trägheit des Körpers in der Bewegung betont. Demnach kann es für unsere Erkenntnis ebenfalls nur drei Arten zunehmender Unstofflichkeit, drei Seelenarten geben, je nachdem sich die Unstofflichkeit in der Haupt-, Mittels- oder Endursächlichkeit kundgibt. Aristotelisch geht alle Erkenntnis von der

Erfahrung aus, die sich mit dem Inbegriff aller Bewegung deckt. Bewegung aber schließt in allen Fällen die oben aufgeführten vier — sei es sachlich oder nur begrifflich unterscheidbaren — Bestandteile ein. Unsere ganze Naturerkenntnis wird sich daher innerhalb des Rahmens der Affirmation und Negation des räumlichen Getrenntseins einer der drei Ursächlichkeiten der Bewegung vom bewegten Körper einzuschränken haben.

Die Frage nach der Unsterblichkeit der Menschenseele bzw. die begrifflich-wissenschaftliche Fassung des *νοῦς* deckt sich mit der Frage, ob sich in unserer Erfahrung ein Körper oder Körper vorfinden, deren Bewegung ihre wesensnotwendige Wirkung nicht an einem anderen Körper hervorbringt, sondern in sich selber behält, eine Bewegung, deren Endursächlichkeit im Träger der Bewegung selber liegt, mit ihm zusammenfällt.

Bevor wir schließen, dürfte noch der Hinweis am Platze sein, daß die aristotelische Beweisführung auch für unsere Zeit ihre Bedeutung und Gültigkeit behauptet, unter der Voraussetzung jedoch, daß der alte Bewegungsbegriff unantastbar bleibt. Und er bleibt es, wenn die Erfahrungstatsachen unverändert fortbestehen, aus denen die Alten durch gedanklichen Abzug ihn gewonnen.