

Publications of the Institute  
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy  
Volume 58

Publications of the  
Institute for the History of  
Arabic-Islamic Science

Edited by  
Fuat Sezgin

ISLAMIC  
PHILOSOPHY

Volume  
58

Die Epitome der Metaphysik  
(*Talkhīṣ Kitāb 'Ilm mā ba'd aṭ-ṭabī'a*)  
des  
Averroes

Übersetzt und mit einer Einleitung  
und Erläuterungen versehen  
von  
Simon van den Bergh

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

# DIE EPITOME DER METAPHYSIK DES AVERROES

ÜBERSETZT UND MIT EINER EINLEITUNG UND  
ERLÄUTERUNGEN VERSEHEN

VON

Dr. S. VAN DEN BERGH

VERÖFFENTLICHUNGEN DER „DE GOEJE-STIFTUNG“  
N<sup>o</sup>. VII.



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI  
VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN.

1924

BSA9

.78

Vol. 58

Reprint of the Edition Leiden 1924

100 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6061-7

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften  
Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main  
Federal Republic of Germany

Printed in Germany by  
Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

# INHALTSVERZEICHNIS

---

	Seite
Einleitung . . . . .	I
Übersetzung, Kap. I . . . . .	1
"    Kap. II . . . . .	28
"    Kap. III . . . . .	67
"    Kap. IV . . . . .	104
Erläuterungen . . . . .	147
Textkritik . . . . .	273
Register. . . . .	322

---

## VORWORT.

---

Von der Epitome der Metaphysik gibt es zwei Ausgaben, eine von Kabani nach einem Manuskript in der Khedivialbibliothek, und eine von Quirós nach einem Manuskript in der Nationalbibliothek zu Madrid besorgte und mit einer spanischen Übersetzung versehene <sup>1)</sup>. Die Ausgabe des Quirós ist sorgfältiger als diejenige des Kabani, es finden sich aber in ersterer viele den Sinn entstellende Glossen, die in der Kairener Ausgabe fehlen. Die lateinische Übersetzung von JAKOB MANTINO aus dem Hebräischen entspricht im allgemeinen dem Madrider Text und enthält auch in den meisten Fällen die Glossen dieses Textes. Vor dem Erscheinen des Werkes von Quirós wurde von M. HORTEN, der sich ausschliesslich auf die Kairener Ausgabe stützte, eine deutsche Übersetzung der Epitome herausgegeben: Die Metaphysik des Averroes, nach dem Arabischen übersetzt von MAX HORTEN, Halle, 1912. Mir stand bei meiner Übersetzung noch eine Photographie des Madrider Manuskriptes zu Gebote.

Ich habe mir als Proben die folgenden Stellen aus dem Kair. Man. ausschreiben lassen: S. 10, Z. 16 ff.; S. 12, Z. 1 ff.; S. 24, Z. 24 ff.; S. 38, Z. 5 ff.; S. 49, Z. 1 ff.; S. 79, Z. 6 ff.

---

<sup>1)</sup> Averroes, Compendio de metafísica. Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez. Madrid, 1919.

## VORWORT

(Angabe der Seiten nach dem Text des Kabani). Nirgends weicht hier das Manuskript von dem Text des Kabani ab.

Mein verehrter alter Lehrer Prof. Dr. H. RECKENDORF hat vor seinem plötzlichen Tod noch die ersten vier Druckbogen durchgesehen. Ich gedenke seiner Liebenswürdigkeit mit dankbarer Erinnerung.

Zum tiefen Dank bin ich Herrn Prof. Dr. T. J. DE BOER verpflichtet, der das Manuskript und die ganze Korrektur gelesen hat, für seine stetige Hilfsbereitschaft und seine grosse Freundlichkeit.

Paris, Oktober 1924.

## EINLEITUNG.

---

Das Werk des Averroes „die Epitome der Metaphysik“ ist keine freie Darstellung der aristotelischen Metaphysik, sondern schliesst sich für die ersten drei Kapitel grösstenteils bestimmten Stellen der aristotelischen Metaphysik an. Das vierte Kapitel ist eine neuplatonische Ausarbeitung der aristotelischen Sphärentheorie und Theologie aus Buch  $\Lambda$  der aristotelischen Metaphysik, worauf eine vornehmlich auf die Stoa zurückgehende Theodicee folgt. Das fünfte Kapitel, das in den uns bekannten Manuskripten fehlt, sollte die Grundlagen der partikulären Wissenschaften besprechen, gemäss dem Satze des Aristoteles (Met. IV, 3), wonach die Betrachtung der Axiome nicht den partikulären Wissenschaften, sondern der Metaphysik zufalle; es sollte daneben auch die Fehler behandeln, in denen die Philosophen betreffs dieser Axiome verfallen sind.

Nach W. W. Jaeger's Auffassung (Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923) setzt sich Aristoteles' Metaphysik folgenderweise zusammen:  $\alpha$  ist ein Rest einer Vorlesungsnachschrift des Pasikles, eines Neffen des Aristoteleschülers Eudemos von Rhodos;  $\Lambda$   $\text{B}$   $\Gamma$  gehören zusammen,  $\Delta$  aber war noch in alexandrinischer Zeit als selbständige Schrift vorhanden: *περὶ τῶν ποσαρχῶς λεγομένων*;  $\text{E}$  ist ein kurzes Stück und leitet zu dem Komplex  $\text{ZH}\Theta$  über, dessen Zusammengehörigkeit mit den früheren Büchern problematisch erscheint. Von hier an hört jeder Zusammenhang auf.  $\text{I}$  ist ein Einzelvortrag,  $\text{K}_{1-6}$  eine andere Fassung der Bücher  $\text{B}$   $\Gamma$   $\text{E}$ .  $\text{K}_{7-11}$  ein Auszug aus Büchern der Physik.  $\Lambda$  ist ein Einzelvortrag und  $\text{MN}$  stehen in keiner Beziehung zum Vorhergehenden.

Nach Averroes' Auffassung gehört E 1, welches das Verhältnis der Metaphysik zu den anderen Wissenschaften und die Gliederung und Einteilung der Wissenschaften behandelt, zur Einleitung; daran schliesst er das Buch der Definitionen  $\Delta$ . Dieses bildet bei ihm das erste Kapitel. Das zweite Kapitel soll nach ihm die höchsten Arten des Seienden behandeln, es enthält vornehmlich eine Paraphrase aus Z und H, welche als Hauptgegenstand die Substanz haben. Das dritte Kapitel soll die allgemeinsten Attribute dieser höchsten Arten behandeln. Averroes versteht offenbar darunter Potenz, Akt, Einheit, Vielheit und Oppositionen, denn er gibt in diesem Kapitel hauptsächlich eine Epitome von  $\Theta$  und I, welche die genannten Begriffe zum Gegenstand haben; er schliesst aber dieses Kapitel mit einer Darstellung von  $\alpha$  2, dem Beweis für eine höchste Ursache. In dem fehlenden fünften Kapitel könnten wir die Behandlung der Axiomata erwarten, also gewiss die Behandlung des Satzes des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten (Buch  $\Gamma$ ). Er wird darin (vgl. S. 28) etwas von der Polemik des Aristoteles gegen seine Vorgänger, nach S. 48 auch eine Kritik der skeptischen Theorien der Mutakallimun gegeben haben.

Die Epitome wäre also 'ein ziemlich vollständiges Resumé der aristotelischen Metaphysik, nur die Bücher B, die Darstellung der Aporien, und etwa die Bücher M und N hätten gefehlt (im grossen Kommentar, jedoch nicht im mittleren, fehlten K, M und N). Die Behandlung ist aber so wenig systematisch, dass Averroes sogar die Dubletten der aristotelischen Metaphysik, z. B. bei der Betrachtung des Eins, der Ideenlehre, der Oppositionen nicht vermieden hat.

Averroes' Epitome beginnt mit einer kurzen Einleitung, wo, der Gewohnheit der griechischen Kommentatoren entsprechend, einige Probleme zur Einführung, wie Zweck, Teile, Rangstufe u. s. w. der betreffenden Wissenschaft erörtert werden. Er geht dabei aus von E 15.

In diesem Teile sind zwei Punkte hervorzuheben. Einmal

die nicht-aristotelische Unterscheidung von Wirkursache und Bewegungsursache. Diese Unterscheidung, welche durch die Schwierigkeit bedingt wird, dass im aristotelischen System die Kausalreihe eine endliche, die Zeitreihe eine unendliche ist, wird von Averroes nicht konsequent durchgeführt, wie dies überhaupt einem Aristoteliker unmöglich wäre. Der zweite Punkt betrifft eine Polemik des Averroes gegen Avicenna über die Stelle des Gottesbeweises. Nach Averroes soll die Physik den Gottesbeweis erbringen, nach Avicenna sind die Gottesbeweise in der Physik etwas Ueberflüssiges, und braucht die Metaphysik einen neuen Beweis. Nach Avicenna ist der Gottesbeweis Ziel (beachte wohl: nicht Gegenstand) der Metaphysik, nach Averroes wird die Existenz Gottes in der Metaphysik vorausgesetzt. Da Gott für die aristotelische Philosophie das höchste und allgemeinste Prinzip ist, würde man meinen können, dass die Polemik sich darum drehe, dass nach Avicenna die Metaphysik eine induktive, nach Averroes eine deduktive Wissenschaft sei. Dies trifft aber nicht ganz zu, weil bei Aristoteles Gott nicht nur das Allgemeinste, sondern auch wieder Individuum ist, wie sich überhaupt im ganzen System die Grenzen zwischen allgemeinem Begriff und konkretem Individuum verwischen. Wie wenig konsequent Averroes übrigens in diesen Fragen ist, geht daraus hervor, dass er S. 6 die Metaphysik als eine induktive, S. 29 als eine deduktive Wissenschaft betrachtet und auch selbst in der Metaphysik einen Gottesbeweis bringt.

Nach der Einleitung folgt bei Averroes eine Art philosophisches Lexikon, das sich auf das fünfte Buch der aristotelischen Metaphysik bezieht. Grossenteils werden bei Averroes dieselben Begriffe wie bei Aristoteles erörtert. Bei Averroes werden die Begriffe *πέρας*, *διάθεσις*, *ἕξις*, *πάθος*, *τὸ ἔχειν*, *τὸ ἐκ τινος εἶναι*, *γένος* und *ψευδός*, die bei Aristoteles vorkommen, nicht betrachtet, dagegen gibt Averroes Definitionen von Form und Materie, die im fünften Aristoteles-Buch fehlen; er unterscheidet Substanz und Wesen, die das fünfte Buch unter dem Begriff

*ούσια* zusammenfasst, und hat noch den Begriff „Individualität“, arab. *huwijja*, ein Synonym von Substanz (vgl. die Bemerkung 9<sub>a</sub>), und den stoischen Begriff des „Etwas“, *τι*, welches nicht nur den realen Gegenstand, sondern auch das irreale Gedankending bezeichnet. Die kleineren Abweichungen von dem aristotelischen Buche übergehe ich hier, ich habe sie in den Erläuterungen dargestellt, will aber hier einige wichtigere Punkte nennen.

Aristoteles hat zwar richtig gesehen, dass der Begriff „Sein“ nicht immer das in der Zeit Real-Existieren des Individuums bedeutet, *ist* sogar, meint er, das Nichts, es *ist* nämlich nichts (Met. IV 2, 1003 b 10), doch hat er im allgemeinen das Sein und das Existieren nicht unterscheiden können, jeder Begriff scheint ihm schliesslich einer Realität (wobei er allerdings verschiedene Grade von Realität annimmt) zu entsprechen; daher wird ihm das Noch-nicht-Seiende als Potenz zur Realität und bekommt bei ihm auch das Nicht-Seiende als Privation einen gewissen positiven realen Charakter. Bei der Stoa, bei welcher die sensualistische und nominalistische (oder konzeptualistische) Seite der aristotelischen Theorie eine stärkere Ausprägung erfährt und als Reales nur das materielle Individuum gilt, tritt die Opposition von Realität und Irrealität stärker hervor und das Gedankending, das Gedachte, *ἐννόηματα*, wird, da es ein Nicht-Körperliches ist, als Irreales der Realität gegenübergestellt. Das Sein, d. h. das Existieren, wird ihm abgesprochen, aber da es als Nicht-Seiendes doch auch „etwas“, nämlich ein Nicht-Seiendes ist, wird es als ein *τι*, ein „etwas“ betrachtet und der Begriff *τι* über dem Begriff „Sein“ als ein noch allgemeinerer gestellt. Nun werden die *ἐννόηματα* zwar als nicht existierend betrachtet, in gewissem Sinn existieren sie für die Stoiker doch, nämlich im Geiste. Entweder soll man also den Begriff „Existieren“ oder „Sein“ beschränken auf das ausserhalb des Geistes Seiende, und dann kann man den Begriff „*τι*“ als einen allgemeineren betrachten, oder man kann „Sein“ für beide Arten Existenz verwenden, dann ist aber „*τι*“ nicht allgemeiner als „Sein“. Die Stoa und Averroes, der hier der Stoa

folgt, vermischen diese beiden Standpunkte. Averroes gibt als Definition von dem  $\tau\acute{\iota}$ , dass es allgemeiner als das Sein ist, teilt aber das Sein weiter ein in das Sein ausserhalb und innerhalb der Seele. Für Averroes stützt sich diese Zweiteilung des Seins — sie findet sich nicht bei Aristoteles — auf die Unterscheidung von erster und zweiter Intention, welche auf die stoische Unterscheidung von  $\sigma\eta\mu\lambda\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  und  $\sigma\eta\mu\lambda\alpha\iota\nu\omicron\nu$  zurückgeht. Bei der ersten Intention richtet sich das Denken durch den Begriff auf den Gegenstand, bei der zweiten Intention auf den Begriff selbst. Jedes Wort hat also zweierlei Bedeutung oder besser, nach der Auffassung des Averroes, jeder Gegenstand kann — etwa die phantasierten Gegenstände ausgeschlossen — zweierlei Existenz haben, eine Existenz innerhalb und eine Existenz ausserhalb der Seele. In welcher Weise aber sich diese zwei Existenzweisen unterscheiden, teilt Averroes uns nicht mit. (Es ergibt sich hier eine ähnliche Schwierigkeit wie bei einem System wie das kantische, das zweierlei „Realität“ verwendet. Fällt die Relation „für uns“ unter den Begriff der Realität oder Existenz, so kann es unmöglich eine Existenz an sich geben, fällt sie aber nicht unter den Begriff der Existenz, so ist die Relation „für uns“ ganz unwesentlich und ändert den Charakter der Existenz nicht; bejaht man den ersten Fall, so erhebt sich überdies die Frage, ob die Relation „für uns“ nicht schon ein Existieren voraussetzt.) Man könnte meinen, Averroes betrachte die psychische Reihe des Seins als weniger real als die physische, das ist so allgemein aber durchaus nicht der Fall, ja, er bezeichnet sogar die psychische Reihe mit dem Namen „das Wahre“, während er „das Wahre“ nach peripatetisch-stoischer Auffassung (man vergl. auch die Bemerkung 7<sub>2</sub>) als „was in Uebereinstimmung mit der Aussenwelt ist“ definiert, und bemerkt nicht, dass, da auch die Fiktionen (Kentaur, Gigant) in die psychische Reihe fallen, die Fiktionen aber als Nicht-Seiendes Falsches sind (für das Nicht-Seiende als Falsches vgl. Met. IX, 10), in dieser Weise das Falsche zum „Wahren“ gehört.

An den Begriff des Seins knüpft sich nun eine Polemik des Averroes gegen Avicenna und dessen Auffassung des Seins als ein Akzidens. „Sein“ kann nie Akzidens sein, meint Averroes, sonst würde es zu den Kategorien des Akzidens gehören müssen, unter welche Aristoteles es nicht gerechnet hat, im Gegenteil ist Sein = Seiendes für Aristoteles Substanz. Wie ist aber dann ein Satz wie „die Substanz ist seiend“, in welchem „seiend“ doch Prädikat und als Prädikat ein Akzidens ist, aufzufassen? Averroes rettet sich mit der Behauptung, „seiend“ bedeute hier das psychische Sein. Wie hierdurch aber die Schwierigkeit gehoben wird, hat er nicht näher erklärt, und es würde ihm wohl schmerzlich gefallen sein, ist doch gerade für Aristoteles das Psychische — es haftet der Seele an — ein Akzidens, abgesehen noch davon, dass jedes Prädikat nach aristotelischer Lehre ein Akzidens ist.

Sehr verworren ist der Paragraph der Relation bei Averroes, wie man es auch von einem Aristoteliker nicht anders erwarten darf. Die aristotelische Logik kennt nämlich nur eine einzige Relation: das Inhärenzverhältnis, also ein Verhältnis zwischen Subjekt und Akzidens. Aristoteles betrachtet aber die Relation selbst als ein Akzidens. Für Averroes nun ist die Relation zwar eine Kategorie, er behauptet aber auch, dass sie allen Kategorien anhafte. Wird die Kategorie der Relation schon bei Aristoteles betrachtet als das, was am geringsten Realität hat, so nennen die Stoiker die Relation „das, was durch das Denken in die Dinge hineingelegt wird“. Die griechischen Skeptiker haben die Unmöglichkeit der Relation darzutun versucht und die Mutakallimun, die vielfach die skeptischen Argumente übernehmen, sind ihnen darin gefolgt. Ihr vornehmstes Argument, dem wir später noch begegnen werden, nämlich, dass die Relation, da sie selbst wieder zu den Relata in Relation stehen muss, einen unendlichen Regressus involviere, finden wir in der neueren Philosophie bei F. H. Bradley, *Appearance and Reality* S. 32. Auch Averroes meint, wie wir später sehen werden, gewisse Schwierigkeiten beim

Begriff der Relation seien nur dadurch zu lösen, dass man die Relation als etwas Subjektives betrachtet.

In dem Paragraphen über das Eins hat Averroes statt der aristotelischen Vierteilung der Einheit, in Einheit des Kontinuierlichen, Ganzen, Einzelwesen und Allgemeinen, die Zweiteilung: Einheit des Kontinuierlichen und Einheit des Wesens. An die Definition der Einheit knüpft sich eine Polemik gegen Avicenna, der gemeint hatte, dass das Eine keine Substanz sein könne, da es von den Akzidenzien ausgesagt wird, während Averroes die Möglichkeit des Einen als Substanz behauptet. An einer späteren Stelle glaubt Averroes — wie wir sehen werden — die Schwierigkeiten im Begriff des Einen liessen sich nur durch die Annahme der Subjektivität der Einheit und der Zahl vermeiden.

Im zweiten Kapitel macht Averroes einen Anfang mit der Behandlung des siebenten Buches der aristotelischen Metaphysik. Es wird mit Aristoteles (Met. VII 1—4) erklärt, dass das Sein analogice ausgesagt wird, d. h. dass alle Bedeutungen des Seienden sich auf ein und dasselbe Wesen beziehen; dass das Sein der Prädikate ausschliesslich von dem Sein des Subjekts abhängt, was Averroes für die verschiedenen Akzidenzien und besonders für die Quantität nachweist; dass in der Definition der Akzidenzien der Begriff der Substanz enthalten sein muss (Averroes spricht von einem potentiellen und aktuellen Erscheinen der Substanz in den Definitionen der Kategorien, welche Unterscheidung Aristoteles nicht kennt); endlich dass es im eigentlichen Sinn nur Definitionen für die Substanz, für die anderen Kategorien nur sekundärer Weise gebe (S. 28—38). Etwas stärker vielleicht als bei Aristoteles selbst wird von Averroes in diesem Abschnitt unter dem Einfluss stoischer und neuplatonisierender Kommentatoren die reale Stufenreihe der Kategorien und die reale Abhängigkeit von der Substanz betont. Über diese Frage besteht in der peripatetischen Philosophie eine Kontradiktion — und Averroes hat sie nicht gehoben —, einerseits ist Aristoteles Pluralist, es gibt nicht ein

Prinzip, sondern verschiedene, die Kategorien lassen sich nicht auseinander oder aus einem höheren Prinzip herleiten, andererseits ist ihm das Seiende schlechthin das höchste Prinzip und die Substanz die Ursache der übrigen Kategorien. In diesem Abschnitt ist noch bemerkenswert, dass die Behauptung des Avicenna, die Frage nach der Zusammensetzung des Körpers aus Materie und Form sei eine metaphysische Frage, bestritten wird. Solche Probleme, meint Averroes, müssen sowohl durch die Physik als auch durch die Metaphysik, wenn auch in verschiedener Hinsicht, behandelt werden (S. 35).

Die Schwierigkeit der Definition von Begriffen wie Sattelnasigkeit (Met. VII, 5) wird noch gestreift und dann die Frage von Met. VII, 6 gestellt, ob Begriff und Einzelding identisch oder von einander verschieden seien. Die Antwort ist dieselbe wie bei Aristoteles, der wesentliche Begriff ist identisch mit dem Einzelding, der akzidentelle Begriff aber nicht. Ob dann die Universalien des Akzidents überhaupt noch eine Bedeutung haben können, ist eine Frage, die nicht gestellt wird. Überhaupt beruht die ganze Theorie der Identität von Begriff und Einzelding auf der Äquivokation des Terminus „Einzelding“, womit sowohl ein wirklicher Gegenstand überhaupt, Mensch, Pferd, als auch ein bestimmtes Individuum, Sokrates, gemeint sein kann (man vgl. die Bemerkung 38<sub>4</sub>). Auch die aristotelische Polemik gegen die Ideenlehre und die Argumente des „*τρίτος άνθρωπος*“ und der Wertlosigkeit der Ideen für Denken und Sein finden wir hier bei Averroes wieder.

Nach der Behandlung von Met. VII, 6 über die statische Bedeutung des Begriffes gibt Averroes eine Darstellung (S. 39) der aristotelischen Theorie über das Werden, über die dynamische Bedeutung des Begriffes, aus Met. VII, 7: das Entstehende entsteht aus dem Gleichnamigen, der Mensch aus dem Menschen. Hieran knüpft er eine Aporie über das durch *generatio aequivoca* Entstehende, wohl schon nach dem Vorbild Alexanders, der in einer von Averroes selbst (im grossen Kommentar) überlieferten Stelle zu Met. XII, 3 behauptet, dass

bei der Behandlung der Entstehung aus dem Gleichnamigen die Untersuchung angeknüpft werden muss, wie aus der Fäulnis die Tiere hervorgehen. Die Aporie löst sich durch die Bemerkung, dass nur eine einzige, nicht jede Bewegungsursache von gleicher Gattung als das Entstehende ist — Vater und Sohn sind zwar von gleicher Gattung, zwischen ihnen gibt es aber noch mittlere Bewegungsursachen, z. B. das Sperma — bei der generatio aequivoca nun muss man zur Idee im aktiven Verstand hinaufsteigen um eine gleichnamige Bewegungsursache zu finden. Was aber bei der generatio aequivoca stattfindet, lässt sich verallgemeinern, meint Averroes. Bei jedem Entstehen gibt es als höchste Ursachen wirkende Ideen in einem transscendenten Verstande, deren Wirkungen mittels der Bewegungen der Himmelskörper sich allmählich in das Sublunarische fortpflanzen. Es verhält sich beim Wirken der Natur, wie beim künstlerischen Schaffen, wo z. B. der Gedanke der Statue erst im Geiste des Bildhauers besteht. Nicht aber nur das Sein, sondern auch die Intelligibilität der Dinge beruht darauf, dass ihre Ursache eine Intelligenz ist, unser Geist kann die Dinge nur verstehen, weil ein Geist sie geschaffen hat.

Die Theorie, die Averroes hier über das Bestehen von Ideen als wirkenden Ursachen in einem transscendenten Geist vorträgt, ist in der nacharistotelischen Philosophie sehr verbreitet gewesen. Bei Plato haben die Ideen statische Bedeutung (obgleich sich bei ihm auch Ansätze zu einer dynamischen Auffassung finden, z. B. Phaedo 100 D), sie sind eher Musterbilder als Ursachen, bei Aristoteles aber erhalten die Formen als Formursachen dynamische Bedeutung und werden der Transscendenz entrückt, in der Stoa werden dann die Formursachen als *λόγοι σπερματικοί* ausdrücklich auch ihrer Allgemeinheit entkleidet und erlangen einen ausschliesslich dynamischen Charakter. Wir finden die Lehre von den Ideen als Gedanken der Gottheit am ersten bei den Neupythagoräern (z. B. bei Nicomachus) und im mittleren Platonismus (bei dem Platoniker Albinus, der auch die Unterscheidung von den *ιδέαι* im Geiste Gottes und den *εἰδη*

hat, auf welche Distinktion ich noch zurückkommen werde) und bei Philo. Unter stoischem Einfluss, worauf schon der Name „λόγοι“ hinweist, fasst Philo diese Gedanken als die Ursachen, durch welche Gott den Dingen ihre Eigenschaften verleiht. Diese Theorie hat auch der Neuplatonismus angenommen, und Averroes hat sie den griechischen neuplatonischen Kommentatoren oder auch seinen Vorgängern Farabi und Avicenna entnehmen können.

Hiernach geht Averroes (S. 42) zur Behandlung von Met. VII, 8 über und behauptet in Übereinstimmung damit, dass weder die Formen noch die Materie entstehen (Averroes sagt sogar Materien, was explizite Aristoteles nicht behauptet, obgleich er auch selbst Met. VII, 8 als Beispiel gibt, dass, wer eine eiserne Kugel macht, nicht das Erz macht, also eine formversehene Materie, wovon es eine Vielheit gibt, meint; vgl. Bem. 43<sub>1</sub>), nur das Einzelding entsteht, und das Einzelding entsteht aus dem Einzelding, daher die Ideen für das Entstehen der Dinge keinen Wert haben können. Jetzt wird wieder das Problem der generatio aequivoca aufgeworfen. Nach Themistius — behauptet Averroes — (man vgl. Themistius Paraphr. in Arist. Met. 9, 3—10, 5) soll nämlich die generatio aequivoca ein Beweis für die Ursächlichkeit der Ideen sein. Eine Ursächlichkeit der Ideen beim Entstehen der Tiere, und nicht nur solcher, die durch generatio aequivoca entstehen, meint Averroes, könne man auch Aristoteles' zoologischen Werken entnehmen, es ist aber die Frage, wie die Ideen wirken. Falsch — so behauptet Averroes — ist jedenfalls der Satz, welchen er dem Avicenna zuschreibt, aber nicht näher erklärt, „dass die Ideen auf alles Entstehende einen allgemeinen Einfluss ausüben“. Falsch ist auch die Lehre, welche Averroes als eine platonische zu betrachten scheint, dass auch das Akzidentelle als Idee besteht, dass also z. B. das wiehernde Pferd auch eine ideale Existenz hat. Das Richtige scheint ihm die Lehre zu sein, welche er schon dargestellt hat: die Ideen üben als höchste Ursachen einen indirekten Einfluss aus, von allem

Irdischen stehe nur der Mensch in einem direkten Kontakt mit einem transscendenten Prinzip, denn der Mensch kann nur durch Mitwirkung des aktiven Verstandes denken. Mit dieser Lehre folgt Averroes der Tradition seiner Vorgänger Farabi und Avicenna, und was er hier dem Avicenna vorwirft, ist nicht deutlich. (Allerdings ist die ganze Frage etwas dunkel, weil nicht einzusehen ist, wie die Ideen überhaupt Ursachen sein können, wenn man mit der Behauptung Ernst macht, dass das Individuum nur aus dem Individuum entsteht. An einer späteren Stelle sagt Averroes, dass die intelligiblen Formen die Ursachen dafür sind, dass die materiellen Formen in den Dingen entstehen, was also auch gewissermassen einen allgemeinen Einfluss der Formen auf das Sublunarisches bedeutet). Nur mit den Mutakallimun, die eine direkte Einwirkung Gottes, der sogar das einzig Wirkende ist, auf die Welt annehmen, steht die Theorie in Widerspruch. In einem bekannten, schon von Renan angeführten Passus im grossen Kommentar, zu Met. XII, 3, wo gerade auf den Begriff der Schöpfung der Nachdruck fällt, scheint Averroes jedoch auch die hier dargestellte Lehre nicht zu billigen und verwirft er die Theorie des Avicenna betreffs des „dator formarum“. Die Bewegungsursache gibt den Dingen nicht ihre Formen, behauptet er dort, sondern bringt die in ihnen liegenden Formen nur ans Licht (non dat, sed extrahit). Diese Theorie, die besser als die hier von Averroes vorgetragene den naturalistischen Tendenzen der peripatetischen und stoischen Philosophie entspricht, liesse sich von einem Emanationsphilosophen, wie auch Averroes ist, kaum aufrecht halten, ja sie steht sogar in Widerspruch mit dem monistischen Zug im Aristotelismus, wonach alles auf eine einzige Ursache zurückgeht, die Ursache aber eminentiore modo das Verursachte besitzt.

Nach dieser Theorie über die Ideen folgt S. 46—48 eine neue Bestreitung der Ideenlehre, wobei Averroes keine Selbständigkeit zeigt, und die Argumente des Aristoteles — besonders aus Met. VII, 14 — vorträgt. Diese Argumente be-

ruhen auf der Annahme, dass, falls die Ideen beständen, sie als konkrete Individuen bestehen müssten (man braucht diese Annahme, die dem Aristoteles, obgleich er das nicht ausdrücklich erklärt, als Axiom gilt, nur zu leugnen, um die Argumente zu entkräften — man vgl. die Bemerkung 46<sub>2</sub>).

Wenn aber ausserhalb des Geistes nur Individuelles besteht, welchen Wert für die Erkenntnis können die Universalien im Geiste haben? Denn wahre Erkenntnis ist doch, nach der bekannten Definition, die Übereinstimmung zwischen dem, was innerhalb und ausserhalb des Geistes ist. Dies ist ein absolut schlagendes Argument, — widersprechen sich doch die Sätze, dass das Denken eine Kopie der Wirklichkeit sei und dass es nur im Geiste Universalien gebe — welches die Mutakallimun (man vgl. über sie die Bemerkung 48<sub>1</sub>) zur Bekämpfung der rationellen Erkenntnis aufgestellt haben. Averroes will es hier sofort entkräften — andere ihrer skeptischen Argumente, z. B. gegen den Erkenntniswert der Syllogismen, verspricht er sich im letzten (nicht auf uns gekommenen) Buch dieser Schrift zu behandeln — und er gibt dazu eine Darstellung, wie sich der Verstand die Universalien bildet. Averroes' Theorie der Universalien ist die den Aristoteleskommentatoren wie Alexander Aphrodisias und Themistius geläufige, welche sich der Theorie von Anal. post. II, 19 anschliesst. Die Bildung der Universalien beruht auf das Vereinigen des Ähnlichen und das Scheiden des Unähnlichen in den Dingen durch den Geist; die entstandenen einheitlichen Wesenheiten denkt der Verstand ohne ihre Materie und macht sie durch das Denken zu Universalien. Averroes behauptet nun, dass wenn der Verstand solche Universalien denkt, er Wahres denkt, er etwas denkt, wie es in Wirklichkeit ist und nicht Falsches, wie z. B. wenn er den Begriff des Leeren denkt. Er meint, dass in der Definition der Wahrheit, als einer Übereinstimmung zwischen einem äusseren und inneren Sein, das Wort „Übereinstimmung“, das nach ihm mehrdeutig sein soll, einen besonderen Sinn hat. Er sieht aber nicht, dass er mit dieser

Theorie, weil sie eine eigentümliche Bewirkung der Wirklichkeit durch den Geist behauptet, die Definition der wahren Erkenntnis als eine Kopie der Wirklichkeit hat fallen lassen.

Eine andere Schwierigkeit — wer sie aufgestellt hat, sagt Averroes nicht und weiss ich nicht — die noch aufgeworfen wird, ist folgende (S. 50): Die Universalien sind, da sie der Seele anhaften, Akzidenzien; wie können sie dann einen Begriff von Substanzen geben, eine Kopie von Substanzen sein? Averroes antwortet: Wenn die Seele die Formen denkt, seien es substantielle oder akzidentelle Formen, ohne Materie, wie sie sind, so haftet ihnen in der Seele die Universalität an. Die Antwort berücksichtigt nicht einmal die Schwierigkeit, die in der Inkongruenz von Substanzen und Akzidenzien besteht. Vielleicht meint Averroes die Universalien seien weder Substanzen noch Akzidenzien, denn er nennt sie zweite Intentionen, aber explizite sagt er das nicht.

Nach diesem Exkurs folgt S. 51—53 die Behandlung von Met. VII. 17. Es wird — wie dort bei Aristoteles — die Frage nach dem „Warum“ behandelt und gezeigt, dass bei jeder aus einer Vielheit gebildeten Einheit die Frage nach dem Grunde, dem Prinzip der Ursache gestellt werden kann; dass, wenn man den Grund der Einheit einer Vielheit selbst als ein Element dieser Vielheit betrachten wollte, man zu einem unendlichen Regress kommen würde. Es gibt also neben den Elementen noch etwas anderes: die Form. Hier fügt Averroes noch die Behauptung hinzu, dass die Gattung die Repräsentation der allgemeinen Form im Geiste, d. h. die Repräsentation der Materie ist, denn die Materie hat die Eigenschaft, vielen gemein zu sein. Die Gattung, weil ein Allgemeines, will er nur als im Geiste existierend betrachten. Dieser nominalistische oder konzeptualistische Zug lässt sich mit vielem im aristotelischen System nicht in Einklang bringen, denn kann die Form, die immer ein Solches, nie ein Dieses ist, ein Individuum sein? Averroes scheint es bisweilen zu meinen, spricht aber doch auch wieder von den allgemeinen Formen

und den Gattungen in der Aussenwelt (man vgl. die Bemerkung 53<sub>1</sub>). Uebrigens ist in der ganzen peripatetischen Philosophie der Charakter der Form ein zweideutiger.

Nachdem er S. 53 noch gezeigt hat, dass gewisse Schwierigkeiten, wie die der Kyniker (vgl. Met. VIII, 3, 1043<sup>b</sup> 23), nur auf der Nichtbeachtung des Unterschiedes von logischem und realem Sein beruhen, geht Averroes zur Betrachtung von Met. VIII 1—5 über (S. 53—59) und behandelt folgendes: Die Materie muss als Substanz anerkannt werden, die Bewegung braucht ein Substrat, eine Substanz. Die individuellen Substanzen sind zusammengesetzt aus Materie und Form, welche sind aber die Differenzen, die in die Materie eintreten? Nicht gibt es, wie Demokrit meint, nur drei Differenzen, nämlich Gestalt, Lage und Ordnung, sondern viele, die sich in allen Kategorien befinden. Da nun die Substanzen aus Materie und Form bestehen, werden die vollkommenen Definitionen Materie und Form vereinigen. (Hieran schliesst Averroes als Parenthese die Frage nach der Definition von immateriellen Entitäten, wie z. B. dem Kreise — nach Arist. Met. VIII. 6 oder Met. VII, 11). Der Name bezieht sich auf das konkrete, aus Form und Materie zusammengesetzte Ding, und in wesentlicher, aber nicht zeitlicher Priorität — denn der unwissenschaftliche Mensch kennt diese Bedeutung überhaupt nicht — auf die Form. Obgleich der Name beides bedeuten kann, ist die intelligible und ewige Existenz der Formen wohl zu unterscheiden von der sinnlichen und vergänglichen Existenz, die per se ewigen Formen, Gattungen, sind nur per accidens vergänglich, nur vergänglich, insofern sie teilhaben an dem per se Vergänglichen, dem Einzel Ding. Materie (im engeren Sinn) und Substrat (im engeren Sinn) werden unterschieden (vgl. die Bemerkung 59<sub>2</sub>). Es gibt zwei Arten der Relation Potenz-Akt, 1<sup>o</sup> wo das Verhältnis umkehrbar, bilateral ist, also, wo das Entstandene wieder unmittelbar in seine Ursache zurückgehen kann und 2<sup>o</sup> wo das Verhältnis unilateral ist. In all diesen Theorien besteht zwischen Averroes und Aristoteles kein wesentlicher Unterschied.

Jetzt wird im Anschluss an Met. VIII, 5 und Met. VII, 11, 12 die Frage erörtert (S. 60—62), wie, während die Definition aus einer Vielheit besteht, das Definierte eine Einheit bilden kann. Die Antwort lautet, wie bei Aristoteles, dass das Konkrete ein Komplex von Materie und Form ist. Es wird hier von Averroes ausdrücklich behauptet, dass die Materie nicht nur Potenz ist, sondern auch potentialiter im konkreten Individuum existiert, wie auch Aristoteles zugleich die Materie als Potenz und als was in der Potenz existiert auffasst. Averroes scheint nun aber mit dem potentiellen Sein der Materie auch das Sein des Substrats zu meinen; im aktuellen Menschen bestünde also nach dieser Theorie der Körper potentiell. Eigenartig genug behauptet er, dass dieses potentielle Sein der Materie sich nur bei den natürlichen, nicht bei den künstlichen Gegenständen finde, bei welchen letzten die Materie aktuell im konkreten Ding existiere, eine Unterscheidung, von der der aristotelische Text nichts weiss. An einer anderen Stelle aber (S. 100) spricht Averroes doch auch wieder von aktuellen Materien bei Naturdingen. Die Schwierigkeit bei diesem Problem beruht auf der Äquivokation des Terminus „Materie“, der sowohl das noch nicht Seiende als das aktuelle Substrat bedeutet. Dass die Gattungen eine Stufenreihe bilden und dass in der letzten Gattung mit ihrer Differenz alle höheren Gattungen eingeschlossen sind, wird im Anschluss an Met. VII, 12 erörtert — bei Averroes wird vielleicht der Nachdruck etwas stärker auf die Existenz gelegt, sei es dann auch eine potentielle Existenz der Gattung im Einzelding — dann wird noch, nach Met. VII, 11, die Frage der Materie bei den mathematischen Begriffen wieder gestreift.

Hierauf folgt (S. 62) die Behandlung von Met. VII, 10 über das Problem, welche Teile bei der Definition den Vorrang haben. Die Widersprüche, die sich bei Averroes, wie bei Aristoteles selbst, ergeben — sie behaupten, die Form gehe dem Definierten vorher, lassen dann aber doch wieder die Materie dem Definierten vorhergehen —, beruhen darauf, dass

einmal unter Materie der individuelle Körper oder die individuelle Materie verstanden wird — dieser bestimmte Tisch — andermal jeder allgemeine Stoff (Holz, Kupfer). Der allgemeine Stoff kann als Differenz in die Definition aufgenommen werden, als Differenz aber ist er Form.

Der Schluss dieses Kapitels bildet dann die Erörterung des Problems: Was macht die *prima materia* körperlich? Explizite ist bei Aristoteles die erste Materie absolut qualitätslos. Im Grunde fasst er sie immer als räumlich ausgedehnt, er nennt sie Substrat, wobei also an ein räumliches Verhältnis gedacht wird, er lässt die Formen in sie ein- und austreten, und die Frage nach dem Entstehen der Körperlichkeit in der Materie hat er sich überhaupt nicht gestellt, gerade weil er sie implizite schon als körperlich dachte. Die Elemente sind ihm die einfachsten Körper, sie können — so beweist er *de coelo* III, 6. 305 a 22 — nicht aus etwas anderem entstanden sein, weil Körperliches nicht aus Unkörperlichem entstehen kann. Wie kommt es dann aber, dass die Materie der Elemente räumlich ausgedehnt ist, während die *prima materia* doch unkörperlich ist? Die Frage ist unlösbar, aus zwei unräumlichen Entitäten, Form und Materie, kann kein im Raum ausgedehnter Körper entstehen — gerade so wenig wie aus der ewigen Form und der ewigen Materie sich das vergängliche Einzelding zusammensetzen könnte, — ja sogar, wäre die Materie ausgedehnt, so wäre es doch unverständlich, wie die unausgedehnte Formen in sie hineintreten könnten. (Eine ähnliche Schwierigkeit besteht in der kantischen Lehre vom Raum: im Raum, der eine subjektive Form unserer Auffassung ist, wird das an sich unräumliche Sinnesmaterial geordnet; wie lässt sich aber Unräumliches räumlich ordnen?)

Avicenna beantwortet das Problem indem er sagt, dass der Körper eine Substanz ist, deren Form die Körperlichkeit ist, diese Körperlichkeit befähigt das Materielle sich in die drei Dimensionen zu ordnen. Nach dieser Theorie sollte man eigentlich nicht von „Körper“, sondern nur von „körperlich“ sprechen,

wie Averroes richtig hervorhebt, denn die Form ist immer Qualität. (Allerdings wäre dann das Körperliche ebenso wenig ein *χωριστόν* als z. B. die rote Farbe.) Averroes' Argument gegen die Theorie Avicenna's ist: falls die Materie eine aktuelle Form hätte, sie schon etwas Aktuelles wäre, so würden die Elemente aus einer aktuellen Substanz entstehen, was gerade Aristoteles de coelo III, 6 bestreitet. Die Theorie des Averroes ist folgende: Die Körperlichkeit, die den Elementen, insoweit ihnen die Dimensionen anhaften, gemein ist, ist die Form des Strebens der Elemente nach ihrem natürlichen Ort (*ὄρμη*). Dieses Streben besteht im konkreten Ding nicht als reiner Akt, sondern als ein Mittleres zwischen reinem Akt und reiner Potenz.

Das dritte Kapitel soll nach Averroes die Attribute der höchsten Gattungen des Seins behandeln. Es wird mit der Betrachtung von Potenz und Akt angefangen — auch Aristoteles fasst (man sehe Met. IX, 10 Anfang) Potenz und Akt als die Attribute der Kategorien — und ein Auszug aus Met. 1—2 und 5—6 (Met. IX 3—4, die Bestreitung der Megariker fehlt; sie würde ins letzte Kapitel gehören) gegeben (S. 67—71). Die aristotelische Definition von Potenz wird aufgestellt: die Potenz ist das Prinzip, wodurch eine Veränderung in einem anderen als solchem bewirkt wird. Aktive und passive Potenz, vernünftige, unvernünftige Potenzen werden unterschieden. Nachdem Averroes die Potenz, das Können als Tun- und Leiden-Können besprochen hat, erörtert er, wie das auch bei Aristoteles geschieht, die Potenz als Sein- und Werden-Können. Bei dieser Bedeutung der Potenz besteht eine Schwierigkeit. Aristoteles gibt keine Definition dieser Potenz, sondern behauptet, sie würde durch die Relation zum Akt klar. Vom Akt sagt er: Akt ist, dass etwas nicht in potentieller Weise besteht. Fasst man dies als Definition, so hätte man eine Zirkeldefinition, wie Avicenna richtig hervorhebt (auch in der Definition von Einheit und Vielheit sieht Avicenna einen Zirkel, vgl. S. 88). Nach Avicenna gebe es für solche höchsten Begriffe keine Definition, sondern nur eine Beschreibung (die Theorie,

dass die höchsten Begriffe nicht definierbar, sondern nur zu beschreiben sind, ist stoisch; man vgl. die Bemerkung 19, über die *ὑπογραφή*). Eine Behauptung des Avicenna kann Averroes nicht unwidersprochen lassen, und er kommt zu dem auffälligen Satz, dass korrele Begriffe, die sich auf gleicher Seinstufe befinden, durch einander definierbar seien. Akt und Potenz nun seien sowohl dem Wissen als dem Sein nach gleichzeitig. Das rühre daher, dass die Relation keine Wirklichkeit sei, sondern von der Seele in die Dinge hineingelegt werde. Wir sahen schon oben, dass auch die Stoiker den Begriff der Relation als keiner Wirklichkeit entsprechend erachteten. Man könnte es vielleicht als einen modernen Zug in Averroes betrachten, dass er, wenn er gewissen Schwierigkeiten begegnet, das Argument der subjektiven Herkunft anführt. Wir werden dies noch später bei seiner Theorie über das Eins und die Zahl erfahren. Es scheint fast, als ob Averroes, wie es andere Philosophen nach ihm getan haben, meine, ein Widerspruch sei schon dadurch gelöst, dass man zeigen könne, dass wir ihn auf Grund unserer Subjektivität in die Dinge hineingetragen haben.

Dann kommt Averroes S. 71 auf die Lehre derer, die das Mögliche leugnen, zu sprechen — er meint die Megariker — und sagt, dass seine eigenen Zeitgenossen nicht die Möglichkeit überhaupt, sondern nur die Möglichkeit der freien Aktivität und des freien Willens leugnen, welche Theorie aber erst im letzten Kapitel bestritten werden soll. Nebenbei sei bemerkt, dass Averroes, was den wichtigen Begriff der Möglichkeit betrifft, oft auf dem Standpunkt des Megarikers Diodor steht, wonach das Mögliche sich immer realisieren müsse, einen Standpunkt, den Averroes auch mit dem aristotelischen Satz begründet, dass Gott nichts Vergebliches tue, dass aber eine Möglichkeit, die sich nie realisiere, vergeblich wäre (man vgl. die Bemerkung 72,).

Es folgt S. 72—79 eine etwas freie Darstellung von Met. IX, 7, 8, die sich aber sachlich wenig von dem Vorbild ent-

fernt: Damit etwas wirklich potentiell sein kann, müssen gewisse Bedingungen erfüllt werden, so muss es in der geeigneten Materie bestehen, und sich im geeigneten Zustand befinden. Wie bei Aristoteles gibt es also nach Averroes Potenzen, die nicht potent sind, ein Widerspruch, der auf der Zweideutigkeit des Begriffes „Potenz“ beruht, der sowohl in der Bedeutung von „was sein wird“ (die Bedeutung, welche Diodor der Möglichkeit gibt) und „was sein kann“ genommen wird. Es wird dann noch erwähnt, dass das Produkt mit einem von der nächsten Potenz abgeleiteten Namen bezeichnet wird, was allerdings, wie Averroes erklärt, nur im Griechischen, nicht im Arabischen möglich sei, denn im Arabischen kann man nicht sagen „ein hölzerner Schrein“ sondern nur „ein Schrein aus Holz“. Es wird gezeigt, dass die Potenzen und Akte eine Stufenreihe bilden, d. h. zwischen Element und Produkt besteht das Potenz-Akt-Verhältnis, das Produkt (Akt) ist aber wieder Potenz für einen neuen Akt; da aber Potenz und Akt in der aristotelischen Philosophie nicht nur relativ, sondern auch absolut gefasst und verdinglicht werden, wird das auch so ausgedrückt, dass in jedem Endprodukt eine Anzahl mehr oder weniger aktualisierter Potenzen oder — aber so drückt es nur Averroes, nicht Aristoteles aus — eine Anzahl mehr oder weniger reiner Akte existiert (Averroes kommt sogar zu der selbstkontradiktorischen Behauptung, dass zwischen jedem Paar Akte einer Stufenreihe das Verhältnis von Potenz und Akt besteht). Die Frage nach der Priorität bei Akt und Potenz wird gestellt, und wie in Met. IX, 8 lautet die Antwort, dass die Aktualität früher ist als die Potenz, und zwar sowohl dem Wirken als dem Zweck nach. Das zeitliche Vorhergehen der Potenz ist nur akzidentell. Der individuelle Knabe ist zwar früher als der individuelle Mann, der Mann als Form und Zweck aber früher als der Knabe. Obgleich Averroes nun in Übereinstimmung mit Aristoteles sagt, der Akt sei früher in der Zeit als die Potenz, zwingt ihn die aristotelische Theorie von der ewig wirkenden ersten Ursache sich zu widersprechen.

Die Welt ist nämlich nach Aristoteles ewig, die Ursache der Welt kann der Welt nicht vorhergehen, wie Averroes den Mutakallimun vorhält, die eine Schöpfung in der Zeit lehren. Also ist die Ursache gleichzeitig mit dem Verursachten, die Form gleichzeitig mit der Potenz. Nur bei den partikulären Dingen, sagt Averroes, kann man von zeitlicher Priorität, sei es in der Potenz oder im Akt, sprechen, und nun behauptet er beides zugleich, dass bei den partikulären Dingen die Potenz dem Akt vorhergehe und dass, insoweit Potenz und Akt Natur sind, der Akt der Potenz vorhergeht (obgleich die Naturdinge doch partikulär sind; gibt es doch nur Ewiges, Allgemeines oder Vergängliches, Partikuläres: *tertium non datur*). Die Theorie der ewigen Schöpfung zwingt Averroes also, das Verhältnis der Ursache-Wirkung als simultan zu betrachten, während, wenn an diese Theorie nicht gedacht wird, eine zeitliche Priorität der Ursache gegenüber der Wirkung angenommen wird. Das Ende dieses Abschnittes bildet die Theorie (aus *Met.* IX, 8), dass das Mögliche, Vergängliche vom Ewigen, Notwendigen abhängig ist. Diese Theorie steht dem Gottesbeweis „*e possibili et necessario*“, welchen Averroes sonst verwirft, sehr nahe.

Jetzt kommt S. 79 eine Aporie, die sich in diesem Zusammenhang bei Aristoteles nicht findet: Da aus Ewigem nur Ewiges, aus Vergänglichem nur Vergängliches entstehen kann, wie kann Ewiges Ursache des Vergänglichen sein? Die Schwierigkeit ist für die peripatetische Philosophie, in welcher es zwei inkommensurable Welten, eine vergängliche und eine ewige gibt, sehr wesentlich, und Aristoteles hat es gefühlt, indem er *Met.* III, 4. 1000 a 5 die Aporie aufgestellt hat, wie für die ewige und die vergängliche Welt ein und dasselbe Prinzip bestehen könne. Aristoteles antwortet, dass es mehrere Prinzipien gebe. Mächtige man Ernst mit der Antwort, so würde folgen, dass es zwei nicht miteinander in Verbindung stehende Welten geben müsse, wie auch zwischen den zwei inkommensurablen Welten der kantischen Philosophie,

der noumenalen und der phänomenalen, kein Nexus bestehen könnte. Zwei Tendenzen der aristotelischen Philosophie jedoch widerstehen einer solchen Auffassung, einmal die monistische Tendenz, die eine einzige höchste Ursache und ein höchstes Sein annimmt, zweitens der Gedanke einer Stufenreihe alles Seienden (in diesen beiden Gedanken, verbunden mit dem gleichfalls aristotelischen Prinzip, dass in der Ursache die Wirkung eminentiore modo enthalten ist, liegt der Kern der Emanationstheorie; Aristoteles selbst hat aber die naturalistische Seite seiner Gotteslehre betont und Gott als ein Individuum, als einen individuellen Bewegter gefasst). *Natura non facit saltus*, zwischen zwei Gegensätzen muss es immer ein Mittleres geben, das sie kontinuierlich verbindet. Dieser Begriff des Mittleren, des Vermittlers, des Bandes (*μεσότης, σύνθεσις, δέσμος, ἐν μεθορίοις*) ist dann in der nacharistotelischen Philosophie viel verwendet worden. Averroes benützt ihn zur Lösung seiner Aporie. Die ewige Bewegung, in welcher, da sie Bewegung ist, sich noch Potenz befindet, ist das Bindeglied zwischen der absoluten Ewigkeit, d. h. dem reinen Akt, und der Welt des Vergänglichen. Für die Ewigkeit der Bewegung und der Bewegungsursache gibt er dann das Argument, das eine lange Geschichte in der Philosophie gehabt hat, von Parmenides (Diels, Vors. fr. 8, Z. 39—41) „Welche Pflicht sollte es denn auch getrieben haben, eher später als vorher mit dem Nichts beginnend zu wachsen?“ über Aristoteles bis zu Kant, in der Antithese zur ersten Antinomie.

Hiernach folgt S. 80 die Behandlung von Met. IX, 9, wo gezeigt wird, dass die Aktualität vorzüglicher als die Potentialität ist. Averroes folgt hier ganz seinem Meister, und man findet bei ihm dasselbe Schwanken wie bei Aristoteles. Es wird in platonisierender Weise die Potenz als Grund des Bösen und zugleich als Möglichkeit zu zwei Entgegengesetzten, wovon nur das eine gut sein kann, betrachtet. Im letzteren Fall ist die Potenz also nicht absolut Böses, sie ist weniger gut als das eine realisierte Kontrarium, weniger schlecht aber als das andere.

Jetzt stellt Averroes S. 81 die Aporie auf: Wie kann für uns, die wir nur von den einzelnen möglichen Dingen zu den ewigen aufsteigen, das Allgemeine, das sich uns aus dem Individuellen ergibt, eine höhere Wahrheit haben als das Einzelne? Die Antwort auf diese fundamentale Schwierigkeit meint Averroes geben zu können durch eine Darstellung der Theorie der zwei Gattungen von Wahrheiten aus Met. IX, 10, den ewigen Wahrheiten bei Dingen, Universalien, die ewig verbunden oder geschieden sind, und den kontingenten Wahrheiten bei Dingen, Individuen, die zeitweise verbunden oder geschieden sind, und Averroes betrachtet die Aporie als gelöst, wenn er — mit Aristoteles Met. II, 1 (Ende) — erklärt hat, dass die Wahrheit in den veränderlichen Dingen von der Wahrheit in den ewigen Dingen herrühre.

Nachdem die Behandlung des neunten Buches der aristotelischen Metaphysik in dieser Weise erledigt ist, wird zum zehnten Buch übergegangen. Da die ersten Kapitel des zehnten Buches vom Eins handeln, wird hier, obgleich Averroes schon im ersten Kapitel eine Darstellung der Einheit gegeben hat, S. 83 wieder die Einheit erörtert. Es wird hier verschiedenes wiederholt, der ganze Paragraph ist aber höchst verworren. Als Definition des Einen, welches das Prinzip der Zahl ist, wird gegeben: „Die Einheit ist das Individuelle im Geist, das weder in Quantität noch in Qualität und Lage zerfällt.“ Das ist etwa die Definition des Aristoteles (Met. V, 6. 1016 b 24—26), wonach das Eins, die Monade, als das in Qualität und Quantität Unräumliche aufgefasst wird, durch die Beifügung „im Geiste“ subjektivistisch gefärbt. Dieses Eins — und damit ist die subjektivistische Auffassung wieder verlassen — muss Akzidens in einem Substrat sein. Schliesslich wird von diesem Eins behauptet, es falle, wenn es nicht ausgesagt wird, unter die Kategorie der Quantität, wenn es aber ausgesagt wird, sei es Attribut von je einer der zehn Kategorien, zugleich aber falle es unter die Kategorie der Quantität. Die Lehre des Avicenna, wonach das Eins immer ein Zusatz und ein gemein-

sames Akzidens der Kategorien sei, wird bestritten. Die Polemik des Averroes ist eigenartig: er behauptet, dass, falls, das Eine ein Akzidens aller Kategorien bedeute, es nur eine Bedeutung secundum prius et posterius haben könne. Eine Bedeutung secundum prius et posterius aber setzt den Begriff der Relation voraus, und in ähnlicher Weise wie die Mutakalimun beweist nun Averroes, dass die Relation einen unendlichen Regressus involviere. Der Zweck des Averroes ist aber nicht die Unmöglichkeit der Relation überhaupt darzutun, er will nur gegen Avicenna beweisen, dass das Eins keine Bedeutung secundum prius et posterius haben kann.

Wie kann aber — fragt Averroes — das Eins und die Zahl in der Kategorie der Quantität vorkommen und ausserdem in jeder einzelnen Kategorie selbst sein, sodass es die Kategorie selbst ist und nicht etwas Hinzugefügtes? Es ist dies möglich, weil es die Seele ist, die die Individualität in die Dinge — Averroes sagt sogar: in die Individua — hineinlegt. Avicenna meinte, behauptet Averroes, dass die Zahl, auch wenn es keine Seele gebe, eine eigene Natur habe, und so müsse er sie als ein den Kategorien hinzugefügtes Sein betrachten. Dass das Eins, sowohl Akzidens und Attribut der Kategorien — Averroes meint zwar: wesentliches Akzidens, aber ein wesentliches Attribut drückt doch nicht das ganze Wesen aus — als auch die Kategorien selbst sein könne, ist zwar kontradiktorisch, aber nach Averroes scheint die Seele das Kontradiktorische vollbringen zu können.

Die Zahl definiert Averroes (S. 87) nach Euklid und Aristoteles als eine Summe oder eine Vielheit von Einheiten (das Eins wird nicht zur Zahl gerechnet). Gegen diese Definition hatte Avicenna den nicht unberechtigten Einwand erhoben, dass die Vielheit schon den Begriff der Zahl involviere. Bei der Verteidigung dieser Definition erweist sich Averroes gewissermassen als ein Vorläufer der Philosophie des „Als ob“. Mag auch in Wirklichkeit Avicenna recht haben, so meint er, es ist für die Seele möglich, die Zahl zu denken als ob sie

Art der Vielheit wäre, und die Seele vermag dies, weil die Zahl ein Akt der Seele ist.

Auf S. 88 beginnt die Behandlung von Met. X. 2: das Eins ist das Seiende, die Substanz. In jeder Gattung muss es ein Erstes geben, das Ursache für die Existenz, Erkennbarkeit, Zählbarkeit alles anderen in dieser Gattung sei, so z. B. das Weisse für die Farben. Bei Averroes finden wir unter dem Einfluss neuplatonischer Tendenzen als höchste Ursache der Substanz ein von der Substanz losgelöstes Eins, die reine, absolute Einheit.

Jetzt folgt S. 91 ein Abriss von Met. X. 3: wie das Eins und das Viele einander gegenüber stehen, über das Identische, Ähnliche, Andere, Verschiedene. Einiges von dem, was im ersten Kapitel bei der Definition dieser Begriffe gesagt wurde, wird hier wiederholt, und im Übrigen kommen wesentliche Abweichungen von dem Vorbild nicht vor.

Dann, im Anschluss an Met. X, 4, wird die Lehre von der Opposition behandelt (S. 92—96). Eine kleine Abweichung von Aristoteles besteht darin, dass Averroes behauptet; die Kontrarietät beruhe auf der primären Kontrarietät des Raumes. Explizite findet sich dies bei Aristoteles nicht, obgleich dieser bei der Besprechung der Kontrarietät räumliche Bilder benützt und die Entfernung zwischen Konträren als die Entfernung zwischen zwei äussersten Punkten betrachtet. Wie bei Aristoteles werden zwei Klassen des Gegensatzes unterschieden, die mit Mittelglied, z. B. schwarz und weiss, und die ohne Mittelglied, z. B. gerade und ungerade, und nach Met. X. 7 wird dargetan, dass die Mittelpunkte nicht identisch mit den Endpunkten, sondern eine Mischung der Endpunkte seien, sonst wären alle Farben weiss und schwarz. Diese Betrachtung gibt ihm Anlass, die Theorie des Galen, nach der es drei Zustände des Körpers, ein corpus salubre, insalubre und neuter gebe, zu bekämpfen. Zwischen Gesundheit und Krankheit gebe es kein Mittleres, da Gesundheit und Krankheit sich nicht mit einander mischen lassen. Durch die Eigenart ein Mittleres

zu haben unterscheiden sich nach Averroes die Konträren von den übrigen Arten der Opposition. Im Anschluss an eine Stelle, Met. X, 4. 1055 *b* 11, behauptet er noch, dass die Opposition auf Privation und Haben beruht, und schliesslich wird S. 96 im Anschluss an Met. X, 8—10 noch kurz behauptet, dass es eine Kontrarität auf Grund der Materie gibt — im Grunde eine Kontradiktion, ist doch die Differenz Form — wobei die Konträren derselben Art sein können, z. B. männlich und weiblich, dass aber, wo die Kontrarität auf der Form beruht, die Konträren von verschiedener Gattung sein müssen, z. B. vergänglich und unvergänglich.

Es folgen jetzt (S. 96—98) noch zwei Aporien: 1° die Vielheit steht der Wenigkeit gegenüber, stünde nun die Vielheit auch der Einheit gegenüber, so wäre das Eins ein Weniges, ein Weniges ist aber eine Vielheit (Die Aporie beruht natürlich auf der Zweideutigkeit des Wortes „Vielheit“, das sowohl im Gegensatz zum Wenigen als auch im Sinne von „Vielfachheit“, „Mehrfachheit“ gebraucht werden kann. Für die Behandlung dieser Aporie, die bei Averroes sich nicht wesentlich von der aristotelischen Ausführung Met. X, 6 unterscheidet, verweise ich auf die Bemerkungen zu S. 96—98). 2° Wie das Gleiche zugleich dem Grossen und dem Kleinen gegenüberstehen kann, da doch ein Gegensatz nur zwei Glieder hat? Die Antwort ist dem Inhalt nach bei Averroes wie bei Aristoteles (Met. X, 5): dass die Gleichheit die beraubende Verneinung sowohl von „gross“ als von „klein“ ist.

Nachdem das zehnte Buch der aristotelischen Metaphysik erledigt ist, geht Averroes zum Abschluss seines dritten Kapitels unvermittelt (im Anschluss an Met. II, 2) zur Behandlung der Endlichkeit der Ursachen über. Der sogenannte Beweis für die Endlichkeit der Ursachen in Metaphysik II, 2 ist nichts anderes als eine *petitio principii*, der Beweis soll darauf beruhen, dass eine Reihe eine Mitte haben soll; hat sie aber eine Mitte, so muss sie auch einen Anfang haben; natürlich ist schon die Bedingung impliziert, dass die Reihe

endlich sein muss, und bei Averroes wird sogar an einer Stelle — S. 98 — diese Bedingung explizite genannt. In der näheren Darstellung des Beweises stimmt Averroes in allem Wesentlichen mit Aristoteles überein. Er unterscheidet mit Aristoteles zwei Reihen von Ursachen, die eine, bei der das Verhältnis Ursache-Wirkung umkehrbar ist, z. B. Wasser-Luft, steigt nicht zu einer ersten Ursache hinauf, die zweite, wobei das Verhältnis nicht umkehrbar ist, wird durch eine erste Ursache begrenzt. Für die zweite Reihe geben Aristoteles und Averroes als Beispiel: Vater und Sohn. Warum der Vater eine höhere Ursache als der Sohn sein soll, ist nicht an und für sich klar. („Höher“ ist zweideutig, höher ist das Höhere im Raum, die himmlischen Ursachen sind höher als die irdischen, Gott an der Peripherie der Welt ist die höchste Ursache; höher ist aber auch das Allgemeinere. Bei einer Kausalitätstheorie soll das zweite „höher“ eigentlich nicht in Betracht kommen, entsteht nach einer aristotelischen Theorie das Individuum doch nur aus dem Individuum. In der peripatetischen Philosophie sind aber beide Bedeutungen hoffnungslos vermischt). Averroes gibt aber neben dem Beispiel Vater-Sohn auch das Beispiel vegetative Kraft und Vernunft, und hier ist in der Tat die vegetative Kraft als das Allgemeinere das Höhere. Da nun die Zeitreihe unendlich, die Kausalreihe aber endlich ist, sollte die Kausalreihe keinen Zeitunterschied involvieren. Das würde bei Vater-Sohn nicht zutreffen, wohl aber bei vegetativer Kraft und Vernunft, wenn man ihr Verhältnis nicht als ein Reales (in der aristotelischen Philosophie wird das Verhältnis auch ontologisch gefasst), sondern als das logische Verhältnis Gattung und Art fasst. Fasst man aber das Kausalitätsverhältnis als ein logisches, so hat man zwar ein ewiges Verhältnis, aber eine Welt ohne Änderung und Ereignis.

Nachdem nun Averroes gezeigt hat, dass die Endlichkeit der Ursachenreihe für die vier Arten der Ursachen gilt — auch von Aristoteles wird das Met. II, 2 ausdrücklich erklärt — wird schliesslich noch von Averroes, ohne Anschluss

an eine bestimmte Stelle bei Aristoteles, gezeigt, dass das erste Bewegende zugleich erste Form und höchster Zweck ist, wie auch bei Aristoteles in der Gottheit Bewegungsgrund, reinste Form und höchster Zweck zusammenfallen. Über die höchste Ursache des Materialprinzips und ob sie ein entgegengesetztes Prinzip ist, lässt sich Averroes hier nicht aus. Wir werden später noch sehen, wie er sich zu der Frage der Materie stellt.

Obgleich Averroes am Ende des dritten Kapitels schon ihre Existenz bewiesen hat, behauptet er am Anfang des vierten Kapitels, dass jetzt zu untersuchen sei, ob es eine separate Substanz, die Gottheit, gebe, welche Ursache für die sinnliche Welt sei. Es folgt (S. 105) der Beweis für ein erstes Bewegendes aus Phys. VIII. Dass die Bewegung ewig ist — und eine ewige Bewegung setzt auch ein einziges Bewegendes voraus — kann auch aus dem Begriff der Zeit, die ewig ist, gezeigt werden (so auch Arist. Phys. VIII 1). Bei dem Problem der ewigen Bewegungsursache ergibt sich aber, meint Averroes (S. 108), eine Schwierigkeit: Könnten die Himmelskörper sich schliesslich nicht selbst bewegen, haben doch die Naturgegenstände ein natürliches Streben nach ihrem natürlichen Ort? Diese Schwierigkeit trifft einen fundamentalen Widerspruch im aristotelischen System, wird doch alle Bewegung von einer höchsten Ursache hergeleitet, zugleich aber der Natur Spontaneität verliehen. Nun hatte Avicenna behauptet, nur die Naturgegenstände hätten ein solches Streben, die Himmelskörper jedoch nicht (dass dies die gewöhnliche Auffassung ist, zeigt Cic. N. D. II, 16. 44). Dagegen meint Averroes, auch die Himmelskörper hätten ein eigenes Streben (so auch de coelo I, 2. 269a 5). Dass dieses Streben — das als ein nicht seelisches Prinzip gefasst wird — nicht Ursache ihrer Bewegung sein kann, wird nur klar — meint Averroes — wenn man eingesehen hat, dass die Himmelskörper beseelt sind. Dass die Himmelskörper aber beseelt sind, wird dadurch bewiesen, dass sie sich in Bewegung setzen, in Bewegung setzen kann aber nur die Seele. (Dieser Zirkelbeweis steht allerdings in Widerspruch

mit dem Gedanken eines nicht-seelischen Strebens überhaupt — man vgl. die Bemerkung 654). Die Himmelskörper bewegen nur durch ein Begehren auf Grund von begrifflichem Denken, sie haben weder Phantasie, wie Avicenna meinte, noch Wahrnehmung, denn Wahrnehmung und Phantasie wurden den Tieren nur zum Schutz verliehen. Sie bewegen durch den Gedanken an ein Edleres als sich selbst. Ihre Bewegung wird aber gefördert durch ihr nicht-seelisches, natürliches Streben (S. 110). Wie in den vorhergehenden Kapiteln die Beziehungen des sinnlichen Seienden qua Seiendes betrachtet wurden, so — sagt Averroes — müssen in diesem Kapitel, wie bei Aristoteles im Buch XII der Metaphysik geschah, die Relationen des intelligiblen Seienden erörtert werden. Hat man dies getan, so hat man eine vollständige Kenntnis aller Entitäten.

Wenn man die Relationen der intelligiblen Prinzipien betrachten will, gerät man aber in das Gebiet der Astronomie, das Averroes wie die griechischen Philosophen nur als ein Gebiet der Wahrscheinlichkeit gelten lässt. Die astronomischen Lehren, welche Averroes jetzt vortragen will und die das bekannteste und sicherste aus der Astronomie seit Ptolemäus zusammenfassen sollen, beanspruchen also keine absolute Sicherheit. Als Zahl der Sphären gibt Averroes fünf für je Saturn, Jupiter, Mars und den Mond, acht für Merkur, sieben für Venus, eine für die Sonne, eine für den Fixsternhimmel. Die Zahl achtunddreissig, welche Averroes als die Summe gibt, wäre nur richtig, wenn man auch die Sphäre der Präzession mitrechnete, die Existenz einer solchen Sphäre leugnet aber Averroes, weil die edelste Sphäre — und sie wäre die edelste, weil die höchste — nicht ohne Gestirne sein könne. Gibt es nun achtunddreissig Bewegungen, so soll es auch achtunddreissig Bewegende geben, dies gilt aber nur, wenn man für die tägliche Bewegung einen einzigen Bewegenden annimmt, sonst bekäme man fünfundvierzig (bezüglich dieser Frage besteht bei Aristoteles selbst eine Unklarheit; man vgl. Bem. 113<sub>0</sub>). Wenn man aber bei jedem

Planeten einen Bewegter für die tägliche Bewegung annehme, würde die Einheit der täglichen Bewegung eine zufällige sein, das Zufällige ereignet sich aber meistens nicht. Averroes will also die tägliche Bewegung auffassen als die Bewegung eines einzigen festen, lebendigen Körpers in der Gestalt einer Kugel. Diese Theorie des Averroes geht auf Ptolemäus zurück (Hypoth. S. 119), und man findet sie auch bei Simplicius. Sie steht der Stoa näher als der Theorie des Aristoteles, wonach die Bewegung des Himmels sich stufenweise von Sphäre auf Sphäre fortpflanzt, wie sie sich auch mit dem Begriff der stufenweise fortschreitenden Emanation des Neuplatonismus nicht gut verbinden lässt. Die Theorie des Ptolemäus (Hypoth. S. 120) und Simplicius (man vgl. die Bem. 116,), wonach jeder Planet nur einen Bewegter hat, dessen Bewegungen sich weiter auf seine anderen Sphären fortpflanzen, will aber Averroes nicht annehmen, weil nach seiner Emanationstheorie die Sphären eines Planeten ihr Bewegungsprinzip von einem höheren Planeten empfangen müssen. Die Bewegungsprinzipien, d. h. die separaten Intelligenzen oder die intelligiblen Formen setzen in Bewegung durch ein intellektuelles Verlangen, wie die Form des Geliebten den Liebenden bewegt — *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον* — denn sie besitzen nur den intellektuellen Teil der Seele. Hätten sie Phantasie, wie Avicenna es will, so könnten sie wegen des stetigen Wechsels ihrer Vorstellungen keine kontinuierliche Bewegung haben. Jedes Bewegungsprinzip bewegt, weil es ein höheres Prinzip denkt und ihm an Vollendung gleich zu werden versucht, diese Bewegter sind aber nicht nur die Bewegter ihrer Himmelskörper, sondern sie verleihen den Himmelskörpern auch ihre Form (S. 119).

In dieser ganzen Theorie herrscht nun hoffnungslose Verwirrung. Erstens ist nicht eindeutig bestimmt, was beseelt ist, die Sphäre oder der Planet (dieselbe Schwierigkeit schon bei Aristoteles). Zweitens ist nicht klar, ob die Sphäre durch ihre eigene Seele oder durch die Seele einer höheren Sphäre bewegt wird, d. h. ob die Bewegung auf ein Anziehen durch die höhere

Seele — *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον* — oder auf ein Streben der unteren beruht. Beides geschieht, und Averroes lässt sogar die Seele, die strebt, und die Seele, die erstrebt wird, zusammenfallen (diese Schwierigkeit beruht auf der Identifikation von Zweck- und Bewegungsursache überhaupt bei Aristoteles, für den z. B. Gott die *contradictio in terminis* ein bewegender Zweck ist; aber entweder bewegt Gott die Welt und dann ist die Welt passiv, oder die Welt strebt nach Gott und dann ruht Gott). Weiter werden Seele des Himmelskörpers und der Himmelskörper selbst nicht immer unterschieden: die Himmelskörper denken ihre Bewegungen, die Formen der Himmelskörper sind die Gedanken, die sie sich von den Bewegern bilden. Dann wird auch wieder vom Bewegern und von der Seele desselben Himmelskörpers gesprochen, obgleich die Seele doch nichts anders als der Bewegern sein kann.

Nach dieser Theorie über die Bewegung der Prinzipien folgt dann die Behauptung des Averroes, dass das sinnliche Seiende oder die sinnlichen Formen aus diesen intelligiblen Prinzipien entstehe, das sinnliche Seiende sei aber nicht Zweck der intelligiblen Welt, denn nur das Höhere kann bezweckt werden, sondern fliesse aus ihr in zweiter Intention. Macht man Ernst mit dieser Identifikation von sinnlichem Seienden und sinnlichen Formen, so hätten wir ein rein monistisches Emanationssystem und wäre die Frage nach der Herkunft der Materie überflüssig. Nun sind — meint Averroes — die Bewegern von verschiedener Würde, und der Bewegern des Fixsternhimmels ist der edelste (so auch bei Aristoteles); zu einem höchsten Prinzip muss aufgestiegen werden, denn die Welt ist wie ein aristokratischer Staat, bei dem aber die höchste Leitung bei einem Einzigem ruht (*εἰς κοίρανος*). Die Bewegern der Himmelskörper bezwecken ein einziges Ziel und bilden eine Einheit. Jede dieser Intelligenzen nun denkt sich selbst, und Averroes weist darauf hin, dass gemäss der aristotelischen Theorie des Verstandes schon unser Verstand beim Denken des Intelligiblen sich selbst denkt, denn der Verstand und

das Intelligible sind identisch (woraus im Grunde folgen würde, dass der Verstand nur sich selbst denken könne). Diese Intelligenzen denken aber auch ihre Ursachen, denn nach der aristotelischen Theorie ist das Gedachte die Vervollkommung des Denkenden (durch das aktuelle Gedachte wird nämlich der Verstand aktualisiert; nach einer solchen Auffassung wäre der Verstand Materie und nicht Form, die Verwirrung in der aristotelischen und averroistischen Nous-Lehre beruht darauf, dass der Intellekt zugleich als das Formgebende, das Formempfangende und die Form selbst betrachtet wird — man vgl. die Bem. 47<sub>0</sub>, 124<sub>1</sub> und 126<sub>1</sub>). Die Intelligenzen können aber nicht das unter ihnen Stehende denken. Je höher in Ordnung diese Intelligenzen stehen, desto grösser ist bei ihnen die Einheit von Gedachtem und Denkendem (S. 125).

Hier gibt sich aber eine Aporie: Kennen die intelligiblen Prinzipien nicht das unter ihnen Stehende, so kann Gott nicht kennen, was er selbst geschaffen hat, auch ist Unwissenheit ein Mangel. Hierauf antwortet Averroes, dass schon unser eigenes Denken nichts anderes ist als das Denken der Ordnung in der Welt und dass die verschiedenen Intelligenzen nicht dem eigentlichen Inhalt, sondern nur der Vorzüglichkeit nach verschieden sind. Im Grunde denken sie alle dasselbe, die höheren Intelligenzen denken es nur in vorzüglicher Weise, was kein Mangel ist. Die niedrigeren Prinzipien können die höheren nur per Analogie denken, das höchste Prinzip denkt nichts per Analogie, sein Denken ist das vollkommenste, wie seine Wesenheit die vollkommenste ist. Zugleich aber gibt Averroes zu, dass die Prinzipien kennen, was aus ihnen hervorgeht, denn was aus einem Wissenden, qua Wissenden hervorgeht, muss gewusst werden. Man kann sagen „Gott weiss alles“, wenn man damit meint, er weiss, was aus ihm hervorgeht, man kann auch sagen „Gott weiss nicht alles“, wenn man damit meint, er weiss nicht, was unter ihm ist, denn „Wissen“ hat nach Averroes in diesen beiden Sätzen eine

äquivoke Bedeutung (es ist jedoch eher „alles“, das die äquivoke Bedeutung hat).

Diese separaten Prinzipien sind Substanzen — denn die Ursache der Substanz muss selbst Substanz sein — sie freuen sich über sich selbst und über das Höhere. Die höchste Substanz empfindet das höchste Glück nur über und durch sich selbst. Das höchste Prinzip ist auch das per se Einfache und die Ursache zugleich der Vielheit der anderen und der Einfachheit jedes anderen, es ist das absolute Eine. (S. 130).

Was die Stufenreihe dieser Prinzipien betrifft, so ist der edelste Bewegter der Bewegter des Fixsternhimmels, er kann aber nicht das absolute Eine sein, denn aus dem absoluten Eins kann nur eins hervorgehen, aus dem Bewegter des Fixsternhimmels gehen aber zwei hervor, die Form des Fixsternhimmels und der Bewegter der angrenzenden Sphäre. Die Ursache des Fixsternhimmels ist aber das absolute Eine, es ist Gott. Auf Gott (der also nicht selbst, wie bei Aristoteles, die Welt bewegt) folgt als erster der Bewegter des Universums. Das Problem der weiteren Stufenreihe bietet aber Schwierigkeiten. Die Vorzüglichkeit der Prinzipien beruht auf vier Kriterien 1) ihre Geschwindigkeit, 2) Grösse des sich bewegenden Körpers, 3) Grösse und Anzahl ihrer Sterne, 4) Anzahl von Bewegungen, woraus die Bewegung des Planeten sich zusammensetzt, je komplizierter desto unvollkommener die Bewegungen. Alle diese Kriterien treffen bei dem Bewegter des Fixsternhimmels richtig zu; seine Bewegung ist die schnellste, sein Körper der grösste, und er bewegt durch eine einzige Bewegung verschiedene Sterne. Bei den späteren Sphären geraten die vier Kriterien in Widerspruch miteinander, so bewegen sich Sonne und Mond schneller als die oberen Sphären. Die Ordnung, die Averroes vorschlägt, hat also, meint er, keine absolute Gültigkeit, sondern ist nur die bequemste.

Aus dem ersten Prinzip emaniert der Bewegter des Fixsternhimmels und aus dem Bewegter des Fixsternhimmels die Form des Fixsternhimmels und der Bewegter der Sphäre des

Saturn (also zwei Prinzipien). Aus dem Bewegter des Planeten Saturn emaniert die Seele dieses Planeten und der Bewegter der Sphäre des Jupiter und noch einer von den Bewegern, welche die zusammengesetzte Bewegung des Saturn erzeugen (also drei Prinzipien). Aus dem Bewegter des Jupiter emanieren wiederum drei Prinzipien (die Zahl wächst also nicht notwendig mit der absteigenden Ordnung; man vgl. die Bemerk. 135<sub>1</sub>) u. s. w., bis aus dem motor lunae der tätige Intellekt emaniert (man vgl. die Bemerk. 136<sub>3</sub>; es ist beachtenswert, dass hier die Himmelskörper keine Materie, keinen Körper haben, wohl aber Bewegter und Seele).

Die Elemente werden durch die grösste Bewegung verursacht (im Widerspruch mit Aristoteles, nach dem die Elemente nur auseinander entstehen können). Die intelligiblen Formen sind die Ursachen dafür, dass die materiellen Formen in den Dingen entstehen („materielle Form“ Übersetz. von *λόγος ἐνυλος*, ein Terminus, der schon einmal bei Aristoteles vorkommt — 403 a 25 — und bei Averroes meistens mit individueller Form identisch ist; zwischen Form überhaupt und materieller Form besteht also derselbe Unterschied wie zwischen *ἰδέα* und *εἶδος* bei Albinus; man vgl. die Bemerk. 140<sub>2</sub>), aber nur akzidentell, nicht wesentlich sind sie die Ursachen. Die Ursache für die Existenz der sublunaren Materie ist die Materie der Himmelskörper, zugleich aber soll die Materie keine Wirkursache, sondern nur Form- und Zweckursache, nämlich die Formen der Elemente haben. Die Formen existieren in der Materie, weil ihr Existieren, sogar in der Materie, vorzüglicher ist als ihre Nicht-Existenz, und sie existieren aus Notwendigkeit in der Materie, weil sie nicht in besserem Zustande existieren können. Wegen der grösseren Vorzüglichkeit existieren auch die meisten Arten von Tieren, die schädlichen Tiere sind nur gewissermassen per Akzidens und durch eine Notwendigkeit der Natur schädlich. Es folgen zum Schluss noch einige weitere Bemerkungen zur Theodicee, wo in stoischer Art gezeigt wird, dass „tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes“, und wo, wie

das bei der Stoa üblich, der Nutzen von Sonne, Mond und Sternen gezeigt wird. Nur darin unterscheidet er sich von der Stoa, dass er mit Aristotelikern und Neuplatonikern die Vorsehung auf das Allgemeine beschränkt.

Wir haben gesehen, dass sich Averroes in den drei ersten Kapiteln eng an sein Vorbild anschliesst. Die Abweichungen sind bedingt durch Einflüsse späterer griechischen Philosophen, welche durch das Mittel der Aristoteleskommentatoren auf ihn gewirkt haben. Auf stoische Einflüsse sind zurückzuführen: die Unterscheidung der zwei Arten von Existenz, die Unterscheidung von ersten und zweiten Intentionen, der subjektivistische Zug (man denke an die stoische Lehre der *λεκτά*), auch vielleicht die im Vergleich zu Aristoteles etwas stärkere Betonung von gewissen nominalistischen und monistischen Tendenzen (obgleich für den Monismus auch der Neuplatonismus verantwortlich gemacht werden kann). Neupythagoreisch oder neuplatonisch ist die Lehre der Formen als Realitäten im göttlichen Geist und die Hypostase des absoluten Eins. Die Terminologie ist beinahe rein aristotelisch; es gibt einige kontradiktorische Begriffe, wie „wesentliche und aktuelle Materien“, die bei Aristoteles fehlen, deren Kontradiktion aber auf den Äquivokationen der aristotelischen Terminologie beruht, und einige wenige stoische Begriffe, wie das „Etwas“ in der Bedeutung von allgemeinstem Gegenstand, die „Beschreibung“ (*ὑπογραφή*) und das „Gesetz“ in der stoisch-heraklitischen Bedeutung von Weltgesetz.

Das vierte Kapitel aber entfernt sich, dem Wortlaut und in einem gewissen Sinn auch dem Geiste nach, von Aristoteles, der doch immer mehr auf naturalistischem Boden steht. Die Tendenzen, wonach in neuplatonischem Sinne die aristotelische Theorie der Sphären und der Gottheit ausgearbeitet ist, liegen aber schon in der Lehre des Aristoteles selbst, und wir sind ihnen schon begegnet. Einmal die monistische Tendenz und das Ableiten aller Ursachen aus einer höchsten Ursache, dem höchsten Sein, verbunden mit dem Satz, dass in der Ursache eminentiore modo die Wirkung enthalten sei. Zweitens die

Vermischung und Identifikation von realer Kausalität mit dem in ontologischem Sinne genommenen logischen Verhältnis von Gattung und Art oder Art und spezifischer Differenz, womit die Vermischung und Identifikation des Begriffes „höher“ in räumlichem und in logischem Sinn, d. h. im Sinn von „allgemeiner“, zusammenhängt. Gott ist das Höchste im räumlichen Sinn, von ihm aus geht die Kette der Ursachen durch die Himmelsphären bis hinab in die sublunarisches Welt. Gott ist aber auch der höchste Begriff des allgemeinen Seins, und zwischen ihm als reiner Form und dem konkreten Einzelding reiht sich eine Kette von ontologisch gefassten Begriffen. In der Sphärentheorie, wie bei Averroes dargestellt, ist die Vermischung und Identifikation nur erweitert, nicht nur ist das äusserste Ende der beiden Ketten identifiziert, nicht nur ist Gott Individuum und Begriff, auch die Himmelskörper sind zugleich Individuum und Begriffe (schon bei Aristoteles waren sie Seelen) geworden.

Die Originalität des Averroes kann man nicht hoch anschlagen, und durchgehende Konsequenz darf man bei ihm, wie überhaupt bei den Aristotelikern, nicht suchen. Von der Philosophie des Avicenna entfernt er sich nicht wesentlich, und wenn er, was häufig geschieht, den Avicenna bekämpft, so kehrt er oft an einer anderen Stelle auf den Standpunkt dieses seines Vorgängers zurück.

# DIE EPITOME DER METAPHYSIK

VON

AVERROES.

---

## 1.

air. T. 2     Es ist unsere Absicht, in diesem Buche die Theorien aus Aristoteles' metaphysischen Schriften <sup>1)</sup> in der in den vorhergehenden Büchern befolgten Weise zu sammeln. Wir wollen also damit anfangen Zweck, Nützlichkeit, Teile, Rangstufe und Beziehung der Metaphysik darzulegen, kurz dasjenige, dessen Vorkenntnis zur Einführung in diese Wissenschaft dienlich ist <sup>2)</sup>).

5     Wir behaupten also: Es wurde schon anderweitig gesagt, dass die Wissenschaften und Kenntnisse drei Klassen bilden, nämlich 1. die theoretischen Wissenschaften, deren einziger Zweck das Wissen ist, 2. die praktischen Wissenschaften, bei denen das Wissen auf die Praxis abzielt, 3. die Wissenschaften, die zu den beiden genannten Hilfsmittel und Einführung sind, nämlich die logischen Wissenschaften. Ferner wurde in dem Buche „Analytica Posteriora“ behauptet, dass die theoretischen Wissenschaften zwei Klassen bilden: die universellen und die partikulären Wissenschaften. Die universellen Wissenschaften betrachten das absolute Seiende und seine wesentlichen Attribute, sie bilden drei Klassen: Die Dialektik, die Sophistik  
10     und die Metaphysik. Die partikulären Wissenschaften betrachten das Seiende in seiner Bedingtheit. Es wurde dort auch gesagt, dass es ausschliesslich zwei partikuläre Wissenschaften gibt,

die Physik, die das veränderliche Seiende und die Mathematik, welche die der Materie entzogene Quantität betrachtet <sup>1)</sup>. Alles dieses wurde in dem Buche „Analytica Posteriora“ hypothetisch angenommen <sup>2)</sup>, soll aber hier untersucht werden.

Wir sagen also: die Einteilung dieser theoretischen Wissenschaften in ausschliesslich diese drei Teile geschieht notwendig, 15 weil auch das Seiende selbst in diese drei Teile zergliedert wird. Denn, als man das Seiende musterte, fand man, dass einiges davon nur in der Materie existierte, und man stellte dann die Betrachtung dieser Art des Seienden und seiner Attribute in eine Klasse, wie jedem der Physik Beflissenen einleuchtet. Weiter entdeckte man einiges, in dessen Definitionen, obgleich es in der Materie existierte, die Materie sich nicht befand — dieses ist evident für jeden, der sich mit 20 Mathematik befasst hat —, und man stellte die Betrachtung aller Arten dieses Seienden und seiner Attribute in eine andere Klasse. Und weil sich nun in der Naturwissenschaft noch andere Prinzipien zeigten, die weder in der Materie, noch bedingterweise, sondern absolut existierten, musste deren Untersuchung einer allgemeinen Wissenschaft zufallen, die das absolute Seiende erforscht. Weiter fand man, dass es gewisse allgemeine Gegenstände gibt, die dem Sinnlichen und dem Unsinnlichen gemein sind, z. B. Einheit und Vielheit, Potenz und Akt und derartige universellen Attribute <sup>3)</sup>, kurz, die allgemeinen Gegenstände, die, wie wir später zeigen werden, den sinnlichen Dingen von den separaten Wesen her anhaften. Keine andere Wissenschaft als die, deren Objekt das absolute Sein bildet, kann solche Gegenstände betrachten.

Die theoretischen Wissenschaften bestehen also aus zwei 3 Teilen, einem allgemeinen und einem partikulären Teil. Die partikulären Wissenschaften wurden schon früher besprochen; die Wissenschaft, die wir noch behandeln müssen, ist diese Wissenschaft, deren Zweck, wie erklärt wurde, darin besteht, zu erforschen: das Seiende qua Seiendes mit allen seinen Arten bis zu den Objekten der partikulären Wissenschaften,

dann seine wesentlichen Attribute und die Stufenreihe alles Seienden bis zu allen seinen ersten Ursachen, nämlich den separaten Wesen hinauf. Daher erforscht diese Wissenschaft von den Ursachen nur die Form-, den Zweck- und in einem bestimmten Sinne auch die Wirkursache (efficiens) d. h. in 5 einem anderen Sinne als was bei den veränderlichen Dingen Wirkursache heisst, gehört es doch in der Metaphysik nicht wie bei den Naturdingen zu den Bedingungen der Wirkursache, dass sie zeitlich ihrer Wirkung vorhergeht <sup>1)</sup>. Und gleich wie alles, dessen Ursachen in der Naturwissenschaft ermittelt werden, nur erklärt wird in Beziehung zur Natur und zu den Naturdingen, werden die Ursachen des Seienden, die man hier zu erforschen sucht, nur betrachtet in Beziehung zur Gottheit und den göttlichen, d. h. den immateriellen Dingen. Kurz, die 10 erste Absicht des Aristoteles in der Metaphysik war, die Probleme zu erörtern, die ihm zur Erkenntnis der höchsten Ursachen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge noch übrig geblieben waren. In der Physik waren nämlich nur zwei dieser höchsten Ursachen, die Materie und die Bewegungsursache, erklärt. Hier blieb ihm also die Erklärung der Form-, der Zweck- und der Wirkursache der sinnlichen Dinge. Denn Aristoteles findet, dass zwischen Wirkursache und Bewegungsursache ein Unterschied besteht: die Bewegungsursache gibt dem sich Bewegenden nur die Bewegung, die Wirkursache gibt ihm die Form, auf Grund deren die Bewegung entsteht <sup>2)</sup>. Der Metaphysik nun fiel die Erkenntnis dieser genannten Ur- 15 sachen zu, weil die Gegenstände, die zur Annahme dieser Ursachen führen, universelle Gegenstände sind, jedoch erst nachdem der in der Physik gegebene Beweis von der Existenz einer immateriellen Bewegungsursache in die Metaphysik übernommen war; wurden doch über die Stoffursache und den ersten Bewegter in der Naturwissenschaft Sätze aufgestellt, aus denen man sie beide herleiten konnte, während ein apodiktischer Beweis, besonders für die Bewegungsursache, in keiner anderen Wissenschaft möglich ist <sup>3)</sup>. Die Beweise, die AVICENNA

in der Metaphysik für die Demonstration des ersten Prinzips bringt, sind topische Beweise, die nicht vollständig wahr sind<sup>20</sup> und nichts apodiktisch feststellen<sup>1)</sup>. Man ersieht das aus den Argumenten, die Gazali in seinem Buche „Der Zusammensturz der Philosophen“ gegen Avicenna anführt. Daher entleiht, wie gesagt, der Metaphysiker die Existenz dieses ersten Prinzips von der Naturwissenschaft und bespricht nur, in welcher Weise es ein Bewegendes ist, gleichwie er die Zahl der Bewegter der Himmelskörper der mathematischen Astronomie entnimmt<sup>2)</sup>. Die Ergebnisse aus der Physik über die Existenz dieser separaten Prinzipien sind jedoch nicht etwas Überflüssiges in der Metaphysik, wie Avicenna behauptet<sup>3)</sup>, sondern sie sind etwas Notwendiges, da die Metaphysik sie als Grundvoraussetzung benützt und sie daher zum Gegenstand<sup>4)</sup> der Metaphysik gehören<sup>5)</sup>. Aus dem Gesagten ergibt sich also, was der Zweck und die Gegenstände der Metaphysik sind.

Was nun ihre Teile betrifft, so kann man die Metaphysik, obgleich man sie ungeordnet in den verschiedenen Kapiteln<sup>6)</sup> des Aristoteles findet, doch in drei Teile gliedern. In dem ersten Teil betrachtet er die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, insoweit sie Seiendes sind, alle ihre Gattungen, nämlich die zehn Kategorien, und alle ihre Attribute und bezieht dies alles auf die Prinzipien, insoweit es in diesem ersten Teil möglich ist. In dem zweiten Teil erörtert er die Prinzipien der Substanz, d. h. die separaten Wesen, bestimmt die Art ihrer Existenz und bezieht auch sie auf ihr erstes Prinzip, d. h. Gott, untersucht seine besonderen Attribute und Tätigkeiten, erklärt weiter die Relation alles Seienden zu ihm und beweist, dass er die höchste Vollkommenheit, die erste Form und das Erstwirkende ist; dann betrachtet er noch die anderen Eigenschaften, die den separaten Wesen individuell und auch mehreren von ihnen eigen sind. In dem dritten Teil behandelt er die Grundsätze der partikulären Wissenschaften und beseitigt die Fehler, in welche die alten Philosophen in der Logik und den beiden partikulären Wissenschaften, Physik und Mathematik,

verfielen <sup>1)</sup>). Diese Betrachtung findet in diesem Teil statt, weil es, wie es im Buche „Analytica Posteriora“ gezeigt wurde, nicht zum Gebiet der partikulären Wissenschaften gehört, ihre  
<sup>10</sup> Prinzipien zu verifizieren noch auch die Fehler zu beseitigen, die sich in ihnen zeigen. Dieses fällt einer allgemeinen Wissenschaft zu, also entweder der Metaphysik oder der Dialektik <sup>2)</sup>). Die Dialektik nun widerlegt jene irrigen Meinungen durch allgemein anerkannte Sätze, bei denen man jedoch keine Gewähr hat, dass sie frei von Irrtümern sind, die Metaphysik aber durch absolut wahre Sätze, die allerdings nebenbei auch allgemein anerkannt werden <sup>3)</sup>). Daher gehört die Verifikation der Prinzipien der partikulären Wissenschaften zum Begriff der Metaphysik. Hieraus ergibt sich auch, dass die notwendigen Teile der Metaphysik nur die beiden ersten Teile sind.  
<sup>15</sup> Der dritte Teil ist nur zur Vervollständigung da, denn das Sein und die Seinsart der meisten Grundsätze <sup>4)</sup> der partikulären Wissenschaften sind selbstevident, und nur die alten Philosophen sind darüber in Irrtum verfallen. Zur Vervollständigung der Kenntnis dieser Grundsätze gehört also auch die Klärung dieser Fehler, gleichwie die Lösung der Aporien einer Sache nur eine Vervollständigung der Erkenntnis dieser Sache, neben der Erkenntnis ihrer Substanz ist.

Uns schien es aber am besten, dieses Buch in fünf Kapitel zu teilen. Im ersten Kapitel formulieren wir den Gegenstand mit dem wir uns befassen wollen, und erklären wir die Termini, die in dieser Wissenschaft verwandt werden. Im zweiten  
<sup>20</sup> Kapitel besprechen wir die Sachen, die sich zum eigentlichen ersten Teil der Metaphysik als Arten verhalten <sup>5)</sup>). Im dritten Kapitel behandeln wir die allgemeinen Attribute dieser Arten. Im vierten und fünften Kapitel werden die Probleme betrachtet, die den eigentlichen zweiten beziehungsweise dritten Teil dieser Wissenschaft bilden <sup>6)</sup>).

Der Nutzen dieser Wissenschaft gehört zur Gattung des Nutzens der theoretischen Wissenschaften überhaupt, der schon in dem Buche „de anima“ erklärt wurde, wo wir behaupteten,

dass der Zweck der theoretischen Wissenschaften die Entelechie der rationellen Seele ist, bis sie ihre höchste Vollendung erreicht<sup>1)</sup>. Obgleich nun der Nutzen der Metaphysik zur Gattung des Nutzens der theoretischen Wissenschaften überhaupt gehört, nimmt sie doch in dieser Beziehung unter ihnen die höchste Stelle ein, da sie sich zu den übrigen theoretischen Wissenschaften wie ihr Zweck und ihre Entelechie verhält, denn durch die Erkenntnis der Metaphysik wird die Erkenntnis des Seienden mit seinen äussersten Ursachen verwirklicht, was das Ziel des menschlichen Wissens ist; und weiter erhalten die partikulären Wissenschaften nur durch sie ihre Vollendung, weil sie es ist, die die Prinzipien dieser Wissenschaften verifiziert und die sich in ihnen zeigenden Fehler beseitigt, wie wir bereits oben sagten. Beim Unterricht jedoch kommt die Metaphysik hinter die Physik, da die Metaphysik, wie erwähnt, Dinge, die in die Physik bewiesen werden wie z. B. das Bestehen von immateriellen Formen, als Grundlage verwendet, und wohl nur wegen ihrer Stelle im Unterricht trägt sie den Namen Meta-physik. Denn dem Sein nach steht sie voran und daher wurde sie „Erste Philosophie“ genannt<sup>2)</sup>.

Aus dem Vorhergehenden haben sich Ziel, Teile, Nützlichkeit, Beziehung, Rangstufe und Namensbedeutung dieser Wissenschaft ergeben. Die Unterrichtsmethoden dieser Wissenschaft sind die der anderen Wissenschaften; die Beweisarten der Metaphysik sind meistens „Zeichen“<sup>3)</sup>, da wir in der Metaphysik immer von dem uns Gewisseren zu dem an sich Gewisseren fortschreiten. Der wichtigste Teil dieser Wissenschaft ist aber, wie gesagt, vollständig oder fast vollständig selbstevident oder in der Physik bewiesen. Da nun der Zweck der Metaphysik vom Anfang an vollständig dargelegt ist, wollen wir zur Erklärung eines jeden einzelnen Gegenstandes in dem ersten Teil dieser Wissenschaft übergehen. Erst wollen wir noch die verschiedenen Bedeutungen der Termini feststellen, die Objekte oder Teile von Objekten dieser Wissen-

schaft bezeichnen, damit wir diese Termini in Bereitschaft haben, wenn wir die einzelnen metaphysischen Probleme erforschen.

- 15 „Al-mauğud“, „Seiendes“ (oder „Sein“) gebraucht man in vielfachem Sinne. Einmal von jeder der zehn Kategorien. Es ist einer der Termini, die man analogice, nicht rein äquivoce oder univoce aussagt <sup>1)</sup>. Man verwendet es für das Wahre <sup>2)</sup> d. h. das, was sich im Verstande in Übereinstimmung mit der Aussenwelt befindet — so wenn wir fragen, ob die Natur oder das Leere ist <sup>3)</sup> — und für dasjenige, das Quiddität und Wesenheit ausserhalb der Seele hat, gleichgültig ob diese Wesenheit vorgestellt wird oder nicht. Für alle zehn Kategorien verwendet man den
- 20 Terminus „Sein“ in diesen beiden Bedeutungen: in der einen, insoweit sie Wesenheiten ausserhalb der Seele besitzen, in der anderen, insoweit sie die subjektiven Vorstellungen dieser Wesenheiten bedeuten. Daher wird der Begriff „Sein“ auf diese zwei Bedeutungen reduziert, nämlich auf das Wahre und das, was ausserhalb der Seele ist.

Akzidentelles Sein kann man sich nicht in der gesonderten Entität vorstellen (können doch Wesenheit und Quiddität eines Dinges nicht per accidens sein), sondern nur in Dingen, die zu einander in Beziehung stehen <sup>4)</sup>. Wenn wir nun zwei Dinge vergleichen und aus dieser Vergleichung hervorgeht, dass das

25 eine in der Quiddität des anderen enthalten ist — wie der Zirkel die Existenz des Zentrums mit einbegreift, oder die Winkel eines Dreiecks ihre Gleichheit mit zwei rechten Winkeln involvieren — oder dass jedes von beiden in der Quiddität des anderen einbegriffen ist — wie Sohn und Vater — dann sagt man, dass sie beide wesentlich sind. Wenn aber nicht einmal die Quiddität von einem von beiden die Existenz des anderen einschliesst, dann spricht man von akzidentellem Sein,

6 wie wenn wir sagen „der Architekt schlägt die Laute“ und „der Arzt ist weiss“. Ferner bedeutet „Sein“ noch die Relation, die das Prädikat mit dem Subjekt im Verstande verbindet, und

die Worte, die auf diese Beziehung hinweisen, sei es dass diese Verbindung positiv oder negativ, wahr oder falsch ist, eine wesentliche oder akzidentelle Bestimmung ausdrückt <sup>1)</sup>).

Dies sind die bekanntesten Bedeutungen des Terminus „Sein“ in der Philosophie. Al-mauğud ist ein übertragenes Wort <sup>2)</sup>), denn es bedeutet populär etwas anderes als in der Philosophie. Populär bezeichnet es eine Bestimmung in einer Sache, wie wenn man sagt: wuğidat ad-dalla, das verlorene Tier *wurde gefunden*. Kurz, populär bedeutet das Wort eine Bestimmung in einem Subjekt; man erklärte das Wort aber nicht und daher dachte man wohl, dass al-mauğud, weil es im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein abgeleitetes Wort ist, ein Akzidens in einem Ding, nicht die Wesenheit des Dinges bezeichne. Wir aber brauchen uns um diese populäre Bedeutung nicht zu kümmern, sondern hier muss unter „al-mauğud“, wenn wir damit die Wesenheit bezeichnen wollen, das verstanden werden, was unter den Worten „Ding“ und „Wesenheit“, kurz unter den Worten verstanden wird, die primäre unabgeleitete Symbole sind <sup>3)</sup>). Daher finden wir, dass man wohl glaubte, dass gerade dasselbe Wort „Sein“, das sich auf das Wahre bezieht, sich auch auf die Wesenheit ausserhalb der Seele beziehe und deswegen dachte man ebenfalls, es sei ein Akzidens. Denn man sagte, wenn das Wort „Sein“ die Wesenheit bedeuten würde, so würde der Satz, dass die Substanz „seiend“ ist, eine Kontradiktion sein. Sie sahen nicht, dass „Sein“ in diesem Satz etwas anderes bedeutet als wenn es in ordine reali gebraucht wird <sup>4)</sup>). Ferner, würde es ein Akzidens in einem Ding bezeichnen, wie Avicenna mehrfach behauptet, so würde einer von beiden Fällen eintreten: entweder dieses Akzidens würde zu den zweiten oder zu den ersten Intentionen gehören <sup>5)</sup>). Im letzteren Falle wäre es notwendig eine der neun Kategorien, und mit dem Wort „Sein“ würde man die Substanz und die übrigen neun Kategorien des Akzidens nur bezeichnen können, wenn ihnen diese Kategorie als Akzidens anhaftete, oder es würde eine einzige Gattung

von Akzidenzien geben müssen, die alle zehn Kategorien gemeinsam umfasste. Alles dieses ist aber verwerflich und absurd. Daher ist es nicht richtig, auf die Frage nach der Quiddität jeder der zehn Kategorien zu antworten: das Seiende<sup>1)</sup>. Dies<sup>20</sup> alles jedoch ist selbstevident. Der erstere Fall nun, dass das Sein zu den zweiten Intentionen, d. h. den Intentionen, die nur im Geist existieren, gehöre, ist nicht unmöglich; ist doch eine der Bezeichnungen, die wir dem Worte Sein zuerkennen, gerade der Begriff des im Geist Seienden, der mit dem „Wahren“ synonym ist, aber diese Bedeutung ist sehr verschieden von der Bedeutung, die sich auf die Wesenheiten der Aussenwelt richtet. Alles dieses leuchtet bei dem leichtesten Nachdenken ein, aber so macht dieser Avicenna es oft, wenn er etwas selbständig hervorbringt<sup>2)</sup>.

„Al-huwijja“ (Ipseität = Individualität) wird in allen Bedeutungen mit dem Worte „Sein“ synonym verwandt, die Bedeutung des Wahren ausgenommen. Auch al-huwijja ist ein übertra-<sup>25</sup>genes Wort, denn im Volksgebrauch ist es ein Pronomen (huwa = ipse), hier aber ein Substantiv. Daher fügte man zum Worte den Artikel, das Zeichen des Substantivs, nämlich al, und man leitete von dem Wort ein Abstraktum ab und sprach von al-huwijja, wie man von insān (Mensch) insānijja, von raġul (Mann) raġulijja bildete. Dies taten einige Übersetzer nur deswegen, weil sie meinten, das Wort al-huwijja gäbe, da<sup>7</sup> es die äusserliche Form eines Paronyms hat, weniger Anlass zur Verwirrung als das Wort al-mauġud<sup>3)</sup>.

„Substanz“ prädiziert man in primärer Bedeutung und am allgemeinsten von dem individuellen Ding, das weder in einem Subjekt ist noch je von einem Subjekt prädiziert wird; in zweiter Bedeutung gebraucht man das Wort von jedem allgemeinen Prädikat, sei es Gattung, Art oder Differenz, das die Quiddität des individuellen Dinges bestimmt; in dritter Bedeutung von alldem, was die Quiddität irgendeines Dinges, unter welche der zehn Kategorien es auch fällt, determiniert.<sup>5</sup> Daher sagt man: die Begriffe bestimmen die Quiddität der

Dinge; die Begriffe jedoch heissen nur beziehungsweise, nicht absolut „Substanz“<sup>1)</sup>). Da nun die allgemeinste Bedeutung von „Substanz“ das individuelle Ding ist, das weder in einem Subjekt ist, noch je von einem Subjekt prädiert wird — denn dies wird bei allen Philosophen als Substanz anerkannt — mussten sie meinen, dass das, was die Quiddität dieses individuellen Dinges bestimmt<sup>2)</sup>, noch mehr verdiene, „Substanz“ genannt zu werden. Die Philosophen also, die die allgemeinen Begriffe des individuellen Dinges als Bestimmungen seiner Quiddität betrachteten, hielten diese Begriffe am ehesten für berechtigt, „Substanz“ genannt zu werden. Wer aber meinte, dass die Körperlichkeit die Quiddität der individuellen Dinge ausdrücke und dachte, die Körperlichkeit bestehe in Länge,  
 10 Breite und Tiefe, nannte diese Dimensionen „Substanzen“ und ebenso gab, wer fand, dass das individuelle Wesen aus Atomen zusammengesetzt sei, den Atomen den Namen „Substanz“, wie wir z. B. die Mutakallimun von heutzutage das Atom „Einzelsubstanz“<sup>3)</sup> nennen hören. Ebenso mussten auch die Philosophen, die dachten, das individuelle Ding sei aus Form und Stoff gebildet, glauben, Stoff und Form verdienten am meisten den Namen „Substanz“. Und auch hier nannten sie Verschiedenes „Substanz“, je nachdem, was sie in jedem Ding als Stoff und Form betrachteten. Nur diesen einen Satz unterschrieben sie alle, nämlich, dass das, was die Quiddität des  
 15 individuellen Dinges bestimmt, mehr Anspruch auf den Namen „Substanz“ hat als das individuelle Ding selbst, da es absolut unmöglich ist, dass die Prinzipien und Elemente der Substanz nicht Substanz sein sollten, besitzt doch die Ursache das durch sie Verursachte in höherem Maasse, z. B. ist das, was in sich selbst die Ursache der warmen Dinge ist, am meisten zu dem Namen Wärme berechtigt<sup>4)</sup>. Daher betrachtete kein Philosoph das Akzidens qua Akzidens als Teil der Substanz, sondern nur insoweit man erachtete, es bestimme die Wesenheit des individuellen Dinges, wie diejenigen taten, die die Dimensionen  
 20 für Substanz hielten. Ist dies nun richtig, dann ist, wenn

bewiesen wird, dass es eine separate Entität gibt, welche Ursache der Existenz der individuellen Substanz ist <sup>1)</sup>, diese am meisten zu dem Namen „Substanz“ berechtigt. Daher nannte Aristoteles die separaten Intelligenzen „Substanzen“.

Auch dieser philosophische Terminus, ġauhar (Substanz), ist abgeleitet von einem populären Wort, nämlich ġauhar, Edelstein, und die Übereinstimmung dieser beiden Namen kommt daher, dass, da man diese Steine nur ihres Adels und Wertes wegen in Vergleich zu den anderen Gütern „ġauhar“ nannte, und die Kategorie der Substanz die edelste Kategorie ist, man auch ihr den Namen „ġauhar“ gab.

- 25 „Akzidens“ prädiziert man von demjenigen, das nicht die Quiddität des Individuums, welches nicht in einem Subjekt ist, bezeichnet; es zerfällt in zwei Klassen: die eine Klasse bezeichnet nicht die Wesenheit eines Gegenstandes, sondern ist ihm individuell; die andere bezeichnet die Wesenheit des Individuums und ist sein Universale. Der Terminus „‘ard“ (Akzidens) ist hergeleitet von dem populären Wort „‘ard“, das das schnell Vergängliche bedeutet. Im allgemeinen teilt
- 8 man das Akzidens in die neun Kategorien ein: Quantität, Qualität, Beziehung, Wo, Wann, Lage, Haben, Tun und Leiden. In dem Buche „Kategorien“ wurde die Bedeutung dieser Worte schon erklärt <sup>2)</sup>.

- „Quantität“ also prädiziert man von all demjenigen, das durch eines seiner Teile gemessen wird. In erster und eigentlicher Bedeutung gebraucht man das Wort nur von der Zahl, dann aber auch von den anderen Gattungen, die wir in dem betreffenden Paragraphen der Kategorien aufgezählt haben <sup>3)</sup>. Quantität ist teils wesentlich, teils akzidentell. Wesentlich ist sie bei der Zahl und den anderen dort aufgezählten Arten.
- 5 Akzidentelle Quantität besitzen z.B. das Schwarze und das Weiße, die gemessen werden können, weil sie sich in der Ausdehnung befinden. Wesentliche Quantität nun hat ein Ding sowohl in primärer Weise, wie die Zahl und die Ausdehnung messbar sind, als in sekundärer Weise durch Vermittlung von

etwas Anderem, wie bei der Zeit. Die Zeit wird nämlich nur zur Quantität gerechnet mittels der Bewegung, die Bewegung nur mittels der Ausdehnung. Die Subsumption von Schwere und Leichtigkeit unter die Quantität drückt ein noch entfernteres Verhältnis aus, sind sie doch eigentlich Qualitäten und nur deswegen messbar, weil sie am Ausgedehnten haften. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Qualitäten, die sich  
 10 in den ausgedehnten Grössen befinden, wie das Grosse und Kleine, das Enge, Breite und Tiefe: wenn sie auch Qualitäten gleichen, werden sie doch zur Quantität gerechnet, weil sie in primärer Weise in ausgedehnten Grössen enthalten sind <sup>1)</sup>.

„Qualität“ verwendet man oft allgemeiner, als in dem Buche der Kategorien angegeben wurde, denn sie wird sowohl von den vier Gattungen, die dort aufgezählt wurden <sup>2)</sup>, als auch von den spezifischen Formen, wie Menschlichkeit und Tierheit, ausgesagt. Zur Qualität gehört sowohl, was unvermittelt in der Substanz, wie „habitus“ und „dispositio“, als was durch Vermittlung einer anderen Kategorie in der Substanz ist, wie die Gestalt nur mittels der Quantität sich in der Substanz befindet <sup>3)</sup>.

15 Die „Relation“ haftet allen zehn Kategorien an. Sie befindet sich in der Substanz, wie Vaterschaft, Sohnschaft und Wesensgleiches; in der Quantität, wie das Doppelte, Halbe und Gleichgrosse; in der Qualität, wie das Ähnliche, das Wissen und das Gewusste; in dem Wo, wie das Raum Erfüllende und der Raum; in dem Wann, wie das Frühere und das Spätere; in der Lage, wie das Rechte und das Linke; in dem Tun und Leiden, wie das Subjekt und das Objekt. Der Unterschied zwischen diesen letzten <sup>4)</sup> fünf Kategorien, die auf der Beziehung beruhen, und der Kategorie der Relation selbst, deren Wesen in der Beziehung besteht, ist, dass die Beziehung, die in der Kategorie der Relation enthalten ist, eine  
 20 Beziehung ist zwischen zwei Dingen, deren Quidditäten in gegenseitiger Beziehung zu einander ausgesagt werden, wie Vaterschaft und Sohnschaft. Bei der Beziehung aber, die im

Wo, Wann und diesen anderen Kategorien liegt, wird ausschliesslich die Quiddität des einen auf das andere bezogen, z.B. ist das Wo, wie wir schon gesagt haben, eine Beziehung des Körpers zum Ort und in der Definition des Orts muss der Körper enthalten sein, während die Definition des Körpers den Ort nicht notwendig enthält und der Körper nicht etwas Relatives ist. Wenn man aber den Körper als ein Raum

25 Erfüllendes definiert, haftet ihm die Relation an und fällt die Kategorie des Wo, in einer gewissen Weise unter die Kategorie der Relation. So verhält es sich auch mit den anderen Kategorien der Beziehung. Kurz die Kategorie der Relation kommt entweder den bezogenen Dingen per se, nicht durch Vermittlung von etwas anderem zu, wie Sohnschaft und Vaterschaft und das Rechte und das Linke, oder durch

9 Vermittlung einer anderen Kategorie, wie Subjekt und Objekt, denen die Relation durch Vermittlung der Kategorie Tun und Leiden zufällt. Auch haftet die Relation den übrigen Akzidenzien der Kategorien an, wie der Opposition und der Kontrarietät, der Privation und dem Haben. Kurz, die Relation kommt vor bei den Kategorien und den Prädikabilien, z.B. bei den letzteren die Relation zwischen Gattung und Art <sup>1)</sup>.

„Wesen“ prädiziert man absolute von dem individuellen Ding, das weder in einem Subjekt ist noch auch von einem Subjekt ausgesagt wird, also von der individuellen Substanz. Weiter gebraucht man es von all demjenigen, das die Substanz des individuellen Dinges bestimmt, nämlich von den Universalien der Substanzen. Ferner auch von dem Individuellen, das in einem Subjekt ist, also von dem Akzidens

5 und all demjenigen, das die Quiddität des Akzidens bestimmt, nämlich von den neun Kategorien des Akzidens mit ihren Arten. Da dieser Begriff nun in erster Beziehung das individuelle Ding bedeutet, das nicht in einem Subjekt ist, ist es am meisten geeignet, die Entität zu bezeichnen — wenn die Existenz einer solchen bewiesen wird — die weder in einem Subjekt ist, noch je selbst Subjekt für etwas anderes sein

kann. Was nun der Ausdruck „Wesen eines Dinges“ betrifft, so kann mit dieser genitivischen Verbindung, die ganze Quiddität oder ein Teil der Quiddität des Dinges bezeichnet werden (mit anderen Worten: es kann ein genitivus possessivus oder ein genitivus partitivus sein)<sup>1)</sup>.

<sup>10</sup> „Per se“ („an sich“ oder „wesentlich“) verwendet man in vielfacher Bedeutung. Einmal für das individuelle Ding, das nicht in einem Subjekt ist, d. i. die individuelle Substanz. Weiter für alles, was die Quiddität der individuellen Substanz bestimmt, kurz für alles, was absolute Substanz genannt wird. Auch wird „per se“ im Gegensatz zu „akzidentell“ gebraucht. In dem Buche „Analytica Posteriora“ wurde dies schon näher bestimmt und wurde erklärt, dass das „per se“ auf zweierlei Weise bei der Prädizierung hervortreten kann: 1. wenn das Prädikat in der Substanz des Subjekts liegt, wie die Vernunft  
<sup>15</sup> in der Substanz des Menschen, und 2. wenn das Subjekt in der Substanz des Prädikats liegt, wie beim Dreieck die Tatsache, dass seine Winkel zusammen zwei Rechte betragen<sup>2)</sup>. Auch spricht man vom „per se“ bei den Prädikaten, die in primärer Weise in ihren Subjekten enthalten sind, wie das Sein der Farbe in der Fläche und das Leben in der Seele; kommt doch die Farbe im Körper mittels der Fläche, das Leben im Körper mittels der Seele vor (dieses ist eine der Bedeutungen, die der Ausdruck „primäres Prädikat“ in den Sätzen des Beweises hat). Auch gebraucht man „per se“ von dem Seienden, dem keine Ursache, sei es eine causa efficiens,  
<sup>20</sup> formalis, materialis oder finalis, vorhergeht, dem ersten Bewegter nämlich, wie sich in der Physik ergab und später noch erklärt werden wird<sup>3)</sup>.

Den Terminus „Ding“ prädiziert man von allem Seienden, gebraucht ihn aber auch im weiteren Sinne, denn es kann alles, was in der Seele vorgestellt wird, bedeuten, gleichgültig ob es so in der Aussenwelt besteht oder nicht, wie Bockhirsch<sup>4)</sup> und Wundervogel Phoenix. Hierdurch findet auch der Ausdruck „dieses Ding ist entweder oder ist nicht“ seine

25 Erklärung. In dieser Bedeutung bezieht sich auch der Terminus „Ding“ auf die falsche Aussage, auf die der Terminus das „Seiende“ nicht angewandt werden kann <sup>1)</sup>).

- 10 Das „Eine“ wird nach Art der analogen Wörter gebraucht. Hierzu gehört das numerisch Eine <sup>2)</sup> das man in primärer Weise und am allgemeinsten von dem Kontinuum aussagt, wie, wenn wir von *einer* Linie, *einer* Fläche und *einem* Körper sprechen. Bei diesen Dingen wird das „Eine“ am eminentesten prädiert von dem Vollkommenen, von demjenigen, dem nichts zugefügt oder abgezogen werden kann, wie der Zirkel oder die Kugel. Das Kontinuum ist entweder kontinuierlich durch die Einbildung, wie die Linie und die Fläche, oder
- 5 realiter, wie die gleichteiligen Körper, wenn man z.B. ein bestimmtes Wasser „eins“ nennt. Das „Eine“ wird auch verwandt für das Verbundene, das Berührende, dasjenige nämlich, das eine einzelne Bewegung hat. Hierbei wird am eminentesten das natürlich Verbundene, d.h. das Zusammengewachsene, wie die einzelne Hand und der einzelne Fuss, und derartiges, das nur eine einzelne Bewegung haben kann, „eins“ genannt; weniger eminent nennt man das künstlich Verbundene „eins“, wie den einzelnen Stuhl und den einzelnen Schrank. Dies sind die bekanntesten Bedeutungen des „numerisch Einen“. Das
- 10 Volk verwendet es im allgemeinen nur insoweit für diese Dinge, als sie von anderen abgesondert sind und auf sich selbst bestehen, ist dies doch die erste Vorstellung, die man sich von dem Begriffe des „Einen“ macht. Daher definiert man die „numerische Einheit“ als dasjenige, wodurch die verschiedenen Dinge stückweise „eins“ genannt werden. Einige dieser Dinge sind durch ihre sie umgebenden Räume getrennt, dies ist die bekannteste Weise wie zwei Dinge von einander getrennt sein können; andere Dinge sind nur durch ihre Endpunkte geschieden, nämlich die aneinandergrenzenden Teile, wieder andere sind nur durch die subjektive Auffassung getrennt, in dieser Weise ist die Zahl auf das Kontinuum anzuwenden. Ist dies nun so, dann deutet das „numerisch Eine“

15 bei diesen Sachen nur auf dasjenige, das ausserhalb ihrer  
Wesenheit liegt, kurz auf Akzidenzien, die ihnen anhaften. In  
dieser Weise <sup>1)</sup> tritt die Zahl unter den zehn Kategorien in  
die Gattung der Quantität und ist das Eins Prinzip der Zahl;  
ist die Zahl doch nichts anderes als eine Summe solcher Ein-  
heiten. Das Volk kennt überhaupt nur diese Bedeutung des  
„numerisch Einen“ <sup>2)</sup>.

In der Metaphysik jedoch verwendet man das „Eine“ als  
Synonym von Wesen und Quiddität eines Dinges. Hierzu ge-  
20 hört das „numerisch Eine“, welches das qua Individuum un-  
teilbare Einzelding bezeichnet, wie wenn wir sagen: *ein*  
Mensch, *eini* Pferd: Dem nahestehend ist die Bezeichnung von  
„Eins“ für das aus vielen Sachen Gemischte, wie für den  
Sauerhonig, der aus Essig und Honig besteht <sup>3)</sup>. Diese Bedeu-  
tung ist nicht gleich derjenigen, die die Einheit des Konti-  
nuums bezeichnet, denn das Kontinuum kann nicht in Teile,  
die auf Grund ihrer Natur numerisch bestimmt sind, verteilt  
werden, wie das beim Sauerhonig der Fall ist. Weiter ist die  
Zerlegung von kontinuierlichen Grössen eine Bestimmung, die  
ausserhalb ihrer Wesenheit liegt, was nicht für das Gemischte  
25 gilt, das in die Teile, aus welchen es gemischt ist, zerlegt  
wird. Diese Art Einheit des Gemischten findet man ebenso-  
wenig in dem aus verschiedenen Bestandteilen Zusammenge-  
setzten, denn die Teile des Zusammengesetzten sind aktuell im  
Kompositum, was bei den Bestandteilen des Sauerhonigs im  
Sauerhonig nicht zutrifft. Es ist deutlich, dass die „Einheit“  
11 hier, wenn damit die individuelle Einheit gemeint wird, nur  
die Abgrenzung des Individuums in seinem Wesen und seiner  
Quiddität bedeutet, nicht die Abgrenzung von etwas Ausser-  
wesentlichem des Individuums, wie wenn wir sagen: dieses  
Wasser ist eins der Zahl nach, denn dann ist die Abgrenzung  
nur ein Akzidens am Wasser, und das Wasser bleibt iden-  
tisch, ob es abgegrenzt wird oder nicht, in gleicher Weise wie  
die Akzidenzien miteinander abwechseln am Substrat, ohne  
dass das Substrat sich in seiner Substanz ändert <sup>4)</sup>.

Letzteres nun führte Avicenna zu der Meinung, dass das „numerisch Eine“ nur ein Akzidens in der Substanz bezeichne, und dass es unmöglich die Substanz von etwas bedeuten könne. Denn, sagte er, wenn zugegeben würde, das „numerisch Eine“ bezeichne sowohl Akzidens als Substanz, dann würde die Zahl sowohl aus Akzidenzien als aus Substanzen bestehen und sie könnte dann nicht unter die Kategorie der Quantität fallen, und dieses wäre absurd. Und nehmen wir weiter an, so behauptete er, dass sie nur die Substanz bezeichne, so würde dies zu einer anderen Absurdität führen, nämlich, dass die Substanzen den Akzidenzien anhaften, denn wie könnte man sonst wohl den Satz verstehen, in dem man von einem individuellen Akzidens sagt, dass es „numerisch eins“ sei?  
 10 Avicenna irrte hier, weil er das „Eine“ nach seiner populären Bedeutung betrachtete. Wir werden das später bei der Behandlung der Einheit und Vielheit noch näher erklären <sup>1)</sup>.

In der Metaphysik prädiziert man das „numerisch Eine“ auch von den separaten Substanzen. Diesen Substanzen kommt überhaupt der Terminus „numerische Einheit“ am ehesten zu, da sie weder in qualitativer Hinsicht, wie die individuellen Dinge in Stoff und Form, teilbar sind, noch in quantitativer Hinsicht, wie das Kontinuum. Schliesslich ist es aus der Art der Sache evident, dass diese Art von numerischer Einheit  
 15 teils dem individuellen, teils dem spezifischen Einen gleicht: dem ersteren, weil sie nicht von vielen prädiziert wird und in keiner Weise je von einem Subjekt ausgesagt werden kann, dem letzteren, weil sie eine an sich intelligible Einheit bildet <sup>2)</sup>. Dies sind alle Bedeutungen des „numerisch Einen“.

Von dem numerisch Vielen wird „eins“ in fünffachem Sinn ausgesagt: 1. im Sinne des spezifisch Einen, wie Zaid und Amr sind eins hinsichtlich der menschlichen Natur; 2. im Sinne des Einen der Gattung nach, wie wenn wir von einem gewissen Menschen und einem gewissen Pferde sagen, dass sie eins  
 20 sind hinsichtlich der Tierheit (es gibt nähere und entferntere Gattungen; alles, was eins der Art nach ist, ist auch eins der

Gattung nach, aber nicht umgekehrt; dem der Gattung nach Einen ist das der Materie nach Eine verwandt); 3. im Sinne des hinsichtlich des Subjekts Einen, das eine Vielheit von Definitionen hat, wie des Vollkommenen und des Unvollkommenen; 4. im Sinne des Einen der Analogie nach, z.B. wenn wir sagen, das Verhältnis des Kapitäns zum Schiff und das des Königs zum Staat ist ein und dasselbe; 5. im Sinne des Einen hinsichtlich des Akzidens, wie wenn wir sagen: der Kämpfer und der Schnee sind eins hinsichtlich der weissen Farbe. Das sind alle Bedeutungen, die das Eine per se hat. Das per accidens

25 Eine wird im Gegensatz zu dem Einen per se ausgesagt, so sagen wir „der Arzt und der Architekt sind eine Person“, wenn zufällig ein Architekt auch Arzt ist. Dieses lässt sich nur bei den zusammengesetzten Begriffen denken, nicht bei den einfachen, da das Wesen des individuellen Dinges sich nicht per accidens realisiert. Nachdem jetzt erklärt ist, wieviele Bedeutungen das „Eine“ in der Metaphysik hat, leuchtet es von selbst ein, dass es in dieser Wissenschaft mit dem „Sein“ synonym ist<sup>1)</sup>.

12 Das numerisch Eine ist entweder unteilbar der Wesenform, teilbar der Quantität nach, wie der einzelne Mensch und das einzelne Pferd, oder unteilbar sowohl der Wesenform als der Quantität nach. Im letzten Falle ist zu unterscheiden: hat es eine Lage, so ist es ein Punkt; hat es keine Lage, so ist es das universelle Eine, das das Prinzip der Zahl und das natürliche Mass für alles Zählbare ist; alles andere, das zum Messen gebraucht wird, ist nur ein Mass durch Analogie, wie die

5 Hohlmasse und die Gewichte einer Wage und andere Masse<sup>2)</sup>.

Das „Identische“ sagt man in analogen Bedeutungen aus wie das Eine. So gebraucht man es von dem numerisch Identischen bei den Sachen, die zwei Namen haben, wie wenn wir sagen, Muhammed und Sohn des Abdallah sind derselbe, kurz, wenn eine einzelne Sache durch zwei Eigennamen bezeichnet wird. Auch gebraucht man es von dem Identischen der Art nach, wenn Du sagst, dass Du derselbe bist wie ich der menschlichen Natur nach. Weiter von dem Identischen der Gat-

tung nach, wie wenn wir sagen, dass dieses Pferd und dieser Esel identisch sind hinsichtlich der Tierheit, und von dem Identischen hinsichtlich der Relation, des Subjekts und des Akzidens, für welche Fälle schon Beispiele gegeben worden sind. In all diesen Fällen bildet die Identität eine wesentliche Beziehung, und wesentliche Beziehungen finden, ist der Zweck der Metaphysik und anderer Wissenschaften. Es gibt auch akzidentelle Identität; von ihr spricht man nur, wenn etwas als Zufälliges erwähnt wird, wie wir von einem Musiker, der zufällig Arzt ist, sagen, der Musiker sei Arzt. Das Identische der Art nach wird, wenn es in der Substanz ist, wesensgleich genannt; wenn es in der Quantität ist, gleichgross; wenn es in der Qualität ist, ähnlich <sup>1)</sup>.

„Ähnlich“ gebraucht man in vielfachem Sinne. Einmal von Flächen, deren Winkel gleichgross und deren Seiten proportional sind. Körper werden ähnlich genannt, wenn sie ähnliche Gestalten haben, d.h. wenn sie eine gleiche Anzahl der Gestalt nach ähnlicher Flächen haben. Dann gebraucht man „ähnlich“ von Dingen, die dieselben passiven Formen <sup>2)</sup> haben, z.B. von zwei roten Dingen, die von gleicher Röte sind, und von passiven Formen die verschiedene Intensität haben, wie von zweierlei Rot von verschiedener Intensität. Weiter noch von Sachen, die in den meisten Eigenschaften übereinstimmen, so wenn wir sagen, dass das Zinn dem Silber und dem Blei <sup>3)</sup> ähnlich ist <sup>4)</sup>.

Die „Opposita“ bezeichnen die vier Klassen, die im Buche der Kategorien aufgezählt sind. Dort hat man sie durch ihre Beschreibungen <sup>5)</sup> kennen gelernt; es sind: 1. die Bejahung und Verneinung, 2. die Kontraria, 3. die Relativa, 4. das Haben und die Privation. Der Terminus „Konträr“ jedoch wird bisweilen allgemeiner gebraucht, als dort angegeben wurde, denn dort wurde gesagt, die wirklichen Kontraria seien von ein und derselben Gattung <sup>6)</sup>. Die Kontraria gebraucht man nämlich durch Analogie bisweilen von Dingen, die, wenngleich sie von verschiedener Gattung sind, nicht zusammen im selben Substrat sein können. Ferner werden im übertragenen

Sinn die Gegenstände „konträr“ genannt, die aus irgendeinem Grunde zu den Kontraria gerechnet werden, oder zwischen denen und den Kontraria eine Relation, wie, dass sie Ursachen oder Folgen der Kontraria sind, oder im allgemeinen irgendeine Beziehung besteht <sup>1)</sup>).

25 Den Terminus „Privation“ verwendet man gleichfalls in einer grösseren Anzahl von Bedeutungen, als dort angegeben wurde. Dort wurden nur drei Arten aufgezählt. Die erste war, dass ein Gegenstand etwas zu der Zeit, in der er es normalerweise haben sollte, nicht hat, und auch in der Zukunft nicht  
 13 haben kann, wie dies z.B. bei Kahlköpfigkeit und Blindheit der Fall ist. Die zweite war, dass er es in der Zukunft doch haben kann, z.B. Nacktheit und Armut. Die dritte war, dass ein Gegenstand etwas nicht in der Form hat, in der er es normalerweise haben sollte, z.B. Schielen im Auge, Verkrüppelung der Glieder. Die anderen Bedeutungen, die der Terminus „Privation“ noch haben kann, sind, dass ein Gegenstand etwas, das natürlicher Weise dem Seienden im allgemeinen zukommt,  
 5 nicht hat, wenn wir z.B. sagen, dass Gott unsterblich und unvergänglich ist, und dass ein Gegenstand etwas nicht hat, was natürlicher Weise innerhalb seiner Gattung vorkommt, wie wenn wir vom Esel sagen, dass er nicht vernünftig ist, und dass ein Ding etwas nicht hat, was innerhalb seiner Art vorzukommen pflegt, so wenn wir von der Frau sagen, dass sie nicht männlich ist, und dass ein Ding etwas nicht hat, was es normaler Weise in einer anderen Zeit hat, wie wenn wir vom Knaben sagen, er sei nicht gelehrt <sup>2)</sup>).

„Anderes“ wird im Gegensatz zu den Bedeutungen von „Identisch“ verwandt. Es gibt „Anderes“ der Zahl, der Art,  
 10 der Gattung, der Proportion und dem Substrat nach. Das „Verschiedene“ unterscheidet sich von dem „Anderen“ darin, dass ein Ding anders wird durch seine Wesenheit, aber verschieden durch etwas ihm Anhaftendes; daher wird das Ding, das verschieden wird, nur in Einigem verschieden, bleibt aber in Anderem, wie es vorher war <sup>3)</sup>).

Da das Seiende in Potenz und Akt zerteilt wird, wollen wir betrachten, in wievielfachem Sinn man „Potenz“ und „Akt“ aussagt. Wir behaupten also: „Potenz“ wird in vielfachem Sinn gebraucht. Einmal prädiziert man „Potenz“ von den ein Anderes bewegenden Potenzen, sowohl physischen als intel-  
 15 lektuellen, insoweit sie die Bewegungsursache dieses Anderen sind, wie dass das Warme erhitzt, dass der Arzt heilt, und im allgemeinen alle praktische Wissenschaft und Kunst etwas bewirkt; dann auch von den Potenzen, die durch ein Anderes in Bewegung gesetzt zu werden pflegen, und die den bewegenden Potenzen entgegengesetzt sind. Weiter von all dem, was in sich selbst das Prinzip der Bewegung hat; und hierdurch unterscheidet sich die Natur von der Kunst. Auch wird „Potenz“ gebraucht von der richtigen Handlung, so sagt man, einer hat die „Potenz“ zu sprechen, zu gehen und andere Handlungen zu verrichten, deren Potenz man dem Menschen zuerkennt. Dann noch von dem, was nicht leicht von etwas affiziert wird, sondern leicht etwas tut, wie in dem Abschnitt über die Kategorie der Qualität dargelegt wurde <sup>1)</sup>. In der Geometrie  
 20 wird „Potenz“ noch in anderer Bedeutung verwandt; sagt man doch, dass eine Linie die Potenz einer anderen ist, wenn ihre Quadrate kommensurabel sind <sup>2)</sup>. In allen diesen Bedeutungen wird der Terminus „Potenz“ nur in einer Art Analogie gebraucht. Die Bedeutung von „Potenz“, die sie im System der Wissenschaften am häufigsten hat und die in der Philosophie am meisten vorkommt, bezeichnet dasjenige, wodurch etwas disponiert ist, später aktualiter zu existieren. Dies ist die Bedeutung der Potenz, die der Materie beigelegt wird, und der Materie kommt, wie wir behauptet haben, der Name „Potenz“ am ehesten zu <sup>3)</sup>. Denn, wenn man alles andere, was wir „Potenz“ nannten, betrachtet, so wird man finden,  
 25 dass es nur in Analogie zu dieser Bedeutung ausgesagt wird, werden doch die verschiedenen habitus und Formen nur daher „Potenzen“ genannt, weil sie bisweilen aktuell sind, bisweilen nicht, und so gleichsam dem, was sich in der Potenz befin-

det, ähnlich sind<sup>1)</sup>); ebenso meinen wir, wenn wir sagen, dass in einem Ding die Potenz des Gehens ist, dass es eine gute Disposition zum Gehen hat, und so ergibt sich diese eigentliche Bedeutung in allen übrigen Fällen. Auch sagt man, die Teile eines Dinges seien potentiell in ihm. Dieses kann zweierlei  
 14 bedeuten: entweder die qualitativen Teile, also Stoff und Form, oder die quantitativen Teile. Sind die quantitativen Teile kontinuierlich, so sind sie reine Potenz; sind sie jedoch aktuell im Dinge und nur verbunden und aneinandergrenzend, so verwendet man „Potenz“ in sekundärer Weise (nach den Atomisten befinden sich die Atome in dieser Weise in der Mischung).  
 5 Die eigentliche Potenz<sup>2)</sup> hat bisweilen ein äusserliches Hindernis, dann kann es geschehen, dass sie sich verwirklicht, aber es kann auch ausbleiben, wie beim Rohr, das verbrennt. Eigentliche Potenz gibt es aber auch ohne äusserliches Hindernis, dann  
 10 aktualisiert sie sich notwendig, wie die himmlischen Positionen<sup>3)</sup>, die einmal in der Potenz, einmal im Akte existieren<sup>4)</sup>.

„Aktuell Seiendes“ ist dasjenige, was nicht in der Potenz existiert, seine Arten sind denen des in der Potenz Existierenden konträr. Beide werden zu den Arten der Kategorien gerechnet. In gewisser Beziehung ist die Potenz eine Privation; sie gehört zu den Privationen, die dasjenige, was sie vermissen, in der Zukunft zu besitzen pflegen<sup>5)</sup>.

10 Da es jetzt deutlich ist, in wie vielfachem Sinne man Potenz und Akt aussagt, ist es klar, dass man auch die „Impotenz“ in analogen Bedeutungen gebraucht. Die verschiedenen Fälle der „Impotenz“ werden in dieselben Klassen wie die der Privation eingeteilt. Teilweise ist sie notwendig, wie wenn wir sagen, die Diagonale des Quadrats ist impotent zur Seite, teilweise kontingent, wie wenn wir sagen, der Knabe ist impotent zum Gehen<sup>6)</sup>.

„Vollkommen“ wird in vielfachem Sinne ausgesagt. Einmal von dem, ausserhalb dessen nichts sein kann, z. B. wenn wir  
 15 sagen: die Welt ist vollkommen; dieser Bedeutung nahe verwandt ist, wenn man sagt: der Kreis ist vollkommen, da man

ihm nichts zufügen oder entziehen kann; nennen wir doch die gerade Linie daher unvollkommen, weil man ihr etwas zufügen und entziehen kann, sie aber doch eine Linie bleibt <sup>1)</sup>. So sagt man auch, der Körper ist vollkommen, denn es gibt nichts, das in mehr Dimensionen zerfällt; von der Linie und Fläche aber sagt man, sie seien unvollkommen, da die Linie eine Dimension, die Fläche zwei Dimensionen hat. Auch die Drei wird eine vollkommene Zahl genannt, weil sie Anfang, Mitte und Ende besitzt <sup>2)</sup>. Diese Bedeutung steht der ersten nahe. Weiter wird „Vollkommen“ gebraucht von all dem, was sich in seiner Gattung auszeichnet, so wenn wir sagen: ein  
 20 vollkommener Arzt und ein vollkommener Lautenschläger. In dieser Bedeutung sagt man von den Entitäten, wenn nichts an ihrer Vollendung fehlt, dass sie vollkommen sind. Diese Bedeutung wird dann auch auf das Schlechte übertragen, und so spricht man von einem vollkommenen Dieb und einem vollkommenen Lügner. „Vollkommen“ wird ferner von den Dingen ausgesagt, die nicht nur die Vollkommenheit erreicht haben, sondern deren Vollkommenheit auch in sich selbst ausgezeichnet ist, und in diesem Sinne nennt man die separaten Wesen vollkommen und die durch sie verursachten Dinge unvollkommen. In diesem Sinn kommt der Terminus „Vollkommen“ dem ersten Prinzip am meisten zu, weil es die  
 25 Ursache von allem und durch nichts bewirkt ist; und da es die Vollendung aus eigenem Wesen, alles andere aber seine Vollendung von ihm hat, ist es am vollkommensten. Noch wird das „Vollkommene“ in übertragener Bedeutung von all dem ausgesagt, was eine Beziehung zu etwas hat, wofür der  
 15 Terminus „Vollkommen“ verwandt wird <sup>3)</sup>.

„Ganz“ bedeutet das, was alle Teile enthält und ausserhalb dessen sich nichts befindet, ist also im allgemeinen mit dem Begriffe „Vollkommen“ in seiner erstgenannten Bedeutung synonym. In diesem Sinne sagen wir vom Körper, er sei dasjenige, was in die ganze Zahl der Dimensionen zerfällt. Das „Ganze“ wird im allgemeinen verwandt für zwei Klassen; das

Kontinuierliche, d.h. dasjenige, das keine aktuellen Teile besitzt, und das Diskrete, das in zwei Unterklassen zerfällt: 5  
 1. dasjenige dessen Teile eine bestimmte Position zu einander haben, wie die organischen Teile, und 2. dessen Teile keine bestimmte Position zu einander haben, wie die Zahlen und Buchstaben; jedoch wird das „Ganze“ mehr speziell für das Kontinuierliche gebraucht und spricht man beim Diskreten von Gesamtheit <sup>1)</sup>).

„Teil“ sagt man in doppeltem Sinne aus: 1. ausschliesslich in quantitativer Beziehung, gleichgültig ob diese Teile das Ganze messen oder nicht <sup>2)</sup>), aktuell oder nicht aktuell im Ding 10  
 sind, homogen oder heterogen sind; 2. werden die Elemente „Teil“ genannt, in welche etwas in Hinsicht auf seine Qualität und Form geteilt werden kann, so wenn wir sagen, die Körper sind zusammengesetzt aus Materie und Form, und die Definition besteht aus Gattung und Differenz.

„Unvollkommen“ sagt man von dem Ding aus, dessen Vollkommenheit nicht in sich selbst ausgezeichnet ist, wenn auch dieses Ding in seiner Gattung vollkommen ist. In dieser Beziehung sagt man von allem Seienden, es sei unvollkommen in Beziehung zum ersten Prinzip. „Unvollkommen“ der Quantität nach aber wird nicht so unbeschränkt gebraucht <sup>3)</sup>), 15  
 denn dasjenige, wovon es ausgesagt wird, muss verbundene, ungleiche Teile haben, es muss ferner dasjenige, worin es unvollkommen genannt wird, von Natur vollkommen besitzen und durch die Anwesenheit dieser Unvollkommenheit nicht selbst in eigener Substanz aufgehoben werden, denn man nennt eine Entität, deren Aufhebung auch die Aufhebung ihres Substrats zur Folge haben würde, nicht unvollkommen. Durch Analogie sagt man „unvollkommen“ in diesem Sinn noch von künstlichen Gegenständen aus. „Übermässig“ wird im Gegensatz zu „unvollkommen“ gebraucht <sup>4)</sup>).

„Früher“ und „Später“ werden auf fünf Arten verwandt: 20  
 1. von dem der Zeit nach Früheren; 2. von dem der Ordnung nach von einem bestimmten Anfang aus Früheren und zwar

entweder in der Rede oder im Raum; 3. vom Früheren der Würdigkeit nach; 4. vom Früheren von Natur; 5. vom Früheren der Ursächlichkeit nach. Im Buche der Kategorien ist die Bedeutung jeder dieser Gruppen schon erklärt und wir brauchen hierauf nicht zurückzukommen. Auch wird „Früher“ noch in sechster Bedeutung ausgesagt, nämlich von dem Früheren dem Wissen nach, denn nicht immer ist früher in Wirklichkeit, was früher im Wissen ist <sup>1)</sup>).

„Sabab“ und „illah“ (Ursache) sind synonym. Man sagt sie  
 25 von den vier Ursachen aus: der *causa materialis*, *formalis*, *efficiens* und *finalis*. Durch Analogie werden sie von den Dingen ausgesagt, die mit diesen Ursachen in Beziehung stehen. Wie schon anderweitig ausgeführt wurde, gibt es nähere, entferntere, wesentliche, akzidentelle, partikuläre und universelle, zusammengesetzte und einfache Ursachen. In all diesen Klassen kommen die Ursachen sowohl aktuell als potentiell vor. Es gibt innere Ursachen, nämlich Materie und Form, und äussere,  
 16 nämlich die *causa efficiens* und *causa finalis* <sup>2)</sup>).

„Materie“ wird verschiedenartig ausgesagt, z.B. von der ersten Materie, die ohne Formbestimmung ist, dann von dem, was schon Form hat, wie den vier Elementen, die die Materie für die zusammengesetzten Körper sind. Diese Art Materie zerfällt in zwei Klassen. Die erste ist die, welche wir gerade genannt haben; ihre Eigenart ist, dass ihre Form beim Herantreten einer anderen Form nicht gänzlich vergeht, sondern  
 5 dass die Form der Materie in einer Art Mittelexistenz bestehen bleibt, wie das in dem Buche „de generatione et corruptione“ erklärt wurde. Bei der zweiten Klasse bleibt die erste Form beim Herantreten der zweiten Form bestehen, wie bei der Disposition, die in gewissen gleichteiligen Körpern <sup>3)</sup> besteht, um die Seele aufzunehmen. Diese Art Materie kennzeichnet man speziell durch den Namen Substrat. Weiter nennt man noch die Teile des in quantitativer Beziehung Zusammengesetzten die Materie des Zusammengesetzten und demgemäss bezeichnen die Atomisten die Atome als Materie.

Dies sind die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Materie“ in der Philosophie <sup>1)</sup>.

10 Auch „Form“ gebraucht man in vielfachem Sinne: 1. von den Formen der einfachen, d.h. anorganischen Körper, dann von den Formen der organischen Körper, nämlich den Seelen, und von den Formen der Himmelskörper, die den einfachen Körpern darin gleichen, dass sie anorganisch sind, und den organischen Körpern darin, dass sie sich aus eigenem Antrieb bewegen, wie dies alles in der Naturwissenschaft erklärt wurde <sup>2)</sup>. Weiter wird „Form“ ausgesagt von der Qualität und Quantität, die sich in der Mischung qua Mischung ereignen; in dieser Weise unterscheiden sich die Formen der gleichteiligen Körper von einander und erlangen ihre Eigenart, wie die Haltbarkeit, die eine Eigenschaft des Goldes ist, und andere  
15 Eigenschaften <sup>3)</sup>.

„Prinzip“ wird synonym mit Ursache verwandt, wird aber auch vom Ausgangspunkt einer Bewegung gebraucht <sup>4)</sup>, wie dem Anfang des Weges, der nämlich das Prinzip des Gehens ist. Weiter wird „Prinzip“ ausgesagt von dem, woraus ein Ding sein Entstehen herleitet, wie die Prinzipien beim Unterricht, wobei allerdings oft nicht als Prinzip das der Natur nach Frühere, sondern das Leichtere genommen wird. Und wenn sonst Prinzip gebraucht wird, wird es nur durch Analogie mit einer der genannten Bedeutungen verwandt, wie wenn  
20 wir behaupten, dass die Prämissen das Prinzip der Konklusion sind, denn man nennt sie nur deshalb Prinzip, weil sie die causa efficiens oder die Materie der Konklusion sind <sup>5)</sup>.

„Element“ in primärer Bedeutung bezeichnet das, worin etwas hinsichtlich seiner Form geteilt werden kann, so sagen wir von den vier Körpern: Feuer, Luft, Wasser und Erde, dass sie die Elemente aller zusammengesetzten Körper sind. Dann wird Element von dem ausgesagt, was nach den Atomisten für den kleinsten Teil in den Dingen gehalten wird.  
25 Auch werden die Universalien als Elemente der partikulären Dinge betrachtet nach Anschauung derjenigen, die in diesen

Universalien die Prinzipien der Dinge sahen und je universeller etwas sei, desto mehr es des Namens „Element“ würdig erachteten <sup>1)</sup>).

„Notwendig“ sagt man von dem aus, ohne welches etwas nicht existieren kann und zwar von Natur aus, wie wenn wir sagen, dass die blutbesitzenden Tiere notwendig atmen <sup>2)</sup>).

17 „Notwendig“ gebraucht man auch von der äusseren Gewalt, d. i. das der freien Wahl Konträre, daher sagen die griechischen Dichter, dass das Notwendige schmerzlich und betrübend ist <sup>3)</sup>). Auch nennt man das notwendig, was unmöglich von anderer Art und Eigenschaft sein kann, und in dieser Bedeutung sagen wir, dass die himmlische Welt notwendig ewig ist <sup>4)</sup>).

„Natur“ sagt man aus von den vier Veränderungsarten: 1) dem Entstehen und Vergehen, 2) der räumlichen Bewegung, 3) dem Wachsen und 4) der Verwandlung. Auch werden  
 5 „Natur“ die Formen genannt, die das Prinzip dieser Bewegungen sind, und ihnen kommt dieser Name in eminentem Sinn zu, besonders wenn sie einfach sind, denn die organischen, wie das Prinzip des Wachsens, nennt man lieber Seele. In diesem Sinne hört man die Ärzte sagen, die Natur hat das getan, womit sie die die Körper lenkende, d. i. die sie ernährende Kraft meinen, die ihrer Ansicht nach obgleich organisch, doch einfacher als die anderen Kräfte ist, denn selten nennen sie die Herzkraft Natur und auf diesem Unterschied beruht auch unsere Behauptung, wenn wir sagen, dass eine Tätigkeit der Natur der Vernunfttätigkeit entgegengesetzt ist.  
 10 Noch sagt man „Natur“ von den Elementen aus, woraus die Dinge zusammengesetzt sind, und so sagen wir, dass die Natur der homogenen Körper aus Wasser, Feuer und den anderen Elementen besteht. Auch gebraucht man „Natur“ von den Arten der Materie und im allgemeinen von allen Arten der Formen und der Materien und der ihnen anhaftenden Veränderungen. Da wir nun die Erklärung der Wörter, die wir an erster Stelle bezweckten, erledigt haben, wollen wir jetzt die einzelnen Probleme der Metaphysik behandeln <sup>5)</sup>).

## 2.

15 Wir haben schon gezeigt, dass das „Seiende“ in verschiedenem Sinne ausgesagt wird, hier aber werden damit die zehn Kategorien gemeint, die sich zum generellen Objekt der Metaphysik wie die Arten verhalten. Es ist nun klar, dass das „Seiende“ für die Kategorien nicht rein aequivoce gebraucht wird, denn dann wäre es kein generelles Objekt für eine einzelne Wissenschaft, nämlich die Metaphysik, es gäbe dann auch keine wesentlichen Prädikate, in welche es in primärer Weise zerlegt werden könnte, wie wenn wir sagen, das Seiende ist teils potentiell, teils aktuell, oder wenn wir ihm andere wesentlichen Prädikate anerkennen; gibt es doch in dem Satze,  
 20 dessen Subjekt ein äquivokes Wort ist, keine wesentliche Prädikation. Jeder der Logik Beflissene wird dies sofort einsehen. Ebenso wenig wird „Seiend“ hier univoce gebraucht, denn dann bildeten die zehn Kategorien eine einzelne Gattung oder könnten unter eine einzelne Gattung subsumiert werden, während die Wahrnehmung ihre Verschiedenheit und Vielheit kundgibt. Zwar behaupteten einige alten Philosophen, das Seiende sei eins, aber nur die Vernachlässigung der sinnlichen Wahrnehmung und das Vertrauen auf Trugschlüsse führten sie  
 13 dazu. Aristoteles hat sie schon im ersten Buch der Physik widerlegt <sup>1)</sup> und unsere Auseinandersetzung mit ihnen wird folgen, wenn wir uns mit den Grundlagen der partikulären Wissenschaften befassen werden.

Verhält sich dies nun alles, wie wir behauptet haben, und bezeichnet das „Seiende“ die zehn Kategorien weder rein aequivoce noch univoce, so bleibt nichts anderes übrig, als dass das „Seiende“ die Kategorien in einer Art analogem Sinn bedeutet, also wie jene Wörter, die verschiedene Dinge, die zu einem einzelnen Ding in einer Relation von Früher und Später stehen, bezeichnen, wie aus der Betrachtung solcher  
 5 Wörter einleuchtet, z.B. nennen wir Sachen, die in Beziehung zur Medizin stehen, medizinisch, und die zum Militärwesen

Beziehung haben „militärisch“<sup>1)</sup>). Und da es der Metaphysik, wie gesagt, obliegt, die verschiedenen Arten des Seienden mit einander in Beziehung zu bringen, insoweit die einen Ursachen der anderen sind, bis sie alle auf ihre höchsten Ursachen bezogen sind, müssen wir diese Beziehung bei allen Kategorien feststellen und sehen, wie sie sich wechselseitig verhalten und in welcher Ordnung sie aufeinander folgen, ob es unter ihnen eine Kategorie gibt, wodurch die anderen ihr Bestehen haben, welche Kategorie dies ist, und worauf deren Bestehen wiederum beruht. Dann wollen wir weiter die Ursachen der  
 10 allgemeinen Attribute wie Potenz, Akt und ähnlichen, die den Kategorien, insoweit sie Seiendes sind, zukommen, ermitteln und zwar, insofern dies in diesem ersten Teil der Metaphysik möglich ist. Die dann noch nicht behandelten äussersten Ursachen dieser Dinge wollen wir später im zweiten Teil der Metaphysik erörtern.

Die Beweise, die bei diesen Dingen angeführt werden, sind meistens logische Beweise,<sup>2)</sup> denn wie schon anderweitig gesagt, werden die Dinge, die in der Logik erklärt werden, in zweifacher Weise gebraucht, einmal als Instrumente, Methoden  
 15 und Regeln, die den Verstand lenken und vor Fehlern bewahren, und dies ist ihre eigentlichste Verwendung; zweitens geschieht es, dass diese Dinge, die als Teil einer demonstrativen Wissenschaft in der Logik bewiesen wurden, als wahr angenommen werden und in einer anderen Wissenschaft als Ausgangspunkt und Fundament verwandt werden, wie überhaupt demonstrative Wissenschaften Dinge, die in einem anderen Teil dieser Wissenschaften bewiesen wurden, zu verwenden pflegen, z.B. übernimmt die mathematische Astronomie von der Geometrie, dass die Hälfte des Diameters gleich der Seite des eingeschriebenen regelmässigen Sechseckes ist. Da der Zweck dieses Teiles unserer Untersuchung und die Art der  
 20 in ihm verwandten Sätze erklärt sind, wollen wir jetzt zur Behandlung der Probleme übergehen.

Wir sagen also: Im Buche der Kategorien wurde schon

behauptet, dass die universellen Prädikate zwei Klassen bilden, die eine bestimmt von der individuellen Substanz Quiddität und Wesenheit, und das allgemeinste Universale dieser Art ist die Kategorie, die Substanz genannt wird. Die zweite Klasse bestimmt von der individuellen Substanz nicht Quiddität und Wesenheit, sondern determiniert durch ihre Bestimmung, was nicht Substanz, sondern im allgemeinen dasjenige ist, was in einem Subjekt besteht (während von der Substanz gesagt werden kann, dass sie dasjenige ist, was von einem Subjekt prädiert wird); die allgemeinsten Universalien dieser Art  
 25 nun sind die neun Gattungen der Akzidenzien, die im Buche der Kategorien aufgezählt wurden, nämlich: Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Tun und Leiden. Ist dies richtig, dann ist ganz allgemein klar, dass die Kategorie der Substanz an und für sich existiert und für ihr Bestehen keiner der Kategorien des Akzidens bedarf, und dass die  
 19 Kategorien des Akzidens für ihr Bestehen der Substanz bedürfen und durch sie verursacht werden<sup>1)</sup>. Wir müssen aber jetzt untersuchen, wie das bei jeder einzelnen Kategorie zutrifft.

Wir sagen also: Man wird bald einsehen, dass die Substanz in der Definition von drei Kategorien enthalten ist, nämlich dem Wo, der Lage und dem Haben. Dies ergibt sich aus ihren Definitionen, da sich in ihnen der Körper befindet; so sagen wir vom Wo, dass es die Beziehung des Körpers zum Ort ist, und ähnlich verhalten sich Lage und Haben. Was  
 5 Tun und Leiden betrifft, so ist der Tatbestand klar, insofern sie sich in der Substanz befinden; und insofern sie sich in der Quantität und Qualität befinden, verhalten sie sich wie die Kategorien Quantität und Qualität selbst. (Besonders trifft das bei dem Tun zu, denn das Tun in der Quantität ist immer eine Substanz, z.B. die Ernährung bewirkt das Wachsen und der Körper bewegt einen anderen Körper im Raum, das Tun in der Qualität dagegen ist immer ein Akzidens, z.B. die Wärme erhitzt.)<sup>2)</sup>

Wenn in den vier Kategorien: Quantität, Qualität, Relation

und Wann nun auch die Substanz nicht in der Definition  
 10 erscheint, so ist aus dem Wesen dieser Kategorien selbst klar,  
 dass sie für ihre Existenz der Substanz bedürfen. Von der  
 Kategorie der Relation ist deutlich, dass sie nicht getrennt  
 von der Substanz auftreten kann, und nicht nur ist die Substanz  
 allein ihr Substrat, sondern auch die übrigen Kategorien  
 kommen als ihre Substrate vor, wie das Doppelte und die  
 Hälfte, die in der Quantität und unten und oben, die in dem  
 Wo liegen. Auch aus dem Wesen der Qualität wird sich  
 gleich ergeben, dass sie ein Akzidens und von dem Stoff  
 nicht zu trennen ist, denn sonst müsste es ein Leiden geben ohne  
 Leidenden, eine Gestalt ohne Träger der Gestalt, ein Haben  
 15 ohne Habenden, eine Disposition ohne Disponierten; diese  
 vier sind nämlich die bekanntesten Gattungen der Qualität <sup>1)</sup>.

Von der Kategorie der Quantität aber ist es nicht so ohne  
 weiteres klar, dass sie der Substanz bedarf, besonders nicht  
 von der diskreten Quantität, übrigens auch nicht von der  
 kontinuierlichen, wenn wir einsehen, dass eine ihrer Arten  
 der Körper ist, der definiert wurde als dasjenige, das in die  
 drei Dimensionen zerfällt <sup>2)</sup>. Diese Definition brachte einige  
 zur Annahme, dass die Dimensionen Substanzen sind, und  
 dass sie die Quiddität der individuellen Substanz definieren <sup>3)</sup>,  
 welche Betrachtung einige — diejenigen nämlich, die sagen,  
 dass die Objekte der Mathematik separat existieren — dazu  
 20 führte, die Existenz der Quantität in ihrer Abstraktion zu  
 behaupten. Wir aber lehren, dass es in primärer Weise  
 selbstevident ist, dass durch die Dimensionen die Quiddität  
 der individuellen Substanz nicht bestimmt wird. Denn wenn  
 eine individuelle Substanz in meist eigentlicher Deskription  
 durch ihre Dimensionen beschrieben wird, dann ist zwar in  
 der Definition dieser Dimensionen Art oder Gattung dieses  
 Individuums in der Weise einbegriffen, wie im allgemeinen  
 in den Definitionen von Akzidenzien die Substrate dieser  
 Akzidenzien oder die Gattungen ihrer Substrate enthalten  
 sind, aber eine solche Beschreibung ist nicht in der Definition

dieses Individuums in der Weise enthalten wie die Prädikate, die die Ursachen ihrer Substrate sind, in den Definitionen dieser Substrate enthalten sind. So bedeutet z.B., wenn wir vom Menschen und von vielen Tieren sagen, sie besitzen ein  
 25 gewisses Mass, dass jeder einzelne von ihnen eine besondere Grösse hat <sup>1)</sup>. Überhaupt ist es beim beseelten Wesen klar, dass die Dimensionen später als es selbst, und dass die Seele und das Beseelte früher als die Dimensionen sind, ebenso jedoch ergibt sich bei den Naturkörpern, dass sie den Dimensionen, die man in ihnen annimmt, vorhergehen. Andere indi-  
 20 viduelle Substanzen gibt es jedoch nicht, denn alle individuellen Substanzen sind entweder beseelt oder natürlich. Was nun eine allgemeinere Gattung betrifft, die sich in der Substanz befindet, ob sie der Körper selbst ist oder etwas, dessen Akzidens der Körper ist, und wenn der Körper ein Akzidens, wessen Akzidens er dann ist <sup>2)</sup>, dies alles wollen wir besprechen, wenn wir erklären werden, was die Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren Substanz sind und welche Existenz die Arten und Gattungen und im allgemeinen die Universalien haben.  
 5 Diejenigen nun, die behaupteten, dass es eine Quantität an sich gibt, könnten darunter die Quantität verstehen, die in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen liegt <sup>3)</sup>, in der Physik jedoch ist schon bewiesen, dass die erste Materie ebensowenig ohne Quantität wie ohne Form existieren kann, denn sonst würde es eine individuelle Substanz ohne Quantität geben, was unmöglich ist <sup>3)</sup>. Übrigens zeigte sich bereits in der Physik bei der Untersuchung über das Leere, dass die Dimension nicht separat bestehen kann. Gleichfalls wurde in der Physik erklärt, dass die Zeit in einem Substrat, nämlich dem Himmelskörper, ist und hieraus ergibt sich, dass die Kategorie „Wann“ durch die Substanz ihr Bestehen erhält, denn etwas  
 10 hat nur insoweit eine Relation zu der Zeit, als es sich ändert oder als sich ändernd aufgefasst wird, das sich Ändernde aber ist notwendigerweise ein Körper, wie in der Physik bewiesen wurde <sup>4)</sup>.

Was nun die Zahl, die zur diskreten Quantität gehört, betrifft, so ist diese nach der gebräuchlichen Definition nichts anderes als die Gesamtheit ihrer Einheiten und oben wurde schon gesagt, dass unter Einheiten in erster Beziehung nur die Abgrenzungen der Dinge nach ihren Orten und Endpunkten, kurz etwas ausserhalb des Wesens dieser Dinge gemeint wird; sie ist also notwendig ein Akzidens. Wir werden  
 15 später noch darlegen, dass sie eigentlich mehr ein Akt der Seele als etwas wirklich Existierendes ist <sup>1)</sup>. Jetzt ist klar geworden, dass keine der neun Kategorien des Akzidens von der Substanz getrennt vorkommen kann, sondern dass die Substanz ein Verhältnis zu den Akzidenzien hat gleich der Priorität der Ursache zum Verursachten, was nicht sagen will, dass nur diese Art der Priorität der Substanz im Verhältnis zu den Akzidenzen zukommt, denn die Substanz ist auch der Zeit und der Erkenntnis nach früher <sup>2)</sup>, wird doch die Substanz besser erkannt als das Akzidens — schon oben wurden die verschiedenen Bedeutungen von „Früher“ und „Später“  
 20 dargelegt. Ob es jedoch ausser dieser sinnlich wahrnehmbaren Quantität noch eine getrennte Quantität gibt, die nach Pythagoras das Objekt der Mathematik ist, ist bei der Verifikation der Grundlagen der partikulären Wissenschaften zu untersuchen.

Welche Existenz diese neun Kategorien in der Substanz haben, und ob diese Existenz in einer gewissen Ordnung vor sich geht, sodass einige Kategorien sich wie Ursachen der Tatsache verhalten, dass andere Kategorien sich in der Substanz befinden, oder ob alle Kategorien sich nach einer Ordnung in der Substanz befinden, sodass keine den Vorrang vor anderen hat, diese Frage ist dahin zu beantworten, dass offenbar einige Kategorien der Priorität von anderen in der Substanz bedürfen. So ist z.B. von der Quantität deutlich, dass sie zu den ersten Kategorien gehört, die in der Substanz sind, denn Quantität gibt es nur im Körper. Ebenso gibt es einen  
 25 Ort nur für das Körperliche, insoweit es Körper ist, eine Lage nur für das Örtliche, und ein Tun und Leiden nur durch

Vermittlung von Lage und Wo. Dies alles ist aus dem, was in der Naturwissenschaft bewiesen ist, deutlich. Auch die Kategorie „Haben“ wird nur in dem Ding gefunden, wenn es schon Körper ist, und Wo und Lage besitzt. Zwei Kategorien können sich jedoch sehr wohl auf einer Stufe befinden, z. B. Qualität und Wo, denn keine von diesen beiden scheint ihrem Sein nach in der Substanz vor der anderen den Vorrang zu haben <sup>1)</sup>.

Da aus dem oben Gesagten klar geworden ist, dass die neun Kategorien sich in der Substanz befinden und da ausserdem erklärt ist, wie die einen ihrem Sein nach in der Substanz vor anderen den Vorrang haben, müssen wir jetzt die Elemente und Prinzipien der Substanz behandeln, kurz die Frage, ob es Prinzipien in der sinnlich wahrnehmbaren Substanz gibt, die ihr vorhergehen, und eventualiter, was sie sind. Denn hier besteht eine schwierige Aporie und eine grosse Verschiedenheit der Meinungen bei den Alten. Diese Frage kommt vor der Untersuchung, ob es eine separate Substanz gibt oder nicht, die das Prinzip der sinnlich wahrnehmbaren Substanz ist, und vor der Frage, was für eine Existenz sie hat, wenn es eine solche gibt. Wir sagen also: Der Terminus „Substanz“ bedeutet, wie früher gesagt, verschiedenes aber die verbreitetste und allgemein anerkannte Bedeutung ist das individuelle Ding, das nicht in einem Subjekt ist und nie von einem Subjekt ausgesagt werden kann, wie die einzelnen Menschen, Tiere, Pflanzen, Sterne und Steine <sup>2)</sup>. Daher muss das Prinzip dieser sinnlich wahrnehmbaren Substanz untersucht werden. Die alten Philosophen hatten, wie wir oben sagten, sehr verschiedene Ansichten darüber, worin diese sinnlich wahrnehmbare Substanz bestehe, und was ihre Teile seien. Einige meinten, sie sei aus unteilbaren, sei es der Zahl nach endlichen oder unendlichen Teilchen, zusammengesetzt, andere lehrten, dass in der Körperlichkeit die Substanz bestehe, und da die Bedeutung von Körperlichkeit die Zerlegbarkeit in Dimensionen sei, meinten sie, der Name „Substanz“ komme

am meisten den Dimensionen zu. Da nun die Dimensionen sich in der Vorstellung als Fläche zeigen, die Fläche sich  
 15 in Linien, die Linien sich in Punkte zerlegen lassen, glaubten sie, die Punkte seien Substanzen. Wieder Andere meinten, die Universalien, die von der Substanz prädiert werden, seien, weil sie an und für sich bestehen, ihre Prinzipien. Im allgemeinen glaubten die alten Philosophen an die Stoff-  
 ursache, aber einige nannten als solche die Atome, einige das Feuer und die Luft oder irgendein anderes Prinzip, das diese  
 alten Philosophen noch weiter annahmen. Die Unrichtigkeit des grösseren Teils dieser falschen Lehren ist schon in der  
 Physik nachgewiesen, wo gezeigt wurde, dass alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus Stoff und Form bestehen. Dort  
 wurde auch dargetan, wieviele Arten von Materie und Form  
 20 es gibt; allein dort wurde nur über sie gehandelt, insoweit sie Prinzipien für ein veränderlich Seiendes, kurz insoweit sie die Prinzipien der Veränderung sind. Auch wurden dort die Theorien über diese Prinzipien, die in naturwissenschaftlicher Beziehung falsch sind, wie die Atomtheorie und andere Theorien, die Aristoteles in der Physik zu bestreiten  
 sucht, widerlegt. In der Metaphysik aber sind diese Prinzipien zu behandeln, insoweit sie Prinzipien für die Substanz qua  
 Substanz sind, und auch werden hier die Theorien über sie, die in metaphysischer Beziehung falsch sind, widerlegt, wie die  
 25 Meinung derer, die behaupten, die Universalien der Substanz seien ihre Prinzipien, oder die Meinung derer, die sagen, dass die Substanz in den Dimensionen bestehe, obgleich diese Frage auf zwei Arten behandelt werden kann, nämlich in der Metaphysik und, wie bei Aristoteles im dritten Buch von „de coelo“, in der Physik <sup>1)</sup>. Avicenna aber irrte sich hierin sehr,  
 22 als er meinte, der Physiker könne nicht beweisen, dass die Körper aus Stoff und Form bestehen und der Metaphysiker habe den Beweis dafür zu erbringen. Die Hinfälligkeit von diesem allen ist selbstverständlich für Jeden, der sich mit diesen beiden Wissenschaften, Physik und Metaphysik, befasst hat <sup>2)</sup>.

Ist dies nun richtig und hat sich gezeigt, in welcher Weise die Metaphysik dieses Problem betrachtet, so wollen wir dieses vom uns Bekanteren aus betrachten, nämlich den Begriffen, deren eins von den Gegenständen, worauf das Wort  
 5 Substanz sich bezieht, ist der Begriff, sagt man doch: der Begriff bestimmt die Substanz des Dinges <sup>1)</sup>). Auch schreitet man immer, wie öfters gesagt, von dem uns Bekanteren zu dem der Natur nach Bekanteren fort. Wir behaupten also, dass die Begriffsbestimmung, wie gesagt, eine Aussage ist, die die Wesenheit eines Dinges durch die essentiellen Teile, woraus es besteht, bestimmt. In der Logik nun wurde schon gezeigt, dass die Prädikate von zweierlei Art sind, nämlich die per se und die per accidens sind. Die per se sind wiederum von zweierlei Art, nämlich erstens die Prädikate, die Teile der Substanz des Subjektes sind, und aus diesen wird  
 10 besonders die Definition gebildet, und zweitens die Prädikate, bei denen die Subjekte in der Substanz der Prädikate enthalten sind, aus diesen wird die Definition nicht gebildet, da sie später sind als die Substanzen des zu Definierenden <sup>2)</sup>). Wenn man die Sache von dieser Seite her betrachtet, wird es bei der geringsten Überlegung deutlich, dass die einzelnen Individuen Teile haben, die ihnen vorhergehen und durch welche sie ihr Bestehen erhalten, (dies gilt nicht nur bei der Substanz, sondern auch bei den individuellen Akzidenzien, wie nachher gezeigt wird) und in dieser Weise <sup>3)</sup>) wird vollkommen klar, dass die individuelle Substanz nicht durch irgendeine der Kategorien, die von ihr ausgesagt werden, ihr  
 15 Bestehen erhält; wird doch die Wesenheit oder ein Teil der Wesenheit einer Substanz nicht dadurch bestimmt, dass man sagt, sie hat Qualität oder Quantität oder Relation, Wo, Wann, Tun, Leiden, Lage, Haben.

Verhält sich dies so und ist es klar, dass es Teile der Substanz gibt, die ihr vorhergehen, so wollen wir betrachten, welche Existenzweise diese Teile in der Substanz haben und ob die Allgemeinheit ihnen anhaftet oder früher ist als sie

selbst, wie die Anhänger der Ideenlehre behaupten. Kurz, wir wollen alle Attribute, sowohl die, die ihnen als sinnlich wahrnehmbaren Individuen oder als Teilen von solchen, als auch  
 20 diejenigen, die ihnen als Intelligibilia und Universalien anhaften, betrachten, sind diese zwei Existenzweisen doch sehr verschieden. Weiter: wenn die Definition aus vielen Teilen besteht, in welcher Weise bestehen dann diese Teile in dem aus ihnen Zusammengesetzten, etwa in der Potenz oder im Akt, und schliesslich, wie können wir vom Definierten sagen, es sie eins, während es doch viele Teile in der Definition hat? Wir wollen also die Relation der Definitionen zum Definierten und zu den Teilen der Definitionen bestimmen. Dieses Problem betrifft gleichsam die Akzidenzien und die Substanzen gemeinsam, wenn wir nämlich zugeben, dass es auch für die Akzidenzien gewissermassen Definitionen gibt, aber an erster Stelle geht es hier um die Erkenntnis der Substanz <sup>1)</sup>.

Wir müssen also erst die Definitionen betrachten. Wir be-  
 25 haupten, dass es primär, in früherer Weise, nur Definitionen für die Substanz gibt; kommt die Definition eventuell bei den anderen Kategorien vor, dann nur in sekundärer Weise <sup>2)</sup>; denn, bei den übrigen Kategorien, sogar wenn sie wesentliche Prädikate haben, woraus ihre Definitionen, gerade wie es bei der Kategorie der Substanz der Fall ist, gebildet werden,  
 23 muss immer notwendig ihrer Unselbständigkeit wegen ausserdem der Begriff der Substanz vorkommen, sei es in der nächsten Potenz oder actualiter. In der Potenz, nämlich bei denjenigen Kategorien, in deren Definition, wie früher dargelegt wurde, das Verhältnis zur Substanz nicht ausgedrückt wird, und besonders wenn sie in abstracto im Verstande aufgefasst und mit ursprünglichen Namen bezeichnet werden, z.B. wenn man das Weisse in abstracto im Verstande fasst, nennt man es eine Farbe, die für das Gesicht differenziert ist, und mehr noch als bei der Farbe findet man eine solche Definition bei der Grösse und der Gestalt <sup>3)</sup>. Wenn man sie  
 5 aber im Verstande mit ihren abgeleiteten Namen, wodurch sie

besser bezeichnet werden, auffasst, dann erscheint die Substanz in ihrer Definition. In eigentlichem Sinn aktuell jedoch erscheint die Substanz in der Definition der Akzidenzien nur bei den Kategorien, in deren Definition die Substanz eingeschlossen ist, und im allgemeinen bei den wesentlichen Akzidenzien, in deren Definitionen ihre Substrate oder die Gattungen ihrer Substrate enthalten sind, wie Stülpnasigkeit in der Nase und das Lachen im Menschen <sup>1)</sup>. Diese Akzidenzien haben, wie Aristoteles behauptet, entweder überhaupt keine Definition wegen des Zusatzes in ihrer Bestimmung oder nur eine Definition, die später als ihre Substanz ist <sup>2)</sup>.

Da es nun klar ist, dass alle Kategorien Definitionen haben, die ihre Quiddität bezeichnen, wollen wir betrachten, ob die  
 10 Quidditäten und allgemeinen Begriffe der Dinge nichts anderes sind als die individuellen Dinge selbst (in der Weise wie wir sagen, dass das Phantasiegebilde mit dem Phantasierten, die sinnliche Form des Wahrgenommenen mit dem Wahrgenommenen identisch ist <sup>3)</sup>, oder ob sie in gewisser Weise etwas anderes sind, weil sie nämlich eine Existenz ausserhalb der Seele haben <sup>4)</sup>. Wir behaupten nun, dass, was die wesentlichen Universalien betrifft, die die Substanz des Einzeldinges bezeichnen, sie durch die genannte Tatsache, d. h. dadurch, dass sie die Substanz des Einzeldinges bezeichnen, mit dem Einzelding identisch sind, dass die akzidentellen Universalien jedoch nicht mit dem individuellen Gegenstand identisch sind, denn wenn auch ein Arzt zufällig Architekt sein kann, ist doch nicht die  
 15 Quiddität der Medizin in dem Architekten. (Die Sache scheint sich also bei den akzidentellen Universalien so zu verhalten wie bei den trügerischen Phantasmen.) <sup>5)</sup> Wären die essentiellen Begriffe des Dinges nicht das Einzelding selbst, so wäre die Quiddität des Dinges nicht das Ding selbst, und wäre z.B. die Quiddität des Tieres nicht in dem individuellen Tiere und würde das Wissen aufgehoben werden, sodass es keinen Begriff von irgend etwas mehr gäbe. Diejenigen Philosophen nun, die behaupten, diese Universalien haben ein eigenes und separates

Bestehen, müssen annehmen, dass sie in gewisser Hinsicht etwas anderes sind als die individuellen Dinge. In diesem  
 20 Falle werden sie eine von folgenden Konsequenzen ziehen müssen: entweder 1. sind diese Universalien überhaupt nicht die Begriffe dieser Einzeldinge, dann aber haben sie keinen Wert für die Erkenntnis der Einzeldinge, was aber der Behauptung dieser Philosophen, die nur der Erkenntnis wegen zur Theorie und Behauptung von separaten Universalien kamen, widerspricht <sup>1)</sup>. Oder 2. zugegeben, dass es die Universalien sind, die die Substanzen dieser Einzelwesen bestimmen, und dass wir durch sie die Quidditäten der Individuen denken, dann aber müssen diese separaten Universalien als ausserhalb der Seele Seiendes sich unterscheiden, wie die Dinge der  
 25 Aussenwelt sich von einander unterscheiden; dann aber bedürfen sie, um gedacht zu werden, wiederum anderer Universalien, denn wenn eine Entität ausserhalb der Seele, um gedacht zu werden, einer anderen Entität ausserhalb der Seele bedarf, ist wieder für diese letztere nötig, was für die erstere  
 24 nötig war und zwar ad infinitum <sup>2)</sup>. Es ergibt sich also, dass wir, um die Quidditäten der Dinge zu denken, der Lehre der separaten Universalien, sei es dass sie bestehen oder nicht bestehen, jedenfalls nicht bedürfen, denn beständen sie, so hätten sie weder für das Denken der Quidditäten der Dinge noch schliesslich auch für das sinnliche Sein irgendeinen Wert. Dass nun die Universalien, aus denen die Definitionen gebildet werden, ewig und unveränderlich sind, und falls sie an sich ausserhalb der Seele beständen, wie die Anhänger der  
 5 Ideenlehre behaupten, keinen Wert für das sinnlich Seiende hätten, wollen wir in folgender Weise dartun:

Da alles Entstehende zu etwas wird, nämlich zu einer Form, und aus etwas, nämlich einer Materie, und durch etwas, nämlich eine causa efficiens, ist es für alles, sei es von Natur oder durch die Kunst Seiende klar, dass Wirkendes und Wirkung notwendig verschieden sind in Zahl, der Quiddität und dem Begriff nach aber eins oder proportioniert sind <sup>3)</sup>.

Dieses ist bei den meisten zusammengesetzten Naturdingen  
 10 evident, z. B. bei den sich fortpflanzenden Tieren und Pflanzen,  
 denn entweder erzeugt das Erzeugende das Gleiche der Art  
 nach, wie der Mensch einen Menschen und das Pferd ein Pferd,  
 oder etwas sich selbst Ähnliches und Proportioniertes, wie  
 der Esel ein Maultier. Ebenso ist dieses bei den einfachen  
 Stoffen klar, denn aktuelles Feuer wird zu aktuellem Feuer <sup>1)</sup>.

Bei den Tieren und Pflanzen, die durch generatio aequivoca  
 hervorgebracht werden, könnte man das jedoch bezweifeln,  
 und auch das Feuer kann durch die Reibung von Feuersteinen,  
 kurz durch eine Bewegung entstehen <sup>2)</sup>. Auch weiter scheint  
 es noch Bewegungsursachen zu geben, die nicht von der Art  
 des Bewegten sind, wie das Sperma, das das menstruelle Blut  
 15 bewegt, bis es zum Menschen wird, und die Brutwärme, die  
 das Ei bewegt, bis es zum Vogel wird. Aber wir behaupten,  
 dass es deutlich ist, dass alle diese entstehenden Dinge sich  
 aus mehr als einer Bewegungsursache bilden, z. B. ist es der  
 Vater, der das Sperma und das Sperma, das das menstruelle  
 Blut bewegt. Die Bewegungsursache, die notwendig mit dem  
 Bewegten von einer einzigen oder proportionierten und ähnlichen  
 Quiddität sein soll, ist folglich die entfernteste Bewegungs-  
 ursache, denn letztere ist es, die der nächsten Bewegungs-  
 ursache die Kraft gibt, die die Bewegung erzeugt. So ist die  
 20 entfernteste Bewegungsursache im Sperma der Vater, im Ei  
 der Vogel, wengleich schon bewiesen ist, dass diese Ursachen  
 ohne äusseres Prinzip nicht genügen, wie in der Physik ge-  
 zeigt wurde <sup>3)</sup>. Was die durch die generatio aequivoca ent-  
 stehenden Tiere und Pflanzen betrifft, so ist, wenn sie auch  
 durch die Wärme der Gestirne hervorgebracht werden, die  
 Wärme doch nicht die entfernteste Ursache ihrer Entste-  
 hung, denn es wurde gezeigt, dass es eine ihnen proportio-  
 nierte Bewegungsursache geben muss, die ihnen die Wesens-  
 form verleiht <sup>4)</sup>. Diese Bewegungsursache ist mit dem Bewegten  
 nur daher nicht der Quiddität nach eins, weil sie unstofflich  
 ist, wie wir zeigen werden <sup>5)</sup>. Was nun die Bewegung betrifft,

aus welcher das Feuer entsteht, so ist die Wirkursache des  
 25 Feuers nicht die Bewegung. Denn die Wirkursache des Feuers  
 ist mit dem Feuer der Gattung nach eins, sie ist nämlich die  
 Wärme, die in den Elementen von der Wärme der Gestirne  
 her verbreitet ist und die Wärme der Luft selbst<sup>1)</sup>); die Be-  
 wegung verleiht hierbei nur die Disposition, wodurch das Sub-  
 25 strat die Form des Feuers empfängt, wie man aus der Baum-  
 wollflocke erfahren kann, die durch die Sonne in Brand gerät,  
 wenn die Luft für die Aufnahme der Wärme, wodurch die  
 Baumwolle brennt, disponiert ist, denn das Licht ist kein Feuer<sup>2)</sup>,  
 wie gezeigt wurde. Auch ist die Bewegung wie das Leben für  
 die Naturkörper<sup>3)</sup>); so lässt sie gleichsam die Teile des Feuers,  
 die sich in der Luft in nächster Potenz befinden, zur reinen  
 Aktualität hervortreten und dies ist der Grund, warum das An-  
 fachen die Substanz des Feuers verstärkt. Daher kann, wie in  
 der Physik bewiesen wurde, dasjenige, das in gewisser Weise  
 5 die Form des sich aktuell in der Höhlung der Mondsphäre  
 befindenden Feuers bewahrt, die Bewegung des Himmelskörpers  
 sein<sup>4)</sup>. Denn dort wurde gezeigt, dass die diesseitigen Elemente  
 sich zum Himmelskörper wie die Materie verhalten, daher  
 können sie nicht ohne den Himmelskörper bestehen, wie auch  
 die prima materia nicht der Form beraubt sein kann; der  
 Himmelskörper seinerseits braucht für seine Existenz die Ele-  
 mente, wie die Form des Stoffes bedarf<sup>5)</sup>.

Dass die Dinge nur durch etwas ihnen der Art und der  
 Quiddität nach Gleiches erzeugt werden, wird bei dem künst-  
 10 lich Geschaffenen noch deutlicher als bei den Naturdingen<sup>6)</sup>.  
 Die Gesundheit, die durch die Wissenschaft der Medizin im  
 menschlichen Körper entsteht, entsteht aus der Form der  
 Gesundheit, die in der Seele ist, und gleichfalls entsteht die  
 Form des Hauses, das der Architekt aus Steinen und Ziegeln  
 aufbaut, notwendig aus der Form in seiner Seele. Aber weil  
 diese Form notwendig ein Produkt von mehr als einer Hand-  
 lung ist — denn es muss, soll es Gesundheit geben, erst eine  
 Entleerung geben, soll es eine Entleerung geben, erst ein

Laxativ — muss, was das Frühere in der Seele des Sachver-  
 15 ständigen ist, das zeitlich Spätere in der Produktion sein.  
 Daher sagt man, das Erste im Gedanken sei das Letzte in der  
 Handlung und das Erste in der Handlung das Letzte im  
 Gedanken <sup>1)</sup>.

In den Naturdingen scheint die Sache sich ebenso zu ver-  
 halten, und ihr äusserstes Prinzip scheint das Denken des  
 Intellectes zu sein, denn woher würden sie sonst in ihrer  
 Natur die Disposition haben, durch uns gedacht zu werden?  
 Ist doch diese Intelligibilität für sie etwas Essentielles und  
 liegt in ihrer Natur, und etwas Essentielles kommt nur durch  
 eine notwendig wirkende Ursache zur Existenz. Durch nichts  
 anderes nun kann das sinnlich Wahrnehmbare potentiell ein  
 Gedachtes werden, d.h. etwas, in dessen Natur es liegt, durch  
 20 uns gedacht zu werden, als dadurch, dass es einem intellek-  
 tuellen Konzipieren entstammt, wenn auch seine sinnlich wahr-  
 nehbare Existenz aus seinen sinnlich wahrnehmbaren Prinzipien  
 hervorgeht, wie es auch der Fall bei den künstlichen Gegen-  
 ständen ist. Denn nur daher können die künstlichen Gegenstände  
 durch den gedacht werden, der sie nicht gebildet hat, weil sie  
 einem Intellecte entstammen, d.h. der Form, die in der Seele  
 des Künstlers ist, sonst wären sie nur akzidentell intelligibel. So  
 verhält es sich nun auch in der Natur und mit den Natur-  
 dingen. Hieraus ergibt sich im allgemeinen die Existenz von  
 separaten Formen, sie sind nämlich die Ursache für die Intel-  
 ligibilität der sensibelen Substanz, und sie gewähren dem sinn-  
 lich Wahrnehmbaren die Wesensform, wodurch es potentiell  
 25 intelligibel wird. Dies ist die Theorie, die die Anhänger der  
 Ideenlehre erstrebten, die sie jedoch nicht erreichen konnten <sup>2)</sup>.

Wir sind etwas abgeschweift und wollen zu unserem Aus-  
 gangspunkt zurückkehren. Wenn es also, wie wir sagten, deut-  
 lich ist, dass das Entstehende nur aus etwas entsteht, das  
 26 mit ihm von einer Art und Quiddität ist, ist es klar, dass die  
 Quiddität als Quiddität weder entsteht noch vergeht <sup>3)</sup>. Da  
 nun die Quidditäten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nichts

anderes sind als ihre Form und ihr Stoff<sup>1)</sup>, wie sich später zeigen wird, ist es klar, dass die Formen und Materien als solche weder entstehen noch vergehen, es sei denn per accidens. Was nun das Vergehen und Entstehen, kurz das sich Ändern der Formen betrifft, so geschieht dies nur, insoweit sie Teil von dem per se Vergänglichen, nämlich von dem

5 Einzelding, das den Komplex von Stoff und Form bildet, nicht insoweit sie Form sind. So verhält es sich auch mit der Materie, denn sie hat nur Vergänglichkeit, insoweit sie Teil eines Vergänglichen, nämlich des Einzeldinges ist, nicht aber qua Materie. Wie nun offenbar der Künstler nicht die Materie schafft, so schafft er auch nicht die Form. Denn er schafft nur das aus Stoff und Form Zusammengesetzte, bildet er doch nur die Form dadurch, dass er das materielle Element so ändert, bis er ihm die Form gewährt, wer z.B. einen Schrein

macht, macht nicht das Holz, ebensowenig wie er die Form macht, er macht nur aus einem gewissen Holz die Form eines gewissen Schreines<sup>2)</sup>. Hätten Form und Materie als solche ein

10 Entstehen und Vergehen, so müssten sie aus dem absoluten Nichts entstehen und in das absolute Nichts vergehen, z.B. nähmen wir an, der Körper wäre entstanden, dann müsste er notwendig aus etwas entstanden sein, das überhaupt kein Körper ist<sup>3)</sup>. Entstehen und Vergehen aber gibt es nur für das aus den beiden — nämlich Materie und Stoff — Zusammengesetzte. Hieraus leuchtet ein, dass was das Individuum entstehen lässt, nur ein Individuum sein kann, denn dasjenige, was das materielle Element verändert, ist das Individuum<sup>4)</sup>. Ebenfalls ergibt sich, dass die Definitionen weder entstehen noch vergehen — wenn auch die definierten Dinge entstehen und vergehen — und wie es kommt, dass sie die Unvergäng-

15 lichkeit besitzen. Gewiss brauchte man wegen der Unvergänglichkeit der Definitionen die Ideen nicht anzunehmen, obgleich gerade diese Unvergänglichkeit die Anhänger der Ideenlehre zu der Behauptung von Ideen veranlasste. Denn die Philosophen vor Plato meinten, dass die Wissenschaft sich nur mit

dem sinnlich Wahrnehmbaren befasse, und wenn sie sahen, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge wandelbar und nicht beständig seien, verneinten sie das Wissen überhaupt, sodass es sogar einen alten Philosophen gab, der, wenn man ihn über etwas fragte, mit seinem Finger winkte<sup>1)</sup>, womit er angeben wollte, dass es unbeständig und schwankend sei, und dass die Dinge im steten Wandel seien und überhaupt für nichts eine Wahrheit bestehe. Hieraus ergab sich allgemein eine sophistische Lehre, aber als die Zeit des Sokrates<sup>20</sup> gekommen war und man einsah, dass es ewige Intelligibilia gibt, nahm man an, dass diese Intelligibilia in der Weise ausserhalb der Seele bestehen, in welcher sie in der Seele sind, und betrachtete sie ausserdem als Prinzipien des sinnlich Wahrnehmbaren. Aus dem Gesagten jedoch ist klar, dass, falls sie realiter existierten, wie diese Philosophen behaupteten, sie überhaupt keinen Wert für die Existenz des Vergänglichen hätten, denn, wie gesagt, das Partikuläre entsteht nur durch ein anderes Partikuläre, das mit ihm der Art nach gleich oder ähnlich ist.

Themistius gibt als Argument für Plato's Lehre der Existenz von aktiven Ideen, dass es Tiere gibt, die aus Fäulnis entstehen<sup>2)</sup>. Man<sup>3)</sup> meinte nun auch, dass ein solches Prinzip durch Aristoteles anerkannt wurde und dass es nicht nur notwendig schien, es als Ursache bei der generatio spontanea, sondern auch bei den sich fortpflanzenden Tieren einzuführen, wie man Aristoteles' tiergeschichtlichem Werk entnehmen könne<sup>4)</sup>. Über Aristoteles' Stellung zu dieser ganzen Frage besteht noch Unsicherheit; dass aber, wie Avicenna behauptet,<sup>27</sup> Aristoteles meint, diese separaten Formen üben auf alles, was entsteht, einen allgemeinen Einfluss aus, ist falsch. Denn man kann wohl bei einigen Naturdingen annehmen, dass die Notwendigkeit zwingt, für das Entstehen des Individuums die separaten Formen heranzuziehen, wie man sich das bei den Tieren, besonders den sich nicht fortpflanzenden, denken kann, bei anderen Naturdingen jedoch erweist sich dies keineswegs

als notwendig und für sie, insoweit sie Entstehendes sind, bedarf man der separaten Formen nicht <sup>1)</sup>). Allerdings, wenn man die entstehenden Dinge betrachtet, insoweit ihnen zu-

5 kommt, intelligibel zu sein, kurz eine universelle Eigenschaft zu besitzen, ergibt sich klar, die Notwendigkeit, diese Formen bei allen Dingen heranzuziehen, wie wir früher sagten. Aber dieses Prinzip besteht in anderer Weise, als die Anhänger der Ideenlehre behaupten; denn sie dachten, dass der Begriff des Pferdes und seine Quiddität gerade so wie sie in der Materie existieren, sich ausserhalb der Seele befänden. Hieraus würde folgen, dass ein wieherndes Pferd und ein brennendes Feuer ohne Materie existierten <sup>2)</sup>). Meinten sie nun dieses, so irrten sie ohne Weiteres. Wenn sie aber nur damit, wie dieses ihr

10 Anhänger (Avicenna) behauptet, die Theorie des Aristoteles über das Sein der separaten Dinge meinten, dann irrten sie doch, weil sie, wie wir später noch dartun werden, für wissenschaftliche Lehren poëtische Ausdrücke, wie man sie beim populären Unterricht verwendet, gebrauchten <sup>3)</sup>).

Aus dieser Betrachtung leuchtet ein, dass, wenn es Universalien gibt, die an sich ausserhalb der Seele bestehen, sie doch weder für die Erkenntnis noch für das Entstehen Wert haben, denn das Entstehen an sich kommt nur bei dem individuellen partikulären Ding vor. Was nun die Universalien

15 betrifft, die, wie aus ihrem Charakter hervorgeht, per accidens, d. h. insoweit sie im Individuum sind, entstehen, so ist wohl die Natur die Ursache für ihr Werden in der Welt des Vergänglichen <sup>4)</sup>). Die Ursache, wodurch die Natur diese Handlung vollzieht, sind die Bewegungen der Himmelskörper, und die Ursache, wodurch die Himmelskörper der Natur diese Kraft verleihen, sind die separaten intelligiblen Formen. Aristoteles nun tadelt Plato nur deswegen, weil er das, was nur per accidens, d. h. indirekterweise wirkendes Prinzip für das Ent-

stehende ist, als wirkendes Prinzip per se, d. h. direkterweise, betrachtete; und so muss der Unterschied zwischen diesen beiden Systemen aufgefasst werden, denn Aristoteles leugnet

20 hier nicht, dass in irgend einer Weise die separaten Formen wirkende Prinzipien sind, sondern nur dass sie in der oben angegebenen Weise wirken. Man braucht dieser Auffassung gemäss bei den Naturdingen keine separaten Formen für etwas Entstehendes, mit Ausnahme des menschlichen Geistes, anzunehmen<sup>1)</sup>. Dies ist die richtige Auffassung der aristotelischen Lehre, die wir schon in unserem grossen Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik dargestellt haben.

Nach diesen Untersuchungen müssen wir jetzt betrachten, ob dies bei den Universalien möglich ist, nämlich ob sie ausserhalb der Seele an sich existieren und so eher den Namen  
 25 „Substanz“ verdienen als ihre sinnlichen Substrate<sup>2)</sup>. Wir behaupten nun dieses: wir wollen annehmen, die Universalien bestehen ausserhalb der Seele ebenso wie innerhalb derselben, dann kann man sich das in zweierlei Weise vorstellen. Entweder 1. sie bestehen an sich ohne Beziehung überhaupt zu den sinnlichen Individuen: dies ist aber im Widerspruch  
 28 mit ihrer Definition, denn das Universale ist, wie gesagt, dasjenige, was von Vielen ausgesagt werden kann, und aus dieser Annahme würde folgen, dass der Begriff des Dinges nicht das Ding ist, was ganz absurd wäre. Oder 2. das Universale ist eine an sich ausserhalb der Seele bestehende Entität am Individuum. Bei dieser Annahme jedoch leuchtet schon bei oberflächlicher Betrachtung ein, dass aus ihr entsetzliche Absurditäten folgen. Denn wenn wir annehmen, dass es ausserhalb der Seele in seinen Individuen besteht, können die einzelnen Individuen nur auf einer von folgenden beiden Weisen Anteil an ihrem Universale haben: Entweder indem in jedem Individuum nur ein Teil des Universale enthalten ist, sodass dem Zaid nur ein Teil des Begriffes „Mensch“ zukommt, und dem Amr ein anderer; dann kann man aber von keinem von beiden in wesentlicher die Quiddität bezeichnender Prädikation aussagen, dass er Mensch ist, denn wer nur einen Teil der menschlichen Natur hat, ist kein Mensch. Die Absurdität dieser Annahme ist selbstevident. Oder 2. das Universale

müsste ganz und gar in jedem einzelnen seiner Individuen sein <sup>1)</sup>. Aber diese Annahme widerspricht sich selbst, denn aus  
<sup>10</sup> ihr folgt notwendig, entweder dass das Universale in sich selbst eine Vielheit bildet, sodass das Universale, das die Quiddität von Zaid bezeichnet ein anderes wäre als das Universale, das die Quiddität von Amr bezeichnet, dass also der Begriff der beiden nicht derselbe wäre, was unmöglich ist; oder dass ein und dasselbe identische Ding sich ganz und gar in vielen befindet und nicht nur in vielen, sondern in unendlich vielen, wovon einige entstehen, andere vergehen, es also zugleich entstehend, vergehend, Eins und Vieles sei, und dies ist absurd; auch würde hieraus noch die Konsequenz folgen, dass Entgegengesetztes zugleich am Universale haften könnte, denn viele Universalien lassen sich durch konträre  
<sup>15</sup> Differenzen zerlegen, weil sie sich an konträren Orten befinden <sup>2)</sup>. Weiter, nähmen wir an, das Universale befände sich in den Vielen, in der Weise, wie man sich das Sein der Einheit in der Vielheit vorstellen kann, nämlich, dass es ein individuelles numerisch Eins in Vielen sei <sup>3)</sup>, dann würde aus dieser Annahme folgen, dass das Tier zusammengesetzt wäre aus Esel, Pferd, und allen anderen Unterarten des Tieres <sup>4)</sup>, sodass sie alle, sei es kontinuierlich, sei es aneinander-grenzend, mit einander verbunden wären. Ferner nähmen wir an, dass diese Universalien sich ausserhalb der Seele befänden, so müssten, um sie intelligibel zu machen, andere Universalien ausserhalb der Seele bestehen, und um diese zweiten Universalien  
<sup>20</sup> intelligibel zu machen, eine dritte Klasse Universalien und so weiter ad infinitum <sup>5)</sup>. Diese Aporie aber wird aufgehoben, wenn wir annehmen, dass die Existenz des Universale im Verstande ist, denn das Universale wird, wie schon im Buche „de anima“ erklärt wurde, Universale durch eine und dieselbe separate Substanz, nämlich durch den Begriff der Begriffe <sup>6)</sup>. Wie könnte ferner das Universale eine Substanz und eine selbständige Entität sein, wie die Anhänger der Ideenlehre behaupten, und doch, wie aus seiner Definition hervorgeht, in

einem Substrat sein und nicht von einem Substrat ausgesagt werden! <sup>1)</sup> Dasjenige aber, das in einem Substrat ist und nicht von einem Substrat ausgesagt werden kann, ist notwendig ein  
 25 Akzidens. Sobald wir ferner die Identität von Universale und Substanz zugeben, kann kein Ding mehr eine individuelle Substanz haben, sondern die Substanzen der Dinge würden universell und die individuelle Substanz würde ein Substrat für die allgemeine Substanz sein <sup>2)</sup>. Alle diese Absurditäten nun folgen aus der Annahme, dass die Universalien an sich ausserhalb der Seele bestehen.

Nehmen wir aber die Ideenlehre nicht an, so könnte man vielleicht einwenden, dass die Universalien nicht wahr, sondern trügerisch und falsch seien, denn das Wahre, wie es im  
 29 Buch „Analytica Posteriora“ definiert wurde <sup>3)</sup>, ist das, was in gleicher Weise innerhalb wie ausserhalb des Verstandes besteht. Viele Mutakallimun unserer Zeit haben diese Aporie besonders hervorgehoben, und haben gerade diese Worte zur Widerlegung der Existenz von Universalien angewandt. Und nicht nur dieses führt sie zum Leugnen des Wissens, denn sie erkennen weder die Syllogismen, die aus zwei Prämissen gebildet werden, noch auch die wesentlichen Prädikate an <sup>4)</sup>. Die Disputation mit ihnen und anderen über letztere Schwierigkeiten wird noch bei der Verifikation der Prinzipien der  
 5 Logik und der anderen partikulären Wissenschaften folgen. Die Aporie jedoch, die sich hier über die Existenz der Universalien zeigt, werden wir sofort lösen.

Wir behaupten also: Wenn das Unwahre darin besteht, dass etwas im Verstande ein anderes Dasein als ausserhalb des Verstandes hat, wie sich aus der Opposition des Wahren versteht, so kann man sich dies auf zweierlei Weise vorstellen. Einmal, dass etwas nur besteht, soweit es im Verstande ist, ohne dass es überhaupt ausserhalb des Verstandes besteht. Es ist klar, dass dieses unter die Definition des Unwahren fällt und in seinem Begriffe eingeschlossen ist. Zweitens, dass es ausserhalb des Verstandes besteht, aber im Verstande auf

andere Weise aufgefasst wird, als es ausserhalb des Verstandes ist. Dieses kann man sich wieder auf zweierlei Weise denken. Einmal, dass die Eigenart des im Verstande Seienden nur darin besteht, dass die Objekte im Verstande in eine andere Kombination und in eine andere gegenseitige Relation gebracht  
 10 werden, als sie für sich (ausserhalb des Verstandes) haben. Über die Unwahrheit solcher Auffassungen kann wiederum kein Zweifel bestehen, sie fallen gewiss unter den Begriff des Unwahren, wie der Bockhirsch und die Vorstellung des Leeren und die anderen Gegenstände, die der Verstand kombiniert, die jedoch in dieser Kombination nicht ausserhalb der Seele bestehen. Zweitens, dass ausserhalb der Seele Dinge von ver-  
 schiedener Wesenheit bestehen, die sich in einander befinden und mit einander vermischt sind. Der Verstand scheidet nun diese Wesenheiten von einander und vereinigt diejenigen, die  
 15 einander ähnlich sind, und sondert sie von denen, die verschieden sind, ab, bis er die Natur der Dinge in ihrer Ab-  
 straktion, wie sie wirklich sind, erfasst <sup>1)</sup>. Dies jedoch ist ganz und gar nicht unwahr und fällt nicht unter den Begriff des Unwahren. In dieser Weise abstrahiert man den Punkt von der Linie und denkt man ihn, obgleich er nur in der Linie existiert, und abstrahiert man die Linie von der Fläche, die  
 20 Fläche von dem Körper. Kurz, dies ist die Weise, worauf wir alle Dinge, die sich in anderen Dingen befinden, nach ihrem eigenen Begriffe denken können, gleichgültig ob sie Akzidenzien oder Formen sind. Wenn der Verstand nun viele von diesen Wesenheiten abstrahiert und von einander scheidet, und es vorkommt, dass es solche sind, die in primärer Weise in anderen bestehen, so denkt er sie zusammen mit jenen  
 20 Dingen, die ihre Substrate sind, wie es bei den materiellen Formen der Fall zu sein pflegt, denn die materiellen Formen denkt er nur <sup>2)</sup>, insoweit sie materiell sind. Gehören aber diese Wesenheiten zu dem, was sich nicht primärer Weise in anderen befindet, sondern kommt ihnen das Inhärieren nur abgeleitetweise zu, wie das bei der Linie der Fall ist, dann

- denkt der Verstand sie in ihrer Abstraktion, wie sie in sich selbst sind. Dieser Akt des Abstrahierens ist Eigenart der Verstandeskraft, wie es im Buche „de anima“ dargelegt ist <sup>1)</sup>. Denn die Sinneswahrnehmung erfasst die Formen, insofern sie in einer Materie und etwas Individuelles sind, wenn sie sie auch nicht in materieller Weise so, wie sie ausserhalb der Seele existieren, aufnimmt, sondern in einer mehr geistigen
- 25 <sup>2)</sup> Weise, wie es im Buche „de anima“ gezeigt wurde <sup>2)</sup>. Es liegt dem Verstande aber ob — dies ergibt sich aus seiner Natur — die Formen von der individuellen Materie zu abstrahieren und sie abgesondert in ihrem Wesen zu erfassen. Hierdurch wird bewiesen, dass er die Quidditäten der Dinge denkt, denn sonst würde es überhaupt keine Wissenschaften geben können. Wenn also das Unwahre als das definiert wird, was
- 30 <sup>3)</sup> ausserhalb des Verstandes ein anderes Dasein als im Verstande hat, wird diese Bedeutung nicht einbegriffen, und ebensowenig wird bei der Definition des Wahren an dieses Sein der Universalien gedacht. Denn die Ausdrücke, die bei diesen beiden Definitionen verwendet werden: nämlich bei der Definition des Unwahren, dass es in anderer Weise ausserhalb des Verstandes als im Geiste, und bei der Definition des Wahren, dass es in gleicher Weise innerhalb wie ausserhalb des Verstandes besteht, sind *aequivok* <sup>3)</sup>.
- 5 <sup>4)</sup> Man könnte vielleicht über die Universalien in folgender Beziehung noch zweifeln und sagen: wenn wir annehmen, dass die Universalien Verstandesdinge sind, sind sie notwendig *Akzidenzien* <sup>4)</sup>. Sind sie aber *Akzidenzien*, wie können sie dann die Substanzen der individuellen an sich bestehenden Dinge definieren, wurde doch früher gesagt, dass nur die Substanz die Quiddität der Substanz definiert. Diese Aporie löst sich jedoch schon bei oberflächlicher Betrachtung. Denn wenn der Verstand diese Formen von der Materie abstrahiert und ihre Wesenheiten, sei es, dass sie substantielle oder akzidentelle Formen sind, an und für sich denkt, haftet ihnen im Verstand der Begriff der Allgemeinheit an; ist doch das Universale

die Form selbst dieser Wesenheiten; daher gehören die Uni-  
 10 versalien zu den zweiten Intentionen, die Dinge aber, welchen  
 die Universalien anhaften, zu den ersten Intentionen. In der  
 Logik wurde der Unterschied zwischen ersten und zweiten  
 Intentionen ausführlich behandelt; dies alles ist jedem der  
 Logik beflissenen selbstverständlich <sup>1)</sup>.

Da es nun deutlich ist, dass nicht die Universalien die  
 Substanzen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind, wollen  
 wir betrachten, was denn ihre Substanz ist <sup>2)</sup>. Wir behaupten  
 also: es ist klar, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, d.h.  
 die Individuen der Substanz aus mehr als einer einzelnen  
 Sache zusammengesetzt sind, denn wir fragen bei ihnen nach  
 dem Grund, welche Frage bei den einfachen Dingen nicht  
 15 gestellt wird, denn man fragt nicht, warum der Mensch Mensch  
 ist, weil der Begriff des Subjekts mit dem des Prädikats iden-  
 tisch ist. Die Frage nach dem Grund ist nur bei den zusam-  
 mengesetzten Dingen berechtigt, z.B. wenn man fragt, weshalb  
 der Mensch Arzt ist und die Antwort lautet, weil er ein  
 vernünftiges Wesen ist. Man antwortet nun sowohl mit der  
 Angabe der Form, als auch bisweilen mit der Angabe der  
 Materie, z.B. wenn man fragt, warum dieses ein sinnliches  
 Wesen ist und man antwortet, weil es aus Fleisch und Knochen  
 gebildet ist. Kurz man kann die Frage nach dem Grunde mit  
 der Angabe irgendeiner der vier Ursachen beantworten. Ist  
 20 dies nun richtig, so ergibt sich hieraus vollkommen, dass die  
 Individuen der Substanz zusammengesetzt sind, und dass, wenn  
 sie aktuell auch eine Einheit bilden, in ihnen potentiell eine  
 gewisse Vielheit besteht. Denn sie sind nicht eins durch Ver-  
 bindung und Berührung, wie das bei vielen künstlichen Dingen  
 der Fall ist; können doch die Elemente eines Dinges im Dinge  
 selbst nicht aktuell vorhanden sein, sonst würde das aus Ele-  
 menten Zusammengesetzte mit den Elementen identisch sein.  
 Wenn z.B. im Sauerhonig, der aus Essig und Honig zusam-  
 mengesetzt ist, Essig und Honig aktuell vorhanden wären, so  
 würde der Sauerhonig nichts anderes sein als Essig und Honig.

25 So sind auch Wasser, Feuer, Luft und Erde nicht selbst im  
 Fleisch und in den Knochen vorhanden; Fleisch und Knochen  
 würden sonst Wasser, Feuer, Erde und Luft sein. Hierdurch  
 ist es klar, dass im Entstandenen ausser den Elementen noch  
 etwas anderes ist, wodurch es ist, was es ist, sonst wäre es  
 gerade dasselbe wie das, woraus es zusammengesetzt ist, es sei  
 31 denn, dass wir sagten, dass in Feuer, Luft, Erde und Wasser  
 aktuell Fleisch und Knochen vorhanden sind, kurz eine un-  
 endliche Menge Sachen, und wir so in die Theorie der Mischung  
 verfielen <sup>1)</sup>. Dann müsste weiter aber das, was den Unterschied  
 zwischen dem Zusammengesetzten und den Elementen aus-  
 macht — denn die Zusammensetzung ist doch etwas Neues,  
 das zu den Elementen tritt — entweder ein Element oder  
 ein Produkt eines Elementes sein <sup>2)</sup>. Ist es ein Element, so  
 muss sich dasselbe ergeben wie im ersten Fall, es müsste  
 sich nämlich von dem aus ihm und den vor ihm seienden  
 Elementen Zusammengesetzten durch ein Element unterscheiden  
 5 und zwar ad infinitum, sodass in einem Ding unendlich viele  
 Elemente aktuell existieren müssten. Ist es aber ein Produkt  
 eines Elementes, so muss es sich wieder von den vor ihm  
 seienden Elementen durch etwas unterscheiden und, wenn es  
 das durch ein Produkt eines Elementes tun würde, würde es  
 wieder einen unendlichen Regressus geben. Hieraus erweist  
 sich, dass im Zusammengesetzten eine Substanz besteht, die  
 von den Elementen verschieden ist, und sie ist es, die man  
 Form nennt. Da nun, wie in der Logik erklärt wurde, die  
 Definitionen aus Gattung und Differenz gebildet werden, und  
 sie, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, qua Universalien  
 keine Existenz ausserhalb des Verstandes haben und in keiner  
 10 Weise Ursachen der definierten Dinge sind, ist es deutlich,  
 dass die Gattung nichts weiter ist als die Repräsentation im  
 Geiste der allgemeinen Form des Definierten, welche Reprä-  
 sentation sich zum Definierten wie die Materie verhält, denn  
 die Materie hat diese Eigenschaft, nämlich vielen gemein zu  
 sein. Kurz, die Gattung ist etwas, das der Form, die einer

Anzahl von Dingen gemeinsam zukommt, akzidentell anhaftet, so wie dem Begriffe von etwas das Allgemeine anhaftet. In gleicher Weise ist von der Differenz klar, dass sie ein Attribut ist, das dem Begriff — qua im Geiste Seiendem — der spezifischen Form eines Dinges zukommt. Die Differenz vertritt im allgemeinen die Form, wie die Gattung die Materie vertritt<sup>1)</sup>. Hieraus wird das Verhältnis zwischen den Definitionen und dem Definierten deutlich, und werden viele Aporien darüber gelöst, z.B. die Aporie vieler alten Philosophen, die sich fragten, wie das Tier, das man z.B. in die Definition des Menschen aufnimmt, allgemeiner ist als der Mensch, während es doch ein Teil des Menschen ist, oder wie man von der Art zur Bestimmung ihrer Quiddität die Gattung präzisieren kann<sup>2)</sup>. All diese Schwierigkeiten empfanden sie jedoch nur deshalb, weil sie diese zwei Existenzen, nämlich das Sein im Verstande und das Sein ausserhalb des Verstandes nicht auseinanderhielten, und diese Aporien drängten sich ihnen auf, wie das geschieht, wenn schlechthin gesetzt wird, was nur beziehungsweise gilt<sup>3)</sup>. Ist dies nun alles richtig, und ist das Verhältnis, das zwischen Gattung und Differenz einerseits und den Teilen des Definierten andererseits besteht, klar geworden, so wird auch deutlich, dass die Teile der individuellen Substanz nichts anderes sind als die sinnlich wahrnehmbare Materie und die sinnlich wahrnehmbare Form; dies zu erklären war von Anfang an unser Zweck.

Nachdem nun nachgewiesen ist, dass die Gesamtheit der sinnlichen Dinge Definitionen hat, und dass die Definitionen aus Gattungen und Differenzen gebildet sind, welche die Formen und Materien vertreten, wollen wir jetzt betrachten, was die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge im allgemeinen d.h. die Differenzen der prima materia und was die Materien der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind<sup>4)</sup>. Wir sagen also: Materie ist potentiell dasjenige, das aktuell und bestimmt dasein wird, Form ist der Akt und die Quiddität, und das sinnlich wahrnehmbare Ding ist der Komplex aus diesen beiden.

- 32 Die Materie nun wurde von allen alten Philosophen angenommen, und wird sich auch sonst sogleich aus dem ergeben, was in der Physik behauptet wurde, nämlich dass alle vier Änderungsarten 1. Entstehen und Vergehen, 2. Zu- und Abnahme, 3. Ortsbewegung und 4. Verwandlung, ein Substrat haben, an welchem die Änderung sich vollzieht<sup>1)</sup>. Denn bei der Änderung ist, weil sie ein Akzidens ist, von selbst evident, dass sie eines Substrates bedarf, und daher gibt es keine Änderung ohne ein sich Änderndes, wobei jedoch zu beachten ist, dass das, was in seiner Substanz sich einer Änderung unterzieht, notwendig auch die übrigen Änderungen erleiden  
 5 muss, während die Dinge, die eine dieser übrigen Änderungen erleiden, keine Änderung der Substanz zu erleiden brauchen, wie bei der Ortsbewegung des Himmelskörpers in der Physik gezeigt wurde<sup>2)</sup>. Was die Materie jedoch betrifft, behaupteten alle alten Philosophen, wie wir schon sagten, dass sie eine Substanz ist, wenn sie auch über ihre Quiddität, d.h. die der ersten Materie, verschiedener Ansicht waren. Die Materie wurde schon in der Physik behandelt, und ihre Differenzen wollen wir später darlegen, jetzt aber müssen wir damit anfangen, die Form, die die Differenz ist, zu besprechen und die allgemeinen Differenzen, in welche sie qua Form verteilt wird, auseinanderzusetzen<sup>3)</sup>.
- 10 Wir sagen also: Aristoteles erzählt von einem alten Philosophen, Demokrit, dass er die Differenzen der Dinge auf drei Gattungen beschränkte, nämlich Gestalt, Lage und Ordnung<sup>4)</sup>. Diese Aufzählung umfasst nicht nur nicht alle Formen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern lässt sogar dasjenige, was am meisten den Namen Differenz verdient, nämlich die wesentlichen Differenzen, deren Ordnungen in der Physik dargelegt wurden, ausser Betracht. Ueberhaupt ist es klar, dass die wesentlichen Differenzen der Dinge zahlreich sind, von welchen einige in der Substanz, einige in der Quantität  
 15 und Qualität, kurzum in jeder der zehn Kategorien sind. Weil es nun aber oft geschieht, dass die Differenzen der Substanzen



verborgen sind, werden an ihre Stelle ihre besonderen Eigenschaften, wie Gestalt, Lage, Ordnung und andere Akzidenzien, gestellt. Demokrit ist daher, wenn man auch in dieser Weise vielleicht erklären kann, wie er diese drei besonderen Eigenschaften zu den Differenzen der Substanz machte, nicht von Tadel frei zu sprechen, da es offenbar Substanzen gibt, die viele andere Differenzen als diese drei besitzen, z.B. die Substanzen, deren Differenzen Wärme, Kälte und andere Akzidenzien bilden <sup>1)</sup>.

Da nun die Dinge aus Form und Materie bestehen, sind die Definitionen, die diese beiden vereinigen, am richtigsten. Denn wer ein Haus als Ziegel und Holz definiert, bezeichnet damit nur die Potenz eines Hauses, wer es als dasjenige definiert, das seinen Inhalt birgt und beschützt und eine bestimmte Gestalt hat <sup>2)</sup>, bezeichnet damit nur die Form, diese Form aber nicht so, wie sie in der Wirklichkeit besteht, denn sie besteht nur in der Materie, kurz, er bezeichnet nur einen Teil der Definition des Hauses, nicht alle Teile, aus welchen es besteht. Wer aber Form und Materie in der Definition vereinigt und sagt, das ein Haus Ziegel und Steine ist, die in einer bestimmten Weise für einen bestimmten Zweck zusammengefügt sind, bezeichnet alles, wodurch und in welcher Weise das Mauerwerk <sup>3)</sup> besteht.

Man könnte nun hier vielleicht ein Bedenken haben und sagen: Wir wollen das zugeben, was die Definitionen der Dinge, die sinnlich wahrnehmbare Materien besitzen, betrifft; wie steht es aber mit den Gegenständen, in deren Definitionen keine sinnlichen Materien vorkommen, wie in der Definition des Dreieckes und des Zirkels? <sup>4)</sup> Dieses Bedenken wird dadurch gelöst, dass, obgleich diese Sachen keine sinnlich wahrnehmbaren Materien haben — und daher sagt man, man betrachtet sie nicht, insoweit sie in der Materie sind — es in ihnen doch etwas gibt, das eine Relation zu ihnen gleich der Relation der sinnlichen Materie zu der natürlichen Form hat <sup>5)</sup>, z.B. wenn wir sagen, dass der Kreis eine

5 Figur ist, die durch eine Linie eingeschlossen ist, deren Punkte, von einem Punkte in ihrem Inneren gleich weit entfernt sind. Denn in dieser Definition vertreten die Worte „Figur, die durch eine Linie eingeschlossen ist“ die Gattung und die übrigen Worte die Differenz. Die Analogie zwischen diesen fingierten und den sinnlich wahrnehmbaren Materien besteht darin, dass diese fingierte Materie sich potentiell in dem Kreis befindet, gleichwie die Materien der sinnlich wahrnehmbaren Dinge potentiell in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen bestehen. Später werden wir dies erklären, wenn wir besprechen werden, in welcher Weise die Teile der Definition im Definierten enthalten sind, und wie das Definierte eines sein kann, während die Definition aus vielen Teilen besteht.

10 Verhält sich dies nun alles so, wie wir es dargelegt haben, und ist es klar, dass die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen eine Dreiheit darstellen: Stoff, Form und das aus ihnen gebildete Konkrete, so könnte man fragen: Wenn die sinnlichen Substanzen aus Stoff und Form gebildet sind, worauf bezieht sich dann der Name, auf die Form oder auf das aus Stoff und Form gebildete Konkrete? <sup>1)</sup> Es leuchtet ein, dass der Name wenn er auch bisweilen von der Form, bisweilen vom Konkreten ausgesagt wird, am gewöhnlichsten nur das Konkrete bedeutet; jedoch hat er diese Bedeutung nur secundum prius et posterius, denn das Konkrete hat nur Existenz, weil es aus der Form, die nämlich am meisten zu dem Namen berechtigt ist,  
 15 gebildet ist. So ist, wenn wir die zwei Bedeutungen vergleichen, die Bedeutung, die sich auf das Konkrete bezieht, früher in der Zeit und später in der Wirklichkeit und die Bedeutung, die sich auf die Form bezieht, später in der Zeit und früher in der Wirklichkeit; machen doch die gewöhnlichen Menschen keine solche Distinktion zwischen den Substanzen: sie kennen nur das Konkrete und verwenden den Namen ausschliesslich dafür. So ist die Bedeutung des Namens für das Konkrete der Zeit nach früher als diejenige für die Form, denn die Form wird später erkannt, obgleich sie in Wirklichkeit früher als

20 das Konkrete ist. Wir dürfen nicht vergessen, was wir schon  
öfters sagten, dass diese Dinge eine doppelte Existenz haben:  
eine sinnliche und eine begriffliche, und dass die begriffliche  
Existenz, insoweit sie die sinnliche Existenz definiert und ihre  
Quiddität determiniert, mit der sinnlichen Existenz identisch ist.  
Daher sagt man, dass der Begriff des Dinges das Ding selbst  
ist. Es ist jedoch falsch, dass wie die Anhänger der Ideenlehre  
meinen, die intelligible Existenz in der Weise die sinnliche  
Existenz ist, dass das Sinnliche aus dem Intelligible gebildet  
oder per se durch das Intelligible erzeugt ist <sup>1)</sup>, oder dass sie  
in jeder Hinsicht identisch sind. Denn nähmen wir an, dass  
25 der Begriff des Dinges in jeder Hinsicht mit dem Dinge iden-  
tisch sei, dann wäre die begriffliche Form des Konkreten mit  
dem Konkreten identisch, würde der Mensch also Seele sein <sup>2)</sup>.  
Und so würden weiter, nähmen wir an, die sinnliche Substanz  
sei aus der begrifflichen Substanz zusammengesetzt, die sinn-  
34 lichen Dinge nach der früher aufgestellten Lehre, dass die  
absolute Form und die absolute Materie unentstanden und  
unvergänglich sind, weder entstehen noch vergehen können.  
Daher müssen die Elemente der veränderlichen Substanzen  
selbst notwendig per accidens, nicht per se veränderlich sein,  
wie z.B. die Formen in der Natur nicht per se entstehen und  
vergehen, sondern nur als Teil des per se Vergänglichen, d.h.  
5 des Individuums, wie schon früher erklärt wurde. Ob es nun  
etwa Formen in der Natur gibt, die ein separates Dasein  
führen, ist eine Frage, die schon in der Physik behandelt  
wurde <sup>3)</sup>. Aus dem aber, was von der Definition gesagt wurde,  
dass sie eine aus Teilen bestehende Aussage ist, ist klar, dass  
es nur Definitionen für das Zusammengesetzte gibt und dass  
die Form und die Materie, kurz die einfachen Substanzen,  
nur durch Analogie eine Definition haben <sup>4)</sup>, und dass diejenigen  
irrten, die sagten, dass die Definitionen der separaten Formen  
mit den Definitionen in den Materien identisch seien. Ferner,  
dass diejenigen ebenso irrten, die behaupteten, die Substanzen  
der Dinge seien die Zahlen, denn aus dieser Lehre würde sich

ergeben, dass die Zahlen nicht aus Einheiten beständen, da  
 10 sie Definitionen hätten, die Definition jedoch aus vielen Teilen  
 besteht, oder wir müssten sagen, dass die sinnlichen Dinge  
 reine Einheiten wären, und es also überhaupt keine Definiti-  
 onen gäbe<sup>1)</sup>. Dagegen ist absolut klar, dass die Zahl in der  
 Materie existiert, und dass ihre Einheit aus der Form stammt  
 und ihre Vielheit aus dem Stoff, wie wir später noch darlegen  
 werden<sup>2)</sup>. Es ergibt sich, um es kurz zu fassen, aus den sinn-  
 lich wahrnehmbaren Individuen selbst, dass sie zusammen-  
 gesetzt sind, denn sie besitzen zwei äusserst verschiedene  
 Seinsweisen, nämlich das sinnliche und das begriffliche Sein;  
 15 diese beiden Seinsweisen können sie unmöglich von einer Seite  
 her haben, sondern die Form ist die Ursache, dass die Dinge  
 begrifflich und die Materie die Ursache dafür, dass sie sinn-  
 lich sind.

Da jetzt erklärt ist, wieviele Arten es von primären sinnlich  
 wahrnehmbaren Formen gibt<sup>3)</sup>, müssen wir mit der Behandlung  
 der Differenzen und Arten der materiellen Substanz an-  
 fangen<sup>4)</sup>. Wir sagen also: da es vier Gattungen von Ände-  
 rungen gibt, nämlich in der Substanz, der Quantität, der  
 Qualität und dem Wo<sup>5)</sup>, und es nicht notwendig ist, dass  
 das, was eine Änderung in dem Wo erleidet, auch einer  
 Änderung in der Substanz oder in der Quantität oder Quali-  
 tät unterliegt, ist es klar, dass das Substrat der Änderung in  
 der Substanz nicht das Substrat der übrigen Änderungen,  
 20 besonders der Änderung im Wo, sein kann. Hieraus folgt, dass  
 das Wort „Materien“ für die Himmelskörper und für die ent-  
 stehenden und vergänglichen Körper in gewisser Weise äqui-  
 vok ausgesagt wird. Ist dies richtig, so gibt es also zwei Arten  
 von Materien: die eine, das Substrat für die Änderung in der  
 Substanz, sie wird in engerem Sinne Materie genannt; die  
 andere, das Substrat für die übrigen Änderungen, sie wird  
 meistens Substrat in engeren Sinne genannt<sup>6)</sup>. Die Himmels-  
 körper nun, obgleich sie nur die eine Änderung im Wo haben,  
 müssen Materien besitzen, nach der im allgemeinen Teil der

25 Physik gegebenen Theorie, wonach die Veränderung als solche  
 nur an Teilbarem stattfinden kann<sup>1)</sup>, etwas jedoch nur  
 teilbar ist, insoweit es Materie, nicht insoweit es Form hat,  
 denn der Form kommt nur per accidens die Teilbarkeit zu.  
 Von den Dingen aber, die einer Änderung in der Substanz  
 unterliegen, haben einige eine gemeinsame Materie, wie z. B.  
 35 die einfachen Körper gemeinsam an der ersten Materie teil-  
 haben; diese Klasse hat die Eigenart, dass jedes Ding in ihr  
 die Potenz besitzt, sich in sein Kontrarium zu verändern, nach  
 Maassgabe der wechselseitigen Potenz in diesem Kontrarium,  
 z. B. hat die Luft in der Weise die Potenz, sich in Wasser  
 umzuwandeln, wie das Wasser in Luft. Unter den Dingen, die  
 einer Änderung in der Substanz unterliegen, gibt es aber auch  
 solche, deren Materie verschieden ist<sup>2)</sup>, wie der Schleim, dessen  
 Materie das Fett ist, und die Galle, deren Materie die bitteren  
 Dinge sind; diese Klasse hat die Eigenart, dass man nicht von  
 jedem einzelnen Gegenstand in ihr sagen kann, er sei die Potenz  
 seines Kontrariums nach Maassgabe der wechselseitigen Potenz,  
 die man von diesem Kontrarium prädicieren könnte, z. B. ist  
 5 das Fett in der Potenz Schleim, der Schleim jedoch nicht in  
 der Potenz Fett, sodass er in die Materie des Fettes übergehen  
 könnte, und so ist das Lebende in der Potenz ein Totes, das  
 Tote jedoch nicht ein Lebendes in der Potenz, sodass es in  
 die Materie des Lebenden sich zu ändern vermöchte. Hier-  
 auf beruht es, dass nicht jedes beliebige Ding aus jedem be-  
 liebigen Ding entstehen kann, sondern dass es nur entsteht  
 aus dem ihm eigentümlichen Kontrarium, das sich in der  
 geeigneten Materie befindet. Daher unterscheiden sich die  
 Dinge nicht nur von einander durch die Form, sondern auch  
 durch die Materie<sup>3)</sup>; und nicht nur lediglich durch diese  
 beiden, sondern auch durch die Wirk- und Zweckursachen.  
 Hieraus wird vollkommen deutlich, dass die Forschung sich  
 10 bei jedem Naturding auf die vier Ursachen richten muss, und  
 dass wir uns hierbei nicht mit den entfernteren Ursachen be-  
 gnügen dürfen, sondern auch die nächsten Ursachen ermitteln

sollen. Dies ist also die Besprechung der Prinzipien und Differenzen der sinnlich wahrnehmbaren Körper.

Wie es nun möglich ist, dass die Definitionen verschiedene Teile besitzen, das Definierte aber eins ist, erhellt aus der Tatsache, dass das individuelle Ding nicht in der Weise aus Materie und Form zusammengesetzt ist, dass sich beide aktuell in ihm befinden, wie das bei den künstlichen Gegenständen der Fall ist, sondern die Materie potentiell, die Form  
 15 aktuell in dem Zusammengesetzten besteht <sup>1)</sup>. Wenn wir sagen, dass die Materie in dem Individuum potentiell besteht, so bedeutet das etwas anderes, als wenn wir sagen, dass sie zu einer bestimmten Form die Potenz hat, es bedeutet nämlich, dass die Form sich von ihr loslösen wird, wenn dieses Individuum vergeht, und dass sie also als etwas von der Form  
 Verschiedenes besteht <sup>2)</sup>. Da die Gattungen nun die Materien vertreten, befinden auch sie sich potentiell in dem Definierten <sup>3)</sup>. So besteht nicht die Tierheit in abstracto aktuell, sondern es besteht nur eine bestimmte Tierheit, d. h. eine Tierheit, die Differenz besitzt. Je mehr die Gattungen sich von den sinnlichen Formen unterscheiden, desto geeigneter sind sie für  
 20 diese Art Existenz, nämlich die potenzielle Existenz, wie z. B. die Körperlichkeit des individuellen Menschen. Daher braucht man in der Definition nur die nächste Gattung zu bestimmen, denn bei den Dingen, die mehrere Gattungen haben, sind alle Gattungen des Dinges potentiell in dieser Gattung  
 enthalten <sup>4)</sup>. Wenn wir aber in der Definition die entferntere Gattung ohne die nähere Gattung angeben, so ist die nähere Gattung nicht in der Definition enthalten, und daher sind solche Definitionen unvollständig. Diese Art Existenz, die die  
 25 Gattungen repräsentieren, ist eine Art Mittelding zwischen der Form, die aktuell ist, und der Materie, die keine Form hat, und tritt, wie gesagt, in verschiedenen Rangstufen hervor. Dies verhält sich so, weil die Gattungen nichts anderes sind als die Repräsentationen der zusammengesetzten Materien, die teilweise aktuell, teilweise potentiell sind <sup>5)</sup>. Daher gibt es für

die Gattungen Definitionen (gleichwie es für die „species  
 ultimae“ Definitionen gibt<sup>1)</sup>), z. B. besteht Mensch aus Ver-  
 nunft und Tierheit, und Tierheit aus Sinnlichkeit und Er-  
 nährung, u. s. w., bis man an die letzte Gattung gelangt, die  
 36 von allen Dingen, die es gibt, der ersten Materie am nächsten  
 kommt<sup>2)</sup>. Daher besteht für diese Art Gattung keine Defini-  
 tion, ebensowenig wie für die letzte Form<sup>3)</sup>, es sei denn durch  
 Analogie. Es leuchtet ein, dass bei univoken Gattungen die  
 durch die Gattung repräsentierte Bestimmung sich vollkom-  
 mener in dem unter dieser Gattung Subsumierten befindet,  
 5 als die durch äquivoke Gattungen, z. B. Sein und Ding re-  
 präsentierten Bestimmungen sich in dem unter ihrer Gattung  
 Subsumierten befinden; daher sind diese äquivoken Gattun-  
 gen kaum Gattungen, es sei denn durch Aequivokation der  
 Benennung<sup>4)</sup>. Die Materien nun, die durch die Gattungen re-  
 präsentiert werden, sind teilweise sinnlich Wahrnehmbares,  
 wie die Naturdinge, und diese sind zum Namen „Materie“ am  
 meisten berechtigt, teilweise Vorgestelltes, Begriffliches, wie  
 die Materien der mathematischen Gegenstände, denn wenn in  
 ihren Definitionen auch die sinnlich wahrnehmbaren Materien  
 nicht vorkommen, so haben sie doch etwas den Materien  
 Ähnliches, wie z. B. der Kreis, dessen Gattung eine Figur ist,  
 die durch eine Linie eingeschlossen ist. Hierdurch ist die  
 Definition bei den mathematischen Dingen erst möglich<sup>5)</sup>.  
 Hieraus zeigt sich, dass die mathematischen Dinge nicht se-  
 10 parat sind, denn wäre das Dreieck separat, so wäre die Figur  
 noch eher separat, wäre die Figur separat, so wäre auch die  
 Linie separat, wäre die Linie separat, so wäre auch der Punkt  
 separat. Dies werden wir später noch erklären. Gibt es nun  
 Dinge, die weder sinnliche noch begriffliche Materien be-  
 sitzen, so können sie nicht zusammengesetzt sein und über-  
 haupt keine Definition haben, auch ist in ihnen keine po-  
 tenzielle Existenz möglich, sondern sie sind reiner Akt. Die  
 Ursache ihrer Einheit ist keine andere als ihre Wesenheit,  
 kurz, ihre Essenz ist ihre Existenz<sup>6)</sup>. Hieraus ergibt sich

also der Irrtum der Anhänger der Ideenlehre, denn sie behaupten, dass die Ideen und die sinnlichen Dinge nach Quiddität und Definition eins sind.

- 15 Auf die Frage, welche Teile des Definierten dem Definierten dem Begriff und der Quiddität nach vorhergehen und welche Teile dem Definierten folgen, oder anders gesagt: von welchen Teilen des Definierten die Begriffe in der Definition des Definierten enthalten sind, antworte ich, dass es die Teile sind, die von der Form herkommen, nämlich der allgemeinen Form, die die Gattung ist<sup>1)</sup> und der besonderen Form, welche die Differenz ist, denn notwendig muss das Definierte auf den Begriffen dieser Formen beruhen<sup>2)</sup>. So ist z. B. die Definition des Menschen „vernünftiges Lebewesen“, und wir finden, dass die Definition von „Lebewesen“ und von „vernünftig“, die beide Teile des Menschen sind, dem Menschen vorhergehen. So
- 20 geht auch die Figur, die ein Teil der Definition des Kreises ist, dem Kreise vorher. Die quantitativen Teile eines Dinges aber, die dem Individuum von Seiten der Materie her zukommen, folgen in der Definition dem Definierten, z. B. ist die Definition des Zirkelsektors später als die Definition des Kreises, die Definition des spitzen Winkels später als die Definition des rechten Winkels, die Definitionen von Hand und Fuss des Menschen später als die Definition des Menschen<sup>3)</sup>. Hieraus ergibt sich der Irrtum derer, die behaupten, dass die sinnlichen Körper aus Atomen, seien sie als endlich oder unendlich an Zahl gesetzt, bestehen<sup>4)</sup>. Die Definitionen der akzidentellen
- 25 Materien scheinen sich nun zu dem Ding, das diese Materie besitzt, analog den quantitativen Teilen zu verhalten, z. B. sind nicht selten Kupfer, Holz und Stein Materien des Dreiecks und des Kreises, kurz Teile von Dreieck und Kreis, während jedoch ihre Definitionen dem Dreieck nicht vorhergehen<sup>5)</sup>; die Definitionen der wesentlichen Materien aber gehen notwendig dem Definierten vorher<sup>6)</sup>. Wir haben also dargelegt,
- 37 wie das Definierte eins ist, die Definition aber viele Teile besitzt, und von welchen Teilen des Definierten die Definitionen

dem Definierten vorhergehen und von welchen nicht. Es ist deutlich, dass diejenigen, die eine Existenz der Universalien ausserhalb des Verstandes behaupten, diese Schwierigkeit nicht lösen können, denn aus ihrer Theorie würde folgen, dass der Mensch aus vielen, sogar einander entgegengesetzten Dingen zusammengesetzt wäre, aber diese Teile können sie nicht unterscheiden oder sagen, weshalb einige Teile der Definition dem Definierten vorhergehen, andere Teile dem Definierten folgen<sup>1)</sup>. Auch dasjenige, was die alten Philo-  
 5 sophen vielfach untersuchten, nämlich was die Ursache der Verbindung von Seele und Leib oder allgemein von Stoff und Form ist, wurde hieraus klar. Denn die Ursache hiervon ist nichts anderes als der Zusammenhang von Potenz und Akt; die Wirkursache, wodurch die Potenz zum Akt wird, ist das Bewegende, und daher besitzt dasjenige, was kein materielles Element hat, weder diese Zusammensetzung noch überhaupt ein Bewegendes.

Jetzt müssen wir noch das Problem behandeln, dessen Betrachtung wir versprochen haben, wir müssen nämlich untersuchen, welches die allgemeinste Gattung ist, die sich in der Substanz  
 10 findet, d.h. die Substanz von der man zu sagen pflegt, dass sie der Körper oder das Körperliche sei<sup>2)</sup>. Wir behaupten also, es gab einige Philosophen, die meinten, dass das Erste, was in die erste noch ungeformte Materie eintritt, die drei Dimensionen sind, und dass diese das Erste sind, wodurch die Materie geformt wird; sie glaubten also, dass das Wort „Körper“ nur die Dimensionen bezeichne, da das Wort „Substanz“ in ursprünglicher Bedeutung nur auf die Dimensionen, weil nicht in einem Substrat Seiendes, hinweist<sup>3)</sup>. Dies ist die Lehre des Porphyrius, der behauptete, dass es die Lehre der alten Philo-  
 15 sophen, wie Plato und andere, gewesen sei<sup>4)</sup>. Diese Philosophen waren nur darin uneinig, dass einige behaupteten, die erste Materie sei an sich ohne Form, während andere, nämlich die Stoiker, die erste Materie schon mit der Form der Dimensionen belegten<sup>5)</sup>. Es gab jedoch auch Philosophen,

die meinten, dass die drei Dimensionen sich aus einer einfachen Form, die in der ersten Materie besteht, ergäben, und dass durch diese Form der Körper Teilbarkeit und Kontinuität erhalte, und sie behaupteten, diese Form sei, gleichwie die erste Materie, eine einzige und allen sinnlichen Dingen gemeinsame. Derjenige, der dies lehrt, ist Avicenna<sup>1)</sup>. Für diese Auffassung eignet sich der Terminus „Körperliches“ besser, da es ein abgeleitetes Wort ist, und die abgeleiteten Wörter besser die Akzidenzien bezeichnen<sup>2)</sup>. Wir sagen nun: Was die erste Theorie betrifft, wonach die Dimensionen das Erste sind, wodurch die erste Materie ihr Bestehen erhält, so müssen ihre Anhänger notwendig folgern, dass die Dimensionen, als das Erste, wodurch die erste Materie ihr Bestehen erhält, Substanzen sind, und dass sie die Quiddität der individuellen Substanz bestimmen. Es ist aber deutlich, dass die Dimensionen qua Dimensionen gar nicht die Quiddität einer individuellen Substanz bestimmen, denn die Individuen der Substanz bilden, wie in der Physik<sup>3)</sup> erklärt wurde, zwei Klassen, einmal diejenigen Substanzen, die einfache Formen, nämlich die Formen der vier Elemente, besitzen, zweitens die zusammengesetzten Substanzen, die zusammengesetzte Formen haben; diese letztere Klasse zerfällt wieder in zwei Unterarten, entweder kann das Zusammengesetzte von der Gattung des Anorganischen sein, wie die Form der homogenen Körper, oder es kann beseelt sein. Es leuchtet nun ein, dass die Dimensionen später als irgendeine dieser Klassen prädiiziert werden, denn diese Klassen werden bei den Definitionen der Dimensionen vorausgesetzt, wie die Substrate bei den Definitionen der Akzidenzien vorausgesetzt werden. Dies ist für jeden der Logik Beflissenen deutlich. Man kann sich nicht denken, dass die Dimensionen dasjenige sind, das am ersten in die erste Materie eintritt, und dass sie doch Akzidenzien sind, denn die Akzidenzien bedürfen eines Substrates in anderer Weise als die Form eines Substrates bedarf; bedürfen doch die Akzidenzien eines aktuellen Substrates, das eine Form besitzt,

während die Form eines Substrates, das aktuell ist, nicht bedarf<sup>1)</sup>; daher erhält das individuelle Ding durch die Form, nicht durch das Akzidens, sein Bestehen, kurz der Unterschied zwischen der Relation von Form und Substrat und der Relation von Akzidens und Substrat ist von selbst klar für jeden, der sich mit diesen Dingen befasst hat. Die Unmöglichkeit der Theorie derer, die meinten, dass schon die erste Materie per se mit einer Form versehen sei, und dass die Dimensionen die Formen der ersten Materie bilden, wurde schon in der Physik dargetan. Denn wäre es so, wie sie behaupten, so bliebe die Körperlichkeit individuell identisch und etwas Beharrendes für die Formen der entstehenden Dinge. Der Grund ihres Fehlers war, dass sie die Körperlichkeit, die sie als generell beharrend erkannten, daher auch für unvergänglich hielten. Nach dieser Anschauung aber würde nicht nur die Materie durch die Dimensionen eine Form haben, sondern durch viele Akzidenzien, die nicht von der ersten Materie getrennt werden können, diejenigen nämlich, die allen  
 10 einfachen Körpern gemeinsam sind<sup>2)</sup>).

Wenn nun, wie aus den Worten des Avicenna zu entnehmen ist, die Anhänger der zweiten Theorie meinen, dass es ausser den Formen, wie Schwere, Leichtigkeit, kurz dem Streben der einfachen Körper, noch eine aktuelle einfache Form gibt, so ergibt die Verbindung dieser Form mit der ersten Materie die Substanz, der die Körperlichkeit anhaftet, d. h. der die drei Dimensionen anhaften, und sie ist es, die man Körper oder das Körperliche (ist doch der abgeleitete Name, wie gesagt, geeigneter, sie, wenn man sie so auffasst, zu bezeichnen) nennt. Das ist aber wahrhaftig eine  
 15 ganz absurde Theorie! Denn es würde hieraus folgen, dass das Entstehen der Elemente eine Verwandlung sei<sup>3)</sup>. Verstand Avicenna unter dieser einfachen aktuellen Form jedoch nur die Natur des Strebens<sup>4)</sup> in der ersten Materie, das sich als die Gattung gegenüber den Formen der Elemente verhält, so ist dies wahrlich eine richtige Lehre. In Übereinstimmung

damit sagen wir, dass der Körper, oder lieber das Körperliche, die allgemeinste Gattung ist, die sich in den individuellen Substanzen befindet. Diese Körperlichkeit tritt in den konkreten Dingen in der Weise hervor, wie die Gattungen in den Arten hervortreten (betrachteten wir doch den Körper gleich dem Komplex von Stoff und allgemeiner Form, insoweit diesem

20 Komplex die Dimensionen anhaften, und die allgemeine Form verhält sich zu der besonderen Form, wie z. B. die Gattung „Tier“ zu den unter ihr stehenden Arten<sup>1)</sup>), nämlich in einer mittleren Existenz zwischen Potenz und Akt. Die Körperlichkeit, die den elementären Körpern gemein ist, insoweit ihnen die Dimensionen anhaften, ist die Form des Strebens<sup>2)</sup>. Hieraus ergibt sich klar, dass wir die Ausdrücke „Körper“ oder „körperlich“ für die Himmelskörper und die Körper, die eine geradlinige Bewegung haben, in einer Art äquivoken Weise benutzen, da die Natur des Strebens in diesen beiden äusserst verschieden ist. Denn bei dem Streben in den Elementen

25 befinden sich in der ersten Materie, insoweit ihr die Körperlichkeit anhaftet, die entgegengesetzten Formen der Elemente, dagegen ist der Begriff des Strebens in dem Himmelskörper nur ein Ausdruck für die Substanz, die aktuell die Form für ihre Bewegung trägt; sie ist es, von der man sagt, dass sie kein Entgegengesetztes hat, und sie ist daher, wie in der Physik erklärt würde, einfach, nicht zusammengesetzt<sup>3)</sup>.

39 Verhält sich dies alles so, wie wir es beschrieben haben, so ist es klar, dass der Körper, den die Mathematik betrachtet, nicht der Naturkörper ist. Denn der Mathematiker betrachtet nur die Dimensionen, losgelöst von der Materie, und der Physiker betrachtet entweder den Körper in seiner Zusammensetzung aus Stoff und Form, insoweit er Dimensionen hat, oder die Dimensionen, insoweit sie an einem solchen Körper sind, in der Weise also, wie im Buche „Analytica Posteriora“ dargelegt wurde, dass man in jeder dieser Wissenschaften das

5 ihnen Gemeinsame zu betrachten pflegt<sup>4)</sup>. Hiermit sind die Aufgaben dieses Kapitels gelöst, es enthält dasjenige, was sich

in dem sechsten und siebenten Buch der Metaphysik des Aristoteles befindet <sup>1)</sup>).

## 3

Nachdem wir nun über ihre Arten, d. h. die Arten der sinnlichen Existenz und die Prinzipien, wodurch sie sinnlich wahrnehmbar sind, gesprochen und ihre gegenseitige Relation in der Existenz bestimmt haben, ist es jetzt angebracht, die Dinge darzulegen, die sich zu ihnen wie Attribute verhalten.

10 Obgleich es uns nicht entgeht, dass die Betrachtung des Einen und seiner Arten, auch wenn wir sie in diesem Abschnitt behandeln, eigentlich in den ersten Teil <sup>2)</sup> gehört — denn in der Metaphysik wird das Eine synonym mit dem Seienden gebraucht — fällt doch das Eine, insofern es dem Vielen entgegengesetzt ist, und dem Vielen wieder Attribute zukommen, in gewissem Sinne auch unter diesen Teil. Daher haben wir hier die Darlegung des Einen mit der seiner Attribute zusammengestellt, wie schon Aristoteles im zehnten Buch der Metaphysik getan hat, d. h. er hat das Buch speziell der Untersuchung über das Eine und seine Attribute gewidmet.

Wir wollen also mit der Erörterung von Potenz und Akt anfangen und feststellen, was die wahre Potenz ist. Wir sagen also, 15 dass der Terminus „Potenz“ von vielen Dingen, die wir oben unterschieden haben, ausgesagt wird <sup>3)</sup>. Allein was in äquivoker Weise Potenz genannt wird, wie wenn wir sagen, eine gewisse Linie habe die Potenz einer gewissen anderen Linie, müssen wir hier ausser Betracht lassen. Diejenigen Bedeutungen aber, die nicht in reiner Äquivokation ausgesagt werden, sondern eine Relation zu einem einzigen Prinzip haben, müssen wir dagegen hier untersuchen, ist dies doch, wie gesagt, die Art, wodurch viele Dinge das Objekt dieser Wissenschaft sind. Bei einem dieser Dinge nun, die man in diesem Sinne Potenz 20 nennt, sind zwei Klassen zu unterscheiden. Die eine ist die aktive Potenz; sie ist es, die in einem anderen, insofern es ein anderes

ist, wirkt, und wenn eine solche Potenz auf sich selbst einwirkt, so geschieht das nur per accidens, wie der Arzt, der sich selbst heilt <sup>1)</sup>. Die zweite Klasse ist die passive Potenz, diese nämlich, in deren Natur es liegt, durch etwas anderes, insoweit es etwas anderes ist, affiziert zu werden, die aber nicht die Potenz besitzt, aus sich selbst affiziert zu werden <sup>2)</sup> (unser Ausdruck „die nicht die Potenz besitzt, aus sich selbst affiziert zu werden“ bezeichnet nur die natürliche Privation, die die Abwesenheit eines der Attribute ist, die in anderen Dingen natürlicher Weise vorhanden sind, nicht die Privation durch Gewalt, <sup>25</sup> die die Entfernung von etwas ist aus dem, in welchem es sich gewöhnlich befindet; wir haben übrigens die verschiedenen Arten der Privation schon oben unterschieden) <sup>3)</sup>.

Man könnte nun fragen: warum können einige Potenzen, die gewöhnlich durch andere affiziert werden, aus sich selbst affiziert werden, z. B. die Gesundheit, die sowohl aus der Heilkunst als aus sich selbst entsteht, während dies bei anderen Potenzen unmöglich ist, z. B. bei dem Haus, das nur durch die Baukunst entsteht? Der Grund davon ist, dass die Gesundheit nur aus beiden, Kunst und Natur, entsteht, daher vollführen die Kunstfertigkeiten dieser Art nur die Wirkung; das Eintreten des Zweckes aus der Bewegungsursache, die nicht nach freier Wahl in Bewegung setzt, muss dann abgewartet werden. Bei dem Hause und Ähnlichem aber entstehen alle Bestandteile durch Kunstfertigkeit und sind auf freie Wahl zurückzuführen <sup>4)</sup>.

<sup>5</sup> Da nun diese aktiven Potenzen teilweise in den Lebewesen, teilweise im Leblosen sind, wirken also einige von ihnen durch die Natur, andere durch Begierde und Wahl; von diesen letzteren sind einige vernunftbegabt, andere nicht <sup>5)</sup>. Diejenigen nun, die weder Vernunft noch Begierde haben, werden dadurch gekennzeichnet, dass sie per se ausschliesslich eine von zwei konträren Wirkungen hervorbringen können — wie z. B. das Feuer immer erhitzt und Kälte immer kalt macht — und keine Potenz haben als zu einer einzigen dieser zwei Konträren (mit den

Worten „keine Potenz“ meine ich hier die Privation, die die  
 Abwesenheit eines der Attribute ist, die in anderen Dingen  
 10 natürlicher Weise vorhanden sind). Diejenigen Potenzen jedoch,  
 die durch Begierde und freie Wahl wirken, haben die Potenz,  
 von den beiden konträren Wirkungen die eine oder die andere  
 hervorzubringen. Daher besitzen die praktischen Wissenschaften  
 die Kenntnis der beiden Konträren zwecks einer einzigen Wis-  
 senschaft, z.B. besitzt die Medizin die Kenntnis von Gesundheit  
 und Krankheit, aber nur die Kenntnis eines dieser beiden Kon-  
 trären ist ihr Zweck per se, während das andere Konträre gewisser-  
 massen per accidens Zweck ist. Denn der Zweck dieser Wissen-  
 schaften ist nicht, die beiden Konträren zu bewirken, z. B. kennt  
 die Medizin nicht die Krankheit, um sie zu bewirken, aber sie  
 kennt die Gesundheit, um diese zu bewirken und zu erhalten.

15 Es ist weiter eine Eigentümlichkeit der Naturpotenzen, dass  
 sie, wenn sie ihren Objekten begegnen, notwendig wirken,  
 tritt z. B. das Feuer zu dem Holz, so verbrennt es dasselbe  
 ausnahmslos<sup>1)</sup>. Bei den Sachen aber, die durch Begierde und  
 freie Wahl wirken, besteht die Notwendigkeit nicht, dass sie,  
 wenn sie mit ihren Objekten zusammentreten, ohne Ausnahme  
 wirken. Denn bestände diese Notwendigkeit, so müssten sie,  
 da in ihrer Natur das Bewirken von beiden liegt, die beiden  
 Konträre zugleich bewirken, oder sie würden einander auf-  
 heben und überhaupt nichts bewirken. Hieraus ergibt sich,  
 dass dasjenige, was zu einer der beiden konträren Wirkungen  
 den Ausschlag gibt<sup>2)</sup>, eine andere Potenz ist, die, wenn sich  
 die Potenz der Bejahung mit ihr verbindet, wie es im Buche  
 „de anima“ erklärt wurde, Begierde und freie Wahl heisst<sup>3)</sup>.  
 Sind dies nun die Klassen der aktiven und passiven Potenz,

20 so ist es klar, dass mit der Güte und Schlechtigkeit des Wir-  
 kens und Leidens das Wirken und Leiden immer zusammen-  
 gehen, denn dassjenige, dessen Wirken oder Leiden gut ist,  
 ist ein Wirkendes oder Leidendes. Dieses Verhältnis lässt sich  
 jedoch nicht umkehren, sodass, was ein Wirkendes oder  
 Leidendes ist, gut von Wirken oder Leiden ist<sup>4)</sup>.

Wenn es nun deutlich geworden ist, was die Potenz ist, die von den Bewegenden und den Bewegten ausgesagt wird, wollen wir den Begriff erörtern, worauf sich der Terminus „Potenz“ ursprünglich bezieht, den nämlich, den wir mit dem Worte „möglich“ meinen und den wir nicht aus den anderen Bedeutungen des Terminus Potenz, sondern nur durch die Definition des Aktes verstehen können <sup>1)</sup>. Denn obgleich Akt  
 25 und Potenz einander entgegengesetzt sind, beziehen sie sich doch aufeinander. Ein Relatives nun wird nur durch den Vergleich mit seinem Korrelat verstanden, werden doch alle Sachen nicht in gleicher Weise definiert; denn nicht alles hat Gattungen und Differenzen — so müssen einige Sachen durch  
 41 ihre Kontraria, andere durch ihre Wirkungen, wieder andere durch ihr Tun und Leiden und, kurz gesagt, durch ihre Attribute definiert werden <sup>2)</sup>.

Der Zirkel, zu dem eine solche Definition nach Avicenna führen soll, hat nichts zu bedeuten, denn es folgt aus der Natur der Korrelate, dass das eine in dem Begriffe des anderen enthalten ist, jedoch nicht so, wie die Ursachen eines Dinges  
 5 sich in seinem Begriffe befinden, sodass das eine Korrelat dem anderen vorherginge, denn keines der Korrelate ist Ursache des anderen, sie existieren nur zusammen, und daher ist der Begriff des einen mit dem Begriff des anderen untrennbar verbunden. Avicenna hätte nur Recht, wenn jedes der Korrelate sich in dem Begriffe des anderen als Früheres im Sein oder besser Bekanntes im Wissen befände, und also ein Ding in seinem eigenen Begriff enthalten wäre. Dies entspricht jedoch nicht der Wahrheit, sondern sie bestehen sowohl dem Sein nach als dem Wissen nach zugleich. <sup>3)</sup> Der Grund hiervon ist, dass diese Kategorie etwas ist, was die Seele in die seienden Dinge  
 10 hineinbringt. Gäbe es keine Seele, so gäbe es auch keine Relation, wie, wenn es keine Seele gäbe, es überhaupt keine Beziehung gäbe. Wenn man sich nun von einem der beiden Subjekte dieser Relation einen Begriff macht, muss man sich notwendig auch ihr anderes Subjekt vorstellen, da diese Rela-

tion exist durch diese beiden Subjekte ihr Bestehen erhält <sup>1)</sup>).

Ist dies nun richtig, so ist Akt, dass ein Ding nicht in der Weise besteht, wie wenn man von ihm sagt, es bestehe in der Potenz. <sup>2)</sup> Diese Privation kann zweierlei bedeuten. Einmal die Abwesenheit eines Attributes aus etwas, das normalerweise zu anderer Zeit dieses Attribut haben wird, oder gehabt hat — und diese Privation entsteht in den Dingen, die bisweilen  
 15 aktuell, bisweilen potentiell existieren —; zweitens die Abwesenheit eines der Attribute, die in anderen Dingen normaler Weise vorhanden sind, und durch diese Privation kann man den Begriff des Aktes auf die ewigen Gegenstände anwenden. <sup>3)</sup> Die Potenz ist nun die Disposition und die Möglichkeit, die in etwas ist, aktuell zu existieren. Mit dieser Bedeutung von „Potenz“ meinen wir nicht dasjenige, was unendlich in der Potenz ist, wie wir von der Bewegung und der Zeit sagen, dass sie unendlich in der Potenz sind, denn das Unendliche qua Unendliches geht nie in den Akt über und scheidet sich also nicht von der Potenz; ist doch die Bedeutung von unend-  
 20 licher Potenz, dass ihr Akt ewig mit der Potenz verbunden ist. <sup>4)</sup> Dies wurde schon im Buch der Physik erklärt <sup>5)</sup>, denn vieles von dem, was man dort beweist, nimmt die Metaphysik an. Ist dies nun richtig, und ist es deutlich, was Potenz und Akt sind, so ergibt sich, dass sie primär nur in der Substanz vorkommen, zweitens aber auch in den anderen Kategorien, nämlich Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Haben, Tun und Leiden, sei es, dass ein solches Leiden eines Dinges aus sich selbst entsteht, nämlich bei den Naturdingen, oder von aussen, nämlich bei den oben erwähnten Potenzen, <sup>6)</sup>  
 25 gleichwie auch „Tun“ alles, was auf sich selbst oder ein anderes einwirkt, bedeutet; ist doch die Potenz im Menstruationsblut, woraus sich ein Mensch entwickelt, früher als die Potenz im Menstruationsblut, woraus das Fleisch entsteht, denn die nächste Disposition für die Aufnahme des Fleisches tritt nicht ein, ehe die Form des Menschen da ist.

42 In früheren Tagen, vor unsrer Zeit, gab es Männer, die

leugneten, dass die Möglichkeit dem möglichen Dinge in der Zeit vorhergehen könne, und die gleichsam die Möglichkeit mit dem Akt zusammenstellten, aus welcher Lehre jedoch, da sie die Natur des Möglichen vollständig aufhebt, folgen würde, dass das Mögliche notwendig und das Notwendige möglich sei <sup>1)</sup>. Unsere Zeitgenossen aber leugnen die Möglichkeit ausschliesslich in Bezug auf das Wirkende <sup>2)</sup>. Die Ungereimtheiten, die aus ihrer Theorie folgen, wollen wir bei der Erörterung der Prinzipien der partikulären Wissenschaften aufzählen; ist doch der Begriff des Möglichen eins der wichtigsten Prinzipien der spekulativen Wissenschaften, und ein Fehler hierin ist die Ursache vieler Fehler, kurz gesagt, der wichtigste Grund, der zur Sophistik führt. Diese unsere Zeitgenossen leugnen überhaupt, dass es im Menschen Willen und Freiheit gebe. <sup>3)</sup> Eine solche Theorie nun hebt die praktische Philosophie auf und verneint die Willensentschlüsse und Wahlbestimmungen und alle poetischen Wissenschaften. <sup>4)</sup> Aber diese Menschen lehren, wie wir oft sagten, diese Dinge nicht auf Grund  
 10 wissenschaftlicher Betrachtung, sondern nur, um dadurch die Sachen, auf deren Wahrheit sie an erster Stelle bauen und an denen sie mit Herz und Seele hängen, zu rechtfertigen; was diesen Sachen widerstreitet, suchen sie zu bekämpfen, und zu behaupten, was damit in Einklang steht.

Wir sind jedoch etwas abgeschweift und wollen zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren. <sup>5)</sup> Wir sagen also: da es jetzt klar ist, was Potenz und Akt ist, wollen wir feststellen, wann jedes partikuläre Ding in der Potenz ist und wann nicht, denn nicht jedes beliebige Ding hat die Potenz zu jedem beliebigen Ding. Es ist nun klar, dass die Potenzen teilweise nähere, teilweise entferntere sind; die Substrate sind also auch teils nähere,  
 15 teils fernere. Die entferntere Potenz entwickelt sich nicht zum Akt, ehe das letzte Substrat anwesend ist. Daher wird, wenn man sagt, etwas sei der Potenz nach in einem Ding, und diese Potenz eine entferntere Potenz ist, dies nur in einem übertragenen Sinn gesagt, z. B. wenn wir sagen, der Mensch bestehe

potentiell im Korn und noch weiter zurück in den Elementen <sup>1)</sup>. In eigentlichem Sinne potentiell besteht der Mensch nur in dem Menstruationsblut und dem Sperma, und diese Potenz ist die nächste Potenz, die in dem letzten, nämlich dem nächsten Substrat liegt. Diese Potenz kann nun nicht in diesem Substrat in  
 20 jedem beliebigen Zustand vorkommen, sondern sie muss in dem Zustand sein, wodurch es ihr möglich wird, sich zum Akt zu entwickeln, z.B. sagen wir, dass das Sperma nur dann potentiell ein Mensch ist, wenn es in die Gebärmutter fällt und keine Luft es von aussen trifft, wodurch es erkaltet und sich ändert. So verhält es sich auch mit den künstlichen Dispositionen, denn nicht jeder Kranke ist potentiell gesund, sondern er muss in dem Zustand sein, in welchem seine Gesundheit möglich ist. Die nächste Potenz erfordert also folgende zwei Bedingungen und tritt erst dann ein: die Existenz 1. des  
 25 Substrats potent ist <sup>2)</sup>. Sind diese beiden Bedingungen erfüllt, kommen die Wirkursachen dazu und sind die Hindernisse aufgehoben <sup>3)</sup>, so tritt das Ding notwendig zum Akt hervor.

Die Eigentümlichkeit dieser nächsten Potenzen ist, dass dasjenige, was sie zum Akt herausführt und sie bewegt, immer zu ein und der selben Gattung gehören muss und nur ein einziger Bewegter sein kann, besonders bei den Naturdingen,  
 43 z. B. wird die Potenz im Blut, wodurch es sich zu Fleisch entwickelt, nur durch einen einzigen Bewegter zum Akt geführt, nämlich durch die ernährende Potenz in den Gliedern <sup>4)</sup>. Die Potenz aber im Brot, wodurch es zu Fleisch wird, erfordert mehr als einen Bewegter, sie erfordert z. B. Mund, Magen, Leber und Adern <sup>5)</sup>. Entfernter als diese ist die Potenz in den Elementen, wodurch sie zu Fleisch werden, denn sie bedarf ausserdem noch der Himmelskörper. Viele Nahrungs-  
 5 mittel brauchen ausser den natürlichen Bewegern noch mehrere künstliche Bewegter, z. B. das Brot, das mehr als eine Kunstfertigkeit erfordert. Manchmal wird das Substrat, das einer Sache, deren Potenz es enthält, am nächsten ist, — also das

sogenannte Material einer Sache <sup>1)</sup> — mit einem von ihm abgeleiteten, nicht mit seinem eigenen Namen angedeutet <sup>2)</sup>. So pflegten die Griechen zu tun, denn sie sagten nicht vom Schrein, er sei Holz, sondern hölzern, weil das Holz der Schrein <sup>10</sup> in nächster Potenz ist. Von dem entfernten Substrat leiteten sie aber den Namen eines Dinges nicht ab, und sie sagten nicht vom Schrein, dass er ein irdener oder wässriger sei. In unserer Zeit jedoch pflegt man nicht mehr das nächste Substrat in solcher Weise anzudeuten, denn in unserer Sprache kommt eine solche Bezeichnung nicht vor; in der arabischen Sprache erscheint diese Wortableitung nur bei den Akzidenzien und Differenzen, denn die Araber sagen nicht, dass einige Tiere Vernunft seien, sondern vernünftig. Dieses zeigt, dass die Form etwas anderes ist als das Substrat. Daher sagt man nicht: der Körper ist Weisse, sondern weiss. Was die Gattungen betrifft, <sup>15</sup> so sagt man sie mit ursprünglichen unabgeleiteten Namen von den Arten aus, denn man sagt: der Schrein ist Holz, und der Mensch ist ein Lebewesen.

Ist dies nun richtig und ist es klar, dass die partikulären Dinge aus etwas Potentiellem und Aktuellem gebildet sind, und dass die meisten Sachen mehr als eine Potenz haben, so ergibt sich, dass sie auch mehr als ein Substrat haben müssen; und da die Substrate nur bestehen, insoweit sie aktuell sind, so gibt es in dem einzelnen Ding mehr als einen Akt <sup>3)</sup>. Aber da es unmöglich ist, dass sich dieser Sachverhalt nach beiden Seiten hin bis ins Unendliche fortsetzt, wie wir später zeigen werden, und wie es schon in der Physik erklärt wurde, ergibt <sup>20</sup> sich, dass das letzte Substrat dasjenige ist, was aus reiner Potenz besteht, und dass es — ist dies doch das Verhältniss von Sachen, die per prius et posterius ausgesagt werden, zu dem Dinge, worauf sie bezogen werden — die Ursache ist, wodurch die übrigen Substrate ihre Potenz erhalten. Ebenso ist der äusserste Akt in jedem Dinge die Ursache, dass in diesem Ding mehr als ein Akt besteht. Daher kann man von dem, was zwischen diesen beiden Äussersten liegt, nicht

sagen, dass es reine Potenz oder reiner Akt sei. Die erste Materie z. B. ist die äusserste Ursache dafür, dass in den übrigen Substraten des Menschen eine Potenz zum Menschen ist, wie z. B. erst die Potenz in den Elementen, dann die im Korn, im Blut, im Fleisch, schliesslich in jedem einzelnen Teilē der Seele <sup>1)</sup>). Ebenso ist der äusserste Akt in jedem Seienden die Ursache dafür, dass alles andere, was in diesem Seienden vorkommt, aktuell wird, wie z. B. die Vernunft ein solcher äusserster Akt ist <sup>2)</sup>), denn sie ist eine der Ursachen der Tierheit; besteht doch die Tierheit nicht absolut, sondern immer nur als eine bestimmte Tierheit. Die Tierheit wiederum ist eine der Ursachen des Vegetativen <sup>3)</sup>), denn der sich ernährende Körper existiert nicht absolut, sondern immer nur als ein bestimmter sich Ernährender. So besteht zwischen je zwei solcher Akten eine Beziehung von einfacher Form zur ersten Materie, und gleichwie die Materie immer nur mit einer Form versehen existiert — denn bestände sie ohne Form, so bestände das Nichtbestehende — so verhält es sich mit jedem einzelnen Akt von jedem beliebigen Paar Akte, zwischen denen diese Beziehung vorkommt <sup>4)</sup>). Hieraus ergibt sich, dass die Potenz ein Attribut der Materie, und obgleich sie per prius et posterius ausgesagt wird, ihr Schatten ist; und gleichfalls ergibt sich, dass der Akt ein Attribut der Form ist, und obgleich er per prius et posterius ausgesagt wird, ein ihr anhaftender Schatten ist <sup>5)</sup>). Sobald es nun klar ist, dass es Formen gibt, die aus reinem Akt ohne irgendwelche Beimischung von Potenz bestehen, leuchtet es ein, dass diese Formen die Ursache für alle die Dinge sind, bei deren Akt Potenz — sei es Potenz für die Änderung in der Substanz oder für die Änderung in den übrigen veränderungsfähigen Kategorien — beigemischt ist. Der Grund dieses Sachverhaltes ist, dass die Form in diesen gemischten Dingen bedingterweise, im reinen Akt jedoch absolut vorkommt; dasjenige nun, was in irgendeiner Gattung absolut vorkommt, ist, wie wir schon öfters sagten, die Ursache für alles, was sich in dieser Gattung bedingterweise einstellt, z.B.

ist das Feuer, das absolut warm genannt wird, die Ursache für die Wärme, die sich in jedem Seienden befindet. Dieser Grundsatz wird oft in der Metaphysik verwandt und ist eines der wichtigsten selbstevidenten Prinzipien. Wir müssen uns in der Vorstellung dieses Satzes gründlich üben, um seine Evidenz  
 15 zu erfassen. Daher hat Aristoteles ihn vorausgesetzt <sup>1)</sup>, d. h., er hat diesen Satz im ersten Buch seiner Metaphysik als Axiom angenommen <sup>2)</sup>. Da also erklärt ist, was Potenz und was Akt ist, wann jedes der partikulären Dinge in der Potenz ist und wann nicht, und was die Relation der Potenzen untereinander und die gegenseitige Beziehung der Akte ist, müssen wir weiter betrachten, welches von beiden, Potenz und Akt, den Vorrang einnimmt, d. h., ob die Potenz dem Akt vorhergeht oder umgekehrt. Oben haben wir schon erklärt, dass der Terminus „früher“ in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, erstens der Zeit und zweitens der Ursache nach; von allen Bedeutungen dieses Terminus brauchen wir hier bei der Behandlung  
 20 von Potenz und Akt nur diese zwei.

Wir behaupten also, dass die meisten, ja alle alten Philosophen vor Aristoteles meinten, dass die Potenz der Zeit und der Ursache nach dem Akt vorherginge, daher lehrten einige die Mischung und die Atomlehre <sup>3)</sup>, andere die ungeordnete Bewegung <sup>4)</sup>; sie kamen dazu, weil sie von den Prinzipien nur das materielle Prinzip kannten, und wahrscheinlich wurden sie auch durch die Beobachtung, dass die Potenzen der partikulären Dinge der Zeit und der Ursache nach diesen Dingen vorhergehen, zu einer Verallgemeinerung betreffs der Teile der Welt  
 25 überhaupt veranlasst <sup>5)</sup>. Es ist jedoch klar, dass, wenn man die Potenz und den Akt richtig auffasst und sie, insoweit sie Natur sind, betrachtet <sup>6)</sup>, der Akt in diesen beiden Bedeutungen der Potenz vorhergeht <sup>7)</sup>. In der Naturwissenschaft nämlich wurde schon gezeigt, dass in allen vier Klassen der Veränderungen jedes  
 45 Veränderliche ein es Veränderndes voraussetzt. Denn es folgt aus der Natur der Potenz selbst, dass sie nicht genügt, um aus sich selbst zum Akt hervorzutreten. Von den drei Ver-

änderungen, nämlich denjenigen in der Substanz, der Quantität und der Qualität, versteht sich das von selbst, da ihre Bewegungsursache und ihre Wirkursache ausserhalb ihrer sind; bei der Veränderung im Raum gibt es zwar eine Aporie, sie ist aber schon im siebenten und achten Buch der Physik gelöst<sup>1)</sup>. Dies ist eine der Betrachtungen, aus denen sich ergibt, dass der Akt der Potenz sowohl der Ursache als der Zeit nach vor-  
 5 hergeht, aber auch aus den partikulären Potenzen ist zu ersehen, dass die Potenzen, wenn sie auch den Akten der Zeit nach vorhergehen, ihnen der Ursache nach folgen, denn der Akt ist die Entelechie der Potenz und dasjenige, zwecks dessen die Potenz besteht, nämlich ihre Zweckursache. Diese Entelechien können nicht bis ins Unendliche fortgehen, wie wir später noch zeigen werden. Ist dies nun richtig, so geht der Akt der Potenz als Wirk- und Zweckursache voraus. Der Zweck jedoch ist Ursache der Ursachen, denn die anderen Ursachen bestehen  
 10 nur seinetwegen<sup>2)</sup> und es ist dieses Vorhergehen, das wir in Betracht ziehen müssen, denn die zeitliche Priorität, sei es in der Potenz oder im Akt, ist nur akzidentell im Vorhergehenden, d. h., wenn die Ursachen eines Dinges ihm zeitlich vorhergehen, ist das ein Akzidens, das den entstehenden und vergänglichen partikulären Dingen anhaftet. Läge dieses Vorhergehen im Wesen der Wirkursachen, so würde es gar keine ewige Ursache geben können<sup>3)</sup>, gäbe es aber keine ewige Ursache, so würde notwendigerweise, wie in der Physik gezeigt wurde, auch das Vergängliche nicht bestehen können<sup>4)</sup>. Auch leuchtet es ein, dass die Ursachen in erster und eigentlicher Beziehung nur die Wesenheit des Verursachten bestimmen;  
 15 dass sie aber der Zeit nach dem Verursachten vorhergehen müssen, ist, im Gegensatz zu dem, was viele Mutakallimun meinen, nicht evident<sup>5)</sup>, im Gegenteil würden aus der Annahme dieser These die oben angegebenen Absurditäten folgen, nämlich dass es kein Entstehendes, geschweige denn ein Ewiges, geben könne. Denn würden wir diese Theorie annehmen, so könnten die Ursachen sich bis ins Unendliche fortsetzen, und

es würde keine erste Ursache geben; gäbe es aber keine erste Ursache, so gäbe es auch keine letzte. Und wenn wir behaupteten, dass die Ursachen der ganzen Welt der Welt zeitlich vorhergingen, gleichwie die Ursachen der vergänglichen  
 20 Teile der Welt diesen Teilen vorhergehen, so würde hieraus notwendig folgen, dass diese Welt Teil einer anderen Welt sei, und wir würden einen unendlichen Regressus haben, es sei denn, dass wir annähmen, dass die Welt nur in ihren Teilen, nicht aber als Ganzes vergänglich sei <sup>1)</sup>. So würden sich gegen die Vertreter dieser Annahme diese Absurditäten und noch viele andere ergeben, und zwar nur daher, weil sie die zeitliche Priorität für das Wirkende als eine unumgängliche Bedingung betrachteten. Wenn man sie daher fragt, wie die Wirkursache der Zeit der Zeit selbst vorhergehe, sind sie ganz bestürzt; denn sagen sie ohne Zeit, so behaupten sie schon das Bestehen  
 25 eines Wirkenden, das seinem Objekt nicht zeitlich vorhergeht, sagen sie aber in der Zeit, so kann man aber über die Wirkursache dieser Zeit dieselbe Frage wiederholen, es sei denn, dass sie sagen würden, dass die Zeit durch sich selbst besteht und nicht verursacht ist, was sie jedoch nicht behaupten. Diese ganze Betrachtung aber passt besser in den dritten Teil der Metaphysik.

Wir wollen nun zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren.  
 46 Wir sagen also: dass die Potenz dem Akt zeitlich nicht vorhergeht, leuchtet ferner aus der Tatsache ein, dass, wie das bei der ersten Materie gezeigt wurde, die Potenz nicht vom Akte entblösst sein kann, und dass auch in vielen Dingen nur die Potenz zu etwas anderem besteht, weil sie schon etwas von dem Akt desjenigen besitzen, zu welchem sie die Potenz haben. So erreicht z. B. der Lernende, der in der Potenz ein Wissender ist, nur daher die letzte Stufe der Wissenschaft, weil er schon vorher Wissenschaft besass, sonst müsste sich  
 5 die Aporie des Menon ergeben, die im ersten Buche der „Analytica Posteriora“ erwähnt ist <sup>2)</sup>. Wenn weiter die ewigen Dinge (d. h. diejenigen, denen gar keine Potenz beigemischt

ist) den vergänglichen Dingen (d. h. diejenigen, die mit Potenz vermischt sind) vorhergehen, so ist es klar, dass der Akt früher ist als die Potenz. Dass die ewigen Dinge nun nicht mit der absoluten Potenz, nämlich der Potenz, die in der Substanz besteht, vermischt sind, ist im Buche „de coelo et mundo“ erklärt, und ebenso, dass sie nicht mit der Potenz zur Ernährung, zum Wachsen und zur qualitativen Verwandlung vermischt sind. Es wurde aber nicht gezeigt, dass sie nicht die Potenz im Raum und zur Lageänderung besitzen können, im Gegenteil wurde gerade die notwendige Anwesenheit dieser  
 10 Potenz nachgewiesen <sup>1)</sup>). Aber es wurde eine Bedingung gestellt, denn es wurde in jenem Buche gelehrt, dass der Potenz im Raum bei den ewigen Dingen ein Akt, dem gar keine Potenz beigemischt ist, vorhergeht. Dies ist also die Begründung dieser Probleme durch besondere Beweise; werden doch viele Fragen der Metaphysik klar, wenn man dabei von dem, was schon in der Physik bewiesen wurde, ausgeht, denn es lösen sich dann die Aporien, die sich hier in ihnen zeigen.

Wir können dies jedoch auch durch einen universellen Beweis begründen. Wir sagen also: Alles was ein Potentielles, sei es ein Bewegendes oder Bewegtes, ist, kann entweder existieren oder nicht, ist dies doch gerade die Natur des Möglichen und  
 15 der Potenz <sup>2)</sup>). Wir sagen aber von etwas, dass es notwendig sei, wenn es von Ewigkeit her besteht und ewig bestehen wird <sup>3)</sup> und seine Nichtexistenz absolut unmöglich ist, denn sonst müsste es die Potenz dazu haben, und niemand meint doch, dass das Dreieck die Potenz habe, dass seine Winkel gleich vier Rechten seien. Die Natur der Potenz und die Natur des Notwendigen sind also grundverschieden; wer also sagt, das Notwendige sei möglich, behauptet die Änderungsmöglichkeit der innersten Natur der Dinge, und er muss dann auch die Folgerung zugeben, dass es kein Notwendiges gibt. Ist dies nun richtig, so geht der Akt notwendig der Potenz in allen Bedeutungen des „vorher“ voraus <sup>4)</sup>).

20 Hier besteht nun eine Aporie. Wie können nämlich die

ewigen Dinge die Prinzipien der vergänglichen Dinge sein? Denn der Akt der Dinge, die fortdauernd aktuell sind, muss notwendig immer fortauern, sonst gäbe es in ihnen etwas Potentielles. Dann müssen aber auch ihre Wirkungen immer dauern; müssen doch die Dinge, die abwechselnd zu existieren und nicht zu existieren pflegen, Bewegungsursachen haben, die sich ebenso verhalten, d. h. die bald in Bewegung setzen, bald nicht. Diese Aporie wird jedoch, durch das was in der Physik über die ewige räumliche Bewegung gesagt ist, 25 gelöst, nämlich, dass eine solche Existenz der Bewegung wie ein Mittleres ist zwischen dem reinen Akt und den Dingen, die bald potentiell, bald aktuell bestehen, denn dem aktuell Bestehenden gleicht diese Bewegung durch die Ewigkeit, die in ihr besteht, und weil in ihr keine Potenz zum Vergehen ist, 47 dem abwechselnd potentiell und aktuell Bestehenden gleicht sie durch die Verstellung der Positionen, die ihr zukommen, oder kurz, durch ihren räumlichen Wandel. Beachte, wie vernünftig die göttliche Vorsehung diese beiden Existenzen mit einander verbunden und zwischen reiner Potenz und reinem Akt diese Art Potenz, die räumliche nämlich, gestellt hat, woraus sich diese Verbindung zwischen dem ewigen und dem veränderlichen Sein ergeben konnte! <sup>1)</sup> Daher ist nicht zu befürchten, 5 dass diese Bewegung einmal aufhören oder zum Stillstand kommen wird, wie einige meinen, hat sie dazu doch nicht die Potenz <sup>2)</sup>. Wer aber die ewige Bewegung leugnet, kann nicht den Grund angeben, weshalb der Schöpfer, der ja von Ewigkeit her besteht, nach einer Periode von Untätigkeit tätig wurde <sup>3)</sup>. Würde er doch folgern müssen, dass Gott, bevor er handelt, der Potenz nach tätig ist; alles aber, was in der Potenz ist, wird aktuell durch ein Bewegendes, kurz ein Wirkendes, das vor ihm bestand, da der Übergang von der Potenz zum Akt eine Änderung ist und jede Änderung aus einem diese Änderung Bewirkenden hervorgeht. Dies alles ist klar, wenn man der Grundbegriffe der Physik eingedenk ist.

Da es sich nun gezeigt hat, dass der Akt der Potenz in

10 Bezug auf Ursächlichkeit vorhergeht, wollen wir betrachten, welches von beiden dem anderen in Würde und Güte vorhergeht <sup>1)</sup>. Wir sagen also, dass das Böse notwendig nur in der Privation oder in dem einen der Konträren besteht, dem die Privation seines Konträren anhaftet, z. B. ist die Krankheit, obgleich sie ein gewisses Sein hat, etwas Böses, weil sie die Privation der Gesundheit ist. Da nun die Potenz immer Potenz zu den beiden Konträren zugleich ist, ist sie qua Potenz kein reines Gute, sondern vermischt. Ferner nennt man die Potenz nur relativ zum Akt gut oder schlecht; der Akt ist also not-  
 15 wendigerweise edler als die Potenz <sup>2)</sup>. Da nun die Privation, d. h. das Böse durch die Potenz verursacht wird, ergibt sich, dass die Dinge, worin sich keine Potenz befindet, gar nichts Böses haben können, weil sie weder Privation noch Konträres besitzen. Solche Dinge sind nun diejenigen, in welchen das Gute, d. h. das Wahre <sup>3)</sup>, unter allen Bedingungen fort dauert, d. h. dass das Wahre in ihnen nicht zu einer gewissen Zeit Unwahres wird, wie das bei den Dingen, die bald aktuell, bald potentiell bestehen, geschieht <sup>4)</sup>.

Hier ergibt sich jedoch eine Aporie. Wenn nämlich das Wahre ewig ist, kann es sich nur in den Dingen, die ewig aktuell sind, befinden. Also gibt es keinen Beweis für die abwechselnd  
 20 aktuell und potentiell bestehenden Dinge; gibt es aber für diese Dinge keinen Beweis, so besteht für uns keine Methode zur Erkenntnis der ewig aktuellen Dinge, denn notwendiges Wissen ergibt sich nur per se aus notwendigen Dingen, wir können aber nur von den möglichen Dingen zur Erkenntnis der ewigen Dinge aufsteigen. Hierauf geben wir nun folgende Antwort: Wahre Sätze müssen entweder affirmativ oder negativ sein. Affirmation ist nichts anderes als die Verbindung eines Dinges mit einem anderen, Negation nichts anderes als deren Trennung <sup>5)</sup>. Gibt es Dinge, die man nicht verbinden kann, so ist  
 25 ihre Verneinung immer wahr; ebenso, gibt es Dinge, die ewig verbunden sind, d. h. die ohne diese Verbindung nicht bestehen können, so ist ihre Behauptung immer notwendig <sup>6)</sup>. Gibt es

aber Dinge, in welchen beides möglich ist, d. h. dass sie bald verbunden, bald getrennt sind, so besteht in ihnen die Wahrheit nicht immer. Es ist nun klar, dass diese beiden Kategorien sich folgendermassen verhalten. Die erste Kategorie, die Dinge, die bald verbunden, bald getrennt sind, sind die partikulären Dinge; denn ein bestimmtes individuelles Dreieck wird bisweilen zusammengestellt und seine Winkel sind dann gleich zwei Rechten; bisweilen wird das Dreieck wieder zerlegt und was vorher von solchen Dingen wahr war, wird per se falsch; daher sagt man, dass das Gegenteil ihrer Wahrheit während ihres Wahrseins eine mögliche Unwahrheit sei <sup>1)</sup>. Die zweite Kategorie, die Dinge nämlich, deren Verbindung und Scheidung ewig sind, sind die Universalien, insoweit sie aufeinander bezogen werden. Von den Universalien her stammt die Notwendigkeit in den veränderlichen Dingen, z. B. stehen die Winkel, die gleich zwei Rechten sind, insoweit sie zwei Rechten gleich sind, immer mit dem Dreieck in Verbindung und ist das Dreieck immer mit der Gestalt verbunden; ebenso muss die Vernunft mit der Menschheit, die Menschheit mit der Tierheit, die Tierheit mit der Ernährungskraft und die Ernährungskraft mit dem Körper verbunden sein. Andererseits sind die Winkel, die gleich drei Rechten sind, immer vom Dreieck getrennt, wie die Vernunft immer vom Esel und Pferde getrennt ist. Daher ist in diesen Dingen keine Unwahrheit ausser durch Täuschung, nämlich wenn man für getrennt hält, was verbunden ist, oder für verbunden, was getrennt ist <sup>2)</sup>. In diesen Dingen besteht der Akt und die Ewigkeit nur, insoweit sie Begriffe sind, nicht insoweit sie bestehen <sup>3)</sup>, sonst würden die Universalien separat sein; diesen Unterschied haben die Anhänger der Ideenlehre nicht gesehen. Wenn man aber die Welt ausserhalb des Verstandes mit diesen Begriffen in Beziehung bringt, tut man das, weil die Begriffe dazu die Potenz haben, und hätten sie die Disposition dazu nicht, so hätte es gar keinen Wert sie zu denken. Daher wird das Wahre erstens von den Dingen ausgesagt, die ausserhalb des Geistes <sup>4)</sup> im ewigen Akt existieren, dann aber

auch *secundum prius et posterius* von den sinnlichen Dingen; denn, weil jene wahr sind, sind auch diese wahr, dem Verhältnis der Dinge überhaupt gemäss, die *secundum prius et posterius* ausgesagt werden. In dieser Weise wird das Böse, nämlich das Unwahre, von den sinnlichen Dingen entfernt, und erlangen sie das Gute, das das Wahre ist.

Nachdem wir nun die Potenz und den Akt und ihre Attribute behandelt haben, wollen wir über das Eine und das Viele und ihre Attribute sprechen <sup>1)</sup>. Wir behaupten also, dass das Eine in den früher erwähnten Bedeutungen gebraucht wird, die auf zwei reduziert werden können, das numerisch Eine und das Eine mit der Bedeutung des Universellen. Letzteres wird, wie gesagt, weiter eingeteilt in das Eine der Art und der Gattung nach, und in die übrigen oben erwähnten Klassen <sup>2)</sup>. Ebenso wird der Ausdruck „das numerisch Eine“ von verschiedenen Klassen gebraucht, erstens vom Kontinuum, zweitens und durch Analogie von dem Zusammengewachsenen <sup>3)</sup>, sodann von dem Zusammengesetzten, endlich von dem Verbundenen. Auch wird das Eine vom konkreten Individuum ausgesagt, das nicht verteilt wird, weil es ein Individuum aus einer bestimmten Art ist, z. B. Zaid und Amr, und dies ist die eigentlichste Bedeutung des numerisch Einen. Kurz, das numerisch Eine wird ausgesagt von all dem, was für sich von anderen abgegrenzt und gesondert ist, sei es durch die Wahrnehmung, die Vorstellung oder nach eigener Wesenheit. Die Abgrenzung auf Grund der Wahrnehmung ist die bekannteste, dazu gehört die Abgrenzung der Dinge durch ihre Orte und durch ihre Endpunkte. Die Abgrenzung durch die Vorstellung ist etwas Subjektives; in dieser Weise werden die Längen, kurz die kontinuierliche Quantität, gemessen. Die Abgrenzung der Individuen nach ihren Wesenheiten ist wenig bekannt, noch weniger die Abgrenzung nach ihren begrifflichen Quidditäten; betrachtet man aber den Sachverhalt richtig, so erscheint auch diese Klasse unter den Bedeutungen des Einen. Hieraus ergibt sich <sup>4)</sup>, dass das Eine von allen zehn Kategorien ausgesagt wird, dass es synonym mit dem Sein ist und

sich nur vom Sein durch die Art der Betrachtung unterscheidet, denn wenn man die Quiddität als unteilbar betrachtet, ist sie eins, betrachtet man sie aber qua Quiddität, so heisst sie Wesen und Seiendes.

- 5 Ist dies richtig, so möchte ich wissen, was das Eine ist, das das Prinzip der Zahl ist, und welche Existenz es hat? Denn wenn wir wissen, was dieses Eine ist, werden wir auch die Quiddität der Zahl kennen; entsteht doch die Zahl nur aus der Wiederholung des Einen. Wir sagen also: das Eine in der Zahl <sup>1)</sup> ist das Individuelle im Geiste, das weder quantitativ noch qualitativ noch der Lage nach teilbar ist (wir nahmen in diese Definition nur daher die Worte „noch der Lage nach“ auf, weil der Punkt zwar nicht in Quantität und Qualität zerfällt, jedoch Lage besitzt) <sup>2)</sup>, und dieses Eine also ist Prinzip der Zahl, ohne aber selbst Zahl zu sein. Auf Grund dieses Einen, das in der Quantität ist <sup>3)</sup>, wird von allem  
 10 Anderen, das eins genannt wird, gesagt, dass es eins sei, gleichwie jede Vielheit von Dingen auf Grund der numerischen Vielheit viel genannt wird. Dass das Eine, das das Prinzip der Zahl ist, zu den Entitäten gehört, die in einem Substrat existieren, ist deutlich, denn daher wird in der Definition der Einheit gesagt, dass sie es ist, wodurch von den Dingen ausgesagt wird, dass sie eins seien <sup>4)</sup>. Ferner ist es auch von selbst klar, dass der Mathematiker die Einheit vom Substrat abstrahiert und sie für sich betrachtet, ebenso wie er die Linie, die Fläche und den Körper abstrahiert. Der Unterschied nun zwischen Metaphysiker und Mathematiker bei der Betrachtung des Einen ist, dass der Metaphysiker es betrachtet, insoweit es Substanz ist <sup>5)</sup>, während der Mathematiker es aus-  
 15 schliesslich als ein quantitatives Eins, losgelöst vom Substrat, auffasst, also wie der Physiker die Linie und Fläche als Begrenzungen des physischen Körpers betrachtet, während der Mathematiker sie ausschliesslich als Linie und Fläche erforscht <sup>6)</sup>. Also sowohl der Mathematiker als der Metaphysiker betrachten die Einheit und die Vielheit, jeder aber in seiner Weise, wie das

geschieht, wenn zwei Wissenschaften den gleichen Gegenstand behandeln. Da nun das numerische Eine, wenn es aufgefasst wird insoweit es eins ist, kein Substrat zu brauchen scheint <sup>1)</sup>, und es in dieser Beziehung ausschliesslich unter die Kategorie der Quantität fällt, ist es Prinzip der numerischen Vielheit, und die Vielheit fällt also auch unter die Kategorie der Quantität. Wenn aber das numerische Eine den Dingen zugeteilt wird, von denen per se die Einheit ausgesagt wird, umfasst es alle zehn

<sup>20</sup> Kategorien, und die Vielheit gehört in dieser Weise also auch zu den Attributen der zehn Kategorien. Nehmen wir dieses nun an, nämlich dass das Substrat für das Eine nichts anderes ist als die zehn Kategorien d. h. die Einheiten, die in den zehn von uns aufgezählten Kategorien bestehen (ist doch auch die Linie, die der Mathematiker betrachtet, nichts anderes als die Linie, die in den Körpern besteht), so muss sich wohl eine von diesen beiden Folgerungen ergeben: entweder ist, wie Avicenna sagt <sup>2)</sup>,

<sup>25</sup> das Substrat des numerisch Einen etwas, das allen zehn Kategorien gemein ist; oder es ist etwas Separates, wie es viele frühere Philosophen von der Natur des Einen behaupteten. Wir werden letztere Theorie später zu widerlegen versuchen.

<sup>50</sup> Wenn aber Avicenna behauptet, dass das Substrat des Einen ein Zusatz <sup>3)</sup> zu allen Kategorien sei, und dass es stets und unter allen Umständen ein gemeinsames Akzidens aller Kategorien bedeute, so ist das unrichtig. Denn wenn das Eine immer nur etwas bedeutete, das ausserhalb der Wesenheit der Dinge, von denen man es prädiziert, war, so gäbe es in keiner Kategorie weder für das Individuelle noch für das Universale eine wesentliche Einheit. Dann wäre also das Eine ein Akzidens für die zehn Kategorien, weil es ein etwas von ihnen Ver-

<sup>5</sup> schiedenes und ihnen allen Gemeinsames wäre. Diese Behauptung ist, wie ich jetzt zeigen werde, offenbar falsch. Denn, wenn man annehmen wollte, dass das Eine als Universale nur ein allgemeines Akzidens bezeichne, so müsste es dieses Akzidens in jeder einzelnen Kategorie, entweder univoce, oder in analoger Bedeutung, d. h. secundum prius et posterius, oder in reiner

Äquivokation bezeichnen. Es ist jedoch klar, dass das Eine, das, wovon es ausgesagt wird, nicht aequivoce bezeichnet, da  
 10 die äquivoken Begriffe weder ein wesentliches Prädikat noch eine einzelne Definition haben. Es wird aber auch nicht univoce ausgesagt, denn es ist falsch, dass in der Kategorie der Substanz und den Kategorien der Akzidenzien eine Gattung ist, die von ihnen univoce ausgesagt werden könnte, sind doch die Kategorien von äusserster Verschiedenheit; und gäbe es ein gemeinsames Akzidens für alle Kategorien, so würde das Individuum dieses Akzidens, wie alle anderen Kategorien der Akzidenzien, die realiter vorkommen, durch die Sinne wahrgenommen werden <sup>1)</sup>. Es bliebe also nichts anderes übrig, als  
 15 dass das Eine die Kategorien <sup>2)</sup> secundum prius et posterius bedeute. In diesem Fall aber würde es nur die Wesenheiten <sup>3)</sup> der Kategorien bezeichnen können, da nur die Wesenheiten die Relation unter den Kategorien feststellen; dann aber, damit die Relation vom Akzidens in der Quantität zum Akzidens in der Substanz gleich der Relation von der Quantität zur Substanz wäre, würden in den Kategorien andere Kategorien existieren müssen, und in diesen Kategorien wieder andere und so bis ins Unendliche, und dies ist absurd <sup>4)</sup>. Daher bleibt uns nichts übrig, als zu behaupten, dass das Substrat des numerisch Einen nichts anderes ist als das Eine, das in jeder einzelnen Kategorie besteht <sup>5)</sup>.

Man könnte nun hier eine Aporie sehen und sagen: wie kann man glauben, dass das Eine und die Zahl in der Kategorie der Quantität und ausserdem in jeder einzelnen Kategorie in der Weise vorkommen, dass sie die Kategorien selbst, nicht etwa ein Zusatz sind? Dieser Schwierigkeit wegen meinte dann auch Avicenna, dass das Substrat des Einen ein Akzidens sei, das sich in allen Kategorien befinde. Dies aber zu Unrecht, denn das numerisch Eine hat nicht die gleiche Natur wie die anderen Einheiten, bedeutet doch das numerisch Eine die Individualität abgesehen von Quantität und Qualität, dasjenige nämlich, wodurch das Individuum Individuum ist, denn es ist

ein Individuum durch den Begriff des Unteilbaren. Es ist nun der Verstand, der das Eine von der Materie abstrahiert und es als etwas Gesondertes betrachtet, denn das numerisch Eine  
 25 und die numerische Einheit werden durch die Seele in die seienden Individuen hineingelegt. Gäbe es keine Seele, so würde es keine numerische Einheit und daher überhaupt keine Zahl geben <sup>1)</sup>, im Gegensatz zur Linie und Fläche, kurz zur kontinuierlichen Quantität, und daher ist die Zahl immaterieller.  
 51 Avicenna wollte den Sachverhalt der Zahl dem der Linie und Fläche gleichstellen, meinte er doch, dass die Zahl, auch wenn es keine Seele gäbe, eine eigene Natur habe. Dadurch aber wurde er gezwungen, in den Kategorien eine hinzugefügte Entität anzunehmen.

Ist nun dies die Natur des numerisch Einen und der aus ihm zusammengesetzten Zahl, so folgt daraus, dass das erste Mass sich der Natur nach in der Zahl befindet und das Eine ist <sup>2)</sup>. Die anderen Masse der übrigen Gattungen bestehen nur durch Konvention <sup>3)</sup> und haben daher ihre Zählbarkeit  
 5 und Messbarkeit durch Vermittlung der Zahl. Daher wählt man die anderen Masse so, dass sie dem Einen soviel als möglich gleichen, d.h., dass sie in ihrer Gattung als Unteilbares oder Schwerteilbares gesetzt werden. Darum messen alle Völker alle Bewegungen durch die tägliche Bewegung, denn sie ist die schnellste, d.h. sie messen alle anderen Bewegungen nach der Zeit dieser Bewegung. Gerade deswegen wählen sie auch zu Gewichten und Massen das möglichst Kleine. Die  
 10 anderen Dinge aber, ausser der Kategorie der Quantität, die gemessen werden, werden nur per accidens und auf Grund dieser Kategorie gemessen, wie das Messen des Schweren und Leichten und noch mehr das Messen des Schwarzen und Weissen. Aus dieser Besprechung ergibt sich also, was das Eine, das Prinzip der Zahl, ist; ferner was die Natur des Einen ist; endlich, dass die Zahl nichts anderes ist als eine Summe von solchen Einheiten und eine aus ihnen bestehende Vielheit.

Gegen diese Definition der Zahl wandte Avicenna ein, wie

es möglich sei in der Vielheit eine Gattung der Zahl zu sehen, denn die Vielheit sei, da sie qua Vielheit bestimmten  
 15 Vielheiten zugeteilt wird (wie die Zahl bestimmten gezählten Gegenständen, den sinnlichen Gegenständen nämlich, zugeteilt wird), mit der Zahl identisch. Angenommen er hätte damit Recht, so kann man sich doch die Zahl als eine Art der gezählten Dinge denken, es wird also die Vielheit Gattung zu ihr und den übrigen vielen Dingen sein <sup>1)</sup>. Es ist nicht unmöglich für die Seele, dies zu vollbringen, und dies kann nur deswegen mit der Zahl geschehen, weil sie ein Akt der Seele in den gezählten Dingen ist <sup>2)</sup>. Er erhob noch einen anderen Einwand gegen die Definition des Einen und der Zahl, nämlich: wenn das Eine in der Definition des Vielen,  
 20 das mit der Zahl identisch ist, vorkommt, und das Eine nur gedacht werden kann durch die Privation in ihm von der Vielheit, dann wird jedes von beiden in der Definition des anderen bestehen, was auf eine Zirkeldefinition hinauskommt. Darauf antworte ich mit dem, was ich schon früher über die Definitionen der Korrelate gesagt habe <sup>3)</sup>.

Hiermit sind wir von unserem Thema abgeschweift, wir wollen also zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, und wir sagen: da es sich hier ergeben hat, dass mit dem Einen hier alle Kategorien bezeichnet werden, und dass es synonym ist mit dem Sein, ist es klar, dass die Metaphysik es nur betrachtet, insoweit es mit dem Sein synonym ist <sup>4)</sup>. Obgleich nun die alten Philosophen über das Eine hierin übereinstimm-  
 25 ten, nämlich dass es mit dem Sein synonym sei, da das Substrat für beide dasselbe sei, und dass nur die Art der Betrachtung in beiden sich unterscheide, waren über das erste Eine, welches das Prinzip der Welt und die Ursache für die Existenz aller übrigen seienden Dinge und für ihre Messbarkeit, insoweit sie seiend sind, ihre Ansichten in zwei Richtungen geteilt <sup>5)</sup>. 1<sup>o</sup>. Da die alten Physiologen, nämlich die-  
 52 jenigen, die meinen, dass die sinnlichen partikulären Dinge den Universalien vorhergehen, an dieser ihrer Meinung fest-

hielten, zugleich aber glaubten, dass in jeder Gattung ein primäres Eins sein müsse, das Ursache für die Existenz der verschiedenen Arten dieser Gattung und für die Messbarkeit und Erkenntnis dieser übrigen Arten sei (sind es doch diese Arten, von welchen diese Gattung *secundum prius et posterius* ausgesagt wird, wie das bei den zehn Kategorien geschieht; so wird z. B. die Wärme vom Feuer und von den auf das

5 Feuer bezogenen Dingen *secundum prius et posterius* ausgesagt, und ist das Feuer die Ursache für die Existenz, Messbarkeit, Erkenntnis und Zählbarkeit aller übrigen warmen Dinge, und daher kann man die warmen Dinge nicht zählen durch eine Einheit, die Weisse oder Schwärze ist; muss doch notwendig das Mass in jeder einzelnen Gattung von derselben Gattung sein, und das ist die Eigenart der seienden Dinge als solcher, dass sie *secundum prius et posterius* ausgesagt werden), kamen sie zur Überzeugung, dass es notwendigerweise ein Erstes geben müsse, das Ursache für die Existenz, Zählbarkeit und Erkennbarkeit alles übrigen Seienden

10 sei, wie das Eine unter den Zahlen Ursache für die Existenz und Zählbarkeit der anderen Arten von Zahlen ist. Da sie aber keine Ursache ausser der materiellen kannten, glaubten sie, dass diese materielle Ursache ein derartiges Eins sei, und bestimmten es je nach ihren Ansichten über die äusserste materielle Ursache, denn der eine betrachtete das Wasser, der andere das Feuer, ein dritter das Apeiron als solche <sup>1)</sup>. 2<sup>o</sup>. Die späteren Philosophen jedoch, nachdem sie die Formursache hatten kennen lernen — allerdings nicht wie sie ist, denn sie

15 meinten, dass der Begriff des Dinges das ausserhalb des Geistes Seiende sei und mehr Existenz als sein sinnliches Korrelat habe — behaupteten, dass das allgemeine Eine, das das Universale für alles, was eins heisst, ist, die Ursache für die Existenz und Messbarkeit aller anderen Entitäten, die eins heissen, sei. Dies sind nun alle Theorien, die es vor Aristoteles über diese Frage gab. Als nun dem Aristoteles der Unterschied zwischen der Existenz der begrifflichen Form und

ihrer sinnlichen Existenz klar geworden was, und er gefunden  
 hatte, dass der Begriff nicht qua Begriff, sondern nur qua  
 20 Wahrnehmbares eine Existenz ausserhalb des Geistes hat,  
 dass die zehn Kategorien das allgemeinste unter den sinnlich  
 wahrnehmbaren Dingen sind, und dass in jeder Gattung der  
 Kategorien der Akzidenzien es ein Primäres gibt, das die Ur-  
 sache für die Existenz und Messbarkeit der übrigen in diesen  
 Gattungen existierenden Arten ist — z. B. ist unter den Far-  
 ben das Weisse die Ursache für die Existenz und Messbarkeit  
 der übrigen Farben (denn das Schwarze ist eher als eine Pri-  
 vation des Weissen zu betrachten, als etwas für sich) und  
 ebenso sind es in den Sätzen die „Stricke“ und „Pflöcke“,  
 wodurch das Gesprochene gemessen wird, und bei den Melo-  
 25 dien ist das Quartintervall das Prinzip <sup>1)</sup> — kam er zu der  
 Meinung, da die Substanzen viele sind, dass es auch in der  
 Kategorie der Substanz etwas ähnliches geben müsse, d.h., dass  
 es unter ihnen eine geben müsse, die die Ursache aller anderen  
 Substanzen und nicht nur aller anderen Substanzen, sondern  
 aller anderen existierenden Dinge sei; denn die anderen exist-  
 53 tierenden Dinge sind nur messbar, insoweit sie durch die  
 Substanz bestehen, haben sie doch, wie im Anfang der Meta-  
 physik gezeigt wurde, ihre Existenz nur durch sie <sup>2)</sup>. Das Eine  
 nun, das sich so verhält, hat, wenn es frei von der Materie  
 vorgefunden wird, am meisten Anspruch auf den Namen Ein-  
 heit, da es am meisten Anspruch auf den Terminus Sein hat <sup>3)</sup>.  
 So läuft diese Untersuchung wieder auf dasselbe Problem hin-  
 aus, das von Anfang an uns beschäftigte, und dies alles wurde  
 nur vorangestellt, um zur Betrachtung dieses einen Punktes  
 zurückzukommen, ob es eine separate Substanz gibt, die das  
 5 Prinzip der sinnlichen Substanz ist, oder ob die sinnliche Sub-  
 stanz sich selbst zur Existenz genügt. Diese beiden Fragen  
 haben dasselbe Objekt und bilden nur in der Behandlung des  
 Problems eine Zweiheit, und so ist, wenn die eine gelöst ist,  
 auch die andere gelöst. Wenn es sich nun erweist, dass es mehr  
 als eine separate Substanz gibt, muss es wiederum eine geben,

die die Ursache der Vielheit und Zählbarkeit dieser andern Substanzen ist. Dies alles wird in dem zweiten Teil der Metaphysik deutlich werden, ist doch die Untersuchung hier nur eine Art Einleitung zu jenem Teil, der sich zu diesem Teil als Ziel verhält und etwas so Erhabenes ist, dass einige meinten, die Metaphysik betrachte ausschliesslich die separaten  
 10 Dinge. Dies ist also die Betrachtung über das Eine, insoweit es mit dem Sein synonym ist, und über das Problem, wie wir seine Relation zu dem ersten Einen erforschen müssen.

Da das Eine dem Vielen gegenübergestellt ist, wollen wir untersuchen, in wievielfacher Weise es ihm gegenübersteht <sup>1)</sup>. Wir sagen also, dass das Eine dem Vielen in vielfacher Art gegenübersteht. Erstens durch die Teilbarkeit und Unteilbarkeit, und dies hat etwa mit der Opposition von Haben und Privation eine gewisse Ähnlichkeit <sup>2)</sup>, denn dem Einen fehlt die Teilbarkeit, die die Vielheit besitzt. Weiter stehen das Eine und das Viele einander dadurch gegenüber, dass das Eine die Identität und das Viele die Eigenschaften des Andersseins, der Verschieden-  
 15 heit und der Opposition <sup>3)</sup> besitzt, obgleich von diesen drei Eigenschaften dem Einen qua Identischem nur das Anderssein gegenübersteht, denn jedes Ding ist notwendig entweder identisch oder anders, und zwar je nach den verschiedenen oben <sup>4)</sup> genannten Bedeutungen von „identisch“ und „anders“. Oben haben wir schon gesagt, dass die Identität von der Gattung und Form prädiert wird und auch vom Individuum, wenn es zwei Namen hat, oder wenn man einen Ausdruck, der es bezeichnet, auf einen anderen es bezeichnenden Ausdruck bezieht, und dass das Identische der Art nach, wenn es in der Substanz ist, wesensgleich, wenn es in der Quantität, gleichgross, wenn  
 20 es in der Qualität, ähnlich (je nach den verschiedenen oben <sup>5)</sup> genannten Bedeutungen von „ähnlich“) heisst, und dass daher etwas entweder wesensgleich oder nicht wesensgleich, entweder gleichgross oder nicht gleichgross, entweder ähnlich oder nicht ähnlich ist. Alle diese Fälle stimmen nun darin überein, dass in ihnen ein Verhältnis entweder von Identität oder Anders-

sein besteht. Die Verschiedenheit aber steht der Identität nicht gegenüber, denn das Verschiedene ist wohl in etwas verschieden, bleibt aber doch in etwas identisch <sup>1)</sup>. Daher ist die Vielheit nicht reines Anderssein, sondern nur ein gewisses Anderssein, nämlich die Verschiedenheit <sup>2)</sup>.

Die sich gegenüberstehenden Dinge nun, die nicht in demselben  
 25 Substrat in einer und derselben Weise und Zeit vorkommen  
 können, sind die Opposita <sup>3)</sup>. Sie bilden ganz allgemein vier  
 Klassen: die Kontraria, Haben und Privation, Behauptung und  
 Verneinung, die Relata. Oben <sup>4)</sup> wurde schon gesagt in wieviel-  
 facher Bedeutung die Kontraria und Haben und Privation ver-  
 wandt werden. Die wirklichen Kontraria jedoch sind diejenigen,  
 54 die in ein und derselben Gattung vorkommen und der Form nach  
 anders sind <sup>5)</sup>. Die Dinge aber, die von verschiedener Gattung  
 sind, stehen, auch wenn sie voneinander entfernt sind, nie in  
 der Entfernung der Kontraria, können sie doch, und sogar  
 mehrere von ihnen, zusammen an einem Substrat sein, wie die  
 zehn Kategorien, die von verschiedener Gattung sind; und  
 wenn man solche Dinge von einander entfernt nennt, geschieht  
 das, weil sie nicht aus einander entstehen können und gar  
 5 nicht unter eine und dieselbe Gattung fallen, jedoch nicht,  
 weil ihr Entferntsein aus der Kontrarität stammt. Die Kon-  
 traria nun, die in einer und derselben Gattung vorkommen  
 und der Form nach anders sind, besitzen die vollkommene  
 Kontrarität und können daher nicht zusammen an einem  
 Substrat sein, sondern das Entstehen des Einen bringt das  
 Vergehen des Anderen notwendig mit sich; und da sie in  
 diesem Sinne voneinander entfernt sind, d. h., da das Entstehen  
 des Einen das Vergehen des Anderen in sich schliesst, be-  
 sitzen sie die grösste Entfernung in der Existenz. Daher sagt  
 man zur Definition der Kontraria, dass sie ein und dasselbe  
 10 Substrat haben und in der Existenz am weitesten voneinander  
 stehen <sup>6)</sup>. Aus dem, was in dieser Definition aufgenommen ist,  
 ist ersichtlich, dass jedes Kontrarium nur ein einzelnes Kon-  
 trarium hat. Denn, wenn das in einer Gattung Vollkommene

dasjenige ist, ausserhalb und überhalb dessen nichts besteht, so gibt es für das in der Entfernung Vollkommene kein Entfernteres. Hätte es nämlich noch ein zweites Kontrarium, so wäre dieses ihm entweder mehr oder weniger konträr im Sein als sein ursprüngliches Kontrarium, letzterenfalls wäre dieses zweite Kontrarium ein Mittelglied zwischen den ursprünglichen Kontraria und nicht selbst ein Endpunkt, ersterenfalls wäre das, was ursprünglich als Endpunkt angenommen wurde, kein Endpunkt, sondern ein Mittelglied. Auch kann es  
 15 nicht zwei Dinge geben, die zu einem Dritten auf derselben Stufe der Kontrarietät stehen, denn die äusserste Entfernung besteht nur zwischen zwei Endpunkten, die in der äussersten Entfernung voneinander stehen. Daher kann es zwischen zwei Endpunkten nur eine gerade Linie geben <sup>1)</sup>. Da in der Definition der Kontraria die Entfernung vorkommt und der Terminus Entfernung in primärer und ursprünglicher Weise nur von der Quantität ausgesagt wird, ist notwendig die primäre Kontrarietät diejenige im Raum, und sie ist die Ursache für die Existenz der übrigen Kontraria; denn gäbe es keine räum-  
 20 liche Grösse, so könnten nicht zwei Kontraria (wie Hitze und Kälte u. s. w.) zu gleicher Zeit existieren. Daher ist das Inhären der Distanz in der ersten Materie die Ursache für das Bestehen der Kontraria <sup>2)</sup>.

Da es nun Kontraria gibt, von denen das Substrat, das sie aufnimmt, immer eins besitzen muss, wie gerade und ungerade, denn eine Zahl muss immer eins von beiden sein, und Kontraria, von denen das Substrat keines von beiden zu besitzen braucht, wie z. B. die Farbe das Schwarze und das Weiss aufzunehmen kann, bilden die Kontraria zwei Gruppen, die einen ohne Mittelglied, die anderen mit einem solchen <sup>3)</sup>. Da nun die Veränderung, wie sich in der Physik zeigte <sup>4)</sup>, sich von  
 25 Kontrarium zu Kontrarium hinbewegt, erreicht das Verändernde zuerst das Mittelglied, z. B. kann die Veränderung von Schwarz zu Weiss erst dann hervortreten, wenn die Veränderung zu einem der Mittelglieder zwischen ihnen sich eingestellt

hat. Daher müssen notwendig das Mittelglied und die End-  
 punkte, deren Mittelglied es ist, zu einer und derselben Gattung  
 55 gehören, sonst könnten die Mittelglieder nicht das erste sein,  
 wozu das sich Verändernde wird, denn die Dinge, die von  
 verschiedener Gattung sind, entstehen nicht auseinander. Ge-  
 hören nun die Endpunkte und die Mittelglieder zu einer und  
 derselben Gattung, so ist klar, dass die Mittelglieder aus den  
 Endpunkten gemischt sind, denn wären sie nicht eine Mischung,  
 sondern die blosse Summe der Endpunkte, so wären sie die  
 Endpunkte selbst, d.h. so existierten die Endpunkte aktuell  
 im Mittelglied, gerade so wie sie allein für sich existieren<sup>1)</sup>.  
 5 Wir stellten nun schon fest, dass die Mittelglieder nur insoweit  
 konträr sind, als sie die Kontrarietät von den Endpunkten  
 erlangen, kurz dass sie nicht selbst die Endpunkte sind; dies  
 alles zeigt, dass weder die Mittelglieder die Endpunkte im rei-  
 nen Akte sein können, noch die Endpunkte im reinen Akte  
 sich in den Mittelgliedern befinden. Daher können die End-  
 punkte, obgleich sie nicht in ein und demselben Substrat exis-  
 tieren können, insoweit sie Endpunkte in ihrer äussersten Voll-  
 endung sind, dies dennoch tun, insoweit sie in den Mittelgliedern  
 bestehen. Die Endpunkte befinden sich in den Mittelgliedern  
 in einer ähnlichen Art Mittelexistenz wie die zwischen reinem  
 10 Akt und reiner Potenz. Daher gibt es kein Mittleres zwischen  
 Gesundheit und Krankheit, denn die Gesundheit kann nicht  
 mit der Krankheit gemischt werden; notwendigerweise muss  
 das Substrat eins von beiden besitzen, denn Krankheit ist die  
 Störung des Tuns oder Leidens des sinnlich wahrnehmbaren  
 Gliedes, und die Gesundheit ist die Ungestörtheit desselben<sup>2)</sup>.  
 Zwischen Störung und Ungestörtheit besteht nun kein wahr-  
 nehmbarer mittlerer Zustand, obgleich die Störung grösser  
 und kleiner sein kann, und wenn Galen den Zustand, den er  
 als weder Gesundheit noch Krankheit bezeichnet, einen mitt-  
 leren nennt, ist das eine Metapher<sup>3)</sup>. Daher müssen alle Mit-  
 15 telglieder, die durch die Negation der Endpunkte angedeutet  
 werden, als wirkliche Mittelglieder aufgefasst werden; sagen

wir z. B. von der grauen Farbe, dass sie weder schwarz noch weiss ist, so meinen wir, dass sie eine Wesenheit ist, der etwas fehlt, das in den beiden unter dieselbe Gattung gehörigen Endpunkten besteht. Wenn wir jedoch etwas mit der Negation der Endpunkte andeuten, das mit diesen Endpunkten nicht von derselben Gattung ist, ist es kein Mittelglied, z. B. wenn wir sagen würden, der Stein sei weder beredt noch stumm, oder Gott sei weder innerhalb noch ausserhalb der Welt <sup>1)</sup>. Durch diese Eigenart unterscheiden sich die Kontraria von  
 20 den übrigen Arten der Opposition, besitzen doch die übrigen Arten kein wirkliches Mittelglied. Bei der Negation und Affirmation leuchtet das ein <sup>2)</sup>. Was die Privation betrifft, so verhält sich die Privation, die die Kraft der Negation besitzt (d. h. die Privation, die dem Sein entgegengesetzt ist, wie wenn wir sagen, dass das Seiende aus dem Nichtseienden entsteht), wie die Negation. Bei den übrigen Arten der Privation kann man sich zwar ein Mittelglied vorstellen, jedoch kein wirkliches, so sagen wir vom Embryo, er sei weder sehend noch blind, und vom Stein, er sei weder sprechend noch stumm, welche Fälle schon oben behandelt wurden <sup>3)</sup>. Relata  
 25 qua relata bedürfen keines Mittelgliedes, denn sie brauchen nicht in einer und derselben Gattung zu sein, so können sich z. B. Ursache und Wirkung in verschiedenen Gattungen befinden. Relata aber, die sich wie Kontraria verhalten, besitzen ein Mittelglied, allerdings nur der Kontrarietät, nicht der  
 56 Relation wegen, z. B. das Mittelglied zwischen Gross und Klein, und Oben und Unten <sup>4)</sup>.

Hieraus ergibt sich, dass diese vier Klassen der Opposita verschieden sind, wenn es auch sofort klar werden wird, dass Privation und Haben gleichsam die Prinzipien der Kontrarietät und der Affirmation und Negation sind <sup>5)</sup>. Denn, da das Entstehen entweder von der Privation der Form oder von der konträr entgegengesetzten Form ausgeht, und in dieser konträr entgegengesetzten Form, wenn sie auch selbst gewissermassen ein Kontrarium ist, notwendig die Privation des entstehenden Kontratriums

sein muss, haftet (wenn also die Privation notwendig dem Entstehenden vorhergeht) die Privation den konträr entgegengesetzten Dingen notwendig an und geht ihnen der Natur nach vorher <sup>1)</sup>. Es ist selbstverständlich, dass zwischen der Negation und dieser Art Privation kein Unterschied besteht <sup>2)</sup>.

Da nun die Kontraria, wie gesagt, in Bezug auf die Form anders, in der Gattung jedoch eins sind, müssen wir sehen, ob alles, was konträr ist, in Bezug auf die Form anders ist, oder ob dies nicht notwendig sei. Wir sagen also, dass jedes Kontrarium, dessen Kontrarietät auf der Form des Dinges be-  
 10 ruht, anders der Form nach sein muss, denn unmöglich können z. B. Vergängliches und Ewiges sich in einer und derselben Form befinden, sonst würde es ewige Menschen geben <sup>3)</sup>. Nichts hindert aber die Kontraria, die auf Grund der Materie in den Dingen sind, in einer und derselben Form zu sein, wie z. B. das Männliche und Weibliche und auch das Weisse und Schwarze in derselben Art sind <sup>4)</sup>. In diesem Abschnitt nun hat sich gezeigt, welche Attribute das Eine und Viele haben  
 15 (und dass sie beide die erste Gattung der Oppositionen sind) <sup>5)</sup>; wir müssen jetzt betrachten, wie sie einander gegenüberstehen, denn gäbe es keine Einheit, so gäbe es auch keine Vielheit, gäbe es aber keine Vielheit, so gäbe es überhaupt keine Opposition.

Wir sagen also, dass unmöglich das Eine dem Vielen als Kontrarium gegenüberstehen könne, denn das Kontrarium des Vielen ist das Wenige, und das Eine ist nicht das Wenige, denn das Wenige ist eine Eigenschaft des Teilbaren, und ein einzelnes Ding ist nur akzidentell wenig, insoweit es teilbar, nicht insoweit es eins ist. Ausserdem wäre das Eine ein Wen-  
 20 ges, so würde Zwei ein Vieles sein; wenig und viel werden aber relativ ausgesagt, also wäre auch das Eine eine gewisse Vielheit, dies alles jedoch ist absurd <sup>6)</sup>. Übrigens besitzt das Kontrarium, wie sich zeigte, nur ein einziges Kontrarium, mit dem es in derselben Gattung ist; so verhalten sich jedoch das Eine und das Viele nicht. Ob das Eine dem Vielen gegenübersteht, wie die Privation dem Haben, ist eine schwierige

Frage. Denn das Eine qua Unteilbares — ist doch das Viele teilbar — scheint die Privation des Teilbaren, das dem Vielen  
 25 eigen ist, zu besitzen. Viele alte Philosophen dachten, es verhielte sich umgekehrt, d. h. sie nannten die Vielheit die Privation der Einheit. Ihr Grund dazu war, wie ich meine, dass sie glaubten, die Privation sei immer niedriger als das Haben und das Haben edler, ist dieses doch die Beziehung zwischen Einheit und Vielheit, denn die Einheit ist Ursache der Existenz der Vielheit. Aber die Einheit scheint, wie wir sagten,  
 57 eher die Privation der Vielheit zu sein, denn es gibt viele Privationen, die edler sind als Minderwertiges, das besteht, daher ist bisweilen nichtzuschauen besser als zuschauen <sup>1)</sup>). Nehmen wir jedoch an, dass Einheit und Vielheit sich wie Privation und Haben gegenüberstehen, dann ergibt sich eine entsetzliche Absurdität, nämlich, dass das Haben aus der Privation bestehen würde, besteht doch die Vielheit aus Einheiten <sup>2)</sup>). Es scheint also am besten, den Gegensatz zwischen Einem  
 5 und Vielem als eine Relation aufzufassen, denn es liegt dem Einen ob, zu messen, dem Vielen, gemessen zu werden, und der Begriff des Messens fällt unter die Relation. Nur ist zu beachten, dass diese Relation nicht in der Substanz des Einen liegt, sondern ihm akzidentell anhaftet; daher wird das Eine nicht durch seine Relation zu dem Vielen definiert, wie die relativen Dinge durch ihre Relation zu einander definiert werden. Die Sache verhält sich hier wie bei Ursache und Wirkung, denn das Feuer ist Ursache der feurigen Dinge, aber dass es Feuer ist, ist nicht dasselbe, als dass es Ursache  
 10 ist, daher gehört es als Feuer in die Kategorie der Substanz, als Ursache in die Kategorie der Relation <sup>3)</sup>). Dies alles ist selbstverständlich. So scheint auch der Terminus Vielheit nicht auf Grund der Relation zur Einheit seine Bedeutung zu haben, obgleich die Vielheit nur durch diese Relation ihr Bestehen erhält, sondern der Terminus Vielheit wird nur in Relation zu dem Wenigen ausgesagt <sup>4)</sup>). Daher besitzt die Vielheit nur, insoweit sie messbar ist und die Einheit nur, insoweit

sie misst, die Relation, die zwischen Vielheit und Einheit besteht. Man könnte aber vielleicht den Sachverhalt so auffassen, dass die Einheit der Vielheit gegenübersteht, nicht insofern es der Einheit zukommt, von der Vielheit beraubt zu sein, sondern insofern sie Prinzip der Vielheit ist, und dass in diesem Sinn ihr Gegenüberstehen eine Relation ist; dass aber,  
 15 insoweit der Einheit die Privation desjenigen anhaftet, das Besitz der Vielheit ist, nämlich die Teilbarkeit, sie der Vielheit gegenübersteht wie die Privation dem Haben <sup>1)</sup>.

Man könnte nun fragen, wenn ein einzelnes Ding nur ein Kontrarium hat, in welchem Sinn dann wohl das Gleichgrosse dem Grossen und dem Kleinen gegenüberstehen kann, denn es kann sich doch nicht zu beiden als Kontrarium verhalten, hat doch das Kontrarium nur ein einziges Kontrarium? <sup>2)</sup> Auch steht das Gleichgrosse zwischen dem Grossen und Kleinen, das Kontrarium jedoch steht nicht in der Mitte, sondern das, was in der Mitte steht, steht zwischen zwei Kontraria. Diese  
 20 Aporie lässt sich dadurch lösen, dass das Gleichgrosse dem Grossen und Kleinen durch das Ungleichgrosse gegenübersteht, der Gegensatz zwischen Gleichgross und Ungleichgross aber derjenige zwischen Haben und Privation ist.

Nachdem wir die Einheit und Vielheit und ihre Attribute betrachtet haben, müssen wir jetzt die Endlichkeit der vier Ursachen — Stoff, efficiens, Form, Zweck — behandeln, denn eine solche Behandlung wird unserer Erforschung der Prinzipien der Substanz und mancher früher erwähnten Frage von Nutzen sein; daher stellte Aristoteles diese Betrachtung  
 25 im ersten Buch seiner Metaphysik, klein Alpha genannt, voran <sup>3)</sup>. Mit der Ausführung dieser Absicht wird dieser Teil der Metaphysik, Deo volente, zum Ende gelangen. Wir sagen also: wenn wir mehr als zwei, etwa drei und mehr verursachte <sup>4)</sup> Entitäten annehmen und sie der Zahl nach als endlich setzen <sup>5)</sup>, leuchtet es ein, dass es von ihnen drei Klassen geben muss, nämlich eine erste, eine mittlere und eine finale, jede von diesen Klassen mit ihrer Eigenart. Die finale Klasse

wird dadurch gekennzeichnet, dass sie für nichts Ursache ist. Die mittlere Klasse hat die Eigentümlichkeit, sowohl Ursache als Wirkung — Wirkung der ersten Klasse, Ursache für die finale — zu sein; es macht keinen Unterschied, ob man sie als Eins oder Vieles, endlich oder unendlich betrachtet, denn sie hat ihre Eigentümlichkeit, weil sie überhaupt eine Mitte ist, nicht, weil sie eine bestimmte, d. h. eine endliche oder unendliche Mitte ist <sup>1)</sup>. Die Anfangsklasse wird dadurch ge-  
 5 kennzeichnet, dass sie ausschliesslich Ursache ist, und insoweit sie Ursache ist, keine Wirkung von etwas ist; sie steht in ihrem Sein gleichsam im Gegensatz zur Endklasse, während die Mittelklasse wie eine Mischung aus beiden Extremen ist. Dies ist alles selbstverständlich. Wenn wir nun für die Endwirkung unendliche Ursachen annehmen, werden wir unendliche Mittelglieder setzen. Die Mittelglieder bedürfen, wie gesagt, seien sie endlich oder unendlich, qua Mittelglieder, weil sie Verursachtes sind, einer Anfangsursache, sonst würde eine Wirkung ohne Ursache möglich sein; wenn wir jedoch die Mittelglieder als unendlich setzen wollten, würden wir uns  
 10 selbst widersprechen, denn die Mittelglieder müssen eine Ursache haben; setzen wir sie aber als unendlich, so kann keine erste Ursache bestehen. Übrigens kann es unmöglich eine Mitte ohne Endpunkte geben, eine solche zu behaupten gleiche den selbstkontradiktorischen Setzungen, wie die Annahme einer aktuellen Unendlichkeit eine ist. In dem Buche „de elenchis“ wurde schon gezeigt, dass solche Annahmen sich selbst widersprechen <sup>2)</sup>. Wenn nun dieser hier geführte Beweis ins besondere für die Wirk- und Bewegungsursache gilt, so kann er doch im allgemeinen dazu dienen, die Endlichkeit der vier Ursachen  
 15 zu bestätigen. Es scheint uns aber am besten, die Endlichkeit der übrigen Ursachen jede für sich zu beweisen.

Wir fangen dabei mit der Materialursache an und sagen, dass man in zweifachem Sinne <sup>3)</sup> behaupten kann, etwas entstehe aus etwas. Erstens wenn man sagt, Wasser entstehe aus Luft und Luft aus Wasser, oder Weiss aus Schwarz und

Schwarz aus Weiss; in diesen Sätzen hat „entstehen aus“ eigentlich die Bedeutung von „zeitlich später sein als“<sup>1)</sup>, denn dasjenige, aus welchem das Entstehende wirklich entsteht, ist das Substrat des Wassers und der Luft und des Weissen und Schwarzen, nicht die Form des Wassers oder die Form der Luft oder  
 20 das Weisse oder Schwarze selbst. Man versteht also hier eigentlich unter „entstehen aus“ nur, dass die Form der Luft die Stelle der Form des Wassers im Substrat einnimmt. In solchen Fällen kann weder das Entstehende dem, woraus es entsteht, untergeordnet sein, noch gibt es hier einen wesentlichen unendlichen Progressus<sup>2)</sup>, denn man kann sich die Form des Wassers nicht als der der Luft oder die Form der Luft als der des Wassers übergeordnet vorstellen, sondern sie stehen beide auf derselben Stufe und haben ein einziges Substrat, und jede von beiden ist in gleichem Sinn der Potenz und der  
 25 Disposition nach die andere, und so ist bei diesen Fällen eine rückläufige Bewegung<sup>3)</sup> möglich. Zweitens verwendet man den Ausdruck „woraus etwas entsteht“ für das Substrat, das nur insoweit als ein Substrat, aus dem etwas aktualiter entsteht, bezeichnet wird, als es dazu disponiert ist, mittels einer anderen Bestimmung oder einer anderen Form zur Entelechie überzugehen. Dieses Substrat besitzt also nur insoweit Existenz, als  
 59 es sich mittels dieser letzten Bestimmung zur Entelechie hinbewegt und nichts es daran hindert. Von der Ernährungskraft z. B., die in dem Embryo zur Aufnahme der Tierheit, und von der Tierheit, die zur Aufnahme der Vernunft disponiert ist, sagen wir respektive, dass die Tierheit und dass die Vernunft aus ihr „entsteht“. Im gleichen Sinne sagen wir, dass aus dem Knaben ein Mann entsteht. Bei dieser Klasse des Entstehens kann man sich im Entstehenden mehr als ein einziges aktuelles  
 5 Substrat denken<sup>4)</sup>. Diese Klasse unterscheidet sich von der ersteren durch die Tatsache, dass in ihr die letzte Form weder die Potenz zum Substrat hat noch sich in das Substrat verwandeln kann, denn die Anfangsstadien sind disponiert zur Aufnahme der Ziele, die Ziele aber nicht zur Aufnahme

der Anfangsstadien. Es ist nun klar, dass auch diese Klasse von Substraten sich nicht bis ins Unendliche fortsetzen kann, denn sonst würde es aktuelle unendliche Dinge geben. (Hierbei ist es gleichgültig, ob die Substrate rein aktuell im Dinge  
 10 sind, wie die Ernährungskraft das Substrat für die Sinnlichkeit ist, oder ob sie eine mittlere Existenz zwischen Potenz und Akt haben, wie die Elemente in den homogenen Körpern.)<sup>1)</sup> Übrigens ist schon in der Physik auf die Existenz eines Substrates, das per se nicht mit Form versehen ist, hingewiesen. Ein solches Substrat könnte aber unmöglich wieder ein Substrat besitzen, sonst hätte es ja eine Form. Wenn nun das erste Substrat und die letzte Form jedes sinnlich wahrnehmbaren Dinges endliche Extreme sind, müssen auch die Mittelglieder endlich sein; es wäre nämlich absurd, Dinge anzunehmen, die endliche Extreme hätten, in ihren Mittelgliedern jedoch unendlich wären, denn das wäre selbstkontradiktorisch, ist doch, was unendlich ist, unendlich in jeder Beziehung, nicht  
 15 nur in einer Beziehung mit Ausnahme der anderen. Dieses leuchtet unmittelbar ein.

Bei der *causa finalis* ist die Unmöglichkeit, dass sie sich in das Unendliche fortsetzt, aus der Art der Sache klar, wäre ihre Unendlichkeit doch eine *contradictio in adjecto*<sup>2)</sup>. Denn wenn die Bewegungen und das Hinstreben unendlich sind, das Unendliche jedoch eine Strecke ist, die nie vollzogen werden kann<sup>3)</sup>, so kann es nichts geben, worauf die Bewegung und das Hinstreben sich richten können, sie würden also sinnlos und ohne Bedeutung sein. Diese Unmöglichkeit gilt nicht nur für die Dinge, bei denen das Erreichen des Zweckes der Bewegung folgt, sondern auch für die Dinge, die ausschliesslich ihren Zweck in ihrem Sein haben und unveränderlich sind,  
 20 d.h. die immateriellen Dinge.

Auch die *causa formalis* kann sich offenbar nicht in das Unendliche fortsetzen, erweist sich doch ihre Endlichkeit durch die Betrachtung, wodurch die Endlichkeit der Substrate bewiesen wurde, denn in etwas Endlichem kann es keine unend-

liche Formen (ebensowenig wie unendliche Substrate) geben <sup>1</sup>).  
 Diese Endlichkeit ergibt sich auch für das Weltall, denn, da  
 die einfachen Teile der Welt — wie in der Physik gezeigt  
 25 wurde — sich zu einander wie Formen verhalten, können  
 sie nicht — sind doch die einen die Entelechien der ande-  
 ren — ebensowenig wie die Entelechien selbst, unendlich sein,  
 so besteht z. B. die Erde des Wassers wegen, das Wasser  
 der Luft, die Luft des Feuers, das Feuer der Hemelssphäre  
 60 wegen <sup>2</sup>). Bei solchen Entelechien ist also kein unendlicher Pro-  
 gressus möglich. Wenn wir immaterielle Formen annehmen,  
 von denen die einen die Entelechien der anderen sind, ergibt  
 sich durch denjenigen Beweis, wodurch die Endlichkeit der  
 causa finalis bewiesen wurde, auch *ihre* Endlichkeit.

Es hat sich also hier gezeigt, dass die vier Ursachen endlich  
 sind und dass es eine erste Materie, ein erstes Agens, eine  
 5 erste Form und einen ersten Zweck gibt. Ob aber die erste  
 Ursache bei jeder von diesen vier Ursachen eine Einheit  
 oder eine Vielheit ist, können wir hier zeigen. Was die erste  
 Materie betrifft, so wurde schon in der Physik bewiesen, dass  
 sie für alles Vergängliche eine einzige ist; daher können sich  
 die einfachen Substanzen in einander verwandeln <sup>3</sup>). Wenn es  
 mehrere erste Agenzien gäbe, müsste der Terminus „Agens“  
 entweder univoce oder durch Analogie zu dem, worin sie  
 übereinstimmen würden, ausgesagt werden. Würde man ihn  
 univoce präzisieren, so würden die ersten Agenzien unter  
 eine Gattung fallen und würde das erste Agens also Materie  
 10 besitzen <sup>4</sup>), was, wie in der Physik gezeigt wurde, unmöglich  
 ist. Würde man den Terminus aber von ihnen je nach ihrer  
 Relation zu einer Sache aussagen, sei es dass ihre Relationen  
 zu dieser Sache auf einer oder verschiedener Stufe ständen,  
 so würde die Sache, worauf diese ersten Agenzien sich be-  
 ziehen, das eigentliche erste Agens sein und würde dieses die  
 anderen zu Agenzien machen; diese anderen wären also ver-  
 ursacht, und keines von ihnen wäre das erste Agens. Hieraus  
 ergibt sich notwendig, dass das erste Agens ein einziges ist.

Dass die erste Ursache der Zweck- und Formursache eine einzige ist, lässt sich durch den gleichen Beweis dartun.

Jetzt müssen wir noch betrachten, ob in jeder Ursache die  
 15 übrigen oder einige von ihnen vorkommen können. Wir sagen  
 also: 1<sup>o</sup>. Was die prima materia betrifft, so wurde schon in  
 der Physik gezeigt, dass sie ohne Form ist, und daher kann  
 sie auch kein Agens haben, verleiht doch das Agens seiner  
 Wirkung die Form. Einen Zweck aber muss die prima materia  
 haben, die Form wird nämlich bezweckt, sonst würde sich  
 ereignen, was sich nicht ereignen sollte <sup>1)</sup>. 2<sup>o</sup>. Was nun das  
 erste Agens betrifft; ist es notwendig, da es ewig sein muss,  
 ohne Materie, aber ebenso notwendig muss es eine Form haben.  
 Ob es aber eine Zweckursache besitzt, ist eine Frage, die Er-  
 20 wägung verdient. Denn, wenn wir für das erste Agens eine  
 Zweckursache annehmen, wird das Agens durch sie verursacht  
 sein, denn der Zweck ist edler als das Wirkende. Da nun das  
 erste Agens nicht in der Materie besteht, wird ausschliesslich  
 der Zweck Ursache seiner Existenz sein; da wir jedoch vor-  
 aussetzten, dass es Wirkursache seines Zweckes ist, wird es also  
 seinen Zweck verursachen, also Ursache seiner selbst sein. Diese  
 Folgerung gilt aber nicht für materielle Dinge, denn bei den mate-  
 riellen Dingen ist — während der Zweck qua Zweck Ursache  
 für das Agens ist — das Agens Ursache seines Zweckes, d. h.  
 insofern dieser Zweck entsteht oder in der Materie liegt. Wo  
 aber ein solches Verhältnis, wie es bei den materiellen Dingen  
 vorliegt, unmöglich ist, da bleibt nur übrig, dass der Zweck  
 des Agens mit dem Agens identisch ist, so ist z. B. der Zweck  
 des Weisen beim Lehren ausschliesslich das Verbreiten von  
 25 Güte, und so führt das Gesetz die Menschen zur Tugend, ohne  
 aus dieser Tatsache seine Vorzüglichkeit zu erhalten <sup>2)</sup>. 3<sup>o</sup>. Was  
 nun die erste Form betrifft, so ist es gleichfalls klar, dass sie  
 kein Agens haben kann, denn hätte sie ein solches, so wäre  
 sie keine erste Form, geht doch die erste Form dem Agens  
 61 in der Existenz voraus. Noch unmöglicher ist, dass die erste  
 Form eine Materie besitzt. Hat sie aber keine Materie, so

folgt, dass sie und das erste Agens dem Substrate nach eins sind. Denn nehmen wir an, sie seien numerisch zwei, so müsste die Formursache vom Agens verursacht sein, oder das Agens, insoweit es Form besitzt, von der Formursache, dann wäre es aber kein erstes Agens. Ebenso wenig kann die erste Form einen Zweck besitzen, sonst würde es, da der Zweck eine Form hat, eine Form geben, die früher wäre als die erste Form, die aber dann nicht die erste wäre. Der  
 5 Zweck der ersten Form ist also mit der ersten Form identisch. So hat sich also ergeben, dass man keinen ersten Zweck ohne erstes Agens und ohne erste Form annehmen kann, denn die erste Form und das erste Agens sind, wie aus diesem Abschnitt hervorgeht, dem Substrat nach eins, und das erste Agens kann, wie wir zeigten, unmöglich ausser sich selbst einen Zweck haben. Hieraus ist klar, dass alles zu einer einzigen Ursache aufsteigt, die zugleich Zweck, Agens und Form ist <sup>1)</sup>. Wir wollen das später noch in besonderer Weise  
 10 darlegen. Hier schliesst das dritte Kapitel, womit der erste Teil dieser Wissenschaft beendet ist.

#### 4.

In dem Vorhergehenden haben wir erklärt, dass das Seiende von allen zehn Kategorien ausgesagt wird, von der Substanz aber secundum prius und von den anderen Kategorien secundum posterius, und dass die Substanz die Ursache der Existenz  
 15 der anderen Kategorien ist. Weiter haben wir dort noch folgende Tatsachen festgestellt: dass die sinnliche Substanz in Materie und Form zerfällt, die beide wiederum Substanzen sind, da die sinnliche Substanz ihrem Sein nach in diese beiden zerfällt und aus ihnen besteht; dass die übrigen Kategorien ihr Bestehen durch die Kategorie der Substanz erhalten; dass die Universalien und die Begriffe von all diesen Dingen keine Existenz ausserhalb der Seele haben, und dass sie nicht die Ursache für die Existenz ihrer sinnlichen particularia sind,

sondern dass ausschliesslich die partikuläre Form und die partikuläre Materie die Ursache für die Existenz der individuellen Substanz sind; dass das Agens des Individuums ein anderes, ihm der Art nach gleiches oder ähnliches Individuum ist, und dass die universelle Form und die universelle Materie weder  
 20 entstehen noch vergehen. So weit waren wir im Vorhergehenden mit der Besprechung der Prinzipien des Seins fortgeschritten. Da nun die metaphysische Betrachtung das Sein auf seine ersten Ursachen zurückzuführen versucht, müssen wir jetzt untersuchen, ob diese Prinzipien, deren Existenz in der sinnlichen Substanz sich ergeben hat, also die Materie und die Form, zur Existenz der sinnlichen Substanz genügen (also keine separate Substanz die Ursache für die Existenz der sinnlichen Substanz sein kann)<sup>1)</sup>, oder ob es eine separate Substanz gibt, die die Ursache für die dauernd aktuelle Existenz der sinnlichen Substanz ist. Letzerenfalls erhebt sich die  
 25 Frage, welche Existenz diese separate Substanz dann hat und in wievielfachem Sinn gesagt wird, dass sie Prinzip der sinnlichen Substanz ist. Weiter ist zu betrachten, ob, gleichwie die Materien, nach der Darstellung in der Physik, auf eine Materie, die in dem konkreten Dinge existiert, zurückgehen, auch die Formen in eine erste Form, die in dem konkreten Dinge  
 62 existiert, enden, oder ob etwa in eine Form, die separat existiert, und eine ähnliche Frage ergibt sich für den ersten Zweck und das erste Agens. Das Eigenartige bei dieser Untersuchung ist, dass wir dasjenige, was in der Physik über immaterielle Beweger bewiesen wurde, hier voraussetzen, und es hier nur, wie es dem Brauche der Philosophen entspricht, zu wiederholen, nicht zu beweisen brauchen<sup>2)</sup>.

Wir sagen also: Es wurde in der Physik bewiesen, dass  
 5 alles, was bewegt wird, durch einen Beweger bewegt wird, und dass das Bewegte nur bewegt wird, weil es in der Potenz, der Beweger nur in Bewegung setzt, weil er im Akt ist, und dass der Beweger, wenn er nur bisweilen in Bewegung setzt, auch in gewisser Hinsicht ein Bewegtes sein muss, da er,

während er nicht in Bewegung setzt, potentiell bewegt ist. Wenn wir daher annehmen wollten, dass der erste Bewegter der Welt nur bisweilen in Bewegung setzt, so wäre er, da es notwendig einen anderen früheren Bewegter geben müsste, nicht der erste. Nähmen wir nun weiter an, auch dieser zweite Bewegter sei nur bisweilen ein Bewegter, so würde sich hier die-  
 10 selbe Folgerung wie beim ersten Fall ergeben. Man wird also entweder bis in das Unendliche fortschreiten müssen oder annehmen, dass es ein absolut Unbewegtes gibt, das weder per se noch per accidens bewegbar ist. Dieser Bewegter wird also notwendig ewig sein, und auch das durch ihn Bewegte wird sich ewig bewegen müssen, denn würde dieses Bewegte bisweilen nur potentiell durch diesen Bewegter bewegt werden, so würde es einen Bewegter geben müssen, der früher wäre als dieser ewige Bewegter <sup>1)</sup>). Als Bewegungsursache genügt daher auch nicht der Bewegter, dessen Existenz im zweiten Buche „de generatione animalium“ bewiesen ist, ohne den  
 15 Bewegter des Kosmos <sup>2)</sup>). Ist es nun klar, dass es eine ewige Bewegung gibt und dass weiter, wie sich in der Physik zeigte <sup>3)</sup>, es ausser der kreisförmigen Ortsbewegung keine ewige Bewegung geben kann, so folgt hieraus, dass es eine ewige Ortsbewegung geben muss. Durch die sinnliche Wahrnehmung nun wird nur bei dem Himmelskörper eine solche Bewegung festgestellt; die Bewegung des Himmelskörpers muss also diese ewige Bewegung sein, und sein Bewegter ist der ewige Bewegter, dessen Existenz bewiesen wurde.

Auch aus dem Begriff der Zeit heraus kann das Bestehen einer ewigen kontinuierlichen Bewegung gezeigt werden, denn  
 20 die Zeit ist, wie bewiesen wurde, ein Attribut der Bewegung <sup>4)</sup>). Keiner nun, sogar nicht der Allermächtigste, kann die Zeit erschaffen, denn nähmen wir an, die Zeit sei entstanden, so würde sie existieren, nachdem sie vor ihrer Existenz nicht existierte. „Vorher“ und „nachdem“ sind aber Termini für Teile der Zeit, also bestände die Zeit vor ihrer Existenz <sup>5)</sup>). Ferner: wäre die Zeit entstanden, so würde es einen bestimmten Augenblick

geben müssen, dem keine vergangene Zeit vorherginge; kann man sich nun schon nicht vorstellen, dass einem aktuellen gegenwärtigen Moment keine Vergangenheit vorhergeht, so ist a fortiori die Abwesenheit einer Vergangenheit undenkbar, wenn man sich die Zeit in ihrem Wesen vor den Geist führt <sup>1)</sup>.

25 Man kann sich hierüber nur irren, wenn man sich die Zeit wie eine Linie vorstellt, denn, insoweit die Linie Lage hat und aktuell ist, muss sie endlich sein, a fortiori also auch als endlich vorstellbar sein. Denkt man daher die Zeit als eine gerade Linie, so kann man ihr die Endlichkeit nicht absprechen. Diese

63 Art Paralogismen gehört zu denen, die durch Begriffsübertragung und Begriffsverwechslung trügen. Schon Farabi hat sich hierüber in seiner Schrift: „Über die veränderlichen Entitäten“ ausführlich geäußert <sup>2)</sup>. Da die Zeit also offenbar ein ewiges Kontinuum ist, ist sie notwendig Attribut einer ewigen kontinuierlichen und einzigen Bewegung, denn die wirklich einzige Bewegung ist die kontinuierliche. Wenn es eine ewige Bewegung gibt, muss es auch einen ewigen einzigen Bewe-

5 ger geben, denn gäbe es viele Beweger, so könnte die Bewegung nicht eine einzige und kontinuierliche sein <sup>3)</sup>. Dass dieser Beweger nun immateriell ist, folgt aus der Tatsache, dass er die unendliche Zeit hindurch in Bewegung setzt. Denn jeder materielle Beweger besitzt Quantität, d. h. einen Körper, jede Potenz aber in einem Quantitativen ist quantitativ teilbar und stimmt, wie in der Physik bewiesen wurde <sup>4)</sup>, mit der Quantität bezüglich Endlichkeit und Unendlichkeit überein (gleichgültig, ob diese Potenz betrachtet wird, sei es als im Körper ausgebreitet und ihm einverleibt, wie die Wärme im Feuer und die Kälte im Wasser, oder aber als in einer Abhängigkeit stehend, nämlich in einer Abhängigkeit des Akzidens von der Materie, d. h. eine Abhängigkeit, die die notwendige Bedingung für die

10 Existenz dieser Potenz ist, wie z. B. die Seele eine solche Potenz ist) <sup>5)</sup>. Da nun, wie in der Physik bewiesen wurde, keine materielle Form <sup>6)</sup> quantitativ unendlich sein kann, kann es auch keine materielle Potenz geben, die unendlich in Bewe-

gung setzt. Dies alles wurde schon in der Physik bewiesen und darf von dort hier übernommen werden.

Wir können hier aber noch einen anderen Beweis für die Unkörperlichkeit des ersten Bewegers geben. Nehmen wir nämlich an, dass der erste Beweger, um dessentwillen sich der Himmelskörper bewegt, materiell sei, so müsste er in einem Substrat, das verschieden von dem Substrat ist, das durch ihn bewegt wird, und ausserhalb dieses letzteren Substrats sein. Dieser Körper würde also den Himmelskörper bewegen müs-  
 15 sen, entweder indem er ihn denkt und vorstellt, also wie die Lebewesen in Bewegung setzen oder durch eine natürliche Bewegung, wie sie im Raum stattfindet, was aber auch offenbar unmöglich ist <sup>1)</sup>. Lass uns jetzt annehmen, der Himmelskörper werde ausschliesslich nur durch ein Streben bewegt, denn dies könnte man behaupten. Zur Widerlegung dieser Annahme genügt nicht, was Avicenna sagt, nämlich, dass die Bewegung des Strebens nur von einem nicht natürlichen Zustand zu einem natürlichen Zustand hin stattfindet, denn das trifft nur zu für das Streben der Körper, die sich in einer geraden Linie bewegen, und deshalb ist die Ruhe diesen Körpern  
 20 natürlich und ihre Bewegung gewissermassen ein Akzidens; die Bewegung des Himmelskörpers aber ist, wie bewiesen wurde, in jeder Beziehung homogen, da er sich um einen Mittelpunkt bewegt, daher sagt man, dass für ihn die Ruhe unmöglich sei. Das Streben könnten wir daher zwar als eine mögliche Ursache für die Bewegung des Himmelskörpers annehmen, wenn wir jedoch festgestellt haben werden, dass der Himmelskörper nicht unbeseelt sein kann, wird die Unmöglichkeit dieser Annahme einleuchten <sup>2)</sup>. Woraus nun zu ersehen ist, dass dieser Körper beseelt ist, werde ich hier mitteilen: Da dieser Körper seiner Natur nach sich in unendlicher Bewegung befinden soll, muss er entweder die Bewegung selbst,  
 25 oder das Attribut dieser Bewegung, d. h. die Vorsehung <sup>3)</sup> für die sublunare Welt oder beide zugleich erstreben, denn er kann selbstverständlich nicht das Ende seiner Bewegung er-

streben, sonst würde er zur Ruhe kommen. Jeder Körper nun, der die Bewegung selbst oder das Attribut der Bewegung erstrebt, ist beseelt oder strebt auf Grund von Gedanken, ist doch das in Bewegungsetzen Tat der Seele, und bestände keine Seele, so würde es nur passiv Bewegbares geben <sup>1)</sup>. Die seelische Natur des Himmelskörpers ergibt sich auch aus den

64 Worten Alexanders, dass es unmöglich ist, dass der vorzüglichste Körper unbeseelt sei <sup>2)</sup>, dass er aber vorzüglicher als das Körperliche <sup>3)</sup> ist, ergibt sich daraus, dass er es lenkt und ihm in natürlicher Priorität vorhergeht; auch ist er ewig, und das Ewige ist vorzüglicher als das Nichtewige. Ja, er bildet offenbar Gedanken über das Sublunarisches, sonst könnte er eine solche Vorsehung nicht walten lassen. Daher haben die Alten ihn verherrlicht und ihn für göttlich gehalten <sup>4)</sup>. Ist er nun beseelt, so bewegt er entweder durch Wahrnehmung oder

5 Phantasie oder durch die Begriffsbildung, die durch den Intellekt ausgeübt wird. Er kann jedoch unmöglich Sinneswahrnehmung haben, denn die Sinne sind den Tieren nur zum Schutz verliehen <sup>5)</sup>, jener Körper ist aber, wie sich zeigte, unvergänglich. Auch die Phantasie wurde den Tieren zum Schutz verliehen; übrigens kann es ohne Wahrnehmung überhaupt keine Phantasie geben <sup>6)</sup>. Geschähe die Bewegung jenes Körpers durch Sinneswahrnehmung oder Phantasie, so wäre seine Bewegung nicht eins und kontinuierlich. Es bleibt also nichts anders übrig, als dass seine Bewegung durch ein Be-

10 gehen auf Grund von begrifflichem Denken geschieht. Nähmen wir jedoch an, der Inhalt seines Denkens sei ein Körper, das Wort „Körper“ hier in der Bedeutung von sublunarisches Dingen genommen, so würde daraus folgen, dass das Edlere durch das Unedlere vollendet würde, was unmöglich ist. Eben-  
sowenig aber kann man annehmen, dass die Ursache seiner Bewegung sein Denken eines anderen Himmelskörpers sei, der edler wäre als er, denn dann müsste sich, wenn man den Grund der Bewegung dieses letzteren angeben würde, dasselbe ergeben wie bei jenem Körper, und man würde so eine unendliche Zahl

15 von Himmelskörpern erhalten. Da dieser Himmelskörper sich also unmöglich zu einem anderen Körper, sei es einem edleren, sei es einem unedleren, hin bewegen kann, bleibt nur übrig, dass er durch etwas Erstrebtes bewegt wird, das edler ist als er, und das ist dasjenige, wessen Sein das absolute Gute ist, denn was ja immer erstrebt wird, ist das Gute, und es ist notwendig, dass das Gute, das dieser Himmelskörper erstrebt, edler sei als alle andere, das erstrebt wird, und vollkommener als alle andere Gute. Diese geistige Bewegung wird nun durch das natürliche Streben dieses Himmelskörpers gefördert, denn es besteht, wie sich in der Physik zeigte <sup>1)</sup>, kein Gegensatz zwischen dem Streben und der geistigen Bewegung dieses Kör-  
 20 pers. Dies ist also einer der Beweise für die Immaterialität dieses Bewegers. Der geeignetste und zuverlässigste Beweis ist jedoch derjenige, den wir vorher nannten und den Aristoteles verwendet. Es ist also am besten, dies alles hier voraussetzen und vom Physiker zu übernehmen.

Wenn wir also angenommen haben, dass diese Prinzipien diese Eigenschaft der Immaterialität besitzen, müssen wir hier betrachten, welche Existenz sie haben, wieviel sie an Zahl sind und in welcher Beziehung sie zur sinnlichen Substanz stehen, d. h. in wievielfachem Sinne sie Prinzip dieser Sub-  
 25 stanz sind, denn der Terminus „Prinzip“ wird von vielen Dingen ausgesagt. Weiter müssen wir noch ihre gegenseitige Relation in der Existenz erforschen, d. h. ob die einen den anderen vorhergehen oder ob sie unabhängig von einander sind, d. h. nicht durch einander verursacht werden. Sind aber einige die Ursachen für andere, so ist zu betrachten, in wievielfachem  
 65 Sinne sie es sind. Wir werden ferner erörtern, welche die Bestimmungen des ihnen Gemeinsamen sind, in welcher Weise es ihnen gemeinsam ist und was für Gradunterschiede in ihrem Anteil an diesem Gemeinsamen bestehen, alles Probleme, die erst in Betracht kommen, wenn sich ergeben hat, dass einige dieser Prinzipien die Ursachen für andere sind und in wievielfachem Sinne sie es sind. Die ihnen gemeinsamen Be-

stimmungen sind z. B., dass jeder von ihnen ein Geist, ein sich selbst Erkennendes, eine Substanz, ein Lebendiges, ein Einziges und noch anderes nachher zu Erwähnendes ist. Kurz, 5 wir müssen hier in diesem Teil derselben Methode der Forschung folgen, wie im vorhergehenden Teil, d. h. wie wir dort die innerliche Beziehung des sinnlich Seienden qua Seienden und das Verhältnis ihrer Attribute erörterten, so müssen wir in diesem Teil diese Art des Seienden betrachten, um alsdann die Beziehung jenes sinnlich Seienden und seiner Attribute zu diesem intelligiblen Seienden festzustellen. Haben wir das getan, so werden wir eine vollständige Kenntnis der Entitäten qua Entitäten und ihrer äussersten Ursachen haben. Dieser Teil der Betrachtung befindet sich in dem mit L be- 10 zeichneten Buch der Metaphysik des Aristoteles. Aus dem Gesagten leuchtet schon ein, dass die Kenntnis dieses Teiles die Vollendung und Vervollkommung des ersten Teils der Metaphysik ist.

Da nun erörtert ist, was der Zweck und die Probleme der Forschung in diesem Teile sind, müssen wir jetzt mit den einzelnen Fragen einen Anfang machen. Wir sagen also, dass es, wie sich in der Naturwissenschaft ergab, mehr als ein einziges solcher geistigen Prinzipien gibt. Denn der Bewegter, dessen Existenz wir soeben bejaht haben, ist nicht der Bewe- 15 ger, dessen Sein im zweiten Buch „de generatione animalium“ bewiesen wurde, geht jener doch diesem der Natur nach voran. Denn dieser zweite Bewegter bedarf für sein in Bewegungsetzen des ersten Bewegters, und würde der erste Bewegter für den zweiten nicht Substrate disponieren, auf welche dieser zweite Bewegter einwirken könnte, so würde dieser zweite, wie sich in der Physik zeigte, nichts bewirken. Jener erste Bewegter aber braucht für sein in Bewegungsetzen den zweiten nicht. Ferner werden auch durch die Sinne viele Bewegungen des Himmelskörpers wahrgenommen, die Teilbewegungen des sich mit der grössten Bewegung Bewegenden zu sein scheinen, wie ihre Sphären Teile oder gleichsam Teile der grössten Sphäre

sind. In der Physik wurde schon gezeigt, dass diese Bewegungen alle dieselbe Substanz und kein Kontrarium haben, dass  
 20 sie also alle notwendig ewig sind <sup>1)</sup>. Übrigens sind die Teile des Ewigen auch ewig, wurde doch schon bewiesen, dass diese einzelne, d. h. tägliche Bewegung ewig ist. Wenn nun diese Sphären, welche Teile des grössten Körpers sind, ewig sind, so müssen auch ihre Bewegungen und Bewegter, die von derselben Gattung wie der Bewegter des Ganzen sind, ewig sein. Wie gross die Zahl dieser Bewegungen und der sich bewegenden Körper ist, kann man der mathematischen Astronomie entnehmen <sup>2)</sup>. Davon wollen wir hier nur anführen, was heutzutage das Bekannteste ist, das nämlich, worüber zwischen  
 25 den Astronomen seit der Zeit des Ptolemäus bis heute keine Uneinigkeit herrscht, und wir werden die Streitfragen der Astronomen ihnen selbst überlassen. Übrigens kann man einen  
 66 grossen Teil dieser Bewegungen allein nur aus anerkannten Prämissen herleiten, würde man doch einer langen Zeit, die ein Vielfaches der menschlichen Lebensdauer beträgt, bedürfen, um sie in Erfahrung zu bringen. Die anerkannten Prämissen einer Wissenschaft sind nun diejenigen, über welche bei den Fachleuten keine Uneinigkeit besteht, und solche Prämissen haben wir also gewählt <sup>3)</sup>.

Wir sagen also: Allgemein wird angenommen, dass es acht-  
 5 unddreissig <sup>4)</sup> solcher Bewegungen der Himmelskörper gibt, nämlich fünf für jeden der drei oberen Planeten, d. h. Saturn, Jupiter und Mars, fünf für den Mond, acht für Merkur, sieben für Venus, eine für die Sonne (wenn man sie als in einer exzentrischen Sphäre, nicht in einem Epizykel sich bewegend betrachtet) <sup>5)</sup>, und eine für die die Welt umgebende Sphäre, d. h. den Fixsternhimmel. Ob eine neunte Sphäre <sup>6)</sup> besteht, darüber herrscht noch Ungewissheit. Ptolemäus meinte, dass es ausser der täglichen Bewegung noch eine langsame Bewegung der Tierkreisosphäre gäbe, deren Umlauf sich in Jahrtausenden vollzöge, andere, nämlich az-Zarkala unser Landsmann  
 10 (d. h. aus diesem Lande Spanien) und seine Anhänger meinten,

dies sei eine abwechselnd vorwärts und rückwärts schreitende Bewegung, und sie stellten daher eine astronomische Konstruktion auf, aus welcher sich diese Bewegung ergab <sup>1)</sup>. Zur Annahme dieser Bewegung führte sie die Tatsache, dass, wenn man einen bestimmten Punkt am Tierkreishimmel beobachtet, die Sonne in ihrem Umlauf nicht zu ihm, sondern zu einem anderen Punkte zurückkehrt. Man meinte auch wohl, diese Abweichung entstände aus einer besonderen Bewegung oder mehreren solcher Bewegungen der Sonnensphäre, während andere glaubten, dieses Phänomen sei auf Fehler in den Instrumenten oder auf die Unzulänglichkeit der Instrumente selbst, um das wahre Wesen solcher Bewegungen zu fassen, zurückzuführen <sup>2)</sup>. Mir  
 15 scheint es nun unmöglich, dass es noch eine neunte Sphäre ohne Sterne geben könne, denn die Sphäre besteht nur der Sterne, ihres edelsten Teiles, wegen. Daher ist auch, wie schon Aristoteles erklärt hat, die Sphäre desto edler, je mehr Sterne sie hat. Die Sphäre nun, die die grösste Bewegung bewirkt, ist die edelste; es scheint mir daher unmöglich, ja absurd, dass sie ohne Sterne sein könne; dieser Punkt ist schon bei Beginn dieser Untersuchung zu beachten <sup>3)</sup>.

Wir sind aber etwas von unserem Thema abgeschweift und  
 20 wollen zu ihm zurückkehren. Wir sagen daher: nehmen wir also an, dass es achtunddreissig solcher Bewegungen gibt, so müssen ebensoviele Beweger bestehen, denn jede Bewegung dieser Sphären entsteht aus einem jeder dieser Sphären eigentümlichen Verlangen, und jedes eigentümliche Verlangen hat sein eigenes Objekt <sup>4)</sup>. Dies gilt nur <sup>5)</sup>, wenn wir annehmen, dass es nur einen einzigen Beweger für die tägliche Bewegung aller Sphären gibt. Denken wir uns jedoch, dass jede einzelne Sphäre für diese Bewegung ihren eigenen Beweger hat, so wird die Summe der Beweger fünfundvierzig betragen. Man könnte bei  
 25 flüchtiger Betrachtung meinen, dies sei die Theorie des Aristoteles, Alexander ist aber in seiner bekannten Schrift „Über die Prinzipien des Weltalls“ anderer Meinung und stellt für diese Bewegung einen einzigen Beweger aller Sphären auf <sup>6)</sup>.

Welche von den beiden Theorien besser und richtiger ist, ist wirklich ein schwieriges Problem. Denn nehmen wir, wie die Mathematiker zu tun pflegen <sup>1)</sup>, für jeden der sieben Planeten eine besondere Sphäre an, in welcher er sich in täglicher Bewegung bewegt, so gibt man am besten jeder einzelnen Sphäre für die tägliche Bewegung einen besonderen Beweger, sonst würde die Natur Vergebliches tun, denn eine Sphäre ohne eigene Bewegung wäre eitel <sup>2)</sup>. In diesem Falle jedoch wird die tägliche Bewegung keine wirklich einzige mehr sein, da sie nicht durch einen einzigen Beweger bewirkt wird, sondern die Bewegungen der Sphären werden bloss zufällig in einer Zeit verlaufen, an sich aber eine Vielheit von Bewegungen, in verschiedenen Bahnen und durch verschiedene Beweger bewirkt, aufweisen. Diese Bewegungen würden also nur akzidentell eins sein, denn wirkliche Einheit und identische Durchlaufzeit bei verschiedener Geschwindigkeit gibt es nur für die Teile einer Kugel. Dass die Bewegungen aber nicht akzidentell eins sein können, ist klar, denn wenn schon bei den sublunaren Dingen das Akzidentelle sich nicht immer oder sogar nicht meistens, ereignen kann, so versteht es sich von selbst, dass dies bei den himmlischen Körpern noch weniger der Fall sein wird <sup>3)</sup>. Ist das hier Gesagte richtig, so gibt es eine an sich einzige Bewegung nur für den einzigen bewegten Gegenstand und wird ein einziger bewegter Gegenstand nur durch einen einzigen Beweger bewegt. Daher denkt man sich am besten den Himmel so, dass er in seiner Gesamtheit ein einzelnes Lebewesen in der Gestalt einer Kugel, deren konvexe Seite das Gewölbe des Fixsternhimmels und deren konkave Seite die Höhlung ist, die die Sphäre des Feuers berührt, das eine einzige Gesamtbewegung hat, während die Bewegungen der einzelnen Planeten in ihm partikuläre Bewegungen sind; seine grösste Bewegung gleicht also der räumlichen Bewegung eines Tieres, seine partikulären Bewegungen sind den Bewegungen der Glieder des Tieres ähnlich. Daher bedürfen die letzteren nicht wie die grösste Bewegung, die sich um die Erde als Mittelpunkt

dreht, Mittelpunkte, um welche sie sich drehen, wurde doch in der Mathematik bewiesen, dass die Zentren der meisten dieser Bewegungen ausserhalb des Zentrums der Welt liegen, dass also die Punkte ihrer Bahnen nicht in gleicher Entfernung von der Erde stehen. Wir brauchen uns also nicht verschiedene Sphären vorzustellen, deren Zentren mit dem Zentrum der Welt und deren Pole mit den Polen der Welt zusammenfallen, die aber doch von einander geschieden sind, sondern wir wollen uns zwischen den Sphären, die jedem Planeten eigen sind, Körper denken, nicht solche, die von einander  
 20 geschieden sind und eine Bewegung an sich haben, sondern solche, die sich nur als Teile des Universums bewegen, und wir wollen uns denken, dass sich auf diesen Körpern die Planeten in täglicher Bewegung bewegen. Aus dieser Annahme nun ergibt sich nichts Absurdes. Denn was die Mathematiker bestimmte, für jeden der sieben Planeten ausser ihren eigenen Sphären mit ihren eigentümlichen Bewegungen noch eine besondere Sphäre, worauf sie sich in täglicher Bewegung bewegen; anzunehmen, war nur, dass ihres Erachtens ein einzelner bewegter Gegenstand, der ein einzelner sich in einer einzelnen  
 Raumstrecke bewegender Gegenstand ist, unmöglich zwei Bewegungen haben könne. Aber dasselbe Resultat kann man durch unsere Hypothese erlangen, nach welcher diese Sphären  
 25 sich mit ihren eigenen Bewegungen in ihren eigenen Bahnen bewegen, ihre gemeinsame Bewegung jedoch dadurch entsteht, dass sie Teile des grössten Körpers sind, nicht dadurch, dass diese Teile eine Bewegung an sich haben <sup>1)</sup>. Wie aus der Wirkung eines einzigen Bewegers diese Teile einander folgen und doch von einander verschieden sind, und warum sie ein-  
 08 ander nicht hindern, das haben wir schon im Buche „de coelo et mundo“ erörtert <sup>2)</sup>.

Ist es nun möglich, wie einige gemeint haben, weniger Beweger als die genannte Zahl anzunehmen? Man dachte, man könnte sich für jede Sphäre mit einem einzigen Beweger begnügen, durch welchen an erster Stelle der Planet bewegt

wurde. Von diesem Planeten würden dann Kräfte ausströmen, aus welchen sich die übrigen, diesen Planeten eigentümlichen Bewegungen, die um seinetwillen geschehen, bilden würden <sup>1)</sup>. Diese Theorie jedoch ist nach dem Vorhergehenden und dem  
5 Folgenden unhaltbar. Denn wenn wir annehmen, dass die Bewegung dieser Sphären durch die Gedanken an immaterielle Dinge geschieht, so können offenbar die übrigen Bewegungen, die jedem Planeten eigen sind, weder aus dem Denken an den Planeten noch aus dem Verlangen nach ihm entstehen <sup>2)</sup>. Dies wurde schon im Vorhergehenden deutlich. Auch gibt es keine Kräfte, die vom Planeten auf die übrigen Teile seiner Sphäre ausströmen, denn die Planeten besitzen keinen anderen Teil der Seele als den, der sich mit dem intellektuellen Den-  
10 ken befasst. Dass aber die Zahl dieser aktiven Substanzen grösser sei als die Zahl der himmlischen Bewegungen, ist nicht unmöglich. Wenn wir aber setzen, dass es ausser den genannten Prinzipien noch ein anderes Prinzip gibt, so muss sich dieses Prinzip durch einen besonderen Akt kennzeichnen, sei es, dass dieses Prinzip Prinzip sei für ein einziges dieser Prinzipien oder für ihre Gesamtheit, wie es — wir werden es nachher erklären — der Fall ist bei dem ersten Prinzip, sei es für einen Teil der sublunaren Dinge, wie es beim aktiven Intellekt der Fall ist. Denn es ist unmöglich, dass es unter diesen edlen Prinzipien eines gibt, das keinen Akt besitzt,  
15 wie unmöglich aus dem Feuer kein Brennen hervorgehen kann, sind doch diese Prinzipien ihrer Natur nach aktiv, wie die Sonne ihrer Natur nach leuchtet <sup>3)</sup>. Auch würde, wenn es unter diesen Prinzipien eins gäbe, das keinen Akt besässe, die Natur Eitles tun. Obgleich nun diese Prinzipien nicht aus erster Intention, sondern aus zweiter Intention zwecks ihrer Tätigkeit existieren, wie wir später zeigen werden, bleibt dennoch eine Tatsache feststehen, nämlich dass es unter ihnen kein inaktives Prinzip geben kann <sup>4)</sup>. Hieraus müssen wir also wohl schliessen, dass dies die Zahl dieser Prinzipien ist und dass es keine Prinzipien gibt, die nicht aktiv sind.

20 Da über die Zahl dieser Prinzipien sich dies ergeben hat, wollen wir betrachten, welche Existenz sie haben, wie sie sich bewegen und in wievielfachem Sinne sie Prinzipien für diese göttlichen Himmelskörper sind. Die Methode dieser Untersuchung besteht darin, dass wir voraussetzen, was in der Psychologie bewiesen wurde, denn die meisten Prinzipien, die wir hier benützen, sind jener Wissenschaft entnommen, und man kann erst nach der Erkenntnis jener Wissenschaft die Erkenntnis dieser Gattung des Seins in ihrer Eigentümlichkeit erreichen. Daher ist in den göttlichen Gesetzen gesagt: „Kenne Dich selbst und Du wirst Deinen Schöpfer erkennen“ <sup>1)</sup>.

Wir sagen also, dass in jener Wissenschaft schon erklärt  
 25 wurde <sup>2)</sup>, dass die Formen zweierlei Existenz haben, eine sinnliche oder der sinnlichen Existenz ähnliche, die sie besitzen, insoweit sie in der Materie sind, und eine intellektuelle, die sie haben, insoweit sie der Materie entzogen sind. Gibt es also Formen, die immateriell existieren, so müssen sie notwendig separate Intelligenzen sein, denn die Formen qua For-  
 60 men können keine dritte Art Existenz haben.

Da es also jetzt klar ist, dass diese Bewegter nur existieren, insoweit sie Intelligenzen sind, wollen wir jetzt betrachten, in welcher Weise sie die Himmelskörper bewegen. Dies kann nur durch begriffliches Denken geschehen, das das Verlangen anregt, wie die Form des Geliebten den Liebenden bewegt <sup>3)</sup>. Die himmlischen Körper müssen also Verstand besitzen, da sie Begriffe bilden (dies ist ein Beweis, der sowohl Grund als  
 5 Tatsache demonstriert) <sup>4)</sup>. Da die Bewegung nur unter Mitwirkung des Verlangens entstehen kann, müssen sie ein intellektuelles Verlangen haben, denn sie besitzen ausschliesslich nur den intellektuellen Teil der Seele. Ist es doch unmöglich, dass die Himmelskörper, die ja ewig sind, Sinne besitzen, denn die Tiere besitzen die Sinne nur zu ihrem Schutz. Auch besitzen die Himmelskörper nicht, wie Avicenna meinte, die Fakultäten der Phantasie, denn, wie in der Psychologie erklärt wurde, kann es ohne die Sinne keine Fakultäten der

Phantasie geben, und der Zweck der Phantasie ist nur, dass durch sie sinnlich Wahrnehmbares, auch wenn es abwesend ist, die Tiere in Bewegung zu setzen vermag. Diese Tätigkeit der Phantasie geschieht ebenfalls meistens zum Schutz. Verhielte sich die Sache bei den Himmelskörpern übrigens, wie Avicenna es behauptet, nämlich dass sie die Lage, die sie nach und nach einnehmen, in der Phantasie vorstellen <sup>1)</sup>, so würde ihre Bewegung wegen des stetigen Wechsels des in ihrer Phantasie Vorgestellten und der Verschiedenheit in der Disposition des Vorgestellten nicht eine einzige und kontinuierliche sein. Auch haben die Himmelskörper ihre räumliche Lage nur gewissermassen akzidentell und relativ zu einander, die Schiefe der Ekliptik ist z. B. nichts anderes als das Verhältnis der Lage der Sonnensphäre zur grössten Sphäre <sup>2)</sup>. Ist es nun unmöglich, dass diese Körper Phantasie besitzen, so können sie auch keine partikuläre <sup>3)</sup> Bewegung haben, ihre Bewegung kann nur eine einzige und kontinuierliche sein in der Weise, die ich hier darstellen werde. Wenn sie sich nämlich das Gute durch das Denken, durch welches sie ihre Vollendung erreichen, denken, wünschen sie in Vollendung diesem Guten gleichzukommen, d. h. sie wünschen, dass der vorzüglichste Zustand, wozu sie in ihrer Existenz fähig sind, erreicht werde. Da ihre Bewegung nun vorzüglicher als ihre Ruhe ist, denn die Bewegung ist gleichsam das Leben der Naturdinge <sup>4)</sup>, sind sie in ewiger Bewegung. Ihre Bewegung geschieht jedoch nicht, weil sie sich ihretwegen Gedanken bilden, denn sonst würde das Edlere wegen des Unedleren sein, sondern ihre Bewegung entspringt notwendig aus dieser Vollendung und folgt ihr, wie die Verbrennung notwendig der Form des Feuers folgt. Gleich wie, wenn wir den äussersten Grad der Vollkommenheit erreicht haben, es für uns am besten ist, anderen diese Vollkommenheit so viel als möglich mitzuteilen, obgleich unsere Vollkommenheit nicht zwecks anderer besteht, so verhält es sich bei den Himmelskörpern in Bezug auf das unter ihnen Liegende <sup>5)</sup>. Wir werden dies später noch erklären.

Aus dieser Betrachtung geht also hervor, was für eine Existenz diese Bewegungen haben und in welcher Weise sie in Bewegung setzen. Hieraus ist also auch klar, dass sie nicht nur 25 Bewegungen für die Himmelskörper sind, sondern dass sie ihnen auch die Form verleihen, wodurch diese Himmelskörper ihre Quiddität haben. Denn wenn wir uns diese Bewegung aufgehoben denken, kann es keine Form für die Planeten mehr geben, wie es keine letzte Entelechie mehr für uns gibt, wenn wir uns den aktuellen Intellekt <sup>1)</sup> aufgehoben denken. Daher sind diese Bewegungen in gewisser Beziehung die Agenzien dieser 70 Himmelskörper, denn ein Agens ist, gleichgültig, ob es ewig oder zeitlich beschränkt seine Wirkung ausübt (das Vorzüglichere aber ist das ewige Wirken), das, was einem Ding seine Substanz verleiht, gleichwie sie in anderer Beziehung die Form dieser Himmelskörper sind, denn die Formen dieser Himmelskörper sind nichts anders als die Gedanken, die diese Himmelskörper sich von den Bewegungen bilden. Und da, wie wir sagten, die Himmelskörper durch diese Bewegungen nach Weise des Verlangens bewegt werden, so sind diese Bewegungen die Zwecke dieser Körper. Diese Prinzipien verhalten sich also 5 zum sinnlichen Sein wie Form, Agens und Zweck <sup>2)</sup>. Das sinnlich Seiende geht also nicht aus diesen Prinzipien in der Weise hervor, dass diese Prinzipien wegen des sinnlich Seienden da sind, sondern das sinnlich Seiende ist wegen dieser Prinzipien da, wie aus dieser Erörterung einleuchtet. Es bleibt also nichts anderes übrig, als dass die Formen aus diesen Prinzipien in zweiter Intention hervorgehen, gleichwie man vom Gesetze sagt, dass es den Menschen die Tugenden mitteilt, ohne dadurch selbst Tugend zu erlangen. Es gibt also offenbar zwei Arten von Seiendem, die erstere ist dazu geeignet, der anderen, die ihr Zweck ist, zu dienen, die zweite vervollkommnet und vollendet diese erstere, jedoch nicht um ihretwillen, sondern 10 als ihr Herr <sup>3)</sup>. Solche zwei Arten kommen auch bei den vom Willen abhängigen Fertigkeiten und Künsten vor <sup>4)</sup>.

Da jetzt erklärt ist, in wievielfachem Sinne diese separaten

Existenzen Prinzipien für die sinnliche Substanz sind, und wie ihre Relation zu ihr ist, müssen wir betrachten, wie es sich mit der Relation dieser Prinzipien zu einander verhält, ob sie sich auf einer einzigen Stufe des Seins befinden, sodass die Welt mehr als ein einziges Prinzip hat, oder ob einige von ihnen durch andere verursacht sind, bis sie schliesslich alle in ein Prinzip ausmünden, nämlich das Erste dieser Gattung, das allen anderen vorhergeht und durch dessen Einfluss die anderen Prinzipien erst Prinzipien werden. Ist letzteres der Fall, in  
 15 wievielfachem Sinne sind dann einige Prinzip für andere und in wievielfachem Sinn ist das Erste das Prinzip für die Gesamtheit?

Wir sagen also: Wenn man diese Prinzipien betrachtet, wird man finden, dass die einen die anderen an Würde übertreffen, denn der Bewegte, der die tägliche Bewegung ausführt, ist edler als alle anderen, werden doch die anderen durch ihn per accidens bewegt, während er nicht durch die anderen bewegt wird. Weiter muss etwas, je schneller seine Bewegung und je grösser sein Körper ist, desto edler sein <sup>1)</sup>. Betrachtet man nun die übrigen Himmelskörper unter diesem Gesichtspunkt, so wird man finden, dass sie sich in dieser Hinsicht unterscheiden. Dinge, die sich in Vorzüglichkeit unterscheiden — wenn sie sich allerdings nicht in Art unterscheiden, d. h. wenn sie nicht verschiedene Arten bilden, deren einige vor anderen  
 20 den Vorzug haben — besitzen nur dadurch ihre Verschiedenheit, dass einige von ihnen in der einen ihnen gemeinsamen Art anderen vorhergehen. Bei den Dingen, die sich so verhalten, werden einige notwendig durch andere verursacht und dasjenige, was hierbei allen vorhergeht, ist die erste Ursache von allen und der Grund, weshalb alle anderen bestehen. Ist dies nun richtig und ist weiter deutlich, dass der vorzüglichste dieser Bewegte jener ist, der die tägliche Bewegung bewirkt, so ist er auch die erste Ursache all dieser Bewegte. Ferner wurde schon erklärt, dass die übrigen sich bewegenden Körper teilhaben an der Bewegung dieses ersten Bewegten und durch

25 ihn bewegt werden, also an seinem Denken teilhaben. Jeder dieser Körper hat also sein allgemeines d. h. das gemeinsame Denken und das ihm eigentümliche; das Allgemeine ist das Denken aller an diesen ersten Beweger, und das Jedem Eigentümliche ist das Denken eines Jeden an seinen eigenen  
 71 Beweger. Die Relation dieses Allgemeinen zu dem Jedem Eigentümlichen kann nun keine Relation von Gattung zu Art sein — ist doch dieses Denken immateriell <sup>1)</sup> — sondern sie ist die Relation von relativen Dingen zu einem einzigen, das ihnen vorhergeht und Ursache ihrer Existenz ist. Ferner ist das Allgemeine ein Früheres als das Partikuläre, denn wird das Allgemeine aufgehoben, so wird auch das Partikuläre aufgehoben. Kann nun die Priorität dieses allgemeinen Denkens keine Priorität der Gattung sein, so muss sie wohl Priorität der Ursache sein.

5 Derselbe Sachverhalt besteht offenbar auch bei den vielen den verschiedenen Planeten eigentümlichen Bewegungen. Denn ist es klar, dass sich diese Bewegungen zwecks der Bewegung des betreffenden Planeten einstellen, so müssen notwendig auch ihre Beweger zwecks dieser Bewegung des Planeten da sein, sonst würde diese Bewegung nur per accidens aus diesen Bewegern erfolgen. Verhält sich nun alles so, wie wir es beschrieben haben, so hat jeder Planet verschiedene besondere Bewegungen, deren Beweger von dem Beweger des  
 10 Planeten verursacht werden, und werden die Beweger der sieben Planeten von dem Beweger der grössten Sphäre verursacht. Soweit sind wir also mit der Erörterung über die Existenz dieses ersten Prinzips vorgeschritten, vielleicht wird später, wenn wir die Eigenschaften der einzelnen Prinzipien betrachten, einleuchten, dass dieses Prinzip nicht zum schlechthin ersten Prinzip genügt.

Dass diese separaten Prinzipien in ein erstes Prinzip endigen müssen und dass sie nicht unabhängig voneinander ohne kausalen Nexus bestehen können, dafür kann man noch einen allgemeineren Beweis <sup>2)</sup> als den vorhergehenden geben.

15 Der Terminus „Prinzip“ muss nämlich entweder von diesen Bewegern univoce, rein äquivoce oder secundum ordinem et proportionem, d.h. durch Analogie ausgesagt werden. Nun ist es unmöglich, dass er von ihnen univoce ausgesagt wird, denn die Vielheit der Dinge, die mit einem univoken Namen belegt werden, entstammt der Materie, diese Prinzipien aber sind immateriell. Ebenfalls ist es unmöglich, dass sie rein äquivoce Prinzip genannt werden, da ja gezeigt wurde, dass sie von ein und derselben Gattung sind. Es bleibt also nichts übrig, als dass sie secundum prius et posterius Prinzip genannt werden. Die Dinge nun, die secundum prius et posterius benannt werden, sind notwendig auf ein Einziges bezogen, das die Ursache dafür ist, dass die betreffende Eigenschaft in den übrigen Dingen anwesend ist. So wird z. B. der Terminus „Wärme“ von den warmen Dingen in ihrer Beziehung zum Feuer ausgesagt, das die Ursache für die Existenz der Wärme in den übrigen warmen Dingen ist. Es ergibt sich hieraus, allerdings nicht in einer so speziellen Weise wie bei dem vorhergehenden Beweis, dass man von diesen Prinzipien zu einem einzigen Prinzip hinaufsteigen muss.

Man kann auch die Tatsache folgendermassen beweisen: Wir sehen nämlich, dass die Wirkungen, die aus den Bewegungen dieser Himmelskörper hervorgehen, die Existenz aller Dinge der sublunaren Welt begünstigen und instand erhalten, sodass, wenn eine dieser Bewegungen aufgehoben würde, die Existenz der Dinge getrübt und ihre Ordnung verderbt würde <sup>1)</sup>. Daher sehen wir, dass der Mond und die Planeten gleichsam in ihren Bewegungen der Sonne dienen und ihr folgen, denn wir finden, dass sie sich immer auf bestimmten Bahnen in bestimmten Entfernungen von der Sonne bewegen, wie in der mathematischen Astronomie gezeigt wird <sup>2)</sup>. Eine solche Tätigkeit können sie nicht per accidens haben, sie beabsichtigen also mit ihren Bewegungen ein einziges Ziel, und da sie nicht wegen der sublunaren Dinge ihr Dasein haben, so muss wohl dieses gemeinsame Ziel die Ursache davon sein,

dass sie so sehr mit dem Sublunarischen übereinstimmen und  
 5 es begünstigen, denn wenn eine Wirkung aus mehr als einem  
 Bewegter entsteht, so wird ihre Existenz per se durch das  
 Zusammenwirken dieser Bewegter auf ein einziges Ziel hin ver-  
 wirklicht. Hierauf weist Gott hin, wenn er sagt: „Gäbe es in diesen  
 beiden Welten Götter ausser Allah, so würden beide Welten  
 zu Grunde gehen“ <sup>1)</sup>. Kurzum nur durch ein einziges Prinzip  
 ist die Welt eine einzige, sonst würde ihre Einheit per acci-  
 dens sein oder könnte die Welt überhaupt nicht existieren.  
 Kurz, es verhält sich in der Welt wie mit dem aristokratischen  
 Staat, dessen Häupter, wenn sie auch eine Vielheit bilden, zu  
 einem einzigen Oberhaupt hinaufführen und ein einziges Ziel  
 erstreben, sonst wäre er nicht ein einheitlicher Staat. Wie  
 10 hierdurch der Staat erhalten bleibt, so geschieht es auch mit  
 der Welt <sup>2)</sup>. Daher sind die Städte ohne Verfassung, die nur  
 aus nebeneinander wohnenden Familien bestehen, schnell dem  
 Verfall ausgesetzt, denn ihre Einheit besteht gewissermassen  
 nur akzidentell <sup>3)</sup>.

Da sich nun ergeben hat, welche Existenz diese Prinzipien  
 haben und wie sie sich zur sinnlichen Welt und zu einander  
 verhalten, müssen wir ihre besonderen Eigenschaften betrach-  
 ten. Wir wollen, wie wir schon früher bemerkten, hierbei von  
 dem ausgehen, was in der Psychologie erklärt wurde. Wir  
 sagen also: Dass jedes dieser Prinzipien sich selbst denkt, ist  
 aus der folgenden Betrachtung klar. Wenn unser Verstand  
 15 sich ebenso verhält, d.h. wenn es ihm bei dem Denken  
 von Intelligibilien geschieht, dass er sich zu dem Denken sei-  
 ner selbst zurückwendet — ist doch seine Wesenheit nichts  
 anderes als die Intelligibilien selbst — wieviel mehr wird das  
 dann nicht bei diesen separaten Intelligenzen der Fall sein!  
 Denn wenn unser Verstand schon diese Eigenschaft hat, weil  
 er nicht in die Materie eingepflanzt ist, obgleich er an der  
 Materie haftet, wieviel mehr werden dann nicht die separaten  
 Intelligenzen, die gar nicht an der Materie haften, sich so  
 verhalten! Daher bilden bei ihnen Intelligenz und Intelligibles

20 mehr eine Einheit als bei uns, denn obgleich unser Verstand das Intelligible selbst ist, entsteht in ihm wegen seiner Beziehung zur Materie doch eine gewisse Änderung <sup>1)</sup>).

Da es jetzt klar ist, dass jede dieser Intelligenzen sich selbst denkt, müssen wir betrachten, ob jedwede von ihnen etwas ausser sich selbst denken kann oder nicht. Wir sagen also: Es wurde schon im Buche „de anima“ erklärt, dass das Gedachte die Entelechie und Form des Denkenden ist <sup>2)</sup>. Wenn wir also annehmen, dass eine dieser Intelligenzen etwas anderes als sich selbst denkt, so denkt sie es, um dadurch vollkommen zu werden, dieses Andere geht ihr also voran und ist Ursache für ihre Existenz. (Ebenfalls muss, wenn wir an-  
 25 nehmen, dass eine dieser Intelligenzen durch eine andere verursacht ist, die verursachte ihre Ursache notwendig denken, sodass die beiden Sätze „jedes Prinzip, das durch ein anderes Prinzip gedacht wird, ist dessen Ursache,“ und „jedes Prinzip, das Ursache eines anderen ist, wird durch das Verursachte gedacht,“ konvertibel sind.) <sup>3)</sup> Das Verursachte kann also sich  
 73 selbst nicht denken, ohne dabei die Ursache seiner Existenz zu denken, und da bereits bewiesen wurde, dass jedes dieser Prinzipien sich selbst denkt, folgt notwendig, dass diejenigen Prinzipien, die verursacht sind, ihre Ursachen denken. Hieraus ist deutlich, dass einige von ihnen die Prinzipien von anderen sind, sowohl der Form als dem Agens und dem Zwecke nach, in gleicher Weise also, wie es von ihrer Relation zur Formen der Planeten bewiesen wurde, denn beide Relationen sind gleich. Daher besteht auch bei ihnen die Ursache nicht des Verursachten wegen, denn es ist unmöglich, dass das Edlere  
 5 des Unedleren wegen bestehen sollte, sondern das Hervorgehen des Verursachten aus der Ursache ist nur eine Folge der Vollkommenheit der Ursache, wie das Brennen aus der Substanz des Feuers folgt. Verhält es sich, wie wir beschrieben haben, so ist klar, dass die Ursache unter ihnen unmöglich das durch sie Verursachte denken kann, sonst könnte die Ursache sich wieder in das Verursachte zurückverwandeln und

würde das Edlere durch das Unedlere vervollkommnet werden, was absurd ist. Hieraus ist also absolut klar, dass wenn man unter ihnen, wie oben bewiesen wurde, ein erstes unverursachtes Prinzip annimmt, dieses nur sich selbst und nicht  
 10 seine Wirkungen denken kann. Dies ist nicht nur eine Eigentümlichkeit des ersten Prinzips, sondern es ist allen Prinzipien inklusive den Himmelskörpern gemein; denn es ist nicht unsere Meinung, dass sie die Dinge, die der Seinsart nach unter ihnen stehen, denken, sonst würde das Edlere durch das Unedlere vervollkommnet werden, und würden ihre Begriffe vergänglich wie die menschlichen, sein <sup>1)</sup>).

Obgleich nun jedes dieser separaten Prinzipien insofern eins ist, dass das Denkende und das Gedachte bei ihnen eins ist, so sind sie in dieser Beziehung doch von verschiedener Vorzüglichkeit. Die grösste Einheit hat das schlechthin einfache  
 15 Erste, dann folgt das ihm Nächststehende, dann das daran Grenzende. Kurz, je mehr Prinzipien ein Prinzip bedarf, um sich selbst zu denken, desto weniger einfach ist es, besitzt es dann doch eine gewisse Vielheit. Umgekehrt, je weniger Prinzipien ein Prinzip bedarf, um sich selbst zu denken, desto einfacher ist es; das wahrhaft erste Einfache ist also dasjenige, das, um sich selbst zu denken, nichts ausser sich bedarf. Dies ist das Ergebnis, zu dem die Betrachtung des Denkens dieser Prinzipien geführt hat <sup>2)</sup>).

Hierbei ergeben sich aber viele Schwierigkeiten und Aporien, wovon eine ist, dass diese Prinzipien von den Dingen, deren  
 20 Prinzipien sie sind, nichts wissen würden. Diese Dinge würden also aus ihnen hervorgehen wie die natürlichen Dinge aus einander hervorgehen, wie z. B. das Verbrennen aus dem Feuer, das Abkühlen aus dem Schnee; dieses Hervorgehen würde also kein bewusster Vorgang sein. Es ist aber unmöglich, dass etwas aus einem Wissenden qua Wissenden hervorgehen könnte, ohne dass er es selbst erkennt. Hierauf weist Gottes Wort hin: „Sollte er nicht erkennen, wen er geschaffen hat, während er doch der Gute, der Wissende ist?“ <sup>3)</sup> Und

weiter: Unwissenheit ist ein Mangel, aber dasjenige, was die äusserste Vorzüglichkeit besitzt, kann unmöglich einen Mangel haben. Dies ist die schwierigste Aporie für diese Lehre. Wir  
 25 werden sie jedoch lösen und sagen: Wenn das Agens der Wirkung Ähnlichkeit mit dem, was es in sich selbst ist, verliehen hat, und die Wirkung also etwas anderes und ein Zweites der Zahl nach sein muss, so wird sich notwendig einer von  
 74 diesen beiden Fällen ergeben: 1. entweder muss die Wirkung sich vom Agens durch die Materie unterscheiden, und dies ist notwendig, wenn die Wirkung von anderer Art ist als das Agens, ohne dass eines von beiden einen Vorzug vor dem anderen durch die Form hat; 2. oder die Verschiedenheit, die zwischen beiden besteht, muss auf einem Vorzug beruhen, den eins der beiden in derselben Art hat; dies kann nur dadurch geschehen, dass das Agens in dieser Art edler als die Wirkung ist, denn die Wirkung kann in Wesenheit nicht edler als das Agens sein, da sie ihre Quiddität nur dem Agens entlehnt. Ist dies richtig, so kann bei diesen immateriellen  
 5 Prinzipien die Verschiedenheit zwischen Agens und Wirkung und Ursache und Verursachtes nur in einem Unterschied der Vorzüglichkeit innerhalb derselben Art, also nicht in einem Artunterschiede liegen. Da unser aktueller Intellekt nichts anderes ist als das Denken der Ordnung und des Regelmasses, die in dieser Welt und in jedem ihrer Teile herrschen, und als das Begreifen jedes Dinges in der Welt aus seinen näheren und entfernteren Ursachen heraus, bis er schliesslich die ganze Welt erkennt, so folgt notwendig, dass der Intellekt, der unseren Intellekt bewirkt<sup>1)</sup>, keine andere Quiddität als das Denken solcher Dinge hat, wenn er sie auch in vorzüglicher Weise denken muss, denn sonst würde es keinen Unterschied zwischen  
 10 uns und ihm geben. Diese grössere Vorzüglichkeit ist übrigens selbstredend, wurde doch schon erklärt, dass unser aktueller Intellekt, da er der Materie anhaftet, von vergänglicher Natur ist<sup>2)</sup>, während seine Begriffe ewig und immateriell sind. Wegen der Unzulänglichkeit unseres Intellekts bedarf er zu seiner

intellektuellen Betätigung der Sinne und daher sind wir, wenn wir eines Sinnesorganes beraubt sind, auch von dessen Begriff beraubt, wie auch, wenn unsere Empfindung von etwas verdorben ist, uns der Begriff davon entgeht und wir nur vom Hörensagen davon erfahren können <sup>1)</sup>. Daher ist es möglich, dass es hier Dinge gibt, deren Ursachen, sofern es uns betrifft, unbekannt sind, aber doch in der Wesenheit des tätigen Intellekts liegen. In dieser Weise kann man über die Ursachen von Traumgesichten und anderen Warnungen für die  
 15 Zukunft Rechenschaft geben <sup>2)</sup>. Diese Unzulänglichkeit kommt uns nur durch die Materie zu. Es ergibt sich nun weiter ebenso, dass der Intellekt, der den tätigen Intellekt bewirkt, keine anderen Begriffe als der tätige Intellekt hat, da sie beide derselben Art sind, obgleich die Begriffe des bewirkenden Intellekts gewissermassen edler sind. Dasselbe gilt für die anderen Intelligenzen, bis schliesslich das erste Prinzip das Weltall in einer edleren Weise denkt als in einer von denen, wodurch sich die immateriellen Intelligenzen von einander an  
 20 Rang unterscheiden können. Denn seine Begriffe sind notwendig der Art nach nicht von den menschlichen Begriffen verschieden, umsoweniger also vom Begriff der übrigen Intelligenzen, obgleich er sich an Vorzüglichkeit sehr vom menschlichen Intellekt unterscheidet. Dasjenige nun, was seiner Wesenheit am nächsten kommt, ist der Intellekt, der auf ihn folgt, und so weiter abwärts bis zum menschlichen Intellekt. Und gleichwie der am besten geeignete Gegenstand für unser Denken die materiellen Dinge sind <sup>3)</sup>, und wir, wenn wir etwas über diese Prinzipien denken, nur durch Analogie denken (gibt es für unser Denken über diese Prinzipien eine Stufenfolge, so ist der tätige Intellekt derjenige, der unserer Wesenheit am nächsten steht; daher glaubte man wohl, man könnte die Wesenheit dieses Intellekts in ihrer Wirklichkeit verstehen,  
 25 was also bedeuten würde, dass wir mit diesem tätigen Intellekt identisch seien und dass das Verursachte wieder in seine Ursache zurückgehen könnte) <sup>4)</sup>, so ist der Gegenstand für das

Denken des tätigen Intellekts seine Wesenheit, und denkt er, wenn er über seine Prinzipien denkt, nur durch Analogie, und dasselbe ergibt sich gleichfalls für den dritten und vierten  
 75 Intellekt und so weiter bis zum ersten Prinzip; in dieser Weise hat das erste Prinzip die Eigentümlichkeit, dass es nichts durch Analogie denkt. Daher denkt das erste Prinzip seine Begriffe nicht unvollkommen, sondern sein Denken ist das vollkommenste Denken, da seine Wesenheit die vollkommenste Wesenheit ist. Deswegen gibt es in seiner Wesenheit auch keine Stufenfolge der Vollkommenheit, sondern er ist das schlechthin Vollkommene und Unvergleichliche. Wäre aber das, was solche Prinzipien, die verursacht sind, über ihre Ursache denken, identisch, mit dem, was die Ursache über sich selbst denkt, so würde kein Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem  
 5 bestehen und es überhaupt keine Vielheit unter diesen separaten Entitäten geben.

Aus dieser Betrachtung ist also klar 1. in welchem Sinne man von diesen Prinzipien sagen kann, dass sie alles denken, denn für alle diese Prinzipien inklusive der Himmelskörper gilt das Gleiche; und 2. in welchem Sinne man von ihnen sagen kann, dass sie nichts denken von dem, was unter ihnen ist. Hierdurch werden auch die früheren Aporien gelöst, denn in diesem Sinne soll man den Satz verstehen, dass sie wissen, was aus ihnen hervorgeht; denn was aus einem Wissenden qua Wissendem hervorgeht, muss, wie wir sagten, notwendig  
 10 gewusst werden, sonst würde das Hervorgehen wie das auseinander Hervorgehen von Naturdingen stattfinden <sup>1)</sup>. An diesen Satz halten sich diejenigen, die behaupten, Gott wisse alles. An den zweiten Satz (dass sie nichts denken, was unter ihnen ist) diejenigen, die behaupten, er erkenne nicht, was unter ihm ist. Dies geschieht, weil ihnen die Äquivokation des Terminus „wissen“ unbekannt ist, denn sie betrachten ihn, als ob er nur eine Bedeutung hätte, woraus sich dann zwei kontradiktorische Sätze ergeben, wie das geschieht, wenn schlechthin gesetzt wird, was nur beziehungsweise gilt <sup>2)</sup>. Die früher erwähnte

Absurdität wird in gleicher Weise aufgehoben. Denn es ist kein Mangel für einen, der etwas in vollkommener Weise er-  
 15 kennt, dass er es nicht in unvollkommener Weise erkennt, sondern das Gegenteil würde ein Mangel sein. Denn derjenige, der etwas nicht mit schlechter Sehkraft sehen konnte, sondern es mit vollkommener Sehkraft gesehen hat, besitzt dadurch keinen Mangel. Was wir hier behauptet haben, ist entweder explizite oder implizite die Theorie des Aristoteles und der Peripatetiker, denn sie zeigen, dass der tätige Intellekt erkennt, was in dieser Welt, d. h. unter ihm, ist, und dasselbe behaupten sie von den Himmelskörpern. Es besteht nun, wie gesagt, kein Unterschied, ob wir diese Möglichkeit bei dem tätigen Intellekt oder bei den Prinzipien, die  
 20 über ihm sind, anerkennen, denn sie können nichts denken, was von anderer Substanz als sie selbst ist, ausser in der oben erklärten Weise. Aus dem Gesagten wird also klar, wie die Prinzipien sich selbst, und was ausserhalb ihrer Wesenheiten ist, erkennen. Dass die Prinzipien nun Substanzen sind, darüber kann kein Zweifel bestehen, denn die Prinzipien von Substanzen müssen auch selbst Substanzen sein, und, wenn der Terminus „Substanz“ für diese immateriellen Prinzipien verwandt wird, wird er am vorzüglichsten von dem ersten unter den Prinzipien ausgesagt werden, denn seine Substanz ist die Ursache der Substanzen jener Prinzipien.

Auch wird nun klar, dass diese Prinzipien leben und sich  
 25 über sich selbst freuen und Glück empfinden, und dass das Erste unter ihnen der Lebende ist, dessen Leben das vorzüglichste aller Leben, dessen Freude die höchste aller Freuden ist, denn er hat sein Glück durch sich selbst, während alle anderen die Freude und das Glück nur durch ihn besitzen. Denn, wenn wir schon das Wort „Leben“ für den untersten  
 76 Grad des Erkennens, d. i. die Sinneserkenntnis, verwenden, wird es doch wohl mit mehr Recht für die Erkennenden, die mit dem höchsten Grad des Erkennens das höchst Erkennbare erfassen, verwandt werden! Und da auch der Grad der Freude,

die notwendig das Erkennen begleitet <sup>1)</sup>, von der Würde des Erkannten selbst und der Dauer des Erkennens abhängig ist, kommt es diesen Prinzipien am meisten zu, sich in Wahrheit über ihre Erkenntnis zu freuen. Jedes dieser Prinzipien, mit Ausnahme des Ersten, freut sich sowohl über sich selbst als über das Erste. Das Erste aber freut sich ausschliesslich über sich selbst und empfindet nur über sich selbst Glück. Und  
 5 weil sein Erkennen das edelste Erkennen ist, ist auch seine Freude die grösste Freude. Wenn er auch mit den übrigen Prinzipien die Ewigkeit der Freude gemeinsam besitzt, so besitzen die anderen Prinzipien diese Ewigkeit nur durch das Erste, während das Erste sie durch sich selbst besitzt. Ebenso besitzt das Erste alle übrigen ihnen gemeinsame Bestimmungen durch sich selbst und besitzen sie die anderen Prinzipien erst durch das Erste <sup>2)</sup>.

Da es sich aus dem Vorhergehenden ergeben hat, dass wir bei den Substanzen ein Erstes suchen müssen, das die Ursache für die Vielheit unter ihnen ist, denn in jeder Vielheit — so wurde dort erklärt — muss notwendig eine Einheit sein, so  
 10 muss es auch bei diesen Substanzen ein Erstes geben, das die Ursache für ihre Vielheit und Zahl ist. Dies ist einer der Gründe, wodurch man zeigen kann, dass es notwendig unter diesen Prinzipien ein einziges Prinzip geben muss, das ihnen naturgemäss, insoweit sie eine Vielheit bilden und in Art von verschiedener Würde sind, vorhergeht. Da nun das Eine in jeder Gattung das Unteilbare, nicht das Vielfache in dieser Gattung ist, und da weiter die Vielheit in jedem dieser Prinzipien nur daher stammt, dass, wie sich vorher zeigte, sie  
 15 wegen ihrer Wesenheit nur eine Vielheit denken können, so folgt notwendig, dass das Eine hierbei durch die Art, wie es auf Grund seiner Wesenheit denkt, eine unteilbare Einheit bildet. Daher denkt es nur einen einzigen einfachen Gegenstand, d. h. sich selbst, und kann es weder innerhalb noch ausserhalb seiner Wesenheit eine Vielheit denken. Es ist ein per se einfaches Einziges, alles andere wird nur durch dieses

einfach. Da nun die Einheit in jeder dieser separaten Substanzen nur auf der Einheit ihres Intelligiblen beruht — erhebt doch jedes Intelligible aus der Vielheit von Intelligiblen, die das Wesen dieser Substanzen bilden, sich zu dem einzigen Intelligiblen — ergibt sich notwendig, dass die Einheit selbst in  
 20 Wahrheit und in erster Linie nur dem Ersten zukommt, sodann an zweiter Stelle dem Prinzip, das dem Ersten in Rangstufe folgt, bis schliesslich die grösste Vielheit Intelligiblen die Intelligiblen unseres Intellekts bilden. Dies ist also das Eine, das wir im Vorgehenden unablässig gesucht haben, nämlich das per se Eine, welchem die übrigen Substanzen ihre Einheit entleihen.

Da es nun klar ist, was die Eigentümlichkeiten dieses ersten Prinzips und jedes dieser separaten Prinzipien sind, wollen wir  
 25 ihre Stufenfolge vom ersten Prinzip bis zum untersten Grad des sinnlich Seienden, nämlich den einfachen Elementen und der ersten Materie, betrachten. Wir sagen also: Es ist schon aus dem Vorgehenden klar, dass der edelste dieser Bewegter der Bewegter des Fixsternhimmels, und dass er die erste Ursache ist; soweit waren wir schon mit unserer Erörterung vorgeschritten. Wenn wir aber die Eigentümlichkeiten des Einen,  
 77 d. h. dass es das einfache Eine ist, das auf Grund seiner Wesenheit ohne jegliche Vielheit denkt, vergleichen mit der Tätigkeit dieses Bewegters, finden wir, dass sie sich mit dieser Tätigkeit nicht decken. Denn aus diesem Bewegter geht notwendig mehr als eine Form hervor, denn er ist es, der dem Fixsternhimmel die Form und dem Bewegter der angrenzenden Sphäre die Existenz verleiht. Aus dem einfach Einen jedoch qua einfach Einem kann nur ein Einziges emanieren, wie könnte also aus ihm eine Vielheit hervorgehen, die sich in Würde  
 5 unterscheidet, ist doch der Bewegter (der angrenzenden Sphäre) notwendig edler als die Form des Fixsternhimmels? Die Wesenheit, aus welcher diese zwei Entitäten (der Bewegter der angrenzenden Sphäre und die Form des Fixsternhimmels) hervorgehen, hat also notwendig Teile von verschiedener Würde.

Verhält es sich aber so mit diesem Bewegter des Fixsternhimmels, so muss er notwendig verursacht sein und es eine Ursache geben, die Ursache für seine Existenz ist. Für dieses Prinzip eignen sich die vorhergenannten Eigentümlichkeiten wohl und stimmen gut zusammen. Dieses Prinzip ist Gott, denn noch ein früheres Prinzip anzunehmen, wäre überflüssig, in der Natur aber gibt es nichts Überflüssiges <sup>1)</sup>.

10 Wie leitet sich nun die Ordnung dieser Prinzipien von dem ersten ab? Es ist klar, dass das ihm nächste Prinzip dasjenige ist, dessen Begriff am einfachsten und edelsten ist. Da es aber keinen edleren Bewegter gibt als den Bewegter des Universums, wird dieser das erste sein, das aus Gott hervorgeht. Über die Ordnung der darauf folgenden Prinzipien ergibt sich jedoch eine Schwierigkeit. Denn es ist, wie gesagt, erwünscht und notwendig, dass das Edelste vorhergeht. Den Grad ihrer Vorzüglichkeit erkennen wir offenbar nur an irgendeinem dieser vier Kriterien, a) ihrer Bewegungsgeschwindigkeit, b) der Grösse des sich bewegenden Körpers und der Tatsache, dass er andere  
 15 umfasst, c) der Grösse und Anzahl ihrer Sterne, d) der grösseren oder kleineren Anzahl von Bewegungen, woraus sich die Bewegung des Sternes zusammensetzt, denn der Bewegter, der, um einen Stern in Bewegung zu setzen, mehrerer Bewegter bedarf, ist unvollkommen im Verhältnis zu dem Bewegter, der weniger Bewegter bedarf <sup>2)</sup>. Es ist nun klar, dass dem Bewegter des Fixsternhimmels in allen diesen Punkten der Vorrang gebührt, denn seine Bewegung ist die schnellste, sein Körper der grösste und, was bei den anderen Gestirnen nicht zutrifft,  
 20 er bewegt durch eine einzige Bewegung verschiedene Sterne. Dass nun, wie gesagt, die auf ihn folgende Ordnung eine Schwierigkeit bietet, kommt daher, dass wir keine absolut sicheren Prämissen darüber besitzen, sondern nur solche, die wahrscheinlicher und bequemer sind <sup>3)</sup>. Wir wollen daher den Sachverhalt so annehmen, wie die Astronomen zu tun pflegen, nämlich dass der Bewegter, der dem Fixsternhimmel in der Ordnung folgt, der Bewegter der Sphäre des Saturn

ist, und dass dann weiter die anderen Bewegungen gemäss der Ordnung der Sphären folgen, die in der Mathematik bewiesen wurde. Wir sagten nun, dass wir keine richtigen Prämissen hierfür besitzen, weil, wenn wir diesen Bewegungen nach der gegenseitigen Lage ihrer Planeten mehr oder weniger Würde zuerkennen, die Kriterien, die die Würde bestimmen, zu einander in Widerspruch stehen; denn die umgebende Sphäre ist zwar würdiger als die von ihr umgebene, insoweit erstere die Stelle der Form für die zweite vertritt, sie besitzt jedoch nicht die Würde, die aus der Bewegungsgeschwindigkeit, Anzahl der Bewegungen und Grösse des Planeten stammt, sehen wir doch, dass die unteren Sphären, wie die der Sonne und die des Mondes, sich schneller als die anderen bewegen (obgleich man vielleicht sagen könnte, dass sie sich nur in Relation zur Länge ihrer Bahnen, nicht absolut schneller bewegen) <sup>1)</sup>, und ist die Sonne überdies offenbar der grösste der Planeten und hat die wenigsten Bewegungen. Hieraus können wir also über die Ordnung der Bewegungen nicht zu einem sicheren Resultat gelangen.

Vielleicht könnte einer einwerfen: Wenn wir nach Eurer Ordnung annehmen, dass z. B. aus dem Bewegungen des Saturn die Seele seiner Sphäre und der Bewegungen der nächsten Sphäre hervorgeht und die Bewegung seiner (d. h. des Saturn) Sphäre sich aus mehr als einer Bewegung zusammensetzt, so geht also aus seinem Bewegungen mehr als ein Prinzip hervor, nämlich offenbar sechs, einer für die nächste Sphäre und fünf, aus welchen seine eigenen Bewegungen entstehen; nach Eurer Theorie sollten jedoch aus diesem Bewegungen nur drei Dinge emanieren, da er vom Ersten abgerechnet die dritte Stelle einnimmt, und die Vielheit, die in seiner Tätigkeit liegt, notwendig der Vielheit, die in seiner Wesenheit liegt, entstammen muss, wie doch einer einzigen Wesenheit nur eine einzige Tätigkeit entspringt.

Wir antworten: Dies würde sich allerdings ergeben, wenn wir angenommen hätten, dass die Dinge, die aus diesem dritten Bewegungen hervorgehen, bei dieser Emanation sich auf einer

einzigsten Stufe befänden; aber wir behaupten, dass aus diesem Beweger, der auf der dritten Stufe steht, dem Beweger also der Sphäre des Saturn, nur drei Dinge an erster Stelle emanieren: 1. der Beweger der nächsten Sphäre, 2. die Seele des Planeten, 3. einer der Beweger, durch dessen Bewegung sich der Planet bewegt. Aus diesem letzteren Beweger gehen dann weiter die drei übrigen Beweger des Saturn der Reihe nach hervor, der erste aus ihm selbst, der zweite aus dem ersten und der dritte aus dem zweiten.

Man könnte vielleicht noch folgenden Einwand erheben: Dementsprechend wird sich also ergeben, dass, wenn z. B. in der Wesenheit der Beweger von Mond und Sonne sich eine  
 15 grössere Vielheit als in den oberen Prinzipien befindet, die aus ihnen emanierenden Beweger eine Vielheit gemäss der Vielheit in ihrer Wesenheit bilden sollen. Dann würde der Mond z. B. neun Bewegungen haben, und die Sonne, wenn wir sie in die vierte Sphäre stellen, fünf, oder wenn wir sie oberhalb des Mondes und unterhalb der Venus und des Merkur stellen, acht Bewegungen, je nach den verschiedenen Ansichten, denen die Mathematiker über die Stellung der Sonne huldigen <sup>1)</sup>.

Wir antworten: Es ist vollkommen wahr, dass die Vielheit, die aus jedem einzigen dieser Prinzipien emanirt, nicht grösser sein kann als die Vielheit, in welchem sein Wesen verteilt ist.  
 20 So emanirt aus dem Einen nur ein einziges und können nicht zwei aus ihm hervorgehen; es können auch nicht aus demjenigen, in dessen Wesenheit zwei Teile sind, drei emanieren, noch vier hervorgehen aus demjenigen, dessen Wesenheit drei Teile hat. Dass das Emanierende jedoch in gerade der gleichen Weise verteilt sein soll wie die vielfache Wesenheit, woraus sie hervorgeht, ist nicht so sicher. Oben wurde nur die Unmöglichkeit festgestellt, dass einer dieser Prinzipien nicht aktiv sein sollte, dass aber die Aktionen eines jeden von ihnen unumgänglich von derselben Zahl sein sollten als die Teile seiner Wesenheit, ist vielleicht nicht notwendig, und diese In-  
 25 kongruenz zwischen Aktion und Wesenheit liesse sich auf

die Verschiedenheit an Würde dieser Prinzipien zurückführen. Dann würden also diejenigen Prinzipien, deren vielfache Wesenheit würdiger wäre, in Zahl ihrer Betätigungen mit ihrer Wesenheit übereinstimmen, die weniger würdigen Prinzipien würden dagegen Betätigungen aufweisen, deren Zahl geringer wäre als die Zahl der Teile ihrer Wesenheit. Hieraus ergibt sich nicht die Absurdität, die aus der Annahme einer Vielheit von Aktionen aus einer einzigen Wesenheit folgt, oder aus der Annahme, dass  
 70 aus einer vielfachen Wesenheit eine Vielheit emanieren könnte, die vollkommener wäre als die Vielheit in der Wesenheit der Ursache. In dieser Weise kann man also an der Ordnung der Emanation dieser Prinzipien festhalten ohne die entsetzliche Absurdität zu behaupten, dass aus der Einheit nicht eine Einheit hervorgehe. Man wird bei diesem Problem nur durch die Konversion irre geführt, meinte man doch, als man eingesehen hatte, dass aus der Einheit nur Einheit hervorgehen konnte, dass dieser Satz sich auch umdrehen liesse, dass man  
 5 also auch sagen dürfe, dass der einzelne Akt nur aus der Einheit hervorgehen könnte und zwei Akte nur aus einer Zweiheit emanieren könnten. Wahr ist aber, dass aus der Einheit nur Einheit, aus der Zweiheit nur Zweiheit und was darunter steht, hervorgehen kann, dass aber die Zweiheit nur aus der Zweiheit hervorgehen kann, dies ergibt sich nicht <sup>1)</sup>).

Wir wollen also die Ordnung in folgender Weise annehmen: Aus dem ersten Prinzip emaniert der Bewegter des Fixsternhimmels und aus dem Bewegter des Fixsternhimmels die Form des Fixsternhimmels und der Bewegter der Sphäre des Saturn. Aus dem Bewegter der Sphäre des Saturn emanieren die Seele <sup>2)</sup>  
 10 dieses Planeten, der Bewegter der Sphäre des Jupiter und noch einer von den Bewegern, aus denen die Bewegung des Planeten Saturn entsteht. Aus diesem einen Bewegter emanieren dann die drei übrigen Bewegter dieses Planeten gleichfalls der Reihe nach. Aus dem Bewegter der Sphäre des Jupiter emanieren wiederum drei: der Bewegter der Sphäre des Mars, die Seele dieser Sphäre und als Dritter ein Bewegter, aus dem die

übrigen Beweger, die die Bewegungen dieser Sphäre bestimmen, emanieren, und zwar der Reihe nach: der zweite aus dem ersten, der dritte aus dem zweiten und der vierte aus dem dritten. So kann man sich den Sachverhalt weiter bei allen denken <sup>1)</sup>.

15 Diese Ordnung hat zwar keine absolute Gültigkeit, sondern ist nur am wahrscheinlichsten und bequemsten. Man könnte auch annehmen, dass der Bewegter der Sonne aus dem Bewegter des Fixsternhimmels, und dann aus dem Bewegter der Sonne der Bewegter des Saturn emaniere, und dass die Emanation der Reihe nach weiter gehe, bis zu dem Bewegter des Mondes. Für letztere Theorie zeugen die Beziehungen, die man von den Bahnen der Planeten zur Sonne wahrnimmt, und die Tatsache, dass die Planeten sich immer mit bestimmter Geschwindigkeit in bestimmten Entfernungen von der Sonne halten, besonders Venus und Merkur, denn die Bewegung der Sphären, die diese Planeten tragen, ist gleich der Bewegung der Sonne.

20 Dass der Mond eine der Sonne gleiche Bewegung besitzt, sieht man bei der Konjunktion, der Opposition und der Quadratur. Dasselbe findet man offenbar bei den drei oberen Planeten. Daher liegt es wohl nahe, dass die Sonne, wie wir sagten, die edelste von allen ist, und dass ihr Bewegter derjenige ist, der der Sphäre des Fixsternhimmels in Ordnung am nächsten steht <sup>2)</sup>. Kurz, wir haben, wie wir sagten, keine Prämissen, woraus wir die Ordnung dieser Planeten endgültig feststellen könnten.

Der aktive Intellekt emanirt aus dem untersten dieser Bewegter, und wir wollen annehmen, dass dieser der Bewegter der Sphäre des Mondes sei <sup>3)</sup>. Die Elemente werden notwendig

25 durch die grösste Bewegung verursacht, wie schon im Buche „de coelo et mundo“ erklärt wurde. Dort wurde nämlich gesagt, dass es in der Natur der Bewegung liegt, Wärme zu produzieren, und dass sich zur Existenz der Wärme die Leichtigkeit gesellt, die die Form des Feuers ist, und dass aus der Privation der Bewegung das Gegenteil der Leichtigkeit, nämlich die Schwere, folgt <sup>4)</sup>. Daher grenzt das Feuer an die Höhe

80 lung des sphärischen Körpers und steht die Erde — ist sie

doch von der Bewegung der umgebenden Sphäre weit entfernt — fest in der Mitte, und haben die beiden Elemente, die zwischen dem Feuer und der Erde sind, nämlich das Wasser und die Luft, die Disposition sowohl zur Schwere als auch zur Leichtigkeit, zur Schwere im Verhältnis zu dem, was über ihnen ist, zur Leichtigkeit aber im Verhältnis zu dem, was unter ihnen ist <sup>1)</sup>. Kurz, da die Elemente nur insofern bestehen, als sie Kontrarien sind <sup>2)</sup>, und das Agens für ihre Kontrarietät nichts anderes ist als die Bewegung des sphärischen Körpers, ist der sphärische Körper notwendig ihr Agens und Erhalter <sup>3)</sup>. Und nicht nur diese zwei Relationen besitzt er zu ihnen, sondern er verhält sich auch zu ihnen wie die Form, während sie sich zu ihm als die Materie verhalten, findet doch das untere unter ihnen seine Vervollkommnung durch das obere, sodass ihre Gesamtheit durch das Ende des sphärischen Körpers vervollkommt wird, wie dies schon im Buche „de coelo et mundo“ erklärt wurde. Weiter muss dieser sphärische Körper, da er sich im Kreise dreht, notwendig einen Körper haben, um den er sich bewegt, und der sein Mittelpunkt ist, und diese Relation zum Himmelskörper besitzt die Erde. Besteht die Erde, so bestehen

5  
 10 aber auch die übrigen Elemente. Mit derselben Notwendigkeit also gehen die Elemente aus der Existenz des Himmelskörpers hervor, wie die Backsteine und Ziegel aus der Form des Hauses hervorgehen. Also ist der Himmelskörper für die Existenz der Elemente dadurch Ursache, dass er ihr Erhalter, ihr Agens, ihre Form und ihr Zweck ist <sup>4)</sup>.

Was nun die homogenen Teile betrifft <sup>5)</sup>, so wurde schon in der Physik gezeigt, dass es nicht notwendig ist, für sie andere nächste Ursachen als die Elemente und die Bewegungen der Himmelskörper einzuführen. Die Besprechung in der Physik jedoch brachte uns dazu, bei der Existenz der Pflanzen und Tiere ein äusseres Prinzip einzuführen, und zwar darum, weil

15 sich in ihnen Potenzen — wie die vegetative Seele — zu bestimmten Handlungen zeigten, womit sie auf ein gewisses Ziel hinwirken, welche Potenzen daher weder den Elementen

zugeschrieben werden konnten, noch auch, was ihre Existenz betrifft, dem erzeugenden Individuum, da das erzeugende Individuum solchen Potenzen nur die empfangende Materie oder das Organ, wie z. B. Sperma und menstruelles Blut, verleiht. Dies alles wurde schon in der Physik erklärt. Wenn man aber dieses Problem metaphysisch betrachtet, sieht man, dass die Intelligibilität dieser Dinge nicht aus der materiellen und in-
   
 20 dividuellen Form qua individueller Form hervorgehen kann, denn wenn es zur Natur der materiellen Form qua materieller Form <sup>1)</sup> gehörte, dass sie die Formen in der Materie entstehen liesse, so würde dies den separaten Formen nicht zufallen können. Es zeigte sich jedoch, dass die separaten Formen die Form in der Materie entstehen lassen, also können die materiellen Formen dies nicht bewirken. Ein anderer Beweis für diesen Sachverhalt ist, dass das materielle individuelle Ding nur etwas Individuelles wie es selbst hervorbringt. Es ergibt sich aber schon aus der Natur der entstehenden intellektuellen
   
 25 Form <sup>2)</sup>, dass sie nicht etwas Individuelles ist. Daher ist es notwendig, dass der aktive Intellekt den einfachen und übrigen Körpern die Formen verleiht. Per se wird das Individuum durch ein ihm gleiches Individuum erzeugt. Daher sagt Aristoteles, dass der Mensch und die Sonne den Menschen erzeugen. Das Individuum wird per se, die Form aber per accidens erzeugt. Daher zeigt sich, dass das die Form Erzeugende
   
 81 etwas anderes als das Individuum ist. Der individuelle Mensch, der per se entsteht, wird durch die individuelle Sonne und einen individuellen Menschen erzeugt. Das, was aber per accidens in ihm entsteht, ist die Menschlichkeit, und diese Menschlichkeit wird hervorgebracht durch die Menschlichkeit, die frei von der Materie ist. Dies ist der Unterschied zwischen der Lehre des Aristoteles und Plato über die Aktivität der Form. Achte hierauf, denn hierdurch werden die übrigen Schwierigkeiten gelöst <sup>3)</sup>!

Verhält sich dies nun so, wie wir es beschrieben haben, und ist es klar, dass die Himmelskörper die Ursache für die Existenz

der Elemente und in wievielfachen Sinne sie ihre Ursache  
 5 sind, so ergibt sich hieraus, dass die Formen der Elemente die  
 nächste Ursache für die Existenz der ersten Materie sind, die  
 den Elementen gemeinsam ist, d. h. nur Form und Zweck-  
 ursache, denn für die erste Materie kann es keine andere Ur-  
 sache als diese zwei geben. Denn die Wirkursache bewirkt  
 ein Ding dadurch, dass sie ihm seine Substanz, wodurch es  
 ist, was es ist, d. h. seine Form verleiht, die erste Materie  
 aber besitzt keine Form, aus welcher man auf eine Wirkur-  
 sache für sie schliessen könnte. Auch kann die erste Materie  
 keine andere Materie haben, ist sie selbst doch die erste<sup>1)</sup>. Man  
 kann aber noch in einer anderen Weise die Materie als verur-  
 10 sacht auffassen. Da nämlich die Materie sowohl von der ersten  
 Materie als auch von den Materien der Himmelskörper gewisser-  
 massen secundum prius et posterius ausgesagt wird, und bei  
 einem solchen Verhältnis das prius die Ursache ist für die Exis-  
 tenz dessen, was posterius ist, muss demgemäss die Materie des  
 Himmelskörpers die Ursache für die Existenz dieser sublunari-  
 schen Materie sein, während die Ursache für die Existenz der  
 Materien der Himmelskörper ausschliesslich die Formen der Him-  
 melskörper sind. Die Notwendigkeit der absteigenden Stufenleiter  
 dieser Formen lässt sich in folgender Weise verstehen. Da aus  
 den separaten Dingen wegen ihrer vollkommenen Existenz not-  
 wendig etwas anderes emanieren muss, und für die Formen  
 15 einiger dieser separaten Dingen unmöglich ist, dass sie kein  
 Substrat haben sollten, muss das Substrat also notwendig be-  
 stehen, und existieren diese Formen also in der Materie aus  
 Notwendigkeit; dass diese Formen aber selbst existieren, ge-  
 schieht wegen der grösseren Vorzüglichkeit, d. h. die Existenz  
 der Seelen der sphärischen Körper ist vorzüglicher als ihre  
 Nichtexistenz. Hierdurch werden einige Aporien gelöst, die man  
 in bezug auf die Existenz der Formen, die in der sublunari-  
 schen Welt bestehen, haben könnte. Man könnte nämlich sagen: wenn  
 diese Formen in den separaten Wesenheiten in vorzüglicher  
 Weise existieren, warum existieren sie dann nachher in minder-

20 wertiger Weise? Man könnte nun antworten: der Zweck davon  
 läge nur in der Materie, dann aber wäre das Vorzügliche des  
 Minderwertigen wegen da. Wir jedoch antworten: die Existenz  
 dieser Formen in der Materie ist notwendig eine zweite Exis-  
 tenz, welche qua Existenz vorzüglicher als die Nichtexistenz  
 ist, und daher existieren sie in einer minderwertigen Existenz,  
 denn ihre minderwertige Existenz besitzt eine Vorzüglichkeit  
 ihrer Nichtexistenz gegenüber. Dass sie aber unvollkommen  
 und als Formen in Materien existieren, geschieht aus Notwen-  
 digkeit, da sie nicht in einem vollkommeneren Zustand exis-  
 25 tieren können <sup>1)</sup>. Und gleichwie es für uns, wenn wir die äus-  
 serste Vollkommenheit erreicht haben, am vorzüglichsten ist,  
 dass wir davon anderen so viel als möglich mitteilen, so  
 verhält es sich auch mit den separaten Prinzipien bei der  
 Emanation der Seelen der Himmelskörper aus ihnen. Die  
 Formen aber der vier Körper, d. h. der Elemente, existieren  
 82 nur aus Notwendigkeit, nämlich durch die Existenz der Formen  
 der sphärischen Körper. Auch in der Materie existieren sie  
 aus Notwendigkeit, als ob in ihnen gleichsam zweierlei Not-  
 wendigkeit vereint wäre 1. eine Notwendigkeit, insoweit sie  
 existieren; 2. eine Notwendigkeit, insoweit sie in der Materie  
 existieren. Die Ursache dieser beiden Notwendigkeiten in ihnen  
 ist die Existenz der sphärischen Körper, denn die Notwendig-  
 keit, die sie überhaupt existieren lässt, ist die Existenz dieser  
 sphärischen Körper, und die Notwendigkeit, die sie in Materien  
 existieren lässt, ist das Sein dieser sphärischen Körper in einem  
 5 Substrat <sup>2)</sup>. Die Formen, die bei der Vermengung und Ver-  
 mischung dieser Elemente entstehen, wie die Formen der  
 Pflanzen und Tiere und die Form des Menschen, haben ihre  
 eigene Existenz nur wegen der rationellen Seele, und die  
 rationelle Seele existiert, wie die Himmelskörper, nur wegen  
 der grösseren Vorzüglichkeit <sup>3)</sup>. Daher siehst du, dass, was in  
 dieser Welt den Himmelskörpern am nächsten steht, der Mensch  
 ist, denn er ist der Mittler zwischen der ewigen und der ver-  
 gänglichen Existenz <sup>4)</sup>. Die rationelle Seele existiert in der

Materie aus Notwendigkeit, und das Verhältnis der rationellen Seele im Sublunarischem zu den Formen unter ihr ist gleich dem der rationellen Seele zu dem erworbenen Intellekt, und auch die sensitive Seele verhält sich zur rationellen Seele, die vegetative Seele zur sensitiven wie die Materie zur Form; ebenso verhalten sich die homogenen Teile zur vegetativen Seele und die Elemente des Menschen zu den Formen der homogenen Teile <sup>1)</sup>. Der Mensch ist also das Bindeglied zwischen der sinnlichen und der intellektuellen Existenz. Daher hat Gott diese Existenz für den Menschen vervollkommenet, die aber doch wegen des Menschen Entfernung von Gott Unvollkommenheit enthält.

15 Warum existiert nun mehr als eine einzige Art von vegetativer und animalischer Seele? Die grösste Anzahl von diesen existiert wohl der grösseren Vorzüglichkeit wegen <sup>2)</sup>, denn zwar scheinen einige des Menschen wegen, andere wegen anderer Lebewesen zu bestehen, gewisse Geschöpfe jedoch, z. B. die den Menschen feindlichen Tiere und die giftigen Pflanzen, haben offenbar keinen solchen Zweck. Auch werden wir zeigen, dass der grössere Teil der Wesen, die einander schädigen, das nur gewissermassen per accidens und durch eine Notwendigkeit der Materie tun, wie z. B. die Skorpione und die reisenden Tiere <sup>3)</sup>, denn dasjenige, was diese Tiere vernichten, ist, wenn es auch nicht edler ist, doch auch nicht geringer als sie; das Schädigen kann also nur aus Notwendigkeit geschehen. Aus dieser Betrachtung hat sich also ergeben, wie die Existenz der Dinge aus einander hervorgeht, wie die einen sich zu den anderen in Vollkommenheit verhalten, dass die Vollkommenheiten aller auf die erste Vollkommenheit bezogen sind, und notwendig die Existenz aller durch die Existenz des ersten verursacht wird.

20 Jetzt müssen wir noch die Vorsehung betrachten, die über diese sublunarisches Welt waltet. Hierbei gehen wir von den folgenden Grundsätzen aus und sagen: die Existenz dieser irdischen Dinge und das Fortbestehen ihrer Arten ist notwendig

25 bezweckt und kann nicht, wie viele alte Philosophen meinten, durch Zufall bewirkt sein <sup>1)</sup>. Das wird klar, wenn wir betrachten, wie die Bewegungen der Himmelskörper mit der Existenz und dem Fortbestehen jedes Dinges, das hier entsteht, in Übereinstimmung sind <sup>2)</sup>. Das tritt am deutlichsten bei der Sonne zutage, sodann beim Mond. Denn es ist klar,

83 dass, wenn die Sonne von grösserer Gestalt wäre und sich in geringerer Entfernung befände, alle Arten Pflanzen und Tiere durch die übermässige Hitze umkommen müssten. Gleichfalls, wenn sie kleiner wäre und ferner im Raume, würde alles durch die Kälte vernichtet werden. Dass dies wahr ist, zeigt sich aus dem, womit die Sonne die Hitze bewirkt, d. h. aus ihren Bewegungen und der Reflexion ihrer Strahlen und aus den Orten, die wegen übermässiger Kälte und übermässiger Hitze unbewohnt sind. Die Vorsehung zeigt sich auch in der Schiefe

5 der Sonnensphäre. Denn hätte die Sonne diese Schiefe nicht, so würde es weder Sommer noch Winter, noch Frühling noch Herbst geben. Es ist aber klar, dass diese Jahreszeiten für die Existenz der Pflanzen und Tiere notwendig sind. Auch in der täglichen Bewegung ist die Vorsehung klar erkennbar. Denn gäbe es keine tägliche Bewegung, so gäbe es keinen Tag und keine Nacht und würde es ein halbes Jahr Nacht und ein halbes Jahr Tag sein, und die Dinge würden zugrunde gehen, entweder am Tage durch die Hitze oder in der Nacht durch die Kälte <sup>3)</sup>.

Ebenso ist der Einfluss des Mondes auf das Entstehen des Regens und das Reifen der Früchte klar <sup>4)</sup>. Es ist auch deutlich, dass, wenn er grösser oder kleiner, entfernter oder

10 näher wäre als er ist, oder wenn er sein Licht der Sonne nicht entnähme, er diese Tätigkeit nicht ausüben könnte. Hätte weiter die Sphäre des Mondes keine schiefe Stellung, so könnte der Mond nicht zu verschiedenen Zeiten verschiedene Tätigkeiten ausüben, denn durch diese Schiefe kann er in der kalten Jahreszeit die Nächte erwärmen und in der warmen Jahreszeit sie abkühlen. Er erwärmt nämlich die Nächte in der kalten

Jahreszeit, weil in dieser Zeit seine Position zu uns, da er in der kalten Jahreszeit, wegen der grösseren Abweichung seiner Sphäre, unserem Zenith näher steht, der Position der Sonne  
 15 in der warmen Zeit entspricht. In der warmen Jahreszeit ist das Verhältnis gerade umgekehrt, und zu dieser Zeit wirkt er abkühlend, weil er dann die Sonnenstrahlen an der Südseite aufnimmt. Ebenso wenig soll man glauben, dass die bestimmten Entfernungen von der Sonne, die seine Bahnen stets beobachten, ohne Rücksicht auf die sublunarisches Welt geschähen.  
 20 Dasselbe, was wir von Sonne und Mond sagten, können wir auf die anderen Planeten, sowie deren Sphären und Bahnen, anwenden, die stets eine bestimmte Entfernung von der Sonne innehalten. Daher sagt Aristoteles <sup>1)</sup>, dass die Bahnen der Planeten gleich der Bahn der Sonne sind, was er nur deswegen sagt, weil es scheint, dass sie ihrer Bewegung folgen und streben, ihr ähnlich zu werden. Obgleich wir durch die Sinne nicht leicht viele Anzeichen über die Bewegungen der Planeten, ihre Exzentrizitäten, ihr Vorwärts- und Rückwärtschreiten haben können, so wissen wir doch mit Bestimmtheit, dass dies alles aus Vorsehung mit Rücksicht auf die subluna-  
 25 rische Welt geschieht. Nur ist die Wahrnehmung von all diesem uns beschwerlich, weil eine lange Erfahrung dafür notwendig ist, wofür das menschliche Leben nicht ausreicht. Wir müssen es daher von den der empirischen Astronomie Beflissenen annehmen, denn die Möglichkeit ihrer Äusserungen über die Einflüsse dieser Planeten kann zugegeben werden, d. h. es ist möglich, dass man durch lange Beobachtung sich von solchen  
 84 Einflüssen vergewissert, während es an und für sich möglich ist, dass die Planeten solche Einflüsse ausüben <sup>2)</sup>. Wegen der Vorzüglichkeit dieser Himmelskörper meinen wir jedoch nicht, wie wir öfters sagten, dass die Sorge des Planeten um die sublunarisches Welt der ersten Intention nach geschieht, denn sonst müssten die ewigen Dinge wegen der vergänglichen existieren und das Vorzüglichere des Minderwertigen wegen bestehen. Weil sie in dieser Weise um diese Dinge besorgt

sind, können wir aber anderseits nicht sagen, dass sie unwissend von den irdischen Sachen sind. Da sie nun die Ordnung ihrer Bewegungen nur dadurch erlangten, dass sie die Wesenheit ihrer Prinzipien begriffen, und die Prinzipien die Ordnung nur  
 5 erhielten, insoweit sie das erste Prinzip, d. h. Gott, begriffen, so ist die erste Vorsehung die Vorsehung Gottes. Er ist die Ursache, die alles Irdische die Erde bewohnen lässt. Alle vollkommene Güte, die hier besteht, fließt aus seinem Willen und seiner Intention <sup>1)</sup>. Das Böse, z. B. das Vergehen und das Altern, geschieht aus der Notwendigkeit der Materie. Das kommt daher, dass für das Sein, in dessen Existenz Böses gemischt ist, nur zwei Verhaltensweisen möglich sind, entweder soll  
 10 es gar nicht bestehen, dies wäre aber ein grösseres Übel, oder es soll in der Weise bestehen, auf welche es bestehen kann, da es unmöglich in besserer Weise bestehen kann <sup>2)</sup>. Der Nutzen des Feuers in der Welt z. B. ist offenbar, es geschieht aber per accidens, dass es viele Tiere und Pflanzen vernichtet. Betrachte aber die Vorsehung bei den Tieren, wie ihnen der Tastsinn verliehen ist, und ob er ihrer Natur nicht eingepflanzt wurde, damit er sie von wahrnehmbaren Dingen fern hält, die ihnen schädlich sind (d. h. ihnen schädlich sind, insoweit in der Natur dieser Tiere liegt, sich dieser Dinge zu nähern) <sup>3)</sup>! So auch wurde jeder Art Tier dasjenige verliehen, wodurch ihre Existenz vor Dingen, die ihnen schädlich sind,  
 15 geschützt wird. Dies ist nun auch einer der Gründe, wodurch deutlich wird, dass es eine Vorsehung für das Sublunarische gibt. Daher wird man, wenn man eine grosse Anzahl Tiere beobachtet, finden, dass sie nicht bestehen könnten, wenn nicht vorher das geschaffen wäre, wodurch ihre Existenz erhalten bleibt. Das tritt am meisten beim Menschen zutage, denn hätte er keinen Verstand, so könnte er nicht eine Zeit lang bestehen. Hieraus ersehen wir, dass diese Prinzipien das Böse kennen, und auf welche Weise sie es kennen, und dass sie uns ihre Fürsorge in dem Masse angedeihen lassen, dass sie nicht nur uns, sondern auch den Dingen, die unsere Existenz vor

Schädigungen zu bewahren geeignet sind, Existenz verleihen.

20 Alexander von Aphrodisias behauptet, dass derjenige, der sagt, die Vorsehung erstrecke sich, wie die Stoiker behaupten <sup>1)</sup>, auf alle partikulären Dinge, vollkommen irrt, denn die Vorsehung, die die himmlischen Prinzipien ausüben, geschieht, wie gesagt, durch ihr Wissen — immer neu entstehendes partikuläres Wissen, das sogar nie zum Abschluss gelangen sollte, können diese Prinzipien jedoch nicht haben <sup>2)</sup>. Wer solches behauptet, muss Gott notwendig das Unrecht zuschreiben, denn, wenn seine Vorsehung sich bis auf die Leitung jedes einzelnen Individuums erstreckte, wie könnte dann das

25 Böse den Menschen treffen, ohne dass Gott es ihm zuteilt? (Ich meine hier nämlich die Arten des Bösen, die nur möglicherweise den Menschen treffen, wenn aber Einen notwendiges Übel befällt, soll man nicht sagen, es komme nicht von Gott.) <sup>3)</sup> Die meisten aber, die diese Lehre über die Vorsehung aufstellen, meinen, dass für Gott alles möglich sei, sie müssen

85 ihm also daher auch das Unrecht zuschreiben <sup>4)</sup>. Dass aber nicht alles möglich ist, ist vollkommen klar, denn es ist unmöglich, dass das Vergängliche ewig und das Ewige vergänglich sei, gleichwie es unmöglich ist, dass die Winkel des Dreiecks gleich vier Rechten sind oder dass man die Farbe hört; solches als möglich zu behaupten ist in der Philosophie von grossem Schaden. Man hat nun diese Lehre zu verteidigen gesucht, indem man sagte, dass auf Gottes Taten der Begriff des Bösen nicht anwendbar sei, sondern dass im Verhältnis

5 zu ihm Böses und Gutes einerlei sei, eine Theorie jedoch, die der Natur des Menschen fremd ist und der Natur des Seienden, die in der äussersten Güte liegt, widerstreitet <sup>5)</sup>. Es würde alsdann weder Gutes noch Böses an sich geben, sondern nur durch Konvention, und das Gute könnte in das Böse, das Böse in das Gute verwandelt werden <sup>6)</sup>. Es würde dann gar keine Wahrheit geben können, und sogar die Huldigung und Verehrung, die man dem Ersten zollt, wären nur gut aus Konvention. Es könnte also gut sein, seinen Dienst zu verlassen

und sich von dem Glauben an seine Erhabenheit abzuwenden. Alle solchen Theorien gleichen jedoch denen des Protagoras; die Absurditäten, die aus ihnen folgen, wollen wir Deo volente  
10 später behandeln.

Hiermit ist die Behandlung des zweiten Teils der Metaphysik, d. i. des vierten Kapitels unseres Buches, beendet.

---

## ERLÄUTERUNGEN.

---

- S. 1<sub>1</sub> Metaphysische Schriften. Gemeint sind die Schriften (oder Bücher), welche die Metaphysik des Aristoteles enthalten, also die Metaphysik des Aristoteles.
- 1<sub>2</sub> Averroes folgt hier der Gewohnheit der griechischen Kommentatoren, am Anfang einige Probleme zu erwähnen, deren Vorkentnis nützlich ist, τὰ δφείλοντα προλέγεσθαι ἐκάστου Ἀριστοτελικοῦ συγγράμματος. Philoponos in Arist. Anal. priora Wallies 1.6 gibt sechs solche Probleme: σκοπός, χρήσιμον, τάξις ἀναγνώσεως, αἰτία ἐπιγραφῆς, εἰ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον, ἢ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις. (Man vgl. z.B. auch Olympiod. Proleg. Busse 1. 11). Mit Ausnahme der Frage nach der Echtheit werden, wie man sehen wird, all diese Punkte von Averroes in der Einleitung berührt. Averroes bespricht auch noch die Unterrichtsmethode (ὁ διδασκαλικὸς τρόπος), ein Thema, das bisweilen genannt wird.
- 2<sub>1</sub> Diese Einteilung findet sich in dieser Gestalt nicht bei Aristoteles, obgleich es bei ihm Ansätze dazu gibt. Er spricht von einer praktischen und einer theoretischen Vernunft (z. B. de an. III 9. 432<sup>b</sup> 26), nennt auch die drei theoretischen Wissenschaften, die Physik, die Mathematik und die Metaphysik, die beziehungsweise das materielle, das in abstracto betrachtete und das separate Sein behandeln (z. B. Met. VI 1. 1026<sup>a</sup> 18—23), unterscheidet (Anal. post. I 13. 78<sup>b</sup> 34) die Tatsachenwissenschaften (Wissenschaften, die das „dass“ τὸ ὅτι beweisen) und die allgemeinen Wissenschaften, die auf das „Warum“ (τὸ διότι) zielen und behauptet, dass Metaphysik, Dialektik und Sophistik sich mit denselben Fragen beschäftigen (Met. IV 2. 1004<sup>b</sup> 22).

Eine zusammenhängende und mehr detaillierte Einteilung der Wissenschaften ist das Werk der Kommentatoren. Wahrscheinlich war Ammonius Hermiae, ein Schüler des Proklus, der erste, der der Behandlung der Philosophie als Einleitung eine Einteilung der Wissenschaften vorausgeschickt hat. Die Araber sind mit diesem Gedankenkreis vertraut gewesen. Von den beiden grossen Vorgängern des Averroes, al-Farabi und Avicenna, sind uns solche Einleitungsschriften, die ins Lateinische übersetzt sind, noch erhalten (vgl. L. Baur, Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, in *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters* Bd. IV Heft 2—3. Münster 1903). Detaillierte Einteilungen der Wissenschaften geben u. a. auch al-Khowarezmi in seinen *Mafâtih al-Olüm* (ed. v. Vloten, Leiden 1895) und Ibn Chaldun in seinen *Prolegomena*. Ein Streitpunkt war bei den Peripatetikern und Stoikern die Stellung der Logik. Für die Peripatetiker war sie Werkzeug, für die Stoiker Teil der Philosophie (vgl. v. Arnim, *Stoic. Vet. Frgm.* II 19). Al-Khowarezmi behauptet S. 132, es gebe solche, die sie als Werkzeug, andere, die sie als Teil der Philosophie und dritte, die sie zugleich als Werkzeug und als Teil der Philosophie betrachten. (Man vergl. für diejenigen neuplatonischen Philosophen, welche die Logik sowohl als μέρος wie als ὄργανον betrachteten: K. Praechter, *Byz. Zeitschr.* Bd. LXX 1910 S. 322). Im allgemeinen aber vertraten die Araber wie auch Averroes selbst in dieser Frage den peripatetischen Standpunkt. Bezüglich des Standpunktes des Averroes vgl. man übrigens noch die Bemerkung 29<sub>2</sub>.

- 2<sub>2</sub> Hypothetisch oder als These angenommen. Eine These ist nach Aristoteles ein unbewiesener partikulärer Vordersatz, ein Axiom, ein allgemeiner Vordersatz (*Anal. post.* I 2. 72 a 14).
- 2<sub>3</sub> Ich übersetze لاحق und auch لازم vielfach durch *Attribut*, um sie sprachlich von عرض, das ich durch *Akzidens* wiedergebe, zu unterscheiden. *Attribut* und *Akzidens* sind aber synonym. لاحق und لازم sind beide Übersetzungen sowohl von υπάρχειν als auch von συμβαίνειν. لازم drückt auch, gerade wie συμβαίνειν,

die logische Konsequenz einer Theorie aus, besonders wenn gegen sie argumentiert wird (vgl. Bonitz, Index 713 b 38). In den lateinischen Übersetzungen werden beide Wörter meistens mit *insequentia*, *consequentia*, *concomitantia* übersetzt.

- 3<sub>1</sub> Man vgl. die folgende Bemerkung.
- 3<sub>2</sub> Eine solche Unterscheidung wird bei Aristoteles nicht gemacht. Wirkursache (einer der verschiedenen aristotelischen Termini ist τὸ ποιῶν) ist für Aristoteles im allgemeinen identisch mit Bewegungsursache (ἡ κινητικὴ αἰτία). Jedes Wirken, sogar das geistige (das Denken berührt das Gedachte) wird im aristotelischen System als Bewegung aufgefasst. Allerdings unterscheidet er zwar einmal (gen. et corr. I 6. 323 a 12) Wirken von Bewegen, weil er Gott das Wirken absprechen will, obgleich er die Welt bewegt; bei dieser Unterscheidung „pour le besoin de la cause“ ist also das in Bewegung-Versetzen ein Allgemeineres als das Wirken. Übrigens fallen im System auch die Bewegungsursache und die Formursache zusammen. Da bei Aristoteles die Zeitreihe unendlich, die Kausalreihe endlich ist, sollten Ursache und Wirkung simultan sein, was allerdings der Auffassung der Ursache als Wirkungsprinzip der Änderung widerstreiten würde. Über das Zeitverhältnis zwischen Ursache und Wirkung gibt Aristoteles uns nicht viel Aufschluss. Met. XII 3. 1070 a 21 wird behauptet, die Bewegungsursache gehe der Wirkung vorher, die Form sei zu gleicher Zeit: τὰ μὲν οὖν κινῶντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἄμα. (Es fragt sich dann, wie es möglich, dass Form- und Bewegungsursache doch zusammenfallen.) Beim Beweis für die erste Ursache Met. II. 2 wird das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung als ein Nacheinander aufgefasst: Vater-Sohn (Man vgl. meine Bemerkung 100<sub>1</sub>). Bei Averroes gibt es oben S. 3 einen Ansatz zur Unterscheidung von simultaner und vorhergehender Ursache. Nirgends aber in diesem Buch ist der Gedanke weiter ausgearbeitet. Ich bemerke noch, dass ein Widerspruch besteht zwischen jener Stelle, wo behauptet wird, die Physik behandle teilweise

die Wirkursache und wo er zwischen Bewegungsursache und Wirkursache nicht zu unterscheiden scheint, und der Stelle hier, wo er der Metaphysik die Behandlung der Wirkursache zuspricht. Eine Unterscheidung zwischen Wirk- und Bewegungsursache findet sich auch weiter bei Averroes nicht.

33 Allerdings findet sich der wichtigste Beweis für das erste Bewegende im achten Buch der Physik. Aber auch in der Metaphysik, z. B. XII 6. 1071 *b* 3 und II 2, beweist Aristoteles die Notwendigkeit eines ersten Bewegers, und Averroes selbst gibt S. 98—99 einen allgemeinen Beweis für eine erste Ursache, der besonders für die Wirk- und Bewegungsursache gelten soll.

41 Dies richtet sich wohl besonders gegen den Gottesbeweis Avicennas, der sich auf die Begriffe „schlechthin notwendig“ d. h. das unverursacht Existierende, „notwendig-möglich“ (oder „hypothetisch notwendig“) d. h. das verursacht Existierende, und „schlechthin möglich“ d. h. das potentiell Existierende stützt. Das Notwendig-Mögliche braucht als Abschluss ein Schlechthin-Notwendiges. Die Einteilung in schlechthin notwendig und hypothetisch notwendig ist durchaus aristotelisch (s. z. B. Met. V 5. 1015 *b* 9. Met. XII 7. 1072 *b* 12 und de part. an. I 1. 642 *a* 32) und ein Gottesbeweis, sich gründend auf die Begriffe notwendig und möglich, findet sich sowohl bei Aristoteles (Met. IX 8. 1050 *b* 6 *τὰ μὲν γὰρ αἰδία πρότερα τῆ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐδὲν δυνάμει αἰδίων*; man vgl. auch die Bemerkung 79,) als auch bei Averroes selbst (S. 79), wenn auch nicht ganz in der Form wie bei Avicenna. Nach Averroes soll Avicenna diesen Beweis den Mutakallimun entlehnt haben. (In seinem Buch „Philosophie und Theologie“ ed. Müller S. 37. Übers. S. 35, behauptet Averroes, Abu Maali habe in seinem Traktat „Nizamijja“ einen Gottesbeweis auf die Möglichkeit gegründet.) Den Gottesbeweis des Avicenna verwirft Averroes in seiner Streitschrift gegen Gazali „Der Zusammensturz des Zusammensturzes“ aus etwa folgenden drei Gründen: Erstens ist die Einteilung des Seienden in Verur-

sachtes und Unverursachtes nicht selbstevident. Zweitens, obgleich es evident, dass das partikuläre Verursachte hypothetisch notwendig sei, ist dies nicht so von der Welt als Ganzem. Drittens ist nicht einzusehen, warum das Hypothetisch-Notwendige nicht durch eine unendliche Kette von Hypothetisch-Notwendigem verursacht sein sollte. (Vgl. *Destruct. ed. Cair S. 72, Lat. Uebers. des C. Cal. S. 32*). Das letzte Argument hat auch Gazali. (*Destr. ed. Cair. S. 72*). Faktisch ist der Gottesbeweis des Avicenna (*e possibili et necessario*, wie er in der Scholastik heisst) identisch mit dem des Aristoteles, der sich stützt auf die Begriffe Schlechthin-Notwendiges, Bewegendes-Bewegtes, Schlechthin-Bewegtes (*de anima III 10. 433 b 13, Met. XII 7. 1072 a 24, Phys. VIII 5. 25 b 20*); ist doch das Schlechthin-Bewegende identisch mit dem Schlechthin-Notwendigen, das Bewegende-Bewegte mit dem Notwendig-Möglichen und das Schlechthin-Bewegte mit dem Schlechthin-Möglichen. Der Begriff der Möglichkeit wird schon in der voraristotelischen Philosophie von den Megarikern gelehrt. Die Stoiker haben die Objektivität der Möglichkeit bestritten und sie nur als Ausdruck unseres Unwissens zulassen wollen; die stoische Lehre ist aber vielfach verworren, sie scheint trotz ihres Determinismus und Fatalismus sogar das durch das Fatum Hervorgebrachte *τὰ καθ' εἰμαρμένην γιγνόμενα* nicht als notwendig geschehend zu betrachten (vgl. *Alex. de fato Bruns Met. X 177. 4*) und behauptet, alles sei möglich (vgl. die Bemerkung 145<sub>4</sub>), womit die Ausdrücke möglich und notwendig allen Sinn verlieren. Allerdings scheint es inkonsequent, dass ein System wie das Aristotelische, das alles Geschehen aus einer einzigen, höchsten Ursache herleitet, Raum für die Möglichkeit bieten soll. Befremdender aber ist noch, dass diese Möglichkeit auf der Materie beruhen soll, in der Aristoteles (mit Plato) zu gleicher Zeit das Prinzip der Notwendigkeit erblickt (wobei eine Identifikation von notwendigem Übel, als welches die Materie betrachtet wird, und Notwendigkeit überhaupt stattfindet). Für Näheres über den Begriff der Möglichkeit vgl. man Bemerkung

- kung 60<sub>3</sub>, Kapitel 3 und besonders die Bemerkung 72<sub>1</sub>.
- 42 Dass der Metaphysiker die Anzahl der Bewegungen der Astronomie entnehmen muss, findet sich bei Arist. Met. XII 8. 1073 b 5.
- 43 Bei Avicenna Met. I 1 finden wir den Gedanken etwas anders gefasst. Es wird behauptet, dass das, was in der Physik über Gott gesagt wird, in der Physik etwas Überflüssiges sei. Igitur inquisitio de eo (Gott oder erste Ursache) debet fieri in hac scientia et quod de hoc apprehendisti in naturalibus erat extrinsecum a naturalibus, quum quod de hoc tractabat in eis, non erat de eis.
- 44 Man vgl. auch, um die Logik des Satzes zu verstehen, die Bemerkung 5<sub>4</sub>.
- 45 Weder Avicenna noch Averroes wollen den Beweis für die Existenz Gottes als Gegenstand der Metaphysik anerkennen, gemäss dem aristotelischen Prinzip (Anal. post. I 1), dass keine Wissenschaft die Existenz ihres Gegenstandes beweisen kann. Nach Avicenna Met. I 1 (dico ergo impossibile esse ut ipse deus sit subiectum huius scientiae quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse) kann Gott nicht die Voraussetzung oder der Gegenstand (arab. موجود vgl. Bemerkung 5<sub>4</sub>) der Metaphysik sein, denn er ist ihr Ziel, das Ziel aber ist das noch Unbekannte. Dieses Argument lässt Averroes nicht gelten, denn, meint er, das Dasein Gottes sei schon aus der Physik bekannt, die Metaphysik hätte nur die Art seines Wirkens zu bestimmen. Beide Auffassungen könnten sich auf Aristoteles stützen. Avicenna könnte darauf hinweisen, dass Aristoteles in der Metaphysik das Seiende als Seiendes untersuchen will, sich also auf alles Seiende bezieht, Averroes darauf, dass das Seiende mit dem höchsten Seienden identifiziert wird und dass Aristoteles geradezu die Metaphysik auch Theologie nennt. Übrigens, aus den beiden Sätzen des Aristoteles, dass Gott das höchste Sein sei und dass die höchsten Prinzipien, die ἀμετα, unmittelbar erkannt werden, würde sich deduzieren lassen, dass Gott selbstevident ist, und wie bei Spinoza

sollte Gott unbewiesen an der Spitze des Systems stehen.

46 Scilicet der Metaphysik.

51 Was Averroes hier den zweiten Teil der Metaphysik nennt, bildet nicht den Inhalt der aristotelischen Metaphysik, sondern ist eine neuplatonische Weiterbildung der aristotelischen Sphärentheorie Met. XII 8. Was den dritten Teil anbetrifft, so fällt auch nach Aristoteles die Untersuchung der Grundprinzipien (*ἀξιώματα*), besonders des Satzes des Widerspruchs, nicht den Vertretern der partikulären Wissenschaften (*οἱ κατὰ μέρος ἐπισκοποῦντες*), sondern dem Metaphysiker zu (Met. IV 3). Avicenna bevorzugt eine Vierteilung der Metaphysik (Met. I 2): die letzte Ursache des Seienden qua Seiendes; die höchste Ursache des Seienden qua Verursachtes; die Attribute des Seins; die Prinzipien der partikulären Wissenschaften. Über eine andere Vierteilung bei Avicenna, die sich auch bei Gundalissinus, *de divisione philosophiae*, findet, vgl. man L. Baur op. cit. S. 260.

52 Dass es der Dialektik zukommt, die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften *τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν* zu behandeln, findet sich Top. II 2.

53 Man vgl. Met. III 1. 995 *b* 23—24. Der Inhalt der Dialektik ist *τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς* Top. I 1, aber die absolute Wahrheit ist wahr durch sich selbst: *ἔστι δὲ ἀληθὴ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν*. Die allgemeine Anerkennung ist also nicht wesentlich für ihre Gültigkeit, sondern ihr nur akzidentell.

54 Man könnte hier auch übersetzen: Gegenstände; *موجود*, *ὑποκείμενον*, subiectum, kann sowohl die logische Voraussetzung, fundamentum ex quo alia concluduntur, als den realen Gegenstand einer Wissenschaft bedeuten.

55 Gemeint sind die Arten des Seienden oder besser noch die Gattungen des Seienden, die Kategorien, also Sachen, die einen Teil des eigentlich ersten Teils der Metaphysik bilden.

56 Im zweiten Kapitel gibt Averroes hauptsächlich einen Kom-

mentar zu Met. VII und VIII, im dritten Kapitel zu Met. IX und X, das fünfte Kapitel fehlt.

- 6<sub>1</sub> Man vgl. Alexander Aphr., In Arist. Met. Comm., Hayduck am Anfang: *ἡ γνώσις τελειότης ἐστὶ τῆς ψυχῆς*. Was Averroes über den Nutzen der Metaphysik sagt, findet man bei Aristoteles ausführlicher (Met. I 2): Die Metaphysik ist die freie Wissenschaft, sie hat ihren Zweck in sich selbst, sie ist die Königin der Wissenschaften (982 b 4), *ἀρχικωτάτη τῶν ἐπιστημῶν*.
- 6<sub>2</sub> Wörtlich nach Alexander Aphr. op. cit. S. 171. 6: *ἡ θεολογική, ἦν καὶ Μετὰ τὰ Φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῆ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. λέγει δὲ αὐτὴν καὶ πρώτην σοφίαν, ὅτι τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων ἐστὶ θεωρητική.*
- 6<sub>3</sub> „Zeichen“ Arab. كَلِمَة griech. *σημεῖα*. Mit *σημεῖα* ist hier offenbar das induktive Verfahren gemeint, das sich vom Partikulären zum Allgemeinen hinbewegt. Bei Aristoteles befasst sich das *σημεῖον* im allgemeinen mit der Meinung (*δόξα*) und dem Ausserwesentlichen (*τὰ συμβεβηκότα*). Es ist eine dritte Erkenntnisart, neben der selbstevidenten Erkenntnis der *ἀμεσῶν* und dem strengen Beweis aus dem begrifflichen Wesen der Dinge (*ἀπόδειξις*). (Nach der stoisch-skeptischen Auffassung hat allerdings das *σημεῖον* eine weitere Bedeutung, denn jeder Beweis fällt für sie unter die Gattung des Zeichens, vgl. Sext. Emp. M. VIII, 217: *ἀνωμολόγηται δὲ ἡ ἀπόδειξις τῷ γένει σημεῖον εἶναι*.) Es mag wundernehmen, dass die Metaphysik, die sich doch mit dem Allgemeinen und Wesentlichen befasst, ein Beweisverfahren wie das *σημεῖον*, das sich auf das Ausserwesentliche und Individuelle stützt, anerkennt; man bedenke aber, dass wir es hier mit einem Widerspruch zu tun haben, der einem System wie das aristotelische, wo Ideelles und Reales schliesslich zusammenfallen, inhärent ist. Einerseits ist für Aristoteles die Metaphysik eine Wissenschaft vom Allgemeinen, Begrifflichen, andererseits ist die Metaphysik eine Real- und Individualwissenschaft, die nur diese Eigentümlichkeit hat, dass ihr höchster Gegenstand sowohl ein Individuelles als auch das Allgemeinste ist (man vgl. z. B. Met. VI

1. 1026 a 23 u. ff.). Man vgl. übrigens die Bemerkung 29<sub>2</sub>.
- 7<sub>1</sub> Man vgl. S. 28 und Bemerkung 29<sub>1</sub>.
- 7<sub>2</sub> Für Aristoteles ist das Wahre (oder Falsche) im Verstande, *συμπλοκή γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος* (Arist. de an. III 8. 432 a 11; vgl. besonders auch Met. VI 4. 1027 b 24). Gleichzeitig fasst er dann doch auch das Wahre als ein Objektives auf (man vgl. besonders Met. IX 10. 1051 a 34) und als eine Relation zur Realität ausserhalb des Verstandes. Met. IV 7. 1011 b 26: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές. Bei Averroes finden wir das gleiche Hin- und Herschwanken zwischen dem immanenten und dem transeunten Wahrheitsbegriff (man vgl. die Bemerkung 48<sub>3</sub> und 81<sub>3</sub>). Bei der Stoa wird das ἀληθές ausdrücklich und im Gegensatz zu der ἀληθεία, die körperlich ist, als Gedanke (λεκτόν, ἐννόημα, wo ἐννόημα nicht das Denken, sondern das Gedachte, Gedankending, bedeutet) und unkörperlich betrachtet. Das Unkörperliche aber ist unwirklich, ἀνόπαρτος; da nun die Fiktionen (Kentaur, Gigant) als im Geiste seiend (nennen wir es psychisch) und unwirklich betrachtet werden, kann man sich vorstellen, wie man zu der Identifikation von „psychisch“ (inkl. die Fiktionen) und „wahr“ kam (vgl. Bemerkung 8<sub>1</sub>, aber auch 15<sub>1</sub>).
- 7<sub>3</sub> „Natur“ und „Leere“ sind in diesen Sätzen nach Averroes etwas nicht wirklich (in der Aussenwelt) Bestehendes, da eben in diesen Sätzen gefragt wird, ob sie bestehen. Übrigens besteht nach der aristotelischen Naturphilosophie das Leere überhaupt nicht (über das Leere Arist. Phys. IV 6—9). Es zeigt sich nun aber, dass im Widerspruch mit der gegebenen Definition, das Wahre (d. h. das im Geiste Seiende) durchaus nicht mit der Aussenwelt in Übereinstimmung zu sein braucht.
- 7<sub>4</sub> Nur bei dem in Beziehung zu etwas Ausgesagtem (κατὰ συμπλοκήν) gibt es Akzidentelles, nicht bei dem Beziehungslosen (ἀνευ συμπλοκῆς) ein Akzidentens ist immer Akzidentens von etwas. Man vgl. besonders Met. V 7 Anf.
- 8<sub>1</sub> Sein oder Seiendes; die aristotelische Theorie unterscheidet

hier nicht strenge. Vgl. Bemerkung 9<sub>2</sub>. Der Paragraph ist grösstenteils den Gedanken des Aristoteles konform; auch bei diesem finden wir als Bedeutungen des „Seienden“ das „Wahre“, z. B. Met. V 7. 1017 a 31, wo das Wahre jedoch dem Falschen als dem *μὴ εἶναι* gegenübersteht, die zehn Kategorien (1017 a 22), das akzidentelle und wesentliche Seiende (s. Bem. 7<sub>4</sub>); ausserdem findet sich bei Aristoteles noch die Bedeutung des potentiellen und aktuellen Seienden 1017 a 35. Die Kopula fällt für Aristoteles in gewisser Beziehung mit dem Sein, welches das Wahre bedeutet, zusammen (Vgl. Bemerkung 7<sub>2</sub>). Die Zweiteilung alles Seienden in Seiendes ausserhalb des Verstandes und Seiendes im Verstande ist aber nicht aristotelisch, sondern geht wohl auf stoischen Einfluss zurück. Viele Stoiker nahmen nämlich als höchsten Begriff das *τί* an. Dieses teilten sie einerseits in das körperlich Reale, anderseits in das unkörperlich Irreale ein (das sie dann allerdings nicht als ein Seiendes betrachteten vgl. Bemerkung 15<sub>1</sub>), wozu nicht nur die Fiktionen und das Falsche (man vgl. v. Arnim, Stoic. Vet. Frgm. II 329 u. ff. besonders 332, Seneca ep. 58. 15, wo ausgeführt wird, dass Kentaur und Gigant und auch das Falsche zum „quid“ gehören), sondern eigentlich alle Gedankendinge (*λεκτά, ἐννοήματα*) gehören. Für die Irrealität dieser Gedankendinge vgl. man noch Stob. I 12. 332 bei Diels Doxogr. S. 472: *τὰ ἐννοήματα φασὶ μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιά φαντάσματα ψυχῆς*, wo sie ein Etwas sind, das sogar kein rechtes Etwas ist.

- 8<sub>2</sub> Oder (man vgl. unten im Text) ein abgeleitetes Wort. Ein abgeleitetes Wort (*παράνυμον*) ist wuğida aber sprachlich nicht: — nach Arist. Kat. I ist z. B. *γραμματικός* ein Paronym von *γραμματική*. Es wird aber hier als ein abgeleitetes Wort betrachtet, weil seine ursprüngliche Bedeutung — es wurde gefunden — etwas Akzidentelles, Sekundäres ist und, da die Worte nach Aristoteles (de interpret. I 16 a 3) Symbole des im Geiste Seienden sind *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα*, wird für Aver-

- roes das Wort *wuğida* selbst etwas Sekundäres, Abgeleitetes.
- 8<sub>3</sub> In der Philosophie ist *wuğida* also primäres Symbol, etwas Unabgeleitetes, Unmittelbares wie Ding und Wesenheit (über das Ding, *τι*, oder vielleicht lieber das „Etwas“ vgl. die Bemerkung 8<sub>1</sub>). Auch Avicenna betrachtet die Begriffe „Ding“ und „Sein“ als primär und unmittelbar (Met. II 1).
- 8<sub>4</sub> In dem Satz „Die Substanz ist seiend“ ist „seiend“ Prädikat und als Prädikat ein Akzidens. Betrachtet man aber „seiend“ als etwas Substantielles, Wesenhaftes, so ist der Satz „Die Substanz ist seiend“ eine Kontradiktion, wäre doch „seiend“ zu gleicher Zeit Akzidens und Substanz. Dagegen ist anzuführen, meint Averroes, dass „seiend“ zwei Bedeutungen hat, die eine in ordine logico (im Geiste), die andere in ordine reali (in der Aussenwelt). In dem Satz „die Substanz ist seiend“ hat „seiend“ die Bedeutung in ordine logico.
- 8<sub>5</sub> Wörtlich: den zweiten oder ersten Begriffen. Ich benütze den scholastischen Ausdruck. Die ersten Intentionen richten sich auf die Dinge, die zweiten Intentionen auf die ersten Intentionen, die allgemeinsten ersten Intentionen sind die Kategorien, die allgemeinsten zweiten Intentionen die fünf Prädikabilien (*πέντε Φωναί*, *quinque voces: γένος, είδος, διαφορά, ίδιον, συμβεβηκός*), welche Porphyrius in seiner *Εισαγωγή* behandelt. Die Lehre, dass die fünf Voces für die philosophischen Begriffe dasjenige sind, was die Kategorien für die Dinge, findet sich schon bei den späteren Kommentatoren. Vgl. David in Porphyr. Isag. Proem. Busse 83. 27. Die Unterscheidung von ersten und zweiten Intentionen geht in letzter Linie auf die stoische Unterscheidung von *σημαίνοντα* (*Φωναί*) und *σημαινόμενα* (*πράγματα*) zurück. Es gibt bei den Stoikern auch eine Dreiteilung: *σημαῖνον*, *σημαινόμενον*, das hier Begriff oder Bedeutung bedeutet und *τυγχάνον* (reales Ding); man vgl. die Lehre von Wilh. v. Occam über die drei *suppositiones* (das griechische hat schon die termini *πρατή* und *δευτέρα θέσις*), wofür als Beispiel dient: *homo currit, homo est species, homo est vox dissyllaba*.

- 9<sub>1</sub> Eins und Sein können nach Aristoteles keine Gattung sein, denn alles, was unter diese Gattung fallen würde, wäre doch selbst wieder ein Eins und ein Seiendes (Met. III 3. 998 *b* 22). Man muss sowohl beim Sein als beim Eins (d. h. bei dem, was eins oder seiend ist) fragen, was es ist; man kann z. B. bei Dingen, die eins sind, nicht antworten, das Eins sei ihr Wesen (Met. X 1053 *b* 27).
- 9<sub>2</sub> Was die Polemik des Averroes gegen Avicenna betrifft, so behauptet der letztere in seiner Metaphysik die Zweiteilung: Sein im Subjekt und ein absolutes Sein, die Substanz. Gegen dieses Sein im Subjekt richtet sich Averroes und gewiss, wäre Sein ein Akzidens, so würden für einen Aristoteliker die von Averroes gerügten Folgerungen sich nicht vermeiden lassen. Entweder wäre Sein eine der neun Kategorien des Akzidens oder eine elfte Kategorie, die die anderen umfassen würde. Die Schwierigkeit liegt aber nicht bei Avicenna, sondern ist dem aristotelischen System inhärent. Aristoteles nämlich hypostasiert das Sein und betrachtet es als Subjekt des Seins, Substanz, kann aber natürlich doch nicht umhin, es im Sinne des nicht zu definierenden Real-Existierens des in der Zeit seienden Individuums aufzufassen, und in diesem Sinne betrachtet er es z. B., wenn er sagt, (vgl. z. B. 998 *b* 18 u. 1040 *b* 18), dass das Seiende — er meint das Sein — das allgemeinste Allgemeine, aber nie Substanz ist. (Er fasst es hier wohl noch mehr in dem Sinne, in dem man von jedem Denkgegenstand das Sein behaupten könnte, man kann dies aber umso mehr auf sich beruhen lassen, als er doch wieder dieses Sein mit dem Existieren vermischt. Auf der Identifikation von Sein und Subjekt des Seins beruht es auch, wenn er die verschiedenen Arten des Seienden als verschiedene Arten des Seins betrachtet. Die Quantität „ist“ für ihn in anderer Weise als die Qualität.) Identifiziert man nun mit Aristoteles Substanz und Sein, so kann man nicht nur nicht von der Substanz, sondern überhaupt von keiner der zehn Kategorien das Sein behaupten, kann doch nach Aristoteles die Substanz von

nichts ausgesagt werden. Betrachtet man aber Sein als ein Prädikat, — und als Prädikat, wenn auch ein mit anderen Prädikaten unvergleichbares, wird man es doch wohl betrachten müssen (man beachte aber, dass für einen Aristoteliker jedes Prädikat ein Akzidens ist) — dann gerät man, wie Averroes hervorhebt, mit gewissen Bestimmungen des Aristoteles in Widerspruch. Averroes selbst glaubt den Widerspruch zu heben durch die Unterscheidung eines Seins, das ausserhalb der Seele ist, von einem Sein, das nur in der Seele ist. Im Satz „Das Seiende ist seiend“ wäre „das Seiende“ etwas Reales (ausserhalb der Seele), „seiend“ etwas Psychisches. Ob aber damit etwas gewonnen wäre und ob ein Aristoteliker sich nicht die Frage zu stellen hätte, ob dieses Psychische eine Substanz oder ein Akzidens sei? (Es müsste für einen Aristoteliker, sowohl weil es ein Prädikat ist als auch weil es der Seele anhaftet — vgl. Bemerkung 50<sub>4</sub> —, ein Akzidens sein.) Wir werden später sehen (S. 70, Bem. 71<sub>1</sub>), dass auch sonst noch Averroes in ziemlich moderner Weise meint, einen in einem Tatbestand entdeckten Widerspruch gehoben zu haben, wenn er sagt, der Tatbestand sei etwas Subjektives. Wäre übrigens Averroes konsequent, so müsste wohl in jedem Urteil das Subjekt etwas Reales, das Prädikat etwas Psychisches sein. Eine solche Urteilslehre finden wir aber nirgends bei ihm, und sie widerspräche überhaupt dem Aristotelismus, der beide, Subjekt und Prädikat, als Realitäten oder auch als *νοήματα* auffasst, s. Bem. 71.

9<sub>3</sub> Es ist vielmehr nichts anderes als eine Übersetzung des griechischen *τὸδε τι*, ein „Dieses“ das ursprünglich nichts anderes bedeuten sollte als das konkrete Existierende, auf das ich hinweisen kann. Darum schliesst Averroes auch das Wahre, auf das man, weil es im Geiste ist, nicht hinweisen kann, aus. Allerdings bekam das Wort *τὸδε τι* bei Aristoteles, weil jedes Wort ein Etwas bedeutet, für ihn jedes Etwas aber sein Bestehen hat, auch die Bedeutung von jedem Etwas überhaupt. Kurz es erging dem Begriff *τὸδε τι* geradeso wie dem Begriff *τὸ ἔν.*

10<sub>1</sub> Die zwei ersten Definitionen finden sich in den Kategorien 5. 2 a 11. Die dritte Definition ist eine Verallgemeinerung der zweiten. In seinem Kommentar zur Stelle Met. V 8. 1017 b 21: *ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι οὐδ' ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου* macht Alexander darauf aufmerksam, dass nicht nur die Begriffe von den Substanzen, sondern auch von den übrigen Kategorien Substanz seien. Auch der Satz aus den Top. I 5. 101 b 39: *ἔστι δ' ὄρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* findet sich an dieser Stelle bei Alexander. Diese Definition der Definition geht nach Diog. L. VI 3 auf Antisthenes zurück.

حَدّ (Griech. ὄρος oder ὀρισμός; حدّ wird aber auch für λόγος gebraucht, denn قول ist ein nicht so weiter Begriff wie λόγος) übersetze ich mit Definition und Begriff; wenn eine Einheit gemeint scheint, lieber mit Begriff, wenn eine Vielheit, mit Definition. Das Verhältnis zwischen Definition, Begriff und Ding ist übrigens bei Aristoteles nicht ohne Schwierigkeit. Die Definitionen bestimmen die Dinge. Die Definition ist ein Begriff (*ἐπεὶ δὲ ὀρισμὸς λόγος ἐστὶ, . . . Met. VII 10. 1034 b 20*). Die Begriffe bestimmen das Wesen der Dinge. Das Wesen der Dinge ist ihr Begriff. Der Begriff ist identisch mit dem Einzelding (z. B. nach Met. VII 6; man vgl. meine Bemerkung 38<sub>4</sub>). Substituiert man, so bekäme man: Die Definitionen bestimmen die Begriffe, das Wesen der Dinge, die Einzeldinge. Definitionen sind Begriffe, Wesen der Dinge, Einzeldinge.

10<sub>2</sub> Hier ist „bestimmen“ in seiner ontologischen Bedeutung von verursachen aufzufassen, während oben vielleicht mehr die logische Bedeutung gemeint war. Die beiden Bedeutungen fallen aber im aristotelischen System zusammen. Man beachte übrigens, dass oben die Begriffe nur beziehungsweise, nicht absolut „Substanz“ heissen sollten; hier aber wird gerade dasjenige, was die Substanz bestimmt, in eminentem Sinn „Substanz“ genannt, während auch unten im Text S. 14, Z. 10 der Name „Substanz“ in absolutem Sinn für alles, was die Quiddität der Substanz bestimmt, gebraucht wird.

10<sub>3</sub> الجوهر الفرد „Einzelsubstanz“, wohl die Übersetzung des Ter-

minus *ούσια μερική*, das aber im Griechischen nicht das Atom bedeutet, sondern als Synonym von *ἄτομον*, d. h. Individuum gebraucht wird (z. B. bei Joh. Philoponus).

- 10, Dieser folgewichtige Satz, den man mit dem Beispiel der Wärme in der Metaphysik des Aristoteles selbst findet d. h. in dem schon von vielen Alten dem Pasikles zugeschriebenen zweiten Buch: Met. II 1.993 b 24, ist eines der Hauptprinzipien des Neuplatonismus geworden: *Ἐκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνανύμουν, οἷον τὸ πῦρ θερμότεστον.*
- 11, Diese Art hypothetischer Sätze hat Averroes dem Aristoteles nachgebildet. Vgl. z. B. Met. XI 7. 1064 a 36: *καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις, ἐν ταῖς οὐσίαις, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.*
- 112, Dieser Paragraph ist konform Arist. Met. V 30. Averroes unterscheidet hier zwischen Quiddität und Wesenheit. Quiddität ist die Definition. Zur Wesenheit gehören auch die Eigenschaften, die ohne die Definition zu konstituieren, aus dem Begriff hervorgehen. Als Beispiel gibt Aristoteles in diesem Paragraphen, dass die Winkel des Dreiecks zwei Rechte bilden. Dies ist nicht die Definition des Dreiecks, ist aber in dem Begriff des Dreiecks impliziert. Solche Akzidenzien heissen in der aristotelischen Terminologie *συμβεβηκότα καθ' αὐτά* oder *ὑπάρχοντα καθ' αὐτά* oder auch *τὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἴδια*. Man vgl. auch den Paragraph über das per se.
- 113, Nach Kat. 6 gibt es diskrete, *διωρισμένον*, stetige, *συνεχές* (4 b 20), räumliche, *θέσιν ἔχον*, und unräumliche, *οὐκ ἔχον θέσιν* (5 a 15) Quantität.
- 12, Die gegebene Einteilung in wesentliche und akzidentelle Quantität, wobei die wesentliche wieder in primäre (vermittelte) und sekundäre (unvermittelte) Quantität eingeteilt wird, stimmt mit der Einteilung des Arist. Met. V 13 überein (nur spricht Aristoteles statt von primärer und sekundärer Quantität von Quantität, die *κατ' οὐσίαν* und einer solchen, die *πάθος* und *ξίσις* einer wesentlichen Quantität ist). Die Einteilung ist verworren, ist

doch der Unterschied zwischen wesentlicher und akzidenteller Quantität schliesslich nichts weiter, als dass die Quantität bei der wesentlichen Quantität unvermittelt, bei der akzidentellen Quantität vermittelt ist. Alle wesentliche Quantität sollte also unvermittelt sein. Aristoteles nennt die Zeit an dieser Stelle eine akzidentelle Quantität. Alexander weist in seinem Kommentar mit Recht darauf hin, dass dies in Widerspruch mit den Kategorien steht, wo die Zeit eine wesentliche Quantität genannt wird.

- 12<sub>2</sub> Nach den Kategorien 8 gibt es vier Klassen von Qualitäten 1) *ἕξεις* und *διάθεσις* (habitus und dispositio), 2) *κατὰ δύναμιν ἢ ἀδυναμίαν* (Potenz und Impotenz), 3), die *παθητικαὶ ποιότητες* (die passiven Eigenschaften), 4) *σχῆμα καὶ μορφή* (Gestalt und Form).
- 12<sub>3</sub> Dass die spezifische Differenz die Form ausdrückt, Met. VIII 2. 1043 a 19, *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι*. Die Unterscheidung zwischen vermittelter und unvermittelter Qualität findet sich nicht bei Aristoteles.
- 12<sub>4</sub> Das Wort „letzten“ findet sich nicht im Text, sondern ich habe es zur Erklärung hinzugefügt.
- 13<sub>1</sub> In diesem verworrenen Passus über die Relation stützt sich Averroes auf Aristoteles, geht aber über ihn hinaus. Der schwierige Begriff der Relation spielt überhaupt keine Rolle in der aristotelischen Philosophie, und Aristoteles gelingt es nicht, die Kategorie der Relation gegen die anderen Kategorien abzugrenzen. Die aristotelische Philosophie kennt nur Träger, Substanzen, Substrate einerseits, Inhaerierendes, Akzidenzien andererseits, und die Relation, von der man erwarten sollte, dass sie als eine Relation zwischen Substanz-Substanz, Substanz-Akzidens, Akzidens-Akzidens aufgefasst werden sollte, wird selbst ein Inhaerierendes, Akzidens. Averroes folgt also Aristoteles, wenn er die Relation als ein Inhaerierendes bestimmt. Auffällig und unverständlich aber ist die Behauptung, dass die Relation, doch selbst eine Kategorie, allen zehn Kategorien

anhafte. Die Unterscheidung in eine Kategorie der Relation, deren Wesen in der Beziehung besteht, und Kategorien, die auf der Beziehung beruhen, geht vielleicht auf die Zweiteilung der Relation bei Aristoteles zurück. Dieser unterscheidet 1) Relata, deren Sein und Relativ-Sein identisch (*ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταυτόν ἐστι τῷ πρὸς τι πως ἔχειν*, Kat. 7. 8 a 31; dies ist eine Kontradiktion; muss doch etwas erst sein, um in Verhältnis zu stehen; wenn *πρὸς τι* in diesem Satz beide Male dasselbe bedeuten sollte, wird das zu Definierende durch seinen eigenen Begriff definiert — der Begriff der Relation ist übrigens, weil fundamental, undefinierbar) und 2) Relata, wozu ein anderes in Beziehung gesetzt wird (als Beispiel messbar, wissbar; natürlich gibt es nichts in der Welt, das in dieser zweiten Bedeutung nicht relativ ist, kann doch zu jedem Ding etwas in Beziehung gesetzt werden). — Was Averroes weiter über das Wo sagt, ist undeutlich, weil er die Begriffe Wo und Ort erst zu unterscheiden, dann zu identifizieren scheint. Ist „Wo“ die Beziehung des Körpers zum Ort (er denkt hier wohl an die aristotelische Definition *ὁ τόπος ἐστὶ τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας* vgl. de coelo IV 3. 310 b 7), was ist dann der Ort? Es scheint, als ob die Antwort lauten sollte: Der Ort ist das Wo. Auch hier fallen bei ihm Relation und Relatum zusammen. Was er schliesslich über vermittelte und unvermittelte Inhärenz der Relation sagt (es findet sich nicht bei Aristoteles), so würde man nach dem Vorhergehenden meinen, dass die Relation Sohnschaft-Vaterschaft durch die Substanz, Rechtes-Linkes durch das Wo vermittelt wird.

- 141 Die Worte zwischen Klammern habe ich zur Erklärung hingefügt. — Aus den Definitionen vom Wesen ersieht man, dass Wesen und Substanz in allen genannten Bedeutungen synonym sind. Doch gibt es praktisch einen Unterschied. Substanz ist das Substrat (*ὑποκείμενον* vgl. z. B. Kat. 5. 2 a 34). Substrat ist aber nach Aristoteles Materie, das Unwesentliche. Nun lässt Aristoteles zwar die Materie noch als Substanz gelten (z. B. Met. VIII 1. 1042 a 32); sie kann aber natürlich nicht

Wesen genannt werden (allerdings spricht Averroes sogar von einer wesentlichen Materie — man vgl. S. 62, Bem. S. 62<sub>6</sub> —, womit denn auch dieser Unterschied aufgehoben wäre). Man findet also bei Aristoteles diese Gleichungen:

Wesen = Substanz

Substanz = Substrat

Substrat = wesenlose Materie.

Man beachte hierbei noch die Äquivokation des Terminus Substanz; Substanz ist nicht nur Substrat und Wesen, sondern auch das Einzelding, und sie wird als Einzelding den anderen Kategorien gegenübergestellt, obgleich das Einzelding schon durch die anderen Kategorien bestimmt ist. Für das Verhältnis zwischen Substanz und Sein, vgl. man Bem. 9<sub>2</sub>.

<sup>142</sup> In Arist. anal. post. I 4. 73 a 34 findet man diese zwei Arten des per se. Das Prädikat liegt in der Substanz (oder im Wesen) des Subjekts, wenn das Prädikat zur Definition des Subjekts dient. Z. B. im Satz „Der Mensch ist vernünftig“ liegt vernünftig im Subjekt Mensch, weil Mensch durch die Vernunft definiert wird. Beim Satz „Das Dreieck hat Winkel, die zusammen gleich zwei Rechten sind“, wird das Dreieck nicht durch die Tatsache, dass seine Winkel gleich zwei Rechten sind, definiert. Hier liegt das Prädikat nicht in der Substanz des Subjekts, im Gegenteil, die Kenntnis des Prädikats setzt die Kenntnis des Subjekts voraus oder, wie Averroes es nennt, das Subjekt liegt in der Substanz des Prädikats. Im ersten Falle haben wir also einen analytischen, im zweiten einen synthetischen Satz.

<sup>143</sup> Der ganze Paragraph über das „per se“ *καθ' ὅ* oder *καθ' αὐτό* ist Arist. Met. V 18 konform, nur am Ende weicht Averroes von seinem Vorbild ab. Aristoteles nennt „per se“ dasjenige, wovon nicht ein Anderes die Ursache ist, *οὐ μὴ ἔστιν ἄλλο αἴτιον*, aber er versteht darunter nicht wie Averroes das erste Bewegende, sondern die Form. „Der Mensch“, sagt Aristoteles, „hat zwar viele Ursachen wie Tier, Zweifüssigkeit, aber Mensch per se ist eben der Mensch“, 1022 a 33.

- 14, Bockhirsch (*τραγέλαφος*, in den lat. Uebersetzungen trage-laphus oder hircocervus) kommt schon einigemale bei Aristoteles vor, bis es dann zu einem beliebten Schulbeispiel wird.
- 15, Dieser Paragraph (über das Ding *τι* oder „etwas“), der sich nicht bei Aristoteles findet, steht in Widerspruch mit dem Paragraphen über das Sein, wird doch dort behauptet, dass auch das Sein alles bedeuten kann, gleichgültig ob es so in der Aussenwelt besteht oder nicht. Bei den Stoikern wird der Begriff *τι* vielfach als allgemeiner, als „Seiendes“ betrachtet. Vgl. Alex. Aphr. Top. Wallies IV 1 S. 301. 22—25 und Bemerkung 8<sub>1</sub>.
- 15<sub>2</sub> Das numerische Eins (*τὸ ἀριθμῶ ἓν*) ist dasselbe wie das Individuum (Arist. Met. III 4. 999 *β* 33) oder, wie es auch ausgedrückt wird: der Zahl nach unteilbar ist das Einzelwesen (Met. X 1052 *α* 32), *ἀριθμῶ μὲν οὖν τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον*. Dieses numerische Eins sollte also überhaupt nicht von etwas ausgesagt werden, wird doch das konkrete Individuum nicht ausgesagt oder, mit anderen Worten, das Eins, das von dem numerischen Eins ausgesagt wird, ist kein numerisches Eins. Aristoteles kann also eine Distinktion zwischen Eins und individuellem Eins nicht aufrechterhalten. Dieselbe Schwierigkeit gibt es übrigens bei der Substanz. Die Substanz, die von der Substanz (dem konkreten Individuum) ausgesagt wird, ist keine Substanz, sonst würde sie nicht ausgesagt werden können, und der Satz „Substanz ist das, was nicht von einer Substanz ausgesagt wird u. s. w.“ ist eine Kontradiktion, wird doch gerade in diesem Satz „das, was nicht von einem Subjekt ausgesagt wird“, von einem Subjekt ausgesagt. Wir haben hier den hoffnungslosen Versuch, das Individuum zu definieren. Definition ist aber Allgemeines bestimmen, jedes Allgemeine setzt das Individuum, dessen Allgemeines es ist, voraus. Man vgl. die Bemerkung 9<sub>1</sub>.
- 16, „In dieser Weise“; weil das Eins auf Akzidenzien, nicht auf die Substanz selbst deutet, kann die Zahl, die aus Einheiten besteht, in die Gattung der Quantität fallen.

- 16<sub>2</sub> Im grossen und ganzen findet sich dies alles in Arist. Met. V 6. Die Unterscheidung des Kontinuierlichen in kontinuierlich per se (*συνεχές καθ' αὐτό* ist Synonym von *συνεχές φύσει*) und indirekt kontinuierlich (wenn etwas sich in einem Kontinuierlichen befindet), hat Aristoteles nicht. Wir haben aber in den vorigen Paragraphen gesehen, dass diese Art Einteilung bei Averroes üblich ist. Auch der Satz „Das Volk verwendet es“ findet sich nicht bei Aristoteles (obgleich solche Sätze ihm nachgebildet sind, man vgl. Top. I 7. 103 a 23 *μάλιστα δ' ὁμολογουμένως τὸ ἐν ἀριθμῷ ταύτων παρὰ πᾶσι δοκεῖ λέγεσθαι*). Die Definition der numerischen Einheit als dasjenige, wodurch die verschiedenen Dinge stückweise „eins“ genannt werden, ist die bekannte euklidische Definition (*μονάς ἐστίν, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται* Elem. Lib. VII Def. I), gleichwie man auch die Definition der Zahl als eine Summe von Einheiten bei Euklid findet (*ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος* Elem. Lib. VII Def. II).
- 16<sub>3</sub> Mit dieser Mischung (*μίξις*) meint Averroes, was man in der Chemie eine Verbindung nennt, wobei die Grundstoffe nicht mehr in ihren ursprünglichen Qualitäten vorhanden sind, also aristotelisch gesprochen, eine neue einheitliche Form entsteht.
- 16<sub>4</sub> Die Zweiteilung der Einheit in Einheit des Kontinuierlichen und Einheit des Wesens finden wir bei Aristoteles nicht. Sie steht aber der Einteilung des Aristoteles (Met. X 1) in Kontinuierliches, Ganzes, Einzelwesen und Allgemeines nahe. Averroes betrachtet als eins, einerseits jeden allgemeinen Begriff, den wir haben, und jedes Individuum, das unter diesen Begriff fällt, andererseits das Konkrete, Kontinuierliche, das wir wegen seiner Abgegrenztheit von Anderem eins nennen. Nicht nur setzt letztere Betrachtung des Eins die erstere voraus, nennen wir etwas doch nur wegen seiner Kontinuität und Abgegrenztheit eins, wenn es schon in anderem Sinn ein Individuelles ist (um kontinuierlich zu sein, muss es doch ein Etwas sein, das kontinuierlich ist), sondern wenn wir etwas räumlicher Qualitäten halber als eine Einheit betrachten, gehen

- wir meistens zur Bildung eines neuen Begriffes über. Das Wasser ändert sich zwar nicht, wenn wir es einen See nennen, aber die Definition von See und Wasser ist verschieden.
- 17<sub>1</sub> Was die Polemik des Averroës gegen Avicenna betrifft, so könnten sich beide auf ihren Meister berufen. Avicenna folgt nur dem Aristoteles, wenn er das Eins als ein Akzidens betrachtet — dass das Eins keine Substanz sein kann, da es von den Akzidenzien ausgesagt wird, findet sich in der lateinischen Übersetzung der Metaphysik von Avicenna III Kap. 3. 79 C (cum autem dicitur de accidentibus, non est substantia) —, denn nach Aristoteles (Met. X. 2. 1054 a 9) ist das Eins nirgends das Wesen selbst, sondern immer eine Bestimmung an etwas, sei es Qualität, Quantität oder Substanz, und Aristoteles polemisiert an mancher Stelle gegen die pythagoreisch-platonische Hypostasierung des Eins. Aristoteles selbst aber identifiziert auch das Eins mit dem Sein (z. B. Met. X 2. 1054 a 13 ἔτι δὲ τὸ αὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ εἶναι), und da er, wie wir oben gesehen haben, den Begriff des Seins hypostasiert: Sein = Seiendes = Substanz, wird auch die Substantialität der Einheit impliziert. Es ist daher verständlich, dass Averroës das Eins als Substanz betrachtet und das umsomehr, als die Neuplatoniker gerade auf die Hypostase des Einen, als sogar der Hypostase des Seins noch vorhergehend, das Hauptgewicht gelegt haben, indem sie nachdrücklich das bestimmungslose Eine als Urprinzip an die Spitze ihres Systems gestellt haben. Man vgl. die Bemerkung 90<sub>3</sub>. Für eine andere Seite der Polemik des Averroës gegen Avicenna über das Eins vgl. man S. 85—87 und die Bemerkungen dazu.
- 17<sub>2</sub> Die separaten Substanzen haben keine Materie wie die vergänglichen (nur soweit sie die Potenz der Ortsveränderung besitzen, könnte man bei ihnen von Potenz und Materie reden, vgl. S. 22 und die Bemerkung 22<sub>3</sub>). Begriff und Existenz fallen beim Immateriellen zusammen, während bei materiellen Individuen eine Mehrheit von Individuen unter einen Begriff subsumiert wird. Der Begriff „Mensch“ ist eine Einheit, aber

auch Sokrates (und viele andere) ist eins (vgl. Met. XII 8. 1074 a 34—35, wo allerdings nur das erste Bewegende gemeint ist). In Übereinstimmung mit dem im Text Ausgeführten ist auch die Engellehre der christlichen Scholastik. Zugleich werden die separaten Substanzen (die Gestirne) doch auch wieder als aus einer gewissen Materie (dem Äther) bestehend betrachtet. Vgl. S. 58.

- 18<sub>1</sub> Für das Eins, das vom numerisch Vielen ausgesagt wird, vgl. man Met. V 6. 1016 b 31—35. Die Unterscheidung des per accidens Einen und des per se Einen Met. V 6 Anfang.
- 18<sub>2</sub> Dies alles in Übereinstimmung mit Aristoteles. Met. V 6. 1016 b 25—26 unterscheidet Aristoteles das vollkommen Unteilbare und Unräumliche, die *μονάς*, von dem vollkommen Unteilbaren aber Räumlichen, der *στίγμη*. Diese Bestimmungen scheinen pythagoreisch zu sein (*οἱ Πυθαγόρειοι τὴν στίγμην λέγουσι μονάδα θέσιν ἔχουσαν* u. s. w. Philopon. Comm. in Phys. 792. 26). Das Eins als erstes Mass z. B. Met. V 6. 1016 b 18—20, Met. X 1. 1052 b 18. Für die Hohlmasse und die Gewichte auf den Wagen vgl. man Met. X 1. 1053 a 6 *μέτρον καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν*.
- 19<sub>1</sub> Auch in diesem Paragraphen folgt Averroes dem Aristoteles. Man vgl. Met. V 9 und X 3. 1054 a 32. Über akzidentelle Identität Arist. Met. V 9. 1017 b 27 und Met. VII 11 Ende. Vgl. auch Met. V 15. 1021 a 11: *ταῦτά μὲν γὰρ ὦν μία ἢ οὐσιά, ὁμοια δ' ὦν ἢ ποίότης μία, ἴση δὲ ὦν τὸ ποσὸν ἔν.*
- 19<sub>2</sub> Passive Formen; gemeint sind die Qualitäten. Aristoteles hat an dieser Stelle Met. X 3. 1054 b 9 das Wort *πάθος*.
- 19<sub>3</sub> Der griechische Text hat statt Blei *χρυσῶ* Met. X 3. 1054 b 14. Da Ps. Alexander dieses Wort (*χρυσῶ*) nicht kommentiert und es nicht viel Sinn hat, hat Bonitz es gestrichen. Vielleicht wäre aber hier dem Arabischen konform *μολύβδω* zu lesen.
- 19<sub>4</sub> Dieser Paragraph stimmt überein mit Met. X 3. 1054 b 3 u. ff.
- 19<sub>5</sub> Beschreibung, Griech. *ὑπογραφή*; sie spielt in der Logik des Aristoteles keine Rolle, wird aber vielfach von den Stoikern gebraucht, sie gibt das proprium, nicht wie die Definition das Wesen zu kennen. Vgl. z. B. Simpl. in Cat. Kalbfleisch 29. 21

- ο μὲν ὑπογραφικὸς λόγος τὴν ιδιότητα τῆς οὐσίας ἀφορίζει, ὁ δὲ ὀριστικὸς τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆν. Die ὑπογραφή wird dann verwendet, um die höchsten Begriffe, die keiner Definition fähig sind, zu beschreiben (s. z. B. *Simpl. op. cit.* 75. 30). Auch Avicenna verwendet die ὑπογραφή zu diesem Zweck.
- 190 τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται *Kat.* 6. 6 a 17.
- 201 Dieser Paragraph deckt sich mit *Met.* V 10.
- 202 Zur Einteilung der Arten der Privation (*στέρησις*) gebraucht *Arist. Met.* V 22 auch die Bedingungen „zu der Zeit“, „normaler Weise“ (*πεφυκότος*), „in der normalen Form“. Auch unterscheidet er daselbst die individuelle und die generelle Privation; die sieben Klassen, die hier aufgezählt werden, unterscheidet *Aristoteles* jedoch nicht.
- 203 Anderes (*ἄλλο*) und Verschiedenes (*διάφορον*), in Übereinstimmung mit *Arist. Met.* V 9. 1018 a 9—15, *Met.* X 3. 1054 b 15 und *Met.* X 3. 1054 b 25.
- 211 „Nicht leicht affiziert wird, sondern leicht etwas tut“. Vgl. *Kat.* 8. 9 a 20—24: δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ ποιῆσαι τι ραδίως . . . τοῦ μηδὲν πάσχειν βραδύως.
- 212 δύναμις sensu geometrico: *Met.* V 12. 1019 b 34, *Met.* IX 1. 1046 a 8.
- 213 Unter vielen gleichartigen Stellen vgl. man z. B. *gen. et corr.* II 9. 335 a 32—33: ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γεννητοῖς ἐστὶν αἴτιον τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι; *de an.* II 1. 412 a 9: ἐστὶ δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις.
- 221 Man vgl. für δύναμις in diesem Sinne *gen. et corr.* I 3. 317 b 23.
- 222 Was eigentliche Potenz ist, sagt *Averroes* uns hier nicht. Nach *Arist. Met.* IX 7 ist die eigentliche Potenz die (oder in der) unmittelbar vorhergehende(n) Materie z. B. das Erz ist potentiell Bildsäule, die Erde aber noch nicht. *Met.* IX 7. 1049 a 17: ὡσπερ ἡ γῆ οὐπόω ἀνδριάς δυνάμει· μεταβάλλουσα γὰρ ἐστὶ χαλκός.
- 223 Man vgl. *Arist. Met.* IX 8. 1050 b 20: οὐδ' εἴ τι κινούμενον αἰδίον, οὐκ ἐστὶ κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ, bei *deni*

ewig Bewegten ist nicht die Bewegung potentiell, sondern nur die Positionen, die es einnimmt oder einnehmen wird (das Woher und Wohin).

- 22<sub>1</sub> Für Aristoteles ist *δύναμις* nicht nur eine Kraft, eine Entität, die etwas bewirken kann, sondern auch die Eigenschaft etwas erleiden zu können (so gibt es neben einer Kraft, die verbrennen kann, eine Potenz, verbrannt zu werden). Leiden ist allerdings nur eine Negation, Abwesenheit von Tun; für Aristoteles, für den auch die Privation ein Wirkliches, ist sie zu gleicher Zeit etwas Positives, eine leidende Kraft. (Hier wie sonst geht Aristoteles von der Voraussetzung aus, dass jedes „Etwas“, das durch ein Wort bedeutet wird, ein Wirkliches ist; zum Begriff der Privation geben Wörter wie „blind“ den Anlass, zur Theorie der passiven Kräfte Wörter wie „brennbar“). Ausserdem ist aber auch das Ding selbst, das durch eine Kraft zu etwas anderem wird, eine Potenz. Nicht nur ist in dem Knaben die Potenz, ein Mann zu werden, er ist selbst die Potenz, die Möglichkeit zum Mann. In dem Paragraphen über die Potenz ist Averroes in vollkommener übereinstimmung mit seinem Meister (man vgl. besonders Met. IX 1 und Met. V 12). Dass die Teile sich potentiell in der Mischung (*κρασις* oder *μίξις*) befinden, de gen. et corr. I 10. 327 b 22—26; wo die Teile aktuell sind, heisst das Ganze *σύνθεσις* (de gen. et corr. I 10. 328 a 5—9).
- 22<sub>5</sub> Man vgl. die Beispiele von Arist. Met. IX 6. 1048 a 37—b 6. Der Wachende ist aktuell, der Schlafende potentiell. Der Schlafende kann aber erwachen, die Privation ist also eine, die, was sie vermisst, in der Zukunft besitzen kann.
- 22<sub>6</sub> So Arist. Met. V 12. 1019 b 15. Als Beispiele verschiedener Arten der Impotenz (*ἀδυναμία*) gibt Aristoteles die Impotenz des Knaben (potentiell potent), des Mannes (momentan impotent) und des Eunuchen (absolut impotent).
- 23<sub>1</sub> Man vgl. τῆ μὲν εὐθείᾳ πρόσθεσις ἐστὶν ἀεὶ, τῆ δὲ τοῦ κύκλου οὐδέποτε (de coelo II 4. 286 b 20).
- 23<sub>2</sub> Die Drei als vollkommene Zahl, weil sie Anfang, Mitte und

- Ende hat, bei den Pythagoreern (vgl. Arist. de coelo I 1. 268 a 10).
- 233 Dies alles konform dem Paragraphen Met. V 16 über das τέλειον, wo aber nicht von der Vollkommenheit der separaten Wesen die Rede ist. Diese Vollkommenheit, obgleich durch den Neuplatonismus noch stärker betont, ist in Übereinstimmung mit Aristoteles, für den Gott das ἄριστον, die κυριατάτη ἀρχή und das letzte οὐ ἕνεκα ist.
- 241 Dies findet sich alles auch bei Arist. Met. V 26, im Paragraphen über das ἔλον, wo wir auch der Unterscheidung zwischen dem Ganzen (τὸ ὅλον) und der Gesamtheit (τὸ πᾶν) begegnen.
- 242 In Übereinstimmung mit Aristoteles. Die Worte selbst finden sich bei Alexander zu Met. V 25: ἄν τε καταμετρῆ αὐτὸ ἄν τε μή. Als Beispiel gibt Aristoteles, dass zwei nicht drei misst.
- 243 Man vgl. Met. V 27. 1024 a 11 κολοβὸν δὲ λέγεται τῶν ποσῶν οὐ τὸ τυχόν.
- 244 Was über das quantitativ Unvollkommene gesagt wird, findet sich bei Arist. Met. V 27; die andere Unvollkommenheit wird nicht erwähnt, ist aber in Übereinstimmung mit aristotelischen Gedanken (vgl. Phys. VIII 7. 261 a 13 ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελές καὶ ἐπ' ἀρχὴν ἴον; vgl. auch Arist. Frgm. 108. 1495 b 7 οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα).
- 251 Alles dem Arist. Met. V 12 konform, wo auch das πρότερον eingeteilt wird in 1) τὸ πρότερον κατὰ χρόνον; 2) κατὰ τάξιν; 3) τὸ ὑπερέχον τῆ δυνάμει; 4) τῆ φύσει; 5) κατὰ δύναμιν, was dem ersten Bewegenden näher, also früher in Ursächlichkeit; schliesslich 6) τὸ τῆ γνώσει πρότερον.
- 252 Alle diese Klassen der Ursachen werden Met. V 2. 1014 a 17—20 genannt, auch dass sie aktuell und potentiell vorkommen. Aristoteles unterscheidet auch zwischen äusseren und inneren Ursachen (z. B. Phys. II 5. 197 b 36), nennt aber nirgends Materie und Form innere, efficiens und finale äussere, obgleich Met. XII 4. 1070 b 23 τὸ κινεῖν als ein äusseres Prinzip betrachtet wird.

- 25, Gleichteilige Körper (*ὁμοιομερῆ*), hier natürlich in der engeren Bedeutung Körper, die aus einer Art Stoff bestehen und zugleich zusammengesetzt sind (z. B. Blut, Fleisch; vgl. Meteor. IV 12 Ende); eigentlich würde man statt gleichteilige Körper organische Körper erwarten. Man vgl. de an. II 1. 412 a 27 διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ, ὃ ἂν ᾖ ὄργανικόν.
- 26, Einen speziellen Paragraphen hat Aristoteles der Materie in dem Buch V seiner Metaphysik nicht gewidmet. Averroes versucht hier zwischen Substrat und Materie zu unterscheiden. Einem Aristoteliker kann aber die Unterscheidung nicht gelingen. Es ist richtig, dass zweierlei Verhältnisse bei Aristoteles durch Materie-Form ausgedrückt werden: 1) ein simultanes Verhältnis von Substrat und Akzidens (Ding und Qualität), 2) ein sukzessives Verhältnis von z. B. Ursache und Wirkung oder Bestandteil und Produkt (Essig und Sauerhonig). Die aristotelische Lehre aber meint beide Verhältnisse identifizieren zu können, und Aristoteles nennt beide Arten von Materie Substrat. Met. VII 13. 1038 b 5 διχῶς ὑπόκειται, ἢ τὸδε τι ὄν, ὡσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεισιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ. Sehen wir jetzt die Unterscheidung, die Averroes macht: Wenn zwei Stoffe (d. h. schon formbesitzende Materien) gemischt werden, entsteht ein dritter Stoff, d. h. eine neue Form. Die alten Formen (Stoffe) sind aber potentiell die neue Form (Stoff; man sieht, wie unmöglich es durch die Aequivokation der Termini ist, Stoff und Form zu unterscheiden, etwas kann in einer Beziehung Materie d. h. formversehene Materie sein, in anderer Beziehung, als Entelechie, Form — man vgl. die Bemerkung 43<sub>1</sub>), sie sind ihre ὕλη, sie bestehen in einer Art Mittelexistenz in ihr (vgl. gen. et corr. I 10. 327 b 24 ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναι πως καὶ μὴ εἶναι). Der Körper aber besteht in dem Ganzen von Körper und Teile aktuell. Warum? Weil es Substrat ist? Aber man hat hier, nach der aristotelischen Lehre, dasselbe Materie-Form-Verhältnis wie im ersten Fall, und Averroes selbst scheint S. 60 (man vgl. auch die Bem. 60<sub>1</sub>),

- wo er sagt, dass die Materie im konkreten Ding potentiell besteht, mit Materie auch das Substrat zu meinen. Allerdings widerspricht er sich S. 100, wo er das Bestehen von aktuellen Substraten d. h. aktueller Materie, aktueller Potenz behauptet (S. 101 wird dann unterschieden zwischen aktuellem und potentiellen Substrat). Ich möchte noch darauf hinweisen, dass Aristoteles besonders als Materie das durch Stoffnamen Angedeutete betrachtet, z. B. Marmor oder Eisen, also formversehene Materien, in deren Definition keine bestimmte Gestalt, d. h. Form in engerem Sinne aufgenommen ist. Dies ist wichtig um zu verstehen, wie es kommt, dass Aristoteles die Materie als principium individuationis betrachtet: zwei Hermesbilder von gleicher Gestalt sind individuell verschieden, weil sie aus individuell verschiedenen Stücken Marmor gebildet sind. Vgl. die Bemerkung 43<sub>1</sub>.
- 26<sub>2</sub> Man muss annehmen, sagt Aristoteles, dass die Aktion der Gestirne wie die der Tiere und Pflanzen ist (de coelo II 12. 292 b 1).
- 26<sub>3</sub> Ein Paragraph über die Form findet sich in den Definitionen des Buches V der aristotelischen Metaphysik nicht. Jedoch ist alles in Übereinstimmung mit Aristoteles; dass die Seele die Form des Körpers ist, z. B. de an. II 412 b 5; dass alles Bestimmbare, Quantitative, Qualitative (τὸ τῶδε, τὸ ποιόν, τὸ πόσον) auf der Form beruht, z. B. Met. VIII 6. 1045 a 29—b 2.
- 26<sub>4</sub> Met. V 5. 1012 b 34. Ἀρχὴ λέγεται ἢ μὲν ὅθεν ἂν τις τοῦ πράγματος κινήσειν πρῶτον.
- 26<sub>5</sub> Der ganze Paragraph in Übereinstimmung mit Met. V 1.
- 27<sub>1</sub> Konform dem Paragraphen über das στοιχεῖον Met V 3.
- 27<sub>2</sub> Ἀναγκαῖον λέγεται, οὐ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου, οἶον τὸ ἀναπνεῖν. Met. V 1 Anfang.
- 27<sub>3</sub> Aristoteles zitiert Met. V 5. 1015 a 29 den Dichter und Sophisten Evenos: πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἀναπρὸν ἔφου, alles Notwendige ist immer ein Schmerzliches.
- 27<sub>4</sub> ἀναγκαῖον in der Bedeutung von τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχειν.

Averroes vernachlässigt hier (wohl nicht ohne Grund, s. Bemerkung 4,) den so bedeutungsvollen Unterschied von dem, was seine Ursache in sich selbst hat, dem *ἀναγκαῖον ἀπλῶς* und dem, was die Ursache nicht in sich selbst hat, also dem *ἀναγκάτων ἐξ ὑποθέσεως*.

- 27<sub>5</sub> Der Paragraph über die Natur folgt nicht genau dem Paragraphen über die *Φύσις* Met. V 4. Alle Bestimmungen sind aber die des Aristoteles. Nur behauptet dieser nirgends, dass die einfachen Formen in eminentem Sinne Natur seien als die zusammengesetzten. Für Aristoteles fällt die Seele unter den Begriff der Natur, soweit sie nicht ohne Materie ist (Met. VI 1. 1026 a 5 *περὶ ψυχῆς ἑνίαις θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν*). Zur Natur gehört das, was das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Was von aussen bewegt wird, ist nicht Natur, so die künstlichen Gegenstände (Phys. II 1. 192 b 16). Die Vernunfttätigkeit wird bei Aristoteles nicht aus demselben Grunde wie hier bei Averroes, sondern weil sie von aussen her wirkt, von der Naturlätigkeit unterschieden (de gen. an. II 6. 744 b 21—22). Man vgl. die Bemerkung 68<sub>1</sub>. Man beachte noch die stoische Terminologie in diesem Paragraphen, wo Averroes von der lenkenden Kraft *القوة المدبرة* = τὸ ἡγεμονικόν spricht. Die Stoiker betrachteten die ernährende Kraft (τὸ φυτικόν, τὸ θρεπτικόν) als Physis, nicht als Psyche, und wichen in dieser Beziehung von Aristoteles ab. (Man vgl. v. Arnim II 710 *οἱ δὲ Στωικοὶ οὐδὲ ψυχὴν ὅλως ὀνομάζουσι τὴν τὰ φυτὰ διοικοῦσαν ἀλλὰ Φύσιν*; man vgl. auch II 711).

## 2. KAPITEL.

- 28<sub>1</sub> Arist. phys. I 2—5.
- 29<sub>1</sub> Das Beispiel Medizin und medizinisch nach Arist. Met. IV 2. 1003 b 1. *τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικόν*. Alles bisher in diesem Kapitel Gesagte ist eine freie Darstellung von Met. IV 2. 1003 a 33—b 22 und XI 3. 1060 b 31 u. ff. Wenn aber das Sein analogie ausgesagt wird, so müssten sich alle seine Bedeutungen auf eine Urbedeutung reduzieren lassen,

bezieht sich doch alles, was per prius et posterius ausgesagt wird, auf einen einzigen Gegenstand. Diese Konsequenz jedoch zieht Aristoteles nicht.

29<sub>2</sub> Der Ausdruck „logische Beweise“ ist sonderbar; gemeint scheint hier zu gleicher Zeit „Dinge, die in der Logik bewiesen werden“ und „apodiktische Beweise“, also nicht etwa dialektische, auf der Wahrscheinlichkeit beruhende Beweise. Aber was wird überhaupt in der Logik bewiesen? Übrigens steht dieser Paragraph im Widerspruch mit S. 6, wo die Beweise, die man in der Metaphysik verwendet, als *σημεῖα* bezeichnet werden, während hier doch wohl nur deduktive Beweise gemeint sein können. Über die Stellung der Logik im System der Wissenschaften hat Aristoteles sich bekanntlich nicht verbreitet. Die Behauptung des Simplicius, dass die Prinzipien in der Logik nach ihrer formalen Seite hin, in der Metaphysik als auf Realitäten angewandt, betrachtet werden *αἱ γὰρ ἀρχαὶ κατὰ μὲν τὴν σημαντικὴν αὐτῶν λέξιν ἐν τῇ λογικῇ πραγματεῖα δηλοῦνται, κατὰ δὲ τὰ σημαινόμενα πράγματα ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ οἰκίῳ* (Simpl. in Cat. Comm. Kalbfleisch 295. 14.) hätte viel Bestechendes. In dieser Beziehung hätte auch die Behauptung des Averroes, dass die Logik sich zur Metaphysik wie die (Idealwissenschaft) Geometrie zur (Realwissenschaft) Astronomie verhält, ihre Richtigkeit.

30<sub>1</sub> Vgl. Met. VII 1. 1028 a 29 *δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην* (sc. die Substanz) *κακείνων* (scil. der Prädikate) *ἕκαστόν ἐστιν*. In diesem Paragraphen wird ein Anfang gemacht mit einem Kommentar zu Met. VII 1.

30<sub>2</sub> Das Eingeklammerte ist mir unverständlich, vielleicht eine Glosse.

31<sub>1</sub> Vgl. die Bemerkung 12<sub>1</sub>.

31<sub>2</sub> In den Top. VI 5. 142 b 24—25 bestreitet Aristoteles diese Definition, *τὸ ἔχον τρεῖς διαστάσεις*, aus dem Grunde, dass nicht gesagt ist, was die drei Dimensionen besitzt.

31<sub>3</sub> Hier sind die idealen geometrischen Grössen gemeint, nicht die an sich bestehenden, immanenten geometrischen Grössen,

also wohl mehr die Lehre der Platoniker als die der Pythagoreer (vgl. Bemerkung 32<sub>3</sub>), obgleich Averroes zwischen den beiden wohl kaum scharf unterscheidet. Über diese idealen Grössen bei Plato vgl. man Arist. Met. I 9. 992 b 13—18.

32<sub>1</sub> Es ist ersichtlich, dass diese Stelle (obgleich sie nicht gerade sehr klar ist) besagen will, dass die Dimensionen später sind als das Substrat und dem Substrat nur akzidentell inhärieren. Averroes behauptet, dass, wenn man ein Individuum durch seine Dimensionen beschreibt, der Begriff der Dimension bei dieser Beschreibung die Art oder Gattung dieses Individuums voraussetzt. Z. B.: X ist ein Tier von Y Meter. Y Meter lassen sich aber nicht aus dem X deduzieren, liegen nicht in der Definition des X, wie z. B. in dem Satz „Der Mensch ist vernünftig“, die Vernunft in dem Menschen liegt und ihre Ursache und Form ist. Wenn wir nun von einem Tier sagen, dass es ein gewisses Mass besitzt, wird keine Deduktion gemacht und nicht etwas Wesentliches, Allgemeines, sondern nur etwas Akzidentelles, Individuelles behauptet.

32<sub>2</sub> Man vgl. für die Frage S. 63 und meine Bemerkung 2 dazu. Für die Antwort S. 66.

32<sub>3</sub> Also nicht eine ideale Quantität, sondern eine reale, immanente Quantität. Für die (älteren) Pythagoreer bestand die ganze immanente Welt aus Zahlen; nach Aristoteles (Met. XIII 6. 1080 b 19—20) hätten diese Zahlen geometrische Grösse. Auch Plato könnte hier gemeint sein. Aristoteles Phys. IV 2. 209 b 11 schreibt Plato im Timaeus ausdrücklich eine Identifikation von Ort und Materie zu. Auch sind die Elemente Plato's geometrische Gebilde, die keine qualitativen Unterschiede aufweisen.

32<sub>4</sub> Dass die Materie nicht ohne Grösse und Qualität bestehen kann: de gen. et corr. I 5. 320 b 16; 320 b 23.

32<sub>5</sub> Die Zeit haftet dem bewegten Körper an. Ohne Körper weder Zeit noch Raum, de coelo I 9. 279 a 16—18 *ἔξω δὲ τοῦ σώματος δέδεικται ὅτι οὐτ' ἔστιν οὔτε ἐνδέχεται γενέσθαι σώμα. φανερόν ἄρα ἔτι οὔτε τόπος οὔτε κενόν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν.*

- 33<sub>1</sub> In Übereinstimmung mit Arist. Phys. IV 14. 223 a 25 *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρονον ψυχῆς μὴ οὐσίας . . .*
- 33<sub>2</sub> Man vgl. Met. VII 1. 1028 a 32 *ὁμῶς δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γινώσκει καὶ χρόνῳ.*
- 34<sub>1</sub> Der Gedanke einer Stufenreihe der Kategorien wird bei Aristoteles selbst nicht oft angedeutet (Vgl. aber Met. XII 1), auch ist die Ordnung, in der er sie aufstellt, nicht immer die gleiche. Über die *τάξεις* der Kategorien ist dann von den Späteren viel gestritten worden. Für die späteren Kommentatoren, die alle die schon im reinen Aristotelismus liegende monistische Tendenz stärker betont haben, ist eine reale Stufenreihe etwas selbstverständliches gewesen. Dass die Substanz die Ursache (Zweck, Formursache) der übrigen Kategorien ist, sagt übrigens Aristoteles selbst schon ausdrücklich (Met. VII 1. 1028 a 29), zugleich aber behauptet er doch auch wieder, dass die Kategorien sich nicht (aus einander oder überhaupt irgendwie) deduzieren lassen (Met. XII 4. 1070 b 1). An einer Stelle, wo bei Aristoteles von einer Stufenreihe der Kategorien die Rede ist (Met. XII 1. 1069 a 20 *καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποσόν, εἶτα τὸ ποσόν*), wird die Qualität vor die Quantität gestellt.
- 34<sub>2</sub> Man vgl. Met. VII 2. 1028 b 12—13. Was hier folgt, ist eine Darstellung von Met. VII 2.
- 35<sub>1</sub> Im dritten Buch de coelo, das überhaupt sehr polemisch gehalten ist, bestreitet Aristoteles u. a. die pythagoreisch-platonische Elementenlehre.
- 35<sub>2</sub> Nach Avicenna ist es die Metaphysik, die über die vier Ursachen als die allgemeinsten Prinzipien des Seienden handeln muss; denn ehe die Metaphysik an die Prinzipien herantritt, sind diese nur wahrscheinlich, nicht gewiss, Met. I 1.
- 36<sub>1</sub> Hier beginnt die Behandlung von Met. VII 4.
- 36<sub>2</sub> Vgl. Arist. Anal. post. I 4. 73 a 34 und meine Bemerkung 2 zu S. 14.
- 36<sub>3</sub> „In dieser Weise“, da die Kategorien nicht das Wesen der Substanz ausdrücken.

- 37<sub>1</sub> Die Frage der Existenz und Existenzweise der Substanzen (Prinzipien), ob es neben den sinnlichen noch separate Substanzen gebe, stellt sich Aristoteles z. B. am Ende von Met. VII 2. Das Problem des einheitlichen Begriffes, der durch die Definition bestimmt wird, bespricht Aristoteles besonders Met. VII 12 und VIII 3. Das Problem vom Verhältnis des Ganzen der Definition zu ihren Teilen Met. VII 10.
- 37<sub>2</sub> Man vgl. Met. VII 4. 1030 b 4. *ἐκεῖνο δὲ φανερόν ὅτι ὁ πρῶτως καὶ ἀπλῶς ὀρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν. οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστί, πλὴν οὐ πρῶτως.*
- 37<sub>3</sub> In der Definition des Weissen als einer Farbe, die für das Gesicht differenziert ist (die Definition nach Arist. Met. X 7. 1057 b 9, wo das Weisse die differenzierte, τὸ διακριτικὸν χροῶμα und das Schwarze die indifferente Farbe τὸ συγκριτικὸν χροῶμα genannt werden), ist das Verhältnis zu einem Körper nicht ausgedrückt. Man kann aber auch das Verhältnis ausdrücken, indem man sagt, dass das Weisse etwas sei, das in den Körpern entsteht (vgl. z. B. de sensib. 3. 439 b 16: *ὡσπερ οὖν ἐκεῖ — in der Luft — τὸ μὲν φῶς, τὸ δὲ σκότος, οὕτως ἐν τοῖς σώμασιν ἐγγίνεται τὸ λευκὸν καὶ τὸ μελάν*). Grösse und Gestalt kann man, noch eher als die Farbe, gesondert von der Substanz betrachten.
- 38<sub>1</sub> Ich habe nach dem spanischen Text übersetzt; nach dem kairensen Text würde unter Auslassung von drei Worten, die als Glosse aufzufassen wären, die Übersetzung lauten: Im eigentlichen Sinne jedoch erscheint die Substanz in der Definition der Akzidenzien, in deren Definitionen ihre Substrate oder die Gattungen ihrer Substrate enthalten sind u. s. w. Nach der einen Übersetzung hätten wir eine Unterscheidung zwischen potentiell, aktuell und im eigentlichen Sinne aktuell Erscheinen, nach der anderen eine Unterscheidung zwischen potentiell, aktuell und im eigentlichen Sinne Erscheinen. Man würde meinen, dass zwischen potentiell und aktuell Erscheinen tertium non datur. Nach der in den Text aufgenommenen Übersetzung gerät man wohl in Widerspruch mit der späteren

Behauptung, dass alle Kategorien Definitionen haben; die hier gegebene Übersetzung hat den Nachteil, nichts weiter über die Kategorien zu sagen, in denen das Verhältnis zur Substanz ausgedrückt ist. Wäre vielleicht das Ganze eine spätere Interpolation?

38<sub>2</sub> Aristoteles selbst unterscheidet (Met. VII 4 und 5) nicht zwischen potentiell und aktuell Erscheinen der Substanz in den Definitionen. Nach ihm gibt es im eigentlichsten Sinne (Met. VII 4. 1030 b 5 ὁ πρώτως καὶ ἀπλῶς ὀρισμός) nur eine Definition für die Substanz, sekundär auch für die anderen Kategorien, kommt doch das „Was“ (τὸ τί), das gerade wie das „ist“ (τὸ ἔστιν), verschiedene Bedeutungen hat, allen Kategorien zu (loc. cit. 1030 a 17—20). Zu gleicher Zeit gibt es für alle Kategorien ausser der Substanz nur eine Definition durch Zusatz, ἐκ προθέσεως (Met. VII 5. 1031 a 4). Die Schwierigkeit von wesentlichen Akzidenzien wie Hohlناسigkeit, σιμότης, besteht nach Aristoteles darin, dass eine Nase Hohlناسigkeit hat, wenn sie σιμός ist, σιμός aber hohlناسig, nicht hohl (κοίλος) bedeutet. Die Definition von Hohlناسigkeit wäre also Nase, die hohlناسig ist.

38<sub>3</sub> „Das Phantasiegebilde identisch mit dem Phantasierten“ d. h. z. B.: die Vorstellung eines goldenen Berges, dem nichts in der Aussenwelt entspricht, ist der goldene Berg selbst. „Die sinnliche Form identisch mit dem Wahrgenommenen.“ Nach der aristotelischen Theorie der Wahrnehmung ist das Wahrgenommene (das perceptum, nicht das percipiendum) die sinnliche Form des Aussendinges ohne seine Materie (ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἀνευ τῆς ὕλης de an. II 12. 424 a 17).

38<sub>4</sub> Mit diesem Satz beginnt die Behandlung von Met. VII 6. Alles, was in diesem Paragraphen von Averroes gesagt wird, stimmt mit dem dort von Aristoteles Behaupteten überein, nur vielleicht hie und da etwas anders nuanciert. So nennt Aristoteles dort die Begriffe nicht Universalien. Die Worte „weil sie nämlich eine Existenz ausserhalb der Seele haben“

hat Aristoteles nicht; es kann nur eine Existenz im Sinne der Platoniker gemeint sein. Denn, da nicht nur das Wesen eines Dinges mit dem Wesen seines Begriffes, sondern auch der Begriff mit dem einzelnen Ding selbst identisch ist, *ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἐαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία* (Met. VII 6. 1031 a 17), so müssen die Begriffe doch wohl in einem gewissen Sinne ausserhalb der Seele sein. Es liegt übrigens in der ganzen Theorie eine Äquivokation. Sagt Aristoteles z. B. der Begriff Mensch sei identisch mit dem „wirklichen“ Menschen, so meint er erstens mit dem „Menschen“ den Menschen überhaupt, denn man kann sagen, der Mensch, der lebt und stirbt, ist ein reales Wesen, zweitens einen bestimmten Menschen, den Menschen Sokrates oder Kallias. Nähme man ausschliesslich den ersten Fall, so bekäme man die Unmöglichkeit, überhaupt an Sokrates oder Kallias zu denken, im zweiten Falle wären auch die Begriffe in gleicher Weise Individuen wie Sokrates oder Kallias, es gäbe also dann keine Universalien.

- 38, Dies muss eine Bemerkung eines Lesers sein. Ist es die ironische Hypothese eines Skeptikers? Wie verhält es sich aber mit den akzidentellen Universalien? Sie können uns nichts über die Wirklichkeit erzählen, sind sie doch nicht identisch mit den Dingen; andererseits sind sie aber doch auch nicht nur Traum und Trug.
- 39, Dass die Ideen weder Wert für die Erkenntnis noch für das Sein haben, findet sich Met. VII 6. 1031 a 31; man vgl. auch Met. I 9. 991 a 12.
- 39<sub>2</sub> Dies ist das bekannte Argument des *τρίτης ἀνθρώπου*. Es findet sich hier an dieser Stelle bei Arist. Met. VII 6. 1031 b 28; man vgl. auch Met. I 9. 991 a 2. Nach Phantias (vgl. Alex. Aphr. in Met. Hayduck 84. 16) geht das Argument *τρίτης ἀνθρώπου* auf den Sophisten Polyxenos zurück. Man findet das Argument auch im Parmenides (132 a—b.)
- 39<sub>3</sub> Hier beginnt die Behandlung von Met. VII 7.
- 40, An dieser Stelle spricht Aristoteles nicht von den einfachen

Stoffen wie dem Feuer. Für alles Entstehen und Vergehen jedoch gilt, dass das Wirkende der Wirkung der Gattung nach gleich und ähnlich sein muss, vgl. de gen. et corr. I 7. 324 a 5: ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ ποιοῦν τῷ μὲν γένηται καὶ ὁμοίᾳ u. s. w. Dies ist der sogenannte Satz der Synonymie. Für das Beispiel des Maultieres, vgl. Met. VII 9 1034 b 3 und VII 8. 1033 b 35.

- 40<sub>2</sub> Hier unterbricht Averroes seine Darstellung von Met. VII 7 und eröffnet eine Parenthese. Er folgt hier Alexander, der bei der Stelle Met. XII 3, wo auch über die Entstehung aus dem Gleichnamigen gesprochen wird, sagt, dass damit die Untersuchung verbunden werden müsse, wie die Tiere, die aus der Fäulnis hervorgehen, aus dem Gleichnamigen entstehen: et dixit Alexander quod debet homo coniungere huic et quaerere de animalibus generatis a putrefactione quo sint generata a conveniente in nomine (Arist. Op. ap. Com. de Trident. Venet. 1560 vol. VIII S. 321 D; man vgl. auch Freudenthal, die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders, Berlin 1885, S. 80).
- 40<sub>3</sub> Dies bezieht sich auf die Stelle Arist. Phys. VIII 2. 253 a 7, wo die Aporie behandelt wird, dass die lebendigen Wesen sich doch aus sich selbst zu bewegen scheinen, und auf den Kommentar dazu bei Averroes (ed. cit. vol. IV S. 281 B), anfangend mit den Worten „in motibus autem qui fiunt in habentibus animas, non videmus quod ante ipsos est motus extrinsecus“. Es wird dann gezeigt, dass auch für die lebendigen Wesen eine ewige Ursache notwendig sei.
- 40<sub>4</sub> Die Wärme als Ursache für die generatio spontanea, de gen. an. III 11 und der Begriff der θερμότης ψυχική: 762 a 20. Die Lehre von der Wärme (θερμόν), die Lebendiges erzeugt, ist bei Aristoteles sehr verworren. Diese Wärme soll dem Element der Gestirne verwandt und nicht Feuer sein.
- 40<sub>5</sub> „Wie wir zeigen werden“, vgl. S. 45. Sie ist also im aktiven Verstande.
- 41<sub>1</sub> Die Luft ist nämlich das Element, das warm und feucht

- ist (gen. et corr. II 3. 330 b 4; vgl. Alex. Aphr. Mantissa ed. Bruns S. 126—127 ὅτι ὁ ἀήρ Φύσει θερμός).
- 412 Die Baumwolle brennt also nicht durch die Wirkung des Lichts. Das Licht ist nämlich nach Aristoteles weder Feuer noch Körper überhaupt: οὐ πῦρ οὐδ' ὄλως σῶμα οὐδ' ἀπορροή σώματος de an. II 7. 418 b 14; es ist ἡ τοῦ διαφανοῦς ἐνεργεία (de an. II 7. 418 b 9).
- 413 So Aristoteles Phys. VII 1. 250 b 14 οἶον ζωή τις.
- 414 Die Stelle seines Kommentars, auf die Averroes sich hier bezieht, ist Phys. ed. cit. vol. IV S. 271 B, als Kommentar zu den Worten: ὥστε δεῖ πρότερον καυστὸν εἶναι πρὶν κάεσθαι καὶ καυστικὸν πρὶν κάειν (Phys. VIII 1. 251 a 15): subiectum vero motus translationis elementorum, in quo est potentia praecedens hunc motum in tempore, est corpus, ex quo est generatio elementi; v. g. quia, quando ignis generatur secundum totum, statim habet ubi, quod est superius secundum totum; et dum generatur pars singula illius, statim habet singulam partem illius ubi. Also: das Feuer als Ganzes entsteht aus der Bewegung des Himmelskörpers (das soll also hier wohl heißen: aus der Bewegung der Mondsphäre), und es befindet sich als Ganzes dort oben, wo es entsteht d. h. in der Höhlung der Mondsphäre, oder anders gesagt: in dem obersten Teil der diesseitigen Welt. Das individuelle Feuer, das entsteht, hat seinen Sitz in dem Individuum, in welchem es entsteht. Dies entspricht dem in unserem Text Gesagten. Nach Aristoteles befindet sich das Feuer im obersten Teil der diesseitigen Welt, es entsteht aus der Reibung der Sphären und Himmelskörper, besonders aber der Sonnensphäre (de coelo II 7), also nicht oder jedenfalls nicht ausschliesslich aus der Reibung der Mondsphäre.
- 415 Dass die Himmelskörper die Form für die Elemente sind, ist aristotelisch; man vgl. Meteor. I 2. Umgekehrt aber ist die Aussage, dass die Formen der Himmelskörper für ihre Existenz der Elemente bedürfen, nicht unbedenklich, braucht doch das Höhere gerade das Niedrigere nicht. Man vgl. unten S. 103.

- 410 Hier kehrt Averroes wieder zur Behandlung von Met. VII  
7 zurück.
- 421 Τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἢ τῆς νοήσεως  
τελευτή. (Mor. Eud. II 11. 1227 b 32).
- 422 Im mittleren Platonismus und bei den Neupythagoreern  
hat man zuerst die Ideen, die nach Plato nicht innerhalb,  
sondern ausserhalb der Gottheit waren, als im Verstande  
der Gottheit seiend aufgefasst. Die neuplatonische Schule hat  
diesen Gedanken übernommen. Das Argument des Aristoteles  
gegen die Ideen als an und für sich unabhängig beste-  
hende Realitäten wird durch diese Auffassung entkräftet; die  
Ideen oder Formen existieren nur in den Dingen der realen  
Aussenwelt oder im menschlichen oder göttlichen Geiste. Nach  
Aristoteles und Alexander Aphrodisias ist es der *νοῦς ποιητικός*  
(für Alexander identisch mit der Gottheit), das *κυρίως νοητόν*,  
das — wie das Licht, das Meistsichtbare, die Ursache für alles  
andere Sichtbare ist — Ursache ist für die Intelligibilität von  
allem anderen, τὸ μάλιστα δὲ καὶ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν εὐλόγως  
αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως (Alex. Aphr. de an. Bruns 89. 5).  
Dass die Ideen im *νοῦς ποιητικός* existieren, haben sie nicht be-  
hauptet, obgleich, man es aus ihrer Lehre deduzieren könnte,  
wenn man bedenkt, dass die Ursache das Verursachte in her-  
vorragender Weise besitzt (man vgl. die Bem. 10<sub>4</sub>).
- 423 Hier beginnt die Behandlung von Met. VII 8.
- 431 Man würde statt Form und Stoff nur Form erwarten, ist  
doch die Form der Begriff des Dinges. Hier aber ist mit  
Quiddität die Definition gemeint. In der Definition, die aus  
Gattung und Artunterschied besteht, vertritt die Gattung die  
Stelle der Materie, der Artunterschied die der Form (vgl. Met.  
VIII 6. 1045 a 34 und unten). Auffällig ist, dass Averroes sagt,  
die Materien vergehen nicht. Aristoteles behauptet explizite  
nur, dass die Materie nicht vergeht. Natürlich, wenn — wie  
auch Averroes will — die Gattungen qua Gattungen nicht  
vergehen, die Gattung aber Materie ist, vergehen consequen-  
terweise auch die Materien nicht. Die Formen nun sind das

Allgemeine; es erweisen sich jedoch auch die Materien als ein Allgemeines. Form und Materie sind nicht zu unterscheiden. Die Formen bestehen nach Averroes im aktiven Verstande. Wo aber bestehen diese Materien, die den Ideen so ähnlich sind? Nebenbei sei bemerkt, dass eigentlich die Materie (ohne Form) weder Individuum noch Universale sein könnte. Nicht Individuum, weil nur die formversehene Materie Individuum, nicht Universale, weil nur die Form Universale ist. Andererseits muss die Materie doch auch als reales Substrat, gerade dieser Realität wegen, Individuum sein; fasst man die Materie als das eine reale Substrat auf, so wäre sie sogar das einzig mögliche Individuum, *ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη δῆλον ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστὶ τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς* (Met. VIII 1. 1042 a 32). Auch die Formen jedoch als sich bewegende Realitäten, Substanzen, betrachtet, wären Individuen. Man beachte noch, dass die Unterscheidung zwischen Materie und Form absolut ist, wenn man die Materie als das individuelle Substrat, den Träger, oder auch als das individuelle Ding, und wenn man die Form als Qualität auffasst; nimmt man aber die Materie als Gattung oder auch als das Frühere, die Form als Spezies und auch als das Spätere, so sind Materie und Form bloss relative Begriffe: was Materie für das eine, ist Form für das andere. Man vgl. auch die Bemerkung 26<sub>1</sub> und 49<sub>2</sub>.

43<sub>2</sub> Dies alles ist in Übereinstimmung mit Met. VII 8, wo als Beispiel statt des Machens eines Schrankes das Machen einer eisernen Kugel gegeben wird. Das Beispiel auch bei Maimonides, Guide ed. Munk II 4, wo aber die Uebersetzung S. 59 nicht lauten sollte „En effet, le menuisier ne fait pas le coffre, parce qu'il est artisan“, sondern „parce qu'il le crée“.

43<sub>3</sub> Hier scheint Averroes Körper und Materie zu identifizieren, was übrigens nur natürlich ist, denkt sich doch jeder die Materie als im Raum ausgedehnt; sogar die Materie als Substrat, die ex definitione überhaupt ohne Bestimmung ist, wird doch wohl mehr oder weniger als räumlich betrachtet, weil ja das

Substrat in räumlichen Verhältnissen zum Inhärierenden steht, wie schon sein Name Substrat (griech. *ὑποκείμενον*, andeutet. Dass der Körper nicht aus Unkörperlichem entstehen kann, ist aristotelisch (de coelo III 6. 305 a 16). Aber wie können denn aus der prima materia (unkörperlich) die Körper überhaupt entstehen (vgl. Alex. Aphr. de an. II 121, 27)? Der Satz lässt sich auch sonst von einem Emanationsphilosophen kaum aufrechthalten; vgl. unten z. B. die Bemerkung 119<sub>3</sub>.

- 43<sub>4</sub> Mit materiellem Element ist nach dem oben im Text Gesagten wohl eine schon formversehene Materie wie Holz, die schon selbst Individuum ist, gemeint. Über das principium individuationis sagt Averroes uns hier nichts. Nach der Stelle hier bei Aristoteles scheint die Materie Grund der individuellen Verschiedenheit zu sein (vgl. Met. VII 8 letzte Worte: *καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην ἕτερον γὰρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἶδει*). Wie es aber möglich ist, dass das an sich Undefinierte Grund der individuellen Verschiedenheit sein kann, darüber hat Aristoteles sich nicht verbreitet. Man vgl. die Bemerkung 26<sub>1</sub>. Übrigens betrachtet Aristoteles auch die Form als principium individuationis, vgl. die Stelle Met. VII 6. 1031 a 17, in Bemerkung 38<sub>4</sub> zitiert.
- 44<sub>1</sub> Kratylus (vgl. Met. IV 5. 1010 a 12: *Κρατύλος . . . ὅς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾗετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον*).
- 44<sub>2</sub> Die Stelle findet sich Them. Paraphr. in Arist. Met. Landauer S. 9. 3—S. 10. 5; vgl. Averroes ed. cit. vol. VIII S. 325 B.
- 44<sub>3</sub> „Man“; es könnte vielleicht heissen Themistius. Besser ist wahrscheinlich „man“, denn in der oben angeführten Themistius-Stelle sagt Themistius das folgende nicht, und auch in seinen übrigen Werken habe ich es nicht gefunden.
- 44<sub>4</sub> Die Araber haben die Bücher hist. animal., de anim. gen. et de part. animal. zu einem Ganzen vereinigt. Über die generatio spontanea, die von Aristoteles nur flüchtig behandelt wird, vergl. de hist. an. V 1. 539 a 21; 19. 550 b 32 und de anim. gen. II 6. 743 a 35; weiter auch Meteor. IV 1. 379 b 6.

- 45<sub>1</sub> Hier verwirft er also nicht so absolut die Theorie, die er in seinem grossen Kommentar (zu Met. XII 3 Averroes ed. cit. S. 326 A) dem Themistius und „vielleicht“ dem al-Farabi zuschreibt und die er dort nicht zu billigen scheint: Quidam (er meint Themistius und „forte“ al-Farabi) dicunt quod illud agens invenitur duobus modis, aut abstractum a materia, aut non . . . . Abstractum vero est illud, quod generat animalia et plantas, quae fiunt non a simili.
- 45<sub>2</sub> Dies ist natürlich nicht die Theorie des Plato, für den die Ideen nur Allgemeinheiten sind. Bei Plotin allerdings bestehen sogar die sterblichen und vergänglichen Dinge in idealer und ewiger Weise im *νοῦς*.
- 45<sub>3</sub> Poetische Ausdrücke z. B. Met. I 991 a 22 *μεταφορὰς ποιητικὰς*; man vgl. zu dieser Stelle Met. II 3.
- 45<sub>4</sub> Die Natur als Naturnotwendigkeit betrachtet. Für die Notwendigkeit der Emanation dieser Formen, vgl. man S. 137—139.
- 46<sub>1</sub> Der menschliche Geist steht immer in direktem Kontakt mit einem separaten Prinzip. Denn der Mensch kann nur denken durch Mitwirkung des tätigen Verstandes, der das unterste separate Prinzip ist. Die Lehre, die Averroes hier vorträgt, ist die allgemeine, von den arabischen Aristotelikern angenommene, und Avicenna behauptet mit seiner Theorie von dem *dator formarum* nichts anderes; nur mit der Lehre der Theologen, die eine direkte Einwirkung der allein aktiven Gottheit auf alles Irdische annehmen, steht Averroes hier im Widerspruch.
- 46<sub>2</sub> Hier fängt Averroes wieder mit der Bestreitung der Ideenlehre an, obgleich er sie schon vorher widerlegt hat. Der einzige Grund, warum er sie hier noch einmal angreift ist, dass auch Aristoteles in Buch VII seiner Metaphysik an verschiedenen Stellen die Ideen bekämpft. Neue Argumente hat Averroes, wie man auch nicht von ihm erwarten kann, den aristotelischen nicht hinzugefügt. Die Argumente des Aristoteles gehen von der Voraussetzung aus, dass, falls die Ideen bestünden, sie wie konkrete Individuen bestehen müssten, und

er zeigt nun, dass das Verhältnis zwischen einem bestimmten konkreten Individuum und einem anderen konkreten Individuum ein anderes ist als das zwischen einem konkreten Individuum und seinem Universale. Plato könnte sich mit Aristoteles gegen Aristoteles verteidigen und sagen, dass die Ideen gerade nicht als konkrete Individuen bestehen, dass es verschiedene Arten von Bestehen gebe, hat das Sein doch nach Aristoteles verschiedene Bedeutungen. Übrigens liessen sich alle Argumente des Aristoteles gegen Aristoteles richten. Wenn der Begriff im Verstande besteht, besteht er; besteht er aber, so ist er ein Individuum. Die Schwierigkeit lässt sich nur lösen durch die Annahme, dass entweder die Begriffe überhaupt nicht bestehen (bestehen als Realitäten in der Zeit), was natürlich nicht sagen will, sie seien keine Denkgegenstände, oder, dass es ein Bestehen von nicht-Individuellem gibt. Nimmt man Ersteres an, so wäre der Satz, dass nur das konkrete Individuum besteht, wohl als ein Axiom zu fassen.

- 47<sub>1</sub> Die zwei Argumente lassen sich auf eines reduzieren: das Universale würde ein aus vielen, ja unendlichen realen Teilen bestehendes konkretes Individuum sein. Man vgl. bei Arist., Met. VII 14. 1039 b 7.
- 47<sub>2</sub> „An konträren Orten“, nämlich an konträren Orten in der Gattung, τὰ δὲ πλεῖστα ἀπέχοντα ἀλλήλων ἐναντία ὀρίζονται, Eth. Nic. II 8. 1108 b 33; vgl. auch die Bemerkung 19<sub>0</sub>.
- 47<sub>3</sub> Diese Annahme ist nichts Neues; auch in den anderen Argumenten wird nämlich angenommen, dass das Universale als ein konkretes Individuum in der Gattung bestehe.
- 47<sub>4</sub> Denn im Tier (d. h. im Umfange des Begriffes) sind Esel und Pferd u. s. w.
- 47<sub>5</sub> Wieder das Argument des „τρίτος ἄνθρωπος“.
- 47<sub>6</sub> Nämlich der νοῦς, denn wie die Hand das Instrument der Instrumente, so ist der Nūs die Form der Formen; de an. III 8. 432 a 1 καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὄργανων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν. Der Verstand ist die Form der Formen, da er die Formen aktuell macht, so wie alles, was eine Potenz aktualisiert,

eine Form ist. Diese Theorie scheint mir widerspruchsvoll. Die Dinge bestehen aus Form und Materie. Die Form ist potentiell Gedachtes. Um gedacht werden zu können, muss etwas geschehen, es muss zur Form in der Materie eine Form hinzutreten. Hieraus würde folgen, dass die aktuell gedachte Form von der potentiell gedachten Form verschieden sei. Das will Aristoteles aber durchaus nicht zugeben: ἄλλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα (de an. III 6. 431 b 16). Also, der Verstand, wenn er denkt, ist die Dinge. Aber die Dinge sind, auch wenn der Verstand nicht denkt, und der Verstand fügt den Dingen selbst nichts hinzu; ist er doch die Dinge, wenn er denkt. Also ist das Denken nichts. Die Schwierigkeit, wie der Verstand aufzufassen ist, ohne ihn beim Denken, durch Hinzufügen von etwas an die Realität, diese Realität fälschen zu lassen, hat Aristoteles zu einer Theorie geführt, die das Denken selbst aufhebt. Zu gleicher Zeit wird der Verstand doch auch als ein Seiendes aufgefasst, in dem die Begriffe sind, der Nūs ist ein δεκτικὸν τοῦ εἶδους; zu gleicher Zeit werden also die zwei kontradiktorischen Behauptungen aufgestellt: der Verstand nimmt die Formen auf (die gedachte Form ist also im Verstande und nicht identisch mit der Form draussen) und der Verstand ist potentiell die Form, (die gedachte Form ist also identisch mit der Form draussen). An einzelnen Stellen sucht Aristoteles sich auch den Akt-Charakter des Denkens verständlich zu machen; er fasst es dann als ein Berühren (θιγγάνειν) oder in Besitznehmen (μετάληψις), der Denkende berühre das Gedachte. Vgl. Met. IX 10. 1051 b 24 und besonders Met. XII 7. 1072 b 20, wo dieses Berühren gleichzeitig mit der Identifikation von Denkendem und Gedachtem erwähnt wird, αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. Averroes hat die Widersprüche des Aristoteles, er legt aber wohl hie und da stärkeren Nachdruck auf das Sein im Verstande und behauptet, dass die Formen qua Universalien nur in der Seele sind. Explizite hat Aristoteles selbst dies

- nicht behauptet, obgleich in seiner Abstraktionstheorie (Anal. post. II 19) diese Auffassung impliziert scheint. Alexander Aphrodisias betont das ausschliessliche Sein der Universalien im Verstande: Alex. Aphr. de an. Bruns 90. 5—7 νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινὰ τε καὶ καθόλου γίνονται, καὶ τότε ἔστι νοῦς ὅταν νοηταί, εἰ δὲ μὴ νοῦτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι; man vgl. auch unten.
- 48<sub>1</sub> Die Wesensbestimmung und die spezifischen Differenzen werden nach Aristoteles vom Substrat ausgesagt (καθ' ὑποκειμένου λέγονται) — z. B. Sokrates ist ein Mensch — befinden sich aber nicht im Substrat, während die unwesentlichen Akzidenzien im Substrat sind (ἐν ὑποκειμένῳ), z. B. Sokrates ist weiss.
- 48<sub>2</sub> „Allgemeine Substanz“. Der Ausdruck selbst ist schon eine contradictio in adiecto. Averroes meint wohl: was jetzt Allgemeines heisst, würde dann Individuum sein und, statt von dem Individuum ausgesagt werden, im Individuum sein. Dass, falls die Ideenlehre richtig, kein Unterschied zwischen Idee und konkretem Individuum, bei Aristoteles Met. VII 14. 1039 b 11.
- 48<sub>3</sub> Dies bezieht sich auf die Definition bei Averroes (Anal. post. II 19 Ende, ed. cit. vol. II 223 C): hoc est quod omne illud quod est in intellectu consentit omni illud quod est. Ganz so in dieser Form hat Aristoteles die Definition der Wahrheit nicht. Man vgl. die Bemerkung 7<sub>1</sub>.
- 48<sub>4</sub> Sie folgten darin den griechischen Skeptikern, die sich bekanntlich auch gegen die Möglichkeit der Wahrheit (über die Unmöglichkeit der Wahrheit als eine Abbildung der Realität durch die Vorstellung Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. II, 7), der Begriffsbestimmung und der Syllogismen gewandt haben. Auch die Behauptungen gegen den Begriff der Bewegung <sup>1)</sup> und der

1) Die Mutakallimun behaupteten auch wohl, dass die Bewegung nicht kontinuierlich, sondern sprunghaft vor sich gehe, da das Bewegende keine unendliche Strecke durchlaufen könnte. Die gleiche Lehre findet sich bei Damascius an mancher Stelle, vgl. z. B. καὶ ταύτης (d. h. nicht nur Bewegung, sondern auch der Ruhe) γὰρ ἢ γένεσις δι' ἀλμάτων· ἄλλως γὰρ οὐκ ἐνδέχεται προκόπτειν, εἰ κατὰ τὰ ἀδιάστατα γίγνεται ἢ πορεία, Damascii Dubitationes et solutiones, ed. Ruelle Paris 1889 II p. 242.

Ursächlichkeit haben die Mutakallimun (das Wort bedeutet Dialektiker; eigenartig ist, dass auch die Stoiker bei den späten griechischen Autoren, z. B. Sextus Empiricus, vielfach *οἱ διαλεκτικοί* genannt werden) der griechischen Skepsis entnommen, sowie sich in ihrer ganzen Lehre mit vielem Stoischem vermischt, die wohl auf Aenesidem (vgl. von Arnim, Quellenstudien zu Philon, Berlin 1888, Kap. 2; übrigens werden schon im Theätet der Relativismus des Protagoras und der Heraklitismus miteinander verbunden) zurückgehende Verbindung von heraklitischen und skeptischen Lehren findet. Sie stehen in verschiedenen Hinsichten religiösen hellenistischen Denkern wie Philo Judaeus und Plutarch (der obgleich Antistoiiker, doch stoischen Einflüssen unterliegt), in deren synkretistischen Philosophie sich stoische und heraklitisch-skeptische Elemente befinden, nahe. (Für herakl.-skeptische Einflüsse bei Plutarch, vgl. de Ei apud Delphos 18; bei Plutarch genau wie bei den Mutakallimun, die Leugnung der Einheit des Bewusstseins des Menschen, der bald liebt, bald hasst; keiner bleibt, keiner ist, viele werden wir, *μένει δὲ οὐδείς, οὐδ' ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γιγνώμεθα πολλοί*; die Benennungen der Zeit, vorher, nachher, wird sein, war, zeigen schon die Nichtigkeit der Zeit, dieses Gefäßes von Werden und Vergehen; für die Skepsis bei Philo, Cohn-Wendland II S. 203, de ebriet. 171—206: die skeptischen Tropen; IV S. 87 de Joseph. 125—143: herakl.-skept. Gedanken.) Die Welt ist für die Mutakallimun wie für die beiden genannten Denker ein heraklitischer Fluss, der aber nur aus *Φαινόμενα* besteht und keine Realität besitzt, denn nur Gott ist. Die Verbindung der alexandrinisch-jüdischen Theorie der Simultanschöpfung der Welt (schon bei Aristobul) und der stoischen Theorie des allmählich aus dem Keime Hervortretens der Dinge (*λόγος σπερματικός*), die von Philo vollzogen ist (vgl. de op. m. 43) und von den christlichen Alexandrinern übernommen wird (vgl. H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis z. Ausgang d. Patristik, München 1914), findet sich auch bei den Mutakalli-

mun: Lehre des Kumūn. (Nachwirkungen dieser Theorie finden sich noch im sechszehnten Jahrhundert bei Paracelsus in seiner Lehre des „limbus maior“ — d. h. Urmaterie —, der seinen Ursprung aus dem göttlichen Logos nimmt und in welchem die Keime zu allen Dingen eingeschlossen liegen). Daneben auch die bei Philo und Plutarch vorkommende und mit der Simultanschöpfung eigentlich nicht zu vereinbarende stoische Vorstellung des immerwirkenden Gottes, der nach Philo das einzige Wirkende τὸ δραστήριον αἴτιον ist (vgl. auch die Bemerkung 1374).

Skeptische Gedanken sind auch sonst im Islam sehr verbreitet. Merkwürdigerweise stehen die Lehren der griechischen Skepsis vielfach unter dem Namen der buddhistischen Mönche, der sogenannten Samanijjun <sup>1)</sup>. So wird ihnen auch das Argument zugeschrieben (vgl. Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie, Bonn 1912 S. 97), das wir bei Philo (ed. cit. III §§ 30—33 de somniis) und bei Sextus Emp. (adv. mathem. VII 313, Diels Doxograph. 209) finden — man vgl. auch Diels Doxogr. 207 sqq., Seneca (nat. quaest. VII, 25. 2) und Augustin (de trin. X, 10) — und das wahrscheinlich auf Aenesidem zurückgeht (man vgl. E. Bréhier, Les Idées philos. et relig. de Philon d'Alex., Paris 1908, p. 212). Es besagt (die Fassungen differieren ein wenig bei den verschiedenen Autoren), dass der Verstand (oder die Seele) sich sogar nicht selbst verstehen kann (καταλαμβάνειν), wie die Philosophen zeigen, die über das Wesen des Verstandes (ist er πνεῦμα, αἶμα oder σῶμα

1) Sogar den Namen hat man von den Griechen entliehen. Das Wort Σαμαναῖοι kommt zuerst bei Alexander Polyhistor vor, der wohl eine alte Quelle benützt hat, da Σαμαναῖος aus dem Pali samana „buddhistischer Mönch“ stammt. Die Griechen haben übrigens auch die Form Σαρμῆνες (z. B. Megasthenes in seinen Ἰνδικά) die aus dem Sanskrit śramaṇa श्रमण stammt. Auch die Griechen selbst haben den indischen Weisen vielfach griechische Auffassungen zugeschrieben. Nach Alex. Polyh. Fr. 14 (bei Diog. L. IX 63) soll der Vater der griechischen Skepsis, Pyrrho, in Indien mit den Gymnosophisten verkehrt haben. (Gymnosophisten und Σαμαναῖοι werden von Griechen wie von Arabern oft identifiziert). Auch in der patristischen Litteratur werden die Γυμνοσοφισταί oder Σαμαναῖοι oder auch Ἰνδοί vielfach erwähnt.

- συνόλωσ*, fragt Philo) und über seinen Sitz im Körper (Kopf oder Herz bei Philo, bei Sextus noch andere Bestimmungen) verschiedener Ansicht sind.
- 49<sub>1</sub> Diese Abstraktionstheorie ist die den Aristoteles-Kommentatoren geläufige. Man vgl. besonders Alex. Aphr. de anim. Bruns S. 88. 17—89. 11; siehe auch Themist. Paraphr. de anim. 95. 9 (*συναΐγειν τὸ ὁμοιον ἐν τοῖς ἀνομοίοις καὶ τὸ ταῦτὸν ἐν ταῖς διαφοραῖς*). Für die Bildung der Universalien Anal. post. II 19 und Met. I 1.
- 49<sub>2</sub> Das Denken dieser *ἔνυλα εἶδη* ist ein etwas delikater Punkt; werden sie doch zu gleicher Zeit mit Materie (denn sie sind *ἔνυλα*) und ohne Materie (denn Denken ist Abstrahieren von der Materie) gedacht. Über das Denken derselben, vgl. Alex. Aphr. op. cit. S. 87. 5 u. ff. Man beachte die Äquivokation des Terminus Form. Form ist sowohl das Allgemeine als das, was kein Körper (Ding), sondern Eigenschaft ist. Es gibt aber auch Universalien von Körpern oder vielleicht besser: jedes Wort, das ein reales Individuum bedeuten kann, kann auch ein Universale bedeuten (etwa die Eigennamen ausgenommen, obgleich man auch sagen kann: er ist ein Sokrates). Weiter ist auch das Denken Form; man kann aber nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Individuelle denken. Man vgl. die Bemerkung 57<sub>2</sub>.
- 50<sub>1</sub> Man vgl. Averroes ed. cit. VII 114 F: et debes scire quod usus et exercitium sunt causae eius, quod apparet de potentia intellectus agentis qui est in nobis ad abstrahendum et intellectus materialis ad recipiendum. Alexander sagt es bestimmter: op. cit. S. 83. 11 *ἥτις περίληψις τε καὶ διὰ τῆς τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὁμοιότητος τοῦ καθόλου λήψις νόησις ἐστίν.*
- 50<sub>2</sub> Arist. de an. II 12 am Anfang: *καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης . . .*
- 50<sub>3</sub> Diese Bestreitung der Skeptiker ist nicht sehr glücklich, vergisst sie doch auf das für die Skepsis Vornehmste, nämlich, dass die Aussenwelt Individuelles, die Gedankenwelt Univer-

- selles enthält, Nachdruck zu legen. Averroes behauptet, durch Scheiden und Vereinigen denke der Verstand die Dinge, wie sie wirklich sind. Aber die Frage ist: sind die Dinge wirklich Universelles oder Individuelles? Hierauf geht Averroes in diesem Passus nicht ein. Sind die Dinge aber nicht wirklich universell, warum — so könnten die Skeptiker fragen — denkt der Verstand sie dann mehr wie sie wirklich sind, wenn er sie nach Scheidung und Vereinigung als Universelles denkt, als wenn er sie bloss als Individuelles hinnimmt? Was seine Behauptung betrifft, dass die Worte in den Definitionen der Wahrheit und Falschheit äquivok seien — ein Notbehelf auch des Aristoteles, um der Schwierigkeit gewisser Probleme zu entgehen —, so kann sich das nur auf die Worte „in gleicher Weise“ beziehen. „In gleicher Weise“ bedeutet in der Definition der Wahrheit also nicht dasselbe wie sonst. Mit einer solchen Argumentation kann man natürlich alles Mögliche behaupten, und die Skeptiker könnten antworten: Gut, dann ist aber auch Wahrheit ein äquivokes Wort. Die Wahrheit, die *ih*r meint, betrachten *wir* nicht als Wahrheit, also gibt es keine Wahrheit.
- 50<sub>4</sub> Sie sind Akzidenzien, weil sie der Seele anhaften, in der Seele sind; ist nach Aristoteles die *ἐπιστήμη* doch *ἐν ὑποκειμένῳ*.
- 51<sub>1</sub> Die Theorie hat kaum einen Sinn. Wie kann einem Individuum die Allgemeinheit anhaften? Würde es etwa ein allgemeines Individuum sein? Durch die Unterscheidung von ersten und zweiten Intentionen wird der Sachverhalt nicht klarer, denn die ersten Intentionen sind nach der Theorie Begriffe, welche schon im Geiste sind, obgleich durch sie in der Außenwelt Existierendes intendiert wird. Die zweiten Intentionen wären ein Bild eines Bildes, aber dann wären auch Bilder dieser Bilder möglich und so ad infinitum.
- 51<sub>2</sub> Hier beginnt die Behandlung von Kap. 17 des Buches VII.
- 52<sub>1</sub> Die Mischung (*τὸ μίγμα*). Die Stoffe wären unveränderlich und gingen nicht in einander über, es würde nur Mischung und Entmischung geben; die Lehre von Vor-Sokratikern wie Empedokles und Anaxagoras, vgl. z.B. Phys. I 5.

- 52<sub>2</sub> Wörtlich: dass es ein Element oder aus einem Element; vgl. Met. VII 17 1041 b 19: *κακείνο ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι*.
- 53<sub>1</sub> Dass die Gattung die Materie, der Artunterschied die Form ist, sahen wir schon oben. Hier wird aber insoweit von der aristotelischen Theorie abgewichen, als die Gattung ausdrücklich als etwas im Geiste Seiendes aufgefasst wird. Das Allgemeine als nur im Geiste Seiendes zu betrachten, ist einem Aristoteliker nicht ohne Widerspruch möglich, denn dann wären, was allerdings Alexander Aphrodisias behauptet, die Formen in den Dingen individualiter vorhanden. Form aber ist ex definitione immer ein Solches und nie ein Dieses (andererseits ist schwer zu sagen, wie die Formen als Realitäten etwas anderes als Individuen sein könnten). Der Widerspruch bei Averroes ist deutlich. Die allgemeine Form wäre, da sie nicht im Geiste, ein Individuum. Wie kann ein Individuum allgemein sein? Weil die Form vielen anhaftet? Aber dann haben wir die gegen Plato vorgebrachten Schwierigkeiten. Das Resultat der averroistischen Theorie ist: die allgemeine Form (ein Individuum) wird im Geiste durch einen Begriff vertreten, dem Allgemeines anhaftet; das ist die Gattung. Die Gattung vertritt die Materie, also ist die allgemeine Form die Materie. Ungeklärt bleiben 1.) das Verhältnis von allgemeiner Form zu individueller Form, 2.) das Verhältnis von allgemeinem Begriff (im Geiste) zu allgemeiner Form.
- 53<sub>2</sub> Gemeint sind wohl die Kyniker (*οἱ Ἀντισθένειαί*), und die Stelle bezieht sich wohl auf Met. VIII 3. 1043 b 23 *ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειαί καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουσιν, ἔχει τινὰ καιρὸν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι*. Man vgl. Met. V. 29. 1024 b 33.
- 53<sub>3</sub> Man vergl. de soph. el. 25. Der bekannte Sophismus des *ψευδομενος* (alle Kretenser lügen u. s. w.) beruht auf diesem Paralogismus. Ein Beispiel dieses Paralogismus auch in Plato's Euthydem. 5, wo dieselben Menschen zugleich *σοφοί* und *ἀμάθετες* sind.
- 53<sub>4</sub> Hier beginnt die Behandlung von Met. VIII 1.
- 54<sub>1</sub> Die vier Arten der Bewegung 1. *γένεσις καὶ φθορά*; 2. *αὐξήσις καὶ φθίσις*; 3. *φορά*; 4. *ἀλλοίωσις*. Dass jede Bewegung ein Sub-

- strat, in dem die Bewegung vor sich geht, voraussetzt: z.B. Phys. III 3. Man vgl. die Definition der Bewegung (z.B. Phys. III 2. 202 a 7) ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινήτου ἢ κινήτου.
- 542 Denn ὁμοίως δ' εὐλογον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ (nämlich über den Himmelskörper) καὶ ὅτι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξές καὶ ἀναλλοίωτον (de coelo I 3. 270 a 12). Nur der räumlichen Lage nach ändert sich der Himmelskörper.
- 543 Hier will er also die Differenzen der ersten Materie behandeln, später aber, wenn er die Materie bespricht, will er ihre Differenzen betrachten. Dies hiesse zweimal dasselbe Problem behandeln. Es ist hier dann auch eine Unklarheit. Wir ersehen jedoch aus S. 63, dass eines der Probleme, die er später behandelt, lautet, was dasjenige ist, das Körper heisst. Das zweite, „Materie“, kann also auch im Sinne von Körper genommen werden. Man vgl. meine Bemerkung 433.
- 544 Hier beginnt die Behandlung von Met. VIII 2.
- 551 Die zwei letzten Sätze finden sich nicht bei Aristoteles.
- 552 Man vgl. die Definition bei Aristoteles. Met. VIII 2. 1043 a 16: ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων.
- 553 Das Arabische hat حائط, Umzäunung; wohl eine Nachbildung des von Aristoteles für die Definition des Hauses gebrauchten σκέπασμα. Met. VIII 3. 1043 a 32, 33.
- 554 Diese Parenthese findet sich bei Aristoteles an dieser Stelle nicht. Der Gedanke ist jedoch aristotelisch. Über die intelligiblen oder fingierten Materien: Met. VIII 6. 1045 a 35, wo auch das Beispiel des Kreises; sonst noch Met. VII 11. 1036 b 35 und Met. VII 10. 1036 a 9.
- 555 „Natürliche Form“ soll hier wohl heissen; Form eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes; die fingierte Materie verhält sich zur sinnlichen Materie wie die fingierte Form zur natürlichen Form.
- 561 Hier beginnt die Behandlung von Met. VIII 3.
- 571 „Durch das Intelligible erzeugt ist“, d. h. direkterweise erzeugt. Das Sinnliche wird nur indirekterweise durch das Intelligible erzeugt.

- 57<sub>2</sub> Denn die Seele ist die Form, die Entelechie des lebendigen Körpers, *ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος* de an. II 1. 412 a 27. Aristoteles behauptet, Met. VIII 3, dass die Seele und der Begriff der Seele identisch seien. Früher aber, Met. VII 6, hat er erklärt, dass der Begriff des Dinges mit dem Ding identisch, der Begriff des Tieres mit dem Tier identisch sei; der Begriff des Menschen wäre also wohl identisch mit dem Menschen. Der Widerspruch beruht auf der Äquivokation des Terminus Form oder Begriff. Einerseits wird Begriff (oder Form) für das Denken des Gegenstandes gebraucht, und in diesem Sinne nimmt er das Wort, wenn er sagt, dass der Begriff des Dinges und das Ding identisch seien; andererseits ist Form eine Eigenschaft, Kraft, Aktion oder etwa ein späterer Zustand eines Dinges. Die Verwirrung findet sich natürlich auch bei Averroes wieder. Man vgl. die Bemerkung 49<sub>2</sub>.
- 57<sub>3</sub> Man vergleiche bei Aristoteles an dieser Stelle Met. VIII 3. 1043 b 18: *εἰ δ' εἰς τῶν φθαρτῶν αἰ οὐσίαι χωρισταί, οὐδέν πω δῆλον πλὴν ὅτι γ' ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται δῆλον, ὅσα μὴ οἶόν τε παρὰ τὰ τινα εἶναι, οἶον οἰκίαν ἢ σκευῶς.*
- 57<sub>4</sub> Hier eine kleine Abweichung von Aristoteles. Dieser behauptet nur, dass das Zusammengesetzte Definitionen habe, das Einfache jedoch nicht, da die Definition immer ein Verhältnis von Stoff und Form ausdrücke; dass das Einfache per Analogie definierbar sei, sagt er nicht.
- 58<sub>1</sub> Dieser Satz ist ein Kommentar zur Aristotelesstelle loc. cit. 1043 b 32: *Φανερόν δὲ καὶ διότι, εἴπερ εἰς πῶς ἀριθμοὶ αἰ οὐσίαι, οὕτως εἰς καὶ οὐχ ὡς τινες λέγουσι μονάδων.* Ich übersetze den Satz: Falls die Substanzen Zahlen sind, müssen sie das sein in dieser Weise (ich glaube, es ist gemeint, „als einheitliche Form“), und nicht, wie manche behaupten, als ein aus Einheiten Zusammengesetztes. Dann gibt Aristoteles weiter die Analogien an, die zwischen Zahl und Definition bestehen. Hierauf geht Averroes hier nicht ein. Er versteht die Stelle, wie aus seinem grossen Kommentar hervorgeht (ed. cit. S. 253 C), wie wenn mit „in dieser Weise“ als aus Gattung und Diffe-

- renz zusammengesetzt, und mit „Substanzen“ die konkreten Dinge gemeint wären: *Et est manifestum, quod, si substantiae sunt compositae ex numeris, sicut quidam dicunt, necesse est, ut numerus ex quo componuntur, sit genus et differentia.* Er zeigt nun hier, dass, falls die konkreten Dinge Zahlen wären, sie aus Einheiten beständen, sie dann aber nicht definierbar wären, da die Definition eine Vielheit, nicht eine Einheit ist. Ich glaube nicht, dass dies der Absicht des Aristoteles entspricht.
- 58<sub>2</sub> Vgl. meine Bemerkung 43<sub>4</sub>.
- 58<sub>3</sub> Dies ist allerdings nicht erklärt, nur dass es viele Formen gibt. Was „primäre“ bedeuten soll, ist nicht recht klar, hat doch Averroes nicht behauptet, dass einige Formen den Vorrang vor anderen haben.
- 58<sub>4</sub> Man vgl. die Bemerkung 54<sub>7</sub>. In diesem Abschnitt werden die Kapitel 4 und 5 des Buches VIII, die Averroes zusammenfasst, behandelt.
- 58<sub>5</sub> 1) *ἡ κατὰ τὸ τί* (Entstehen und Vergehen); 2) *ἡ κατὰ τὸ ποσόν* (Zu- und Abnahme); 3) *ἡ κατὰ τὸ ποῖόν* (Verwandlung); 4) *ἡ κατὰ τὸ ποῦ* (Ortsbewegung). S. Phys. VIII 7.
- 58<sub>6</sub> Vergl. aber S. 25 und die Bemerkung 26<sub>1</sub>.
- 59<sub>1</sub> Man vgl. Phys. VI 4. 234<sup>b</sup> 10 *τὸ δὲ μεταβάλλον ἅπαν ἀνάγκη διαιρετὸν εἶναι.*
- 59<sub>2</sub> Es wird hier unterschieden zwischen zwei Materien. Die eine Materie ist die Substanz, die das Substrat für die substantielle Änderung ist; nur diese Materie ist im eigentlichen Sinne Materie. Die andere Materie, die das Substrat oder die Substanz für die nicht substantiellen Änderungen ist, ist im eigentlichen Sinne keine Materie, sondern nur Substrat. Diese etwas sonderbare Unterscheidung beruht auf dem Satz bei Aristoteles Met. VIII, 4. 1044<sup>b</sup> 8 *οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μὲν μὴ οὐσίαι δέ, οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἢ οὐσία.* Was das Weitere betrifft, so hat Averroes die Beispiele Schleim, Galle, lebendig, tot, dem Aristoteles entlehnt. Die Frage, warum das Verhältnis Potenz — Akt nicht immer umkehrbar ist, wird von Aristoteles an dieser Stelle Met. VIII, 5, besprochen. Er be-

hauptet, indirekt sei auch der Tote ein Lebendiges und der Essig Wein, man müsse aber zuerst zur Materie zurückkehren. Den Essig müsse man erst auf Wasser zurückbringen, aber wie mit dem Toten zu verfahren sei, wird leider nicht ausgeführt.

- 59<sub>2</sub> Dies steht im Widerstreit mit der Lehre, dass alle Differenz auf der Form beruht.
- 60<sub>1</sub> Jetzt kommen Gedanken aus Met. VIII 6 und Met. VII 11—12. Es ist hier zu bemerken, dass Averroes zu meinen scheint — man vergleiche die Bemerkung 60<sub>2</sub> — dass die Materie auch als Substrat (man vergleiche die Bemerkung 26<sub>1</sub>) potentiell in dem konkreten Individuum bestehe. Unlogisch scheint mir nun die Unterscheidung des Averroes zwischen der Existenz der Materie bei natürlichen und künstlichen Gegenständen. Denn der Marmor ist im Felsen in derselben Weise wie der Marmor in der Statue. Auch das Verhältnis von Materie und Form als Früherem und Späterem findet sich sowohl in natürlichen als künstlichen Gegenständen, z. B. der Same — der Mensch, das Korn — das Brot.
- 60<sub>2</sub> „Potentiell“ ist also das Verhältnis Substrat — Eigenschaft; „die Potenz hat“ das Verhältnis des Früheren — Späteren.
- 60<sub>3</sub> Dies ist allerdings etwas befremdend. Vertreten bedeutet doch im Geiste vertreten, und jetzt hören wir, dass die Gattungen in der realen Welt bestehen.
- 60<sub>4</sub> Man vgl. Met. VII 12. 1038 a 18, wo Aristoteles ausführt, dass in der letzten Gattung mit ihrer Differenz alle höheren Gattungen eingeschlossen sind. Er drückt das aus wie folgt: *ἢ τελευταία διαφορά ἢ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὀρισμός*, so dass man die höhere Gattung nicht zu wiederholen hat; man sagt nicht *ζῶον πόδας ἔχον, δύο πόδας ἔχον*, ein auf Füßen gehendes, zweifüssiges Tier.
- 60<sub>5</sub> Der Ausdruck „zusammengesetzte Materien“ ist eigenartig und nicht aristotelisch; wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, sind hier die konkreten Individuen (*σύνολα*) gemeint.
- 61, Die zwischen Klammern gesetzten Worte können nicht so

zum Text gehören, entweder ist „ultimae“ zu streichen oder ist das Ganze als eine falsche Glosse zu betrachten, denn gerade die species ultimae (τὰ ἀδιάφορα) sind nicht mehr definierbar, sind sie doch gerade die Arten, die nicht mehr in Art und Differenz einzuteilen sind; im engsten Sinne sind die species ultimae die Individuen selbst. Man vgl. de part. anim. I 4. 644 a 23. ἔπει δ' οὐσίαι μὲν εἰσι τὰ ἔσχατα εἶδη, ταῦτα δὲ κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα, οἷον Σωκράτης, Κορίσκος.

- 61<sub>2</sub> Sie ist nämlich die Gattung „prima materia“, sie repräsentiert also die erste Materie.
- 61<sub>3</sub> Die letzte Form ist die τελευταία διαφορά, die letzte spezifische Differenz.
- 61<sub>4</sub> Dieser Satz ist ein Unding, denn eine äquivoke Gattung ist eine contradictio in adiecto. Für Aristoteles ist Sein ein äquivokes Wort oder, wenn man will, ein äquivoker Begriff. Für ihn ist das Sein (wie das Eins) deshalb keine Gattung (Met. III 3. 998 b 22), weil den spezifischen Differenzen (bei der Definition der Gattung) doch auch wieder die Prädikate Sein und Eins zukämen. An die Konsequenz (dass also Sein und Eins undefinierbar sind) dieser richtigen Bemerkung hat sich Aristoteles nicht gehalten.
- 61<sub>5</sub> Die Wiederholung hier beruht wohl darauf, dass es auch in Met. VII 11. 1036 b 32—1037 a 5 eine ähnliche Stelle über die mathematischen Begriffe gibt.
- 61<sub>6</sub> Man vgl. Met. XII 8. 1074 a 35 τὸ δὲ τί ἦν εἶναι . . . . τὸ πρῶτον ἐντελέχεια.
- 62<sub>1</sub> Die Gattung ist aber die Materie, wie wir oben sahen.
- 62<sub>2</sub> Hier gibt Averroes eine Darstellung von Met. VII 10; dass er hier zu kontradiktorischen Behauptungen kommt, kann nicht wundernehmen, vermag doch die aristotelische Theorie eine Unterscheidung zwischen Form und Materie nicht aufrechtzuerhalten (vgl. die Bemerkung 62<sub>0</sub>). Rein verbal weicht Averroes etwas von Aristoteles ab, bei dem von allgemeiner Form (Gattung) und besonderer Form (Differenz) und von wesentlichen Materien nicht die Rede ist.

- 62<sub>3</sub> Über die quantitativen Teile vgl. man Met. VII 10. 1034 *δ* 24. Die Beispiele des Winkels und des Zirkelsektors *قطع الدائري* = *τμήμα* (1034 *δ* 25) finden sich an dieser Stelle bei Aristoteles.
- 62<sub>4</sub> Weil die Atome quantitative Teile sind.
- 62<sub>5</sub> Man vgl. Met. VII 10. 1035 *α* 6 *καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκός, τοῦ δ' ὡς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ*. Kupfer ist aber kein quantitativer Teil der Statue, zwischen beiden besteht kein räumliches Verhältnis. Auch über die quantitativen Teile herrscht Verwirrung bei Aristoteles, der bisweilen zwischen quantitativem und materiellem Teil unterscheidet (man vgl. z. B. Met. V 25), sie auch wieder identifiziert: Der Finger ist materieller Teil des Menschen.
- 62<sub>6</sub> Nachdem erst behauptet worden ist, dass die Form (und also nicht die Materie) dem Definierten vorhergehe, wird jetzt gesagt, dass auch die wesentlichen Materien (eine *contradictio in adiecto*) dem Definierten vorhergehen. Derselbe Widerspruch bei Aristoteles, man vgl. Met. VII 10. 1035 *α* 22: *τῶν μὲν οὖν ἐνέσται ὁ τῶν τοιούτων μερῶν* (scil. *τῶν ἐξ ὕλης μερῶν*) *λόγος* und 1035 *β* 11: *ὥσθ' ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἂ διαιρεῖται ὡς ὕλην, ὕστερα*. Der eigentliche Grund dieses Widerspruchs liegt darin, dass Aristoteles einerseits die Materie als Grund der Individualität und Zufälligkeit betrachtet, andererseits sich der Tatsache nicht verschliessen kann, dass mancher Begriff Materielles d. h. Körperliches bedeutet. Man vgl. die Bemerkung 49<sub>1</sub>.
- 63<sub>1</sub> Dieser Satz und die zwei folgenden finden sich nicht in Met. VII 10.
- 63<sub>2</sub> Man könnte auch statt „d. h. die Substanz“, „d. h. die Gattung“ übersetzen. Averroes fasst, wie aus dem im Texte Folgenden hervorgeht, sowohl die allgemeinste Gattung, die in die Substanz eintritt, als diese Substanz selbst, als das Körperliche. Ich gebe meiner Uebersetzung im Texte den Vorzug, Man beachte die Fassung der Frage: die Frage ist nicht, was die allgemeinste Gattung der Substanz sei (das wäre nach dem Vorhergegangenen die Materie), sondern was die allgemeinste Gattung sei, die in die Substanz eintritt. Substanz muss also

hier Materie bedeuten. Nach Averroes ist nun diese Substanz Körper. Die Materie ist aber ex definitione unkörperlich. Die Frage selbst ist also nicht einwandfrei. Das kommt daher, dass die Materie implizite schon als körperlich gedacht wird. Die eigentliche Frage wäre etwa: Was macht die prima materia körperlich? Aristoteles hat überhaupt vergessen, die Körperlichkeit in die Materie eintreten zu lassen, gerade weil für ihn die Materie meistens schon körperlich war. Averroes hat das Problem von Avicenna übernommen, in dessen Metaphysik sich ein Kapitel über die körperliche Substanz findet. Plotin hat nachdrücklich betont, dass die Materie unkörperlich (*ἀσώματος*) sei, vgl. z.B. Enn. III 6. 7 *Ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπεὶ περ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον, καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου ποιεῖ σῶμα.*

- 633 Dieser Satz zeichnet sich nicht durch Klarheit aus. Averroes sagt, für diese Philosophen bezeichne Körper (oder Substanz) die Dimensionen, weil die Dimensionen nicht in einem Substrat seien, während er zu gleicher Zeit behauptet, diese Philosophen liessen die Dimensionen als das Erste in die Materie (Substrat) eintreten.
- 634 Mit den Gedanken des Porphyrius über die Materie war Averroes wahrscheinlich nicht sehr vertraut. Porphyrius folgte wohl seinem Meister. Sein grosses Werk *περὶ ὕλης* ist verloren gegangen. Simplicius gibt ein Fragment daraus (Simpl. in Phys. Diels S. 231. 7—24), wo gerade die Theorie des Plato besprochen wird.
- 635 Dies ist nicht richtig. Mit diesen aristotelischen Begriffen liesse sich vielleicht noch die stoische Lehre bezeichnen (man vgl. Simpl. in Phys. Diels S. 227. 19 *τὸ ἄπειρον σῶμα τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναι*), nicht aber die platonische. Für die Platoniker war die Materie das Ausgedehnte selbst. Die drei Theorien lassen sich etwa so einander gegenüberstellen:

Für die Stoiker war die Materie etwas Räumliches, aber qualitätsloses (*ἄπειρον*) im Raum, der aber mit dieser Materie identisch ist (man vgl. Sext. Emp. M. X. 3).

Für die Platoniker war die Materie der Raum selbst.

Für die Aristoteliker war die Materie etwas Unräumliches im Raum, der aber nur in Funktion von dieser Materie besteht: *τόπος = τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος*.

- 64<sub>1</sub> Avicenna lehrt, dass der Körper eine Substanz ist, deren Form die Körperlichkeit sei (*corpus . . . . est substantia cuius haec est forma quae est id quod est, Met. II. 2. fol. 75 A*), was allerdings zum Verständnis des Problems nicht sehr beiträgt. Näher wird diese Form (*corporeitas*) dann als *forma continuitatis* bestimmt, die das Materielle befähigt, sich in drei Dimensionen zu ordnen. Diese Dimensionen seien aber nicht das Wesen, sondern nur das Attribut der körperlichen Substanz. Diese Theorie wäre etwa eine Zwischenform zwischen der stoischen und peripatetischen Lehre.
- 64<sub>2</sub> Dies ist richtig, gilt aber für jede Theorie, die die Materie als ein Unkörperliches, in welches Formen eintreten, betrachtet, denn die Formen sind immer Qualitäten. Für eine solche Theorie gäbe es nur „körperlich“, nicht Körper, und das Körperliche wäre ebenso wenig wie z.B. das Rote (die rote Farbe) ein *χωριστόν*.
- 64<sub>3</sub> Man vgl. z.B. Averroes, ed. cit. vol. IV 229 A: *nam generatio est tribus modis aut generatio simplicium (Elemente) aut organicomum (das sind die ungleichteiligen Körper, τὰ ἀνομοιομερῆ) aut complexionis et mixtionis (das sind die gleichteiligen Körper τὰ ὁμοιομερῆ)*. Man vgl. die Bemerk. 25<sub>3</sub>.
- 65<sub>1</sub> „Sie bedarf“ — jedenfalls wenn sie in die erste Materie eintritt — nur eines potentiellen Substrates. Aber wie können die Formen in etwas eintreten, das nur potentiell besteht? Sobald man die Potenz als Substrat auffasst, verwickelt man sich in einen Widerspruch, denn ex definitione besteht die Potenz noch nicht, das Substrat wird aber als bestehend aufgefasst.
- 65<sub>2</sub> Man möchte fragen: warum denn nicht? Die Elemente haben doch nicht so viele Eigenschaften, und diese lassen sich überdies auf folgende vier reduzieren: Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit (nach Meteor. IV 1).
- 65<sub>3</sub> Der Gedanke des Einwandes ist: falls die Materie eine ak-

tuelle Form hätte, wäre sie schon etwas aktuell Bestehendes; die Elemente können aber nicht aus einem Aktuellen, weder einem Unkörperlichen (de coel. III 6. 305 a 16), noch einem Körperlichen (de coel. III 6. 305 a·22), hervorgehen. Dem Einwand will Averroes, verstehe ich ihn recht, durch die Annahme entgehen, dass die erste Form nur potentiell in der ersten Materie sei, was allerdings eine *contradictio in adiecto* ist.

- 65<sub>1</sub> Streben *مبيل* griechisch *ὄρμη* (Anal. post. II. 11. 95 a 1) oder *ῥοπή* (z.B. de coel. IV. 1. 307 b 33), ist bei Aristoteles das (nicht seelische) Streben nach ihrem natürlichen Ort, das er den Elementen beilegt. Dieses Streben wird ihnen auch wieder abgesprochen — da nur das Beseelte das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat — und es wird behauptet, die Elemente hätten kein Prinzip der aktiven, sondern nur der passiven Bewegung (Phys. VIII 4. 255 b 30).
- 66<sub>1</sub> Die zwischen Klammern gesetzten Worte, die sich nur in dem kairensen Text finden, sind natürlich eine Glosse.
- 66<sub>2</sub> Averroes hat bis dahin behauptet, dass der Körper oder die Körperlichkeit etwas Unkörperliches (das Streben) sei. Jetzt lässt er diesem Unkörperlichen durch seinen Zwischensatz, „insoweit ihnen die Dimensionen anhaften“, die Dimensionen anhaften. Das Problem war aber gerade, wie die Dimensionen einem Unkörperlichen anhaften können.
- 66<sub>3</sub> Die Kontradiktion bezüglich des Begriffes „himmlische Substanz“ bei Aristoteles scheint mir analog dem der ersten Materie überhaupt. Die erste Materie wird betrachtet als reine Potenz, zu gleicher Zeit doch auch wieder als ein im Raume Seiendes, ein Substrat. Die himmlische Materie ist, wie wir früher sahen (Bemerkung 17<sub>2</sub>), nur die Potenz zur Ortsveränderung. Da es aber ohne etwas, das seinen Ort ändert, keine Potenz zur Ortsveränderung geben kann, wird diese Potenz als Potenz einer Substanz (des Äthers) aufgefasst, einer Substanz, die, weil ausgedehnt und im Raume, mindestens räumliche Eigenschaften haben muss.
- 66<sub>4</sub> Man vgl. Anal. post. I 10. 76 b 3.

- 67<sub>1</sub> Nach der Bekker'schen Ausgabe 7. und 8. Buch. Die Araber fassen Buch  $\alpha$  und Buch A zusammen und stellen  $\alpha$  voran.

### III. BUCH.

- 67<sub>2</sub> Also in dem eigentlich ersten Teil (vgl. S. 4), der von den sinnlichen Dingen, insoweit sie existieren, handelt, nicht im ersten Teil dieses Buches.
- 67<sub>3</sub> Hier wird ein Anfang mit der Behandlung von Met. IX 1 gemacht.
- 68<sub>1</sub> Man vgl. Phys. II 1 192 b 24 *ἀλλ' ὅμως οὐ καθὼς ὑγιαίνεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκε τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον.*
- 68<sub>2</sub> Man vgl. die Definition Met. IX 1. 1046 a 11: *ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχειν ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου (ἢ) ἢ ἄλλο.* In der Definition des Averroes ist die Potenz identifiziert mit der Substanz, in der die Potenz ist. Man vgl. die Bemerkung 22<sub>4</sub>.
- 68<sub>3</sub> Was der eingeklammerte Satz hier soll, ist nicht klar. Wer würde bei der obigen Definition an eine Privation durch Gewalt denken? Der einzige Grund scheint zu sein, dass Aristoteles Met. IX 1 sagt, dass es verschiedene Arten von Privationen gibt und dabei auch die Privation durch Gewalt (*βίαι*) nennt. Oben, S. 20, ist gerade die Privation durch Gewalt nicht genannt.
- 68<sub>4</sub> Die Frage, die hier aufgeworfen wird, findet sich bei Aristoteles an dieser Stelle nicht. Wohl fragt er Met. VII 9, warum das Eine (z.B. die Gesundheit) durch Kunst und von selbst werden kann, das andere aber nicht. Die Antwort lautet, das liege im Unterschied der Materie, die teilweise aus sich selbst bewegt werden kann, teilweise nicht. Die von Averroes gegebene Lösung beantwortet die von ihm gestellte Frage nicht. Sollte er eigentlich nicht fragen müssen: warum geschieht einiges durch Natur und Kunst zusammen oder durch Natur allein, anderes nur durch Kunst? Wenn Averroes sagt: „aus der Bewegungsursache, die sich nach freier Wahl bewegt“, so muss dabei betrachtet werden, dass Wirken durch freie Wahl (*πρὸς αἰρεσίαις*) und durch Zweck (*τέλος*) nicht dasselbe ist,

denn die Natur wirkt nach Aristoteles zweckmässig, aber nicht durch freie Wahl. Das Wirken der Natur wird jedoch bei ihm vielfach dem Wirken des Künstlers analog dargestellt, ja er behauptet sogar an einer Stelle, dass man nicht nur bei der Natur, sondern gleichfalls bei der Kunst die Überlegung leugnen müsse, Phys. II 8 199 b 26: ἀποπον δὲ τὸ μὴ οἶεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινουῦν βουλευσαμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται, wird doch bei beiden, Natur und Kunst, die Tätigkeit unmittelbar durch den immanenten Zweck bestimmt. Nähme man den Aristoteles hier beim Wort, so gäbe es überhaupt keinen Unterschied zwischen Natur und Kunst, denn auch der oben (in Bemerkung 27<sub>3</sub>) erwähnte Unterschied trifft eigentlich nicht zu, hat doch z. B. auch der Arzt nach Aristoteles den Zweck, die Gesundheit, in sich, wie doch auch Zweck und Form bei Aristoteles zusammenfallen.

- 68<sub>5</sub> Hier beginnt die Behandlung von Met. IX 2; bei Aristoteles an jener Stelle nur die Zweiteilung: vernünftige (durch Begierde *شوق*, *ὄρεξις* und Wahl *اختيار προαιρεσις*) und unvernünftige Potenzen. Met. IX 5 werden drei Arten von Potenzen im Lebendigen unterschieden, die Potenz der sinnlichen Wahrnehmung, die Potenz durch Gewöhnung (*ἔθει*), die Potenz durch Erlernung (*μαθήσει*). Hier wird also den Tieren die *προαιρεσις* zugesprochen; bei Aristoteles wird ihnen die freie Wahl einerseits abgesprochen (Eth. Nic. III 1111 b 8) *τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ . . .* jedoch auch wieder *προαιρέσις τις* zuerkannt (de an. I 3. 406 b 25).
- 69<sub>1</sub> Das in diesem Paragraphen Behandelte entspricht Gedanken aus Met. IX 5.
- 69<sub>2</sub> Ausschlag geben: *رجح*; Aristoteles nennt das Ausschlaggebende an dieser Stelle *τὸ κύριον*.
- 69<sub>3</sub> Bejahung, *اجماع* griech. *κατάφασις*. Dies ist die Theorie, die sich in „de anima“ findet: Wenn das Sinnliche angenehm oder schmerzlich ist, ist das Hinstreben oder die Abneigung etwas der Bejahung und Verneinung Ähnliches, (de an. III

7. 431 a 9 ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἶον καταΦᾶσα ἢ ἀποΦᾶσα, διώκει ἢ Φεύγει. Dies wäre also eine Art sinnlicher Bejahung, die nicht mit der Bejahung im Urteil identisch ist. „Begierde und freie Wahl“; so auch Aristoteles an dieser Stelle: λέγω δε τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν.
- 69<sub>4</sub> Ich übersetze „immer zusammengehen“, im griech. ἀκολουθεῖ arab. تابع. Der Satz, der sich bei Aristoteles am Ende des II. Kapitels (Buch IX) findet, klingt in der griechischen Fassung etwas weniger selbstverständlich: Φανερόν δὲ καὶ ὅτι τῆ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις.
- 70<sub>1</sub> Jetzt beginnt die Behandlung von Met. IX 6. Nachdem Averroes (wie Aristoteles) erst das Können qua Tun- und Leiden-Können, besprochen hat, muss er jetzt das Können als Sein- und Werden-Können, d. h. das Möglich-Sein, betrachten, das er zu gleicher Zeit als Wirkliches fasst, da für ihn jedes Sein eine Wirklichkeit ist. Aristoteles gibt keine Definition der Möglichkeit. Er behauptet Met. IX 6 etwas unbestimmt, es sei nicht notwendig, für Alles eine Definition zu suchen — ὅρον ζητεῖν — und will den Begriff durch Induktion erläutern — τῆ ἐπαγωγῆ λέγειν — d. h. er gibt Beispiele (Hermes ist potentiell im Holzstamm), was natürlich die Bekanntheit des Begriffes (der Sache) voraussetzt. Avicenna behauptet geradezu (Tr. I cap. 6), die Begriffe „notwendig“, „möglich“ und „unmöglich“ involvieren einander, man könne sie nicht definieren, sondern nur durch die ὑπογραφή andeuten. Nach Averroes, der eine Behauptung des Avicenna natürlich nicht zugeben kann, involvieren zwar die Begriffe „möglich“ und „wirklich“ einander, man könne sie aber doch durch einander definieren. Dies ist nun gewiss ein Widerspruch, „definieren“ hätte nur einen Sinn, wenn eins von beiden unbekannt wäre, „involvieren“ aber bedeutet, dass sie beide zu gleicher Zeit bekannt sein müssen. Nach Averroes könnte man also Potenz durch Akt und Akt wiederum durch Potenz definieren.
- 70<sub>2</sub> Die Stelle steht in sonderbarem Widerspruch mit der Logik

des Aristoteles und des Averroes selbst, für welche beide die Definition ausschliesslich aus Gattung und Differenz besteht. Man kann natürlich wohl etwas durch seine Wirkungen u. s. w. definieren, wenn man diese als seine Differenz fasst, man muss aber die Gattung immer in die Definition einschliessen. Auch definiert man bei Privationen durch das Kontrarium; blind ist aber nicht dasjenige, was nicht sieht, sondern das lebendige Wesen, das nicht sieht. Der Terminus Attribute (لوازم) kann entweder wesentliche Attribute bedeuten, dann impliziert er die Gattung, oder unwesentliche Attribute, durch die gewiss nichts zu definieren ist. Es ist natürlich richtig, dass manches nicht aus Gattung und Differenz besteht, aber dann ist es auch nicht definierbar. Der Aristoteliker Averroes scheint zu meinen, alles sei definierbar (vielleicht mit Ausnahme etwaiger *ἀμείστω*), sieht aber nicht, dass die Definition immer auf der Wahrnehmung und unmittelbarer Erkenntnis von Undefinierbarem beruht.

- 70, Das macht es dann doch vollkommen überflüssig, das eine Korrelat durch das andere zu bestimmen.
- 71, Diese Lehre scheint nicht unbedenklich; da alles Existierende aus Pötenz und Akt zusammengesetzt ist, wäre alles subjektiv. Durch die Annahme der Subjektivität wäre aber der Zirkel nicht gehoben; denn die Herkunft eines Widerspruchs, ob er schon an sich in den Dingen liegt, oder ob wir ihn auf Grund unserer Natur in die Dinge hineinragen müssen, ist ganz unwesentlich für ihn. Dieser Einwand liesse sich vielleicht nicht nur gegen Averroes richten.

Nachdem schon Aristoteles Met. XIV 1. 1088 a 22, behauptet hatte, dass die Relation von allen Kategorien am wenigsten Realität besitzt, gibt die Stoa als eine *ὑπογραφή* der Relation, dass sie durch das Denken in die Dinge hineingebracht werde: *πρὸς τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον* (v. Arn. II 2. 404). Auch der Neuplatonismus behauptet in der Folge die Subjektivität der Relation. Für die Irrealität der Relation bei der Skepsis: Sextus Emp. adv. Math. VIII 453—462.

- 71<sub>2</sub> Wörtlich das griechische ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὡςπερ λέγομεν δυνάμει, Met. IX 6. 1048 a 30.
- 71<sub>3</sub> Dieser Satz findet sich nicht bei Aristoteles. Gemeint ist also, die ewigen Dinge seien in dem Sinne aktuell, dass sie nicht eine Potenz wie die irdischen Dinge besitzen.
- 71<sub>4</sub> So Met. IX 6. 1048 b 14: τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνῶσει. Averroes übergeht die Worte ἀλλὰ γνῶσει, dass also Potenz und Akt bei dem Unendlichen nur begrifflich zu trennen sind.
- 71<sub>5</sub> Denn das Unendliche besteht nie aktuell, z. B. Phys. III 5. 204 a 20, infinitum actu non datur.
- 71<sub>6</sub> Die durch Begierde und Wahl wirken. Dass Potenz und Akt allen Kategorien anhaften, findet sich bei Aristoteles nicht an dieser Stelle, wird aber Met. IX 10. 1051 a 35 und Phys. III 1. 200 b 26 behauptet. Es besteht in diesem Satz ein Widerspruch mit der oben gegebenen Definition von Potenz, wonach Potenz ist, was durch ein anderes affiziert wird. Hier wird jedoch von der Naturpotenz, die durch sich selbst affiziert wird, gesprochen. Der Widerspruch ist schon aristotelisch, obgleich Aristoteles ihm entgegen zu wollen scheint durch die Annahme, dass die Potenz auch durch sich selbst, insofern sie ein anderes ist, affiziert wird, wobei dann aber natürlich die Wörter „selbst“ und „anderes“ jeden Sinn verlieren und nicht mehr gegen einander abzugrenzen sind. Der letzte Teil des Satzes, anfangend mit „ist doch die Potenz“, scheint andeuten zu sollen, in welcher Weise bei den Naturdingen das Tun auf sich selbst wirkt.
- 72<sub>1</sub> Es ist die Lehre der Megariker, die Aristoteles Met. IX 3 nennt und bestreitet. Die megarische Lehre ist der eleatischen verwandt. Die Eleaten leugneten das Werden: weil Werden nichts Wirkliches sein kann, ist gerade „was wird“ ex definitione noch nicht wirklich. Zum gleichen Zweck (um die Veränderung zu leugnen) und mit der gleichen Begründung bekämpften die Megariker den Begriff der Möglichkeit. Aristoteles argumentiert gegen sie, dass man aber dann von nichts als

dem aktuell Empfundenen etwas behaupten könne, womit man in die Lehre des Protagoras verfiere. Gewiss hat er insoweit Recht, als schon jeder Begriff eines Realen eine Prognose über dieses Reale einschliesst (sage ich: ich sehe einen Tisch, so schliesst der Begriff „Tisch“ schon mögliche Verhaltensweisen des aktuell Empfundenen ein). Diese Prognose scheint aber nichts anderes vorauszusetzen als unsere Anerkennung (die meiner Ansicht nach nicht ableitbar, auch nicht etwa durch eine transzendente Deduktion) einer objektiven Notwendigkeit, einer Gesetzmässigkeit des realen Geschehens, und es würde sich die Frage erheben, ob Möglichkeit etwas anderes sei als unser partielles Unwissen dieser Gesetzmässigkeit. Was kann aber, wenn man die Frage verneint, in einer Welt, die keine Möglichkeit zulässt, wohl der Begriff Kraft, die Kapazität zu tun, das Tun-Können bedeuten? Entweder muss man den Begriff „Kraft“ ganz leugnen (was denen, die diesen Begriff als eine Art Fetischismus in der Physik betrachten, nicht schwer fallen wird; es bleibt aber dann noch das Tun-Können im Menschen), oder man kann die Potenz oder die Kraft als dasjenige, was nicht tun kann, aber tun wird, betrachten. Nun hat der Megariker Diodor in seinem Meisterbeweis (*ὁ κυριεύων λόγος*) den Satz aufgestellt, dass nur dasjenige möglich sei (worunter auch das mögliche Tun, die Kraft verstanden wird), das sich ereignen werde. Dieser Satz ist im Altertum viel umstritten. Wie in so vielem ist auch hier der Standpunkt des Aristoteles schwankend. Es ist eigentümlich, dass Aristoteles, der die Objektivität der Möglichkeit so stark betont, Met. IX. 4 — man vergleiche auch die Bemerkung 73<sub>2</sub> und die dort besprochene Aristoteles-Stelle — auf demselben Standpunkt steht wie Diodor (Zeller's Emendation von 1047 *b*, 3 in der Abhandlung „Über den *κυριεύων* des Megarikers Diodorus“, Sitzber. d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1882, scheint mir nicht das Richtige zu treffen). Aristoteles beweist 1047 *b*, 14—30 den Satz, dass *ex possibili non sequitur impossibile* und meint 1047 *b*, 5—7, dass, wenn

es ein Mögliches gebe, das sich nie realisiere, man den Begriff des Unmöglichen nicht bestimmen könne, indem er also offenbar das Unmögliche mit „dem, was sich nie realisiert“ statt mit „dem, was sich nicht realisieren kann“ identifiziert. Dagegen behauptet Alexander in *An. prior.* Wallies 884. 11, dass nach Aristoteles etwas möglich sein kann, wenn es nicht gehindert wird und auch nicht eintritt. (Man vgl. auch die Bemerkung 73<sub>2</sub>.) Chrysippus (es gibt hier Meinungsverschiedenheiten unter den Stoikern) erkennt trotz seines Determinismus inkonsequenterweise die Möglichkeit des Sich-nie-Realisierenden an. Im Islam finden wir die gleichen Probleme über Möglichkeit und Notwendigkeit wieder. Die Mutakallimun folgen den stoischen Auffassungen mit deren verschiedenen Nuancierungen und Kontradiktionen. Bei Averroes finden wir mehrfach den Standpunkt des Diodor, den er mit dem aristotelischen Satz „dass Gott (oder die Natur) nichts Vergebliches tut“ verteidigt; eine Möglichkeit, die sich nicht realisiere, wäre vergeblich. Vgl. Renan, *Averroes*, S. 138—139.

- 72<sub>2</sub> Es ist hier wohl die deterministische Lehre nach Art der Stoa gemeint, es könnte aber auch die schon oben genannte Theorie des Kalams gemeint sein, die ausschliesslich Gott als wirkende Ursache betrachtet.
- 72<sub>3</sub> Dies wäre dann eine Konsequenz der in der vorigen Bemerkung genannten Theorie des Kalams.
- 72<sub>4</sub> الصنائع الفاعلة, ich übersetze poetische Wissenschaften (das künstlerische Schaffen), da von den praktischen (ethischen) schon die Rede war. Allerdings ist gerade für Aristoteles der Unterschied zwischen den beiden dieser, dass bei den ersten das Schaffen auf dem Vermögen, bei den zweiten das Handeln auf der Auswahl beruht (*Met.* VI 1. 1025 *b* 22), man also bei den poetischen Wissenschaften eigentlich den freien Willen nicht brauche; doch ist dies wohl nicht so streng zu nehmen.
- 72<sub>5</sub> Jetzt folgt eine etwas freie Darstellung von *Met.* IX 7, die sich sachlich aber wenig von dem Vorbild entfernt.
- 73<sub>1</sub> Für das Beispiel „Der Mensch ist potentiell im Korn“, vgl.

Met. IX 8 1049 b 21: ἡ δυνάμει μὲν ἐστὶν ἀνθρώπος καὶ σῆτος καὶ ὄρων.

- 73<sub>2</sub> Es gibt also Substrate d. h. Potenzen, die nicht potent sind. Der Widerspruch, der sich gerade so bei Aristoteles findet, beruht auf der Aequivokation des Terminus Potenz, der sowohl in der Bedeutung von „was sein kann“ als „was sein wird“ genommen wird. — Aristoteles stellt diese zwei Bedingungen nicht so scharf auf. Er sagt, Met. IX 7. 1049 a 8, ein Haus ist potentiell, wenn es keine Hindernisse gibt und wenn nichts hinzugefügt oder weggenommen werden oder sich ändern muss. Es ist dann aber sehr die Frage, ob das potentielle Haus nicht schon ein aktuelles Haus sei.
- 73<sub>3</sub> Aber ehe die Hindernisse aufgehoben, wäre das Substrat nicht potent. Der Plural „Wirkursachen“ steht wohl in einem gewissen Widerspruch mit dem Folgenden.
- 73<sub>4</sub> Dieses findet sich nicht bei Aristoteles. „Zu einer und derselben Gattung gehören muss“ scil. wie das Entstehende. Dies hat aber nur Sinn, wenn die Potenz als Ding (aus einem Menschen wird ein Mensch), nicht als Kraft, gefasst wird. Denn man kann doch nicht behaupten, dass die ernährende Potenz von gleicher Gattung sei wie das Fleisch (die ernährende Potenz, τὸ θρεπτικόν, vgl. de an. II 2 413 b 7).
- 73<sub>5</sub> Denn sie ist nicht die nächste Potenz, sondern das Brot muss erst zu Blut werden, vgl. de part. an. II 3 650 a 34 φανερόν ὅτι τὸ αἷμα ἢ τελευταία τροφή τοῖς ζώοις τοῖς ἐναίμοις ἐστίν.
- 74<sub>1</sub> Das Material: من المتكبر، τὸ ἐξ οὗ.
- 74<sub>2</sub> Man vgl. für diese Stelle Met. IX 7. 1049 a 18: ἔοικε δὲ ὁ λέγομεν εἶναι οὐ τῶδε ἀλλ' ἐκείνιν, οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γήινον. πάλιν ἢ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλ' ἐκείνιν, αἰεὶ ἐκεῖνο δυνάμει ἀπλῶς τὸ ὕστερον ἐστίν. Im griechischen Sprachgebrauch kann man also sagen „ein hölzerner Schrank“, im arabischen sagt man nur „ein Schrank aus Holz“.
- 74<sub>3</sub> Dies und das Folgende lassen sich nicht einer bestimmten Stelle bei Aristoteles zuordnen. Man findet hier Gedanken aus

Met. IX 7 und 8, aber mit einer kleinen Abweichung. Aristoteles sagt nicht, dass in dem einzelnen Ding sich mehr als ein Akt befinde. Dies ist zwar die Konsequenz einer Lehre, die den Akt und die Potenz verdinglicht, aber er spricht sie nicht aus. Natürlich hat es zugleich nach der aristotelischen Auffassung, wonach „aktuell“ das wirkliche Bestehen eines Dinges ist, eigentlich gar keinen Sinn zu sagen, in dem Aktuellen sei mehr als ein Akt.

- 75<sub>1</sub> „In jedem einzelnen Teil der Seele“; obgleich die Seele selbst die Form des Körpers, ist der niedrigere Teil der Seele die Potenz für den höheren.
- 75<sub>2</sub> Man ersieht aus den beiden Beispielen, dass man bei dem Entstehen des Menschen sowohl den Begriff (Mensch) als auch die *differentia specifica* (Vernunft) als äussersten Akt oder Endzweck betrachten kann.
- 75<sub>3</sub> So übersetze ich hier: *المغتدى* auch im Arabischen substantivisch gebraucht, als eine Nachbildung von τὸ θρεπτικόν.
- 75<sub>4</sub> „Diese Beziehung“, die Beziehung Materie-Form. Es besteht also zwischen jedem Paar Akte die Beziehung Materie-Form d. h. Potenz-Akt. So schroff kommt die Kontradiktion bei Aristoteles nicht zum Ausdruck, vgl. die Bemerkung 74<sub>3</sub>.
- 75<sub>5</sub> Das Wort „Schatten“ *ظل*, wird bei Aristoteles nicht bildlich gebraucht. Es ist für die neuplatonische Philosophie, für die das Licht das Bild der Wirklichkeit ist, mit *σκῆτος* das natürliche Bild, um die Irrealität zu bezeichnen. Hier aber, obgleich Averroes früher Akt und Potenz als auf dem Subjekt beruhend erklärt hatte, ist mit „Schatten“ weiter nichts als „Begleiterscheinung“, „Attribut“ gemeint. Die gleiche Bedeutung von Attribut hat es auch bei Alexander, nach Averroes (ed. cit. vol. VIII 340 C) *voluptas enim consequitur comprehensionem sicut umbra corpus*. Die Behauptung, dass Potenz und Akt Attribute von Materie und Form seien, ist im Grunde nicht ohne Widerspruch, denn Potenz und Akt sind eigentlich Materie und Form. Aristoteles selbst betrachtet Met. IX 10 Potenz und Akt als Attribute der Kategorien, was an sich

schon widerspruchsvoll ist, denn das Aktuelle ist das Seiende, das Wirkliche, also die Substanz.

- 76<sub>1</sub> Ich übersetzte „vorausgesetzt“, *صالح*, um den Doppelsinn des arabischen Terminus, der sowohl das räumliche als das logische Voraussetzen bedeuten kann, zu erhalten.
- 76<sub>2</sub> Es ist der Satz: *ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, ὅσον τὸ πῦρ θερμότητων· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος*. Er findet sich Met. II 1. 993 b 24. Da aber bei den Arabern sich das Buch α und nicht A am Anfang der Metaphysik befand (α und A wurden zu einem Buch zusammengefasst), stand für die Araber dieser Satz im ersten Kapitel des ersten Buches.
- 76<sub>3</sub> Wörtlich: die unendlichen Teilchen. Es sind hier wohl die Atome gemeint (die lateinische Übersetzung hat Atome), oder vielleicht die unendlichen (nach Menge und Kleinheit) Homoiomerien des Anaxagoras.
- 76<sub>4</sub> Die ungeordnete Bewegung; man würde zunächst an die zwecklose Bewegung — *ἀπὸ ταύτομάτου* Phys. II 4. 196 a 34 — der Atome denken; „andere“ wäre, falls mit unendlichen Teilchen die Atome gemeint sind, nicht richtig, da es dieselben sind, die die Atomlehre und diese ungeordnete Bewegung lehren. Es könnte jedoch vielleicht der Begriff der Bewegung bei Plato gemeint sein. Aristoteles wirft dem Plato zu gleicher Zeit wie dem Leukipp vor (Met. XII 6. 1071 b 31) er hätte die Bewegung nicht näher zu bestimmen vermocht und könne nicht sagen, was für Bewegung sie sei und zu welchem Zweck.
- 76<sub>5</sub> „Betreffs der Teile der Welt überhaupt“, gemeint ist natürlich betreffs des Verhältnisses der Potenz und des Aktes überhaupt. Die Stelle ist etwas befremdend, gibt es doch bei den Prä-Aristotelikern die Begriffe Potenz und Akt überhaupt nicht; aber auch Aristoteles selbst gebraucht die ihm eigentümlichen Begriffe bei der Darstellung der Gedanken seiner Vorgänger, nur sagt er gerade, dass bei Anaxagoras der Akt früher sei, und dass Leukipp, Plato und Empedokles eine

beständige Aktualität behauptet haben. Aristoteles wirft allerdings den alten Hylikern vor, Met. I 8. 988 *b* 27, dass sie den Begriff der Bewegung aufgehoben (d. h. nicht richtig beobachtet) haben, den Philosophen, die eine Bewegungsursache behaupteten, dass sie das Woher (*θθεν*) der Bewegung und ihr Wesen nicht bestimmt haben (Met. I 4. 985 *b* 19); vgl. vorige Bemerkung.

- 76<sub>0</sub> „Insoweit sie Natur sind“. Das Arabische hat für Natur den Plural. Die Worte bedeuten hier „insoweit sie in der Natur vorkommen“, also: insoweit sie in der Natur vorkommen, geht der Akt der Potenz in der Zeit vorher. Die Naturdinge jedoch sind partikulär, und bei den partikulären Dingen geht, nach Averroes, gerade die Potenz dem Akt zeitlich vorher.
- 76<sub>7</sub> In diesen beiden Bedeutungen, also der Zeit und der Ursache nach. Nach Aristoteles Met. IX. 8 geht der Akt der Potenz dem Begriff (*λόγω*), dem Sein (*ουσίᾳ*) und, in einem gewissen Sinne, der Zeit nach vorher. Aristoteles erklärt „in einem gewissen Sinne“ in der Weise, dass zwar der individuelle Mensch später in der Zeit sei, als z. B. das Brot, woraus er werde, die Gattung Mensch aber früher als der individuelle Mensch. Akt in dieser Theorie wird demnach identifiziert mit Zweck, und die Theorie besagt also: Der Zweck ist früher als das Mittel zum Zweck und als die Realisierung des Zweckes.
- 77<sub>1</sub> Es ist nämlich die Aporie über die spontane Bewegung beim Lebendigen. Man vgl. die Bemerkung 40<sub>3</sub>.
- 77<sub>2</sub> Man vgl. Met. IX 8. 1050 *a* 9: *τέλος δ' ἢ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται κτλ.*; de part. an. I 1. 639 *b* 14: *φαίνεται δὲ πρώτη* (scil. *αἰτία*) *ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος*; Eth. Nic. III. 5. 1112 *b* 19 *τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν.*
- 77<sub>3</sub> Denn es würde eine unendliche Reihe von Einander-Vorhergehendem geben müssen. Man vgl. unten im Text. S. 77 unten.
- 77<sub>4</sub> Man vgl. Met. IX 8. 1050 *b* 18 *οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, καίτοι ταῦτα πρῶτά· εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἔν ἦν.*

- 77<sub>5</sub> Dass die Form dem durch sie Bestimmten nicht zeitlich vorhergeht, findet sich bei Aristoteles Met. XII 3. 1070 a 22. Die Mutakallimun behaupten die zeitliche Schöpfung, wobei also Gott der Kreation vorhergeht. Man vgl. für die Frage des zeitlichen Vorhergehens der Ursache die Bemerkung 100<sub>1</sub>.
- 78<sub>1</sub> „Nicht . . . vergänglich sei“. Mit diesen Worten kann nur gemeint sein, dass die Welt unverursacht sei, denn unvergänglich im eigentlichen Sinn, d. h. also ewig a parte post, ist gerade nach der aristotelischen Theorie die Welt als Ganzes.
- 78<sub>2</sub> Anal. post. I 1. 71 a 29: τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπορημα συμβήσεται ἢ γὰρ οὐδὲν μαθήσεται ἢ ἂ οἶδεν. Jedes Lernen könnte dann nur ein sich Erinnern, eine ἀνάμνησις sein, wie Plato in seinem Dialog Menon (und in den Dialogen Phaedrus und Phaedo) ausführt.
- 79<sub>1</sub> Man vgl. S. 66 und S. 22.
- 79<sub>2</sub> Met. IX 8. 1050 b 11: τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Dieser Satz steht allerdings in Kontradiktion mit der Leugnung des Satzes ὅτι οὐδὲν κωλύει δυνατόν τι ὂν εἶναι ἢ γενέσθαι, μὴ εἶναι δὲ μὴδ' ἕσσεσθαι Met. IX 4. 1047 b 8.
- 79<sub>3</sub> „Von Ewigkeit her besteht und ewig bestehen wird.“ Ewig a parte ante (auf Arab. ج) und ewig a parte post (auf Arab. دل); für den Aristotelismus ist die Welt ewig in beiden Beziehungen, für den Platonismus nur in letzterer Beziehung. Platonismus (Tim. 37 D) und Aristotelismus (Phys. IV 12. 221 b 3) kennen dann noch den Begriff der zeitlosen Ewigkeit (αἰών, arab. فؤ), den wir bei Plotin wiederfinden (man vgl. Enn. V 1. 4: ὁ ὄντως αἰών, ὃν μιμεῖται χρόνος περιθέων ψυχῆν) und der in der mittelalterlichen Theologie und Scholastik (sowohl christlichen als mohammedanischen) grosse Bedeutung gewonnen hat. Zur Vermittlung (vgl. die Bemerk. 80<sub>1</sub>) zwischen Ewigkeit und Zeit hat der Neuplatonismus noch den Begriff der ersten oder separaten Zeit (χρόνος χωριστός) gebildet.
- 79<sub>4</sub> Dieser „universelle Beweis“ deckt sich etwa mit dem Beweis des Aristoteles, Met. IX 8. 1050 b 4 sqq., obgleich bei Averroes der Nachdruck etwas stärker auf den Begriff „notwendig“

gelegt ist. Der Beweis nähert sich sehr dem des „*e possibili et necessario*“, welchen Averroes, wie wir gesehen haben (Bemerkung 4<sub>1</sub>), sonst verwirft.

80, Die Aporie findet sich bei Aristoteles selbst. Man findet sie Met. XI 2. 1060 *a* 27 (man vgl. Met. III 4. 1000 *a* 5), wo er fragt, wie es möglich sei, wenn es ein- und dasselbe Prinzip für das Ewige und für das Vergängliche gebe, dass das eine, das unter dieses Prinzip fällt, ewig, das andere vergänglich sei. Für eine monistische Philosophie ist diese Aporie schlechthin unlösbar. In der aristotelischen Philosophie, in der neben monistischen auch dualistische und pluralistische Tendenzen vorkommen, lassen sich auf diese Aporie zwei Antworten finden. Einmal die platonische dualistische Antwort: neben dem wahrhaft Seienden gibt es ein Sein (die Materie), das nicht Substanz ist (man vgl. Met. XI 2. 1060 *b* 6). Zweitens die pluralistische Antwort: es besteht zwar ein einzelnes höchstes Prinzip, aber auch das Untergeordnete hat sein eigenes Prinzip und seine eigene Natur, obgleich alles Einzelne zu einer Ordnung des Ganzen zusammenwirkt (Met. XII. 10). Bei Aristoteles jedoch finden wir den Nachdruck meistens mehr auf den Ausgleich der Gegensätze als auf die Gegensätze selbst gelegt. In der Natur herrscht die Kontinuität, *natura non facit saltus*. Die Natur geht vom Leblosen zum Lebendigen in kontinuierlicher Weise über (Hist. anim. VIII 1 588 *b* 4). Die wesentliche Änderung vollzieht sich nur in derselben Gattung aus einem Entgegengesetzten durch ein Mittleres (*μεταξύ*) hin. (Met. X 7. 1057 *a* 30—31, vgl. auch S. 93 und Bemerkung 93<sub>1</sub>). Der Begriff des Mittleren und der Vermittlung zum Ausgleich des Gegensätzlichen spielt dann bei den Späteren eine grosse Rolle, und man findet in der Philosophie nach Posidonius vielfach die Begriffe *μεσότης*, *δεσμός*, *σύνθεσις*, *ἐν μεθορίοις* (vgl. W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Quellenforsch. zum Neuplat. u. seinen Anfängen bei Poseidonios, Berlin 1914). Übrigens wird schon in Plato's Timaeus die Frage, wie der unsterbliche Welterschöpfer Sterbliches erzeugen konnte, durch die Zuhilfenahme

von Mittelwesen, den unsterblichen Göttern, gelöst. Hier haben wir bei Averroes ein Beispiel dieses Gedankens der Vermittlung, des Bindegliedes (اتصال). Einem anderen Beispiel werden wir später, S. 141 — der Mensch als an der Grenze *ὡς περ ἐν μεθορίοις* zwischen Gott und Natur — noch begegnen. In der arabischen Philosophie, namentlich auch in der arabischen Mystik, hat dieser Begriff des Mittleren und der Vermittlung eine grosse Bedeutung.

80<sub>2</sub> So auch Arist. Met. IX 8. 1050 b 22, διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἡλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτε στή, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. Nach Ps. Alexander zu dieser Stelle ist hier Empedokles gemeint. Dies war tatsächlich die Lehre des Empedokles, man vgl. Phys. VIII 1. 250 b 26 ἢ ὡς Ἐμπεδοκλήης, ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἡρεμεῖν. Aus dem Plural (οἱ περὶ φύσεως) geht hervor, dass auch wohl an andere Physiologen (wie Anaximander und Anaximenes), die zahllose Welten und Weltuntergänge lehrten, gedacht wird.

80<sub>3</sub> Man vgl. de coel. I 12. 283 a 11: ἔτι τί μᾶλλον ἐπὶ τῶδε τῷ σημείῳ ἀεὶ ὂν πρότερον ἐφθάρη ἢ μὴ ὂν ἄπειρον ἐγένετο. Man vgl. auch dasselbe Argument Phys. 252 a 14—16 gegen Anaxagoras. Derselbe Gedanke findet sich bei Kant in der Antithese zur ersten Antinomie. Das Argument hat eine lange Geschichte; man findet es schon bei Parmenides fr. 8. Z. 39—40 „Welche Pflicht sollte es denn auch getrieben haben, eher später als vorher mit dem Nichts beginnend zu wachsen?“

81, Dieser Paragraph ist ein Kommentar zu Met. IX 9. Man findet bei Averroes dasselbe Schwanken zwischen zwei Ideen wie bei Aristoteles. Für Aristoteles ist die Potenz die Möglichkeit zu zwei Entgegengesetzten, wovon nur das eine gut sein kann. Sie ist also weniger gut als das eine realisierte Kontrarium, aber auch weniger schlecht als das andere. Hieraus würde also weder folgen, dass die Potenz weniger gut als der Akt sei (wie Aristoteles und Averroes meinen, siehe folgende Bemerkung), noch dass das Schlechte von der Potenz abhängt; denn es gibt aktuell Schlechtes. Zugleich fasst aber Aristoteles

teles in platonisierender Weise die Potenz d. h. die Materie als Grund des Bösen; im Ewigen, in dem keine Materie, ist keine Unvollkommenheit. Wird bei Aristoteles der Zusammenhang zwischen Materie und Bösem nur nebenbei berührt, so wird in der späteren Philosophie, im Neupythagoreismus, bei Philo, im Neuplatonismus, die Identifikation von Bösem und Materie nachdrücklich behauptet.

- 81<sub>2</sub> Derselbe Fehlschluss bei Arist. Met. IX 9. 1051 a 14: τὸ δὲ δύνασθαι ὁμοίως ἀμφοτέρων (von zwei Kontrarien) ἢ οὐδέτερον· ἢ ἄρα ἐνέργεια βελτίων.
- 81<sub>3</sub> Die Identifikation von Seiendem und Wahrem finden wir schon bei Aristoteles. Met. IX. 10. 1051 b 1 wird als das im eigentlichsten Sinne Seiende das Wahre genannt, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος (allerdings steht dazu in Widerspruch Met. VI. 4. 1027 b 31, wo gerade behauptet wird, dass das Wahre und das Falsche nicht objektiv in den Dingen, sondern nur im Denken seien). Wir haben bei Aristoteles drei Auffassungen der Wahrheit. Einmal die Wahrheit als im Geiste Seiendes, zweitens die Wahrheit als eine Relation zwischen dem im Geiste Seienden und der Wirklichkeit, drittens die Wahrheit als die Objektivität selbst (man vgl. die Bemerkung 7<sub>2</sub>). Die Identifikation vom Guten mit dem Seienden und daher dem Wahren, die in der neuplatonischen Philosophie allgemein ist, ist aber (obgleich auch bei Aristoteles, dem Platoschüler, wie wir oben sahen, Ansätze zu dieser Lehre vorhanden sind und auch für ihn Gott, das höchste Seiende und Vollkommenste, die Quelle aller Güte ist), nicht ausgesprochen aristotelisch. Es sei nebenbei bemerkt, dass, obgleich Aristoteles, — wie auch aus der ganzen Richtung seines Denkens hervorgeht —, ein absolut Gutes (ἀπλῶς ἀγαθόν) anerkennt, doch an einer interessanten Stelle, de an. III 7. 431 b 10, behauptet, das Wahre und Falsche befinden sich mit dem Guten und Bösen in derselben Gattung, das Gute und Böse habe aber immer eine Relation zu jemand oder etwas, das Wahre und Falsche jedoch nicht. In der mohammedanischen Philosophie und Mystik

ist die „Wahrheit“ (الحق) einer der meistgebrauchten Ausdrücke zur Bezeichnung von Gott. Gott als Wahrheit auch in der christlichen Philosophie z. B. bei Augustin: Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Soliloq. I, 1. 3.

81, Die Unterscheidung zwischen ewigen Wahrheiten und Wahrem, das sich in Unwahres ändert, ist aristotelisch. Man vgl. Met. IX 10. 1051 b 9.

81, Diese Aporie findet sich schon in Plato's Parmenides (133 b—135 c). Die Frage ist innerhalb des Aristotelismus nicht lösbar und trifft einen fundamentalen Widerspruch des Systems. Wir können nur von den möglichen Dingen zu den ewigen aufsteigen, sagt Averroes, und richtig, wir gehen nach Aristoteles immer von der Wahrnehmung aus, und für uns ist immer das Einzelne das Gewissere (Anal. pr. II 23. 68 b 36 ἡμῶν δ' ἐναργέστερος ἔστι διὰ τῆς ἐπαγωγῆς). Aber wenn das Allgemeine sich für uns aus dem Einzelnen ergibt, wie kann es dann eine höhere Wahrheit haben? Weil es nicht für uns, sondern an sich das Erste und das Gewissere ist, antwortet Aristoteles. Aber erstens, was bedeutet dieses „an sich“, — hat das Allgemeine ein Sein an sich? — und weiter, was können wir vom An sich Gewisseren wissen, wir, die wir immer an das für uns Gewissere, die Wahrnehmung des Einzelnen, gebunden sind? Hier hat die neuplatonische Kritik eingesetzt. „Es ist nicht möglich“, sagt Olympiodor, „dass, wie die Peripatetiker wollen, die Kenntniss von der Wahrnehmung ausgeht, das Schlechtere und Sekundäre kann nie Ursache des Besseren sein“ (in Platon. Phaed. Comm. Norvin 26. 12 ὅτι οὐ πεισόμεθα τῷ Περιπάτῳ λέγοντι ἀρχὴν ἐπιστήμης τὴν αἰσθησίν· οὐδέποτε γὰρ τὰ χεῖρω καὶ δευτέρα ἀρχαὶ ἢ αἰτιὰ εἰσι τῶν κρείττονων). „Die Seele kann nicht aus sich selbst wie eine Spinne, etwa durch eine Urteilkraft, wie die Peripatetiker wollen“, sagt Olympiodor, „das Universale herausspinnen“, (op. cit. 72. 10 οὐ γὰρ πειστέον τῷ Περιπάτῳ λέγοντι, ὅτι κριτικῇ τινὶ δυνάμει ταῦτα διακρίνει· οὐ γὰρ φυσικῶς ἐνεργεῖ ἢ ἡμετέρα ψυχῆ, καθάπερ ὁ ἀράχνης τὸ ἀράχιον.)

Averroes vernachlässigt in seiner Lösung der Aporie gerade den Punkt, um den es geht, und gibt nur eine Darstellung der Theorie des Aristoteles über die zwei Gattungen von Wahrheit, Met. IX 10.

Für die Definition von Negation und Affirmation vgl. man de interpret. 6. 17 a 25 *κατάφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινος κατὰ τινος. ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος.*

81<sub>a</sub> Die Aporie betrifft aber unser Wissen dieser ewigen Wahrheiten. Wie können wir wissen, dass zwei Dinge ewig verbunden sind? Lautet die Antwort, dass der Verstand das Zusammengehören unmittelbar schaut, so gibt man damit den Satz auf, dass durch die *ἐπαγωγή* aus der Wahrnehmung zum Universalen hinaufgeführt wird und für uns das Einzelne das Gewissere ist.

82<sub>1</sub> Das Beispiel besagt also, dass zwar das Dreieck immer Winkel hat gleich zwei Rechten, aber dass, wenn ein bestimmtes individuelles Dreieck nicht besteht, es nicht wahr ist, dass seine Winkel gleich zwei Rechten sind, denn es besteht ja überhaupt nicht. Das Beispiel ist eigentlich nicht ganz richtig gewählt, denn nicht die Verbindung ist bisweilen wahr, bisweilen falsch, sondern nur das tatsächlich im realen Raum Vorkommen der Verbindung (man vgl. Met. IX 1052 a 4 *Φανερόν δὲ καὶ ὅτι περὶ τῶν ἀκινήτων οὐκ ἐστὶν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ, εἴ τις ὑπολαμβάνει ἀκίνητα*). Nur bei dem Individuum, das in der Zeit seine Eigenschaften ändert, kann im eigentlichen Sinne von einer *ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ* die Rede sein. Es ist nicht wahr, dass Sokrates krank ist, wenn er wieder gesund ist. Aristoteles hat den Satz „dass das Gegenteil einer möglichen Wahrheit eine mögliche Unwahrheit“ in einer etwas anderen Form. Er definiert das Mögliche (oder das Möglich-Wahre) als das, dessen Gegenteil eine nicht notwendige Unwahrheit ist, Met. V 12. 1019 b 28 *τὸ δυνατόν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ἢ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι.*

82<sub>2</sub> Dieser Satz findet sich nicht bei Aristoteles (Aristoteles gebraucht jedoch auch den Terminus Täuschung, griech. *ἀπάτη*,

- arab. *كلام*, — man vgl. die obige Bemerkung — und auch bei ihm ist die Rede von Täuschung über ewige Wahrheiten). Fasst man die Wahrheit und die Falschheit als Wahrheit und Falschheit an sich, so muss es Falschheit geben, die nicht auf Täuschung beruht. Andererseits hat es doch jedenfalls Sinn, von Falschheit zu sprechen, die wohl auf Täuschung eines Subjekts beruht. Es scheint beinahe, als ob Averroes in diesem Satz auch wieder diese letztere Falschheit objektiv fasse und sie als eine Eigenschaft des objektiv Wahren betrachte.
- 82<sub>3</sub> D. h. ausserhalb des Geistes, denn nach der neupythagoreischen und neuplatonischen Lehre bestehen sie ewig im Geiste in der himmlischen Welt.
- 82<sub>4</sub> D. h. ausserhalb unseres Geistes, also die Universalien. Zugleich sind aber auch wohl die himmlischen Geister selbst gemeint, fällt doch das Denken mit seinem Gegenstand zusammen. — Vielleicht sind auch die ewigen Himmelskörper gemeint, und so könnte man möglicherweise „ausserhalb des Geistes“ auch absolut fassen.
- 83<sub>1</sub> Hier beginnt die Behandlung von Met. X. Schon früher, im ersten Teil, hat Averroes das Eine und das Viele behandelt; da aber Averroes hier das zehnte Buch besprechen will, das mit der Behandlung des Einen beginnt, glaubt er auf diesen Gegenstand zurückkommen zu müssen.
- 83<sub>2</sub> Nämlich: das hinsichtlich des Subjekts Eine, das der Analogie nach Eine und das hinsichtlich des Akzidens Eine. Vgl. S. 18. Man vgl. für diesen Paragraphen S. 15 u. ff.
- 83<sub>3</sub> Das Zusammengewachsene *الملتصم* d. h. nach S. 15 das natürlich (durch *σύνφυσία*) Verbundene; das Wort hat aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch nur den Sinn von „Zusammenschliessendes“. Ob das Wort bei Averroes eine etwas feststehende Bedeutung hat, ist bei dem Schwanken der Terminologie fraglich.
- 83<sub>4</sub> Weil alle Kategorien Quidditäten haben.
- 84<sub>1</sub> „Das Eine in der Zahl“ bedeutet hier also das Eine, das Prinzip der Zahl ist.

- 84<sub>2</sub> Für die Definition vgl. man die Bemerkung 18<sub>2</sub>. Die Definition deckt sich mit der des Aristoteles, Met. V 6, wo das Eins als das der Quantität und Art nach Unteilbare aufgefasst wird. Hier aber ist die Definition durch den Zusatz „im Geiste“ subjektivistisch gefärbt. Nimmt man aber das Merkmal „im Geiste“ auf, so braucht man nicht mehr, wie Averroes nach dem Vorgang von Aristoteles tut, durch den Zusatz „der Lage nach unteilbar“ (d. h. unräumlich) die *μονὰς θέσιν ἔχουσα* von der *στιγμὴ ἄθετος* zu unterscheiden. Subjektivistische Gedanken über die Zahl bei Aristoteles Phys. IV 14. 223 a 22.
- 84<sub>3</sub> „Das in der Quantität ist“ d. h. in der Kategorie der Quantität, obgleich dieses Eins weder selbst quantitativ teilbar noch auch selbst Zahl ist. Auch nach Aristoteles ist das Eins noch nicht selbst Zahl.
- 84<sub>4</sub> Das Eins, das Prinzip der Zahl ist, muss, da es von einem Substrat ausgesagt wird, Akzidens, Attribut eines Substrates, also in einem Substrat, sein. Damit ist der subjektivistische Gedanke wieder verlassen. Für die Definition vgl. man die Bemerkung 16<sub>2</sub>.
- 84<sub>5</sub> Man vgl. S. 16. Nach Averroes bezeichnet das Eine in der Metaphysik das Wesen oder die Quiddität, also die Substanz, sind doch Eins und Seiendes äquivalent.
- 84<sub>0</sub> Die Analogie von Metaphysiker und Mathematiker mit Physiker und Mathematiker ist etwas befremdend; wird bei Aristoteles doch immer der Unterschied zwischen Mathematik, Physik und Metaphysik hervorgehoben (man vgl. Met. VI 1). Auch wäre der Vergleich nicht richtig, wenn man das Eins als identisch mit der Substanz betrachtet — wie Averroes gerade getan hat, aber, wie wir in diesem Abschnitt genügend sehen, nicht konsequent tun kann, wird das Eins doch auch wieder als in einem Substrat betrachtet — denn die Linien haften den Körpern an, sind also Akzidenzien der Körper.
- 85<sub>1</sub> Dies steht wohl in einem gewissen Widerspruch mit der obigen Behauptung, dass das Prinzip der Zahl in einem Substrat existiert, oder sollte man etwa sagen, das numerische Eins, das

hier gemeint ist, sei nicht identisch mit dem Eins in der Zahl, welches Prinzip der Zahl ist? Der ganze Paragraph über das Eins ist aber hoffnungslos verworren. Wie dem auch sei, man muss wohl die Stelle hier so auffassen, dass das von der Materie abstrahierte Eins der Mathematik, wenn es nicht ausgesagt wird, in die Kategorie der Quantität fällt, wenn es aber ausgesagt wird, ein Attribut von je einer der zehn Kategorien (oder sogar die zehn Kategorien selbst, man vgl. S. 86 und die Bemerkung 86<sub>3</sub>) sein kann, aber, und das ist allerdings sonderbar, auch zugleich unter die Kategorie der Quantität fällt.

85<sub>2</sub> Vgl. die Bemerkung 17<sub>1</sub>; vgl. auch Avicenna, Met. VII 1: Si enim quod intelligitur de uno, omnino esset id quod intelligitur per ens, tunc multum secundum quod est multum non esset ens, sicut non est unum, quamvis accidat ei esse unum.

85<sub>3</sub> Zusatz; arab.  $\Delta\lambda\lambda$ , griech.  $\text{περιττός}$ .

86<sub>1</sub> Dieses Argument ist nicht sehr überzeugend; Averroes nennt hier nicht die Hauptschwierigkeit, die es einem Aristoteliker unmöglich machen muss, das Eins als univok von den Kategorien ausgesagt zu betrachten. Das Eins würde dann die zehn Kategorien umfassende Gattung sein (man vgl. die gleiche Schwierigkeit bei dem Sein S. 9 und die Bemerkung 9<sub>2</sub>). Hiermit wäre dann auch die Auffassung verurteilt, dass das Eins analogice von den Kategorien ausgesagt werden könnte, denn die Analogie muss sich immer auf einen einzelnen Gegenstand beziehen, die Bedeutung „per prius et posterius“ setzt eine univoke Bedeutung voraus (man vgl. die Bemerkung 29<sub>1</sub>).

86<sub>2</sub> „Die Kategorien“. Eigentlich gemeint sind die Einheiten, die sich in den Kategorien befinden.

86<sub>3</sub> „Die Wesenheiten“. Eigentlich gemeint sind die Einheiten, die sich in den Wesenheiten befinden.

86<sub>4</sub> Der Gedanke ist nicht ohne Subtilität. Gesetzt, sagt Averroes, dass das Eins die Einheiten in den Kategorien analogice bezeichne, so müsste die Analogie, welche zwischen diesen Einheiten bestehen würde, auf der Relation, die zwischen den

Wesenheiten der Kategorien besteht beruhen (denn die Relationen, die zwischen den Kategorien bestehen, werden doch durch ihre Wesenheiten fundiert). Sei  $x = \text{Eins}$ , A und B zwei beliebige Kategorien, a und b die Wesenheiten dieser Kategorien, so bekämen wir etwa die Gleichung  $A : B = a_x : b_x$ . Die Relation zwischen A und B (und  $a_x$  und  $b_x$ ) müsste eine Kategorie sein, zwischen dieser neuen Kategorie und z. B. A müsste wieder eine Relation bestehen; diese Relation müsste eine Kategorie sein und so ad infinitum. Averroes sieht nicht, dass dieser Einwand nicht nur die Theorie des Avicenna vernichtet, sondern auch seine eigene These, dass es Relationen zwischen den Kategorien gebe. Der Einwand hat innerhalb der aristotelischen Kategorienlehre, wo die Relation eine der zehn Kategorien ist, insoweit eine Berechtigung, als die Relationen, die zwischen den zehn Kategorien bestehen, unter eine neue Kategorie fallen müssten. Dies führt aber nicht zu einem progressus ad infinitum; die unendliche Reihe wird erst durch die von Averroes implizierte Voraussetzung bedingt, dass jede Relation auf einer Eigenschaft der Relata beruhen müsse. Sagen wir z. B., zwischen Akzidens und Substanz bestehe das Verhältnis der Inhärenz, so müsste, nach der Voraussetzung, dieses Inhärenzverhältnis auf einer Eigenschaft der Substanz beruhen. Zwischen dieser neuen Eigenschaft und der Substanz besteht aber wieder das Inhärenzverhältnis u. s. w. Dies ist das Argument, das die Mutakallimun als Beweis gegen die Realität der Relation verwandten. Die Leugnung der Realität der Relation bei Sext. Emp. M. VIII 453—462.

- 86, Das ist nichts anderes als was Avicenna auch behauptet. Die Lehre des Averroes jedoch besagt die *contradictio in terminis* d. h., dass dieses Eine in jeder Kategorie die Kategorie selbst sei, also in dem, was es selbst ist, inhärierte.
- 87, Man vgl. Arist. Phys. 14. 223 a 22 *ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος, ἀδύνατον καὶ ἀριθμητὸν τι εἶναι*. Für einen Philosophen, der behauptet, Eins und Sein seien identisch, bringt es gewisse Schwierigkeiten mit sich, das Eins von der Exis-

- tenz (dem Sein) der Seele abhängen zu lassen. Auch würde man meinen, dass, wenn die Seele das Eins aus der Materie abstrahiert, es schon vor dem Herantreten der Seele in der Materie sein sollte. Und ist es nicht eine überflüssige Arbeit der Seele, das Eins erst aus der Materie zu abstrahieren, um es dann wieder in sie hineinzutragen? (Averroes sagt sogar, in die Individuen, — es scheint kaum geboten, in ein Individuum die Individualität hineinzutragen.)
- 87<sub>2</sub> Für diesen Paragraphen vgl. man Met. IX 1. 1053 a 18.
- 87<sub>3</sub> Konvention Ar. وضع, griech. θέσις.
- 88<sub>1</sub> Die von mir zwischen Klammern gesetzten Worte sind vielleicht eine Glosse. Der nicht unberechtigte Einwand des Avicenna gegen die euklidische Definition ist, dass jede Vielheit von einer numerisch bestimmten Vielheit ausgesagt wird, dass also der Begriff der Vielheit den der Zahl schon involviert. Die Verteidigung des Averroes ist nicht sehr deutlich. Er meint vielleicht mit gezählten Dingen zählbare Dinge, dann wäre seine Verteidigung etwa: gesetzt, Avicenna hätte Recht und jede Vielheit wäre zählbar, so wird doch nicht jede Vielheit von uns gezählt und ist für uns eine Zahl. Auch dann bleibt der Gedanke schief. Denn entweder hat Avicenna Recht, oder er hat Unrecht, und dann ist die Vielheit Gattung der Zahl; wenn aber jede Vielheit zählbar ist, wird sie auch für uns eine Zahl, wenn auch eine unbekannte, sein, und die Gattung Vielheit und die Gattung Einheit werden dann für diejenigen, welche die Einheit nicht als Zahl betrachten, zusammenfallen.
- 88<sub>2</sub> „Dies zu vollbringen“. Dies scheint etwa zu bedeuten: es ist für die Seele nicht unmöglich, die Vielheit als Gattung der Zahl zu betrachten (obgleich sie eigentlich nicht Gattung der Zahl ist), da die Zahl Akt der Seele ist. Ob die Vielheit nicht Akt der Seele sei, sagt Averroes nicht.
- 88<sub>3</sub> Man vgl. S. 70 und Bemerkung 70<sub>1</sub>.
- 88<sub>4</sub> Hier beginnt die Behandlung von Met. X 2.
- 88<sub>5</sub> Auch Aristoteles unterscheidet Met. X 2 die zwei Richtun-

- gen: die alten Physiologen einerseits und die Pythagoreer und Platoniker andererseits. Die zwischen Klammern gesetzten Worte, die sich in beiden Texten befinden, halte ich für eine Glosse.
- 89, Aristoteles gibt als Beispiele vom Eins der Physiologen: die Freundschaft (also nach Aristoteles kein Material- sondern Bewegungsprinzip), die Luft und das Apeiron, also statt der Prinzipien des Thales, Anaximenes, Anaximander, die des Empedokles, Anaximenes, Anaximander. Man vgl. auch die Stelle im Buch der Aporien Met. III 1001 a 9.
- 90, Diese Beispiele mit Ausnahme desjenigen „der Stricke“ und „der Pflöcke“ finden sich bei Aristoteles. „Stricke“ (اسباب) und „Pflöcke“ (الوتان) sind Kunstausdrücke der arabischen Prosodie. Sie sind die Bestandteile des Versfusses. Ein Strick ist – oder ∪∪; ein Pflöck ∪– oder ∪–. Dieses Beispiel ist jedoch einem anderen des Aristoteles nahe verwandt. Aristoteles (Met. X 2. 1054 a 1) spricht von den Lauten (Φθόγγος) und behauptet, bei den Lauten sei das Eins ein Vokal (στοιχεῖον Φωνῆεν). Nach Ps. Alexander wäre es ein Vokal oder ein Konsonant (στοιχεῖον Φωνῆεν ἢ σύμφωνον).
- 90<sub>2</sub> Am Anfang von Kapitel II, s. Seite 30 ff.
- 90<sub>3</sub> Dieser Satz und der folgende finden sich nicht bei Aristoteles Met. X 2. Unter dem Einfluss neuplatonischer Tendenzen wird behauptet, was bei Aristoteles nur impliziert ist. Bei Aristoteles sind Seiendes und Eins identisch. Hieraus folgt schon, dass das immaterielle Seiende das immaterielle Eins ist. Gegen die Hypostasierung des Eins sträubt sich aber der Antiplatoniker Aristoteles und scheint das Eins, das Ursache aller Einheit in der Substanz ist, mehr als Attribut der ersten immateriellen Substanz zu fassen. Man vgl. Met. X 2. 1054 a 9: ὅτι μὲν οὖν τὸ ἓν ἐν παντὶ γένηι ἐστὶ τις φύσις, καὶ οὐδενὸς τοῦτο γ' αὐτὸ ἢ φύσις τὸ ἓν, φάνερρον· ἀλλ' ὥσπερ ἐν χρώμασι χρώμα ἐν ζητητέον αὐτὸ τὸ ἓν, οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ οὐσίαν μίαν αὐτὸ τὸ ἓν. Übrigens behauptet Averroes, — weniger konsequent in seinem Begriffsrealismus als die Neuplatoniker — nicht, dass das immaterielle Eins nichts anderes als gerade das immaterielle

Eins sei. Auch für ihn ist es wie für Aristoteles ein denkendes Wesen, das nur die Eigenart hat, Ursache der Einheit in allem andern Seienden zu sein. Es hat also nur grössere Einheit, und die Einheit ist ihm eigentlich nur Attribut. Für die folgenden Sätze im Text vgl. man den Schluss von Met. VII 1: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι κτλ.*

- 91<sub>1</sub> Hier beginnt die Behandlung von Met. X 3.
- 91<sub>2</sub> Man vgl. Met. X 3. 1054 a 24: *καὶ τούτων κατὰ στέρησιν λέγεται θάτερον.* Las aber Averroes wie Bonitz und Ps. Alexander statt *καὶ τούτων*: *καὶ οὔτε*, so setzt er sich hier zu Aristoteles in Widerspruch; die zweifelnde Form seiner Aussage weist vielleicht darauf hin.
- 91<sub>3</sub> Der Begriff „Opposition“ fehlt bei Aristoteles.
- 91<sub>4</sub> Oben S. 18.
- 91<sub>5</sub> Oben S. 19.
- 92<sub>1</sub> Für den Unterschied zwischen „anderes“ und „Verschiedenheit“ s. S. 20, siehe auch Met. X 1054 b 25: *τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινὶ διάφορον, ὡστ' ἀνάγκη ταυτό τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν.*
- 92<sub>2</sub> Dieser Satz fehlt bei Aristoteles.
- 92<sub>3</sub> Gegenüberstehend, *معاكس*, Synonym von *معاكس* = *ἀντικείμενον*. Für die Definition vgl. man Met. V 10. 1018 a 22: *καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται.* Hier beginnt die Behandlung von Met. X 4.
- 92<sub>4</sub> Seite 19.
- 92<sub>5</sub> Für diesen und die folgenden Sätze, vgl. man Met. X 4. 1055 a 6: *τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα· τοῖς δ' εἶδει διαφέρουσιν αἱ γενέσεις ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσὶν ὡς ἐσχάτων.*
- 92<sub>6</sub> Man vgl. die Definition Kat. VI 6a 17: *τὸ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται*, in der jedoch der Begriff der Existenz fehlt. Man beachte die Übereinstimmung zwischen dem „sagt man“ bei Averroes und dem *ὀρίζονται* bei Aristoteles, der diese Definition also schon als überliefert gibt.
- 93<sub>1</sub> Man vgl. Met. X 4. 1055 a 20: *οὔτε γὰρ τοῦ ἐσχάτου ἐσχάτω-*

τερον εἶη ἂν τι, οὔτε τοῦ ἐνός διακτῆματος πλείω δυοῖν ἔσχατα. Aristoteles hielt es aber nicht für notwendig, wie Averroes, zu beweisen, dass zwischen zwei äussersten Punkten kein Punkt mehr weiter aussen liegen kann.

93<sub>2</sub> Obgleich auch Aristoteles in seiner Definition der Kontrarien die räumliche Analogie gebraucht und er auch von einem *ἐναντίον κατὰ τόπον* spricht, z. B. Phys. V 3. 226 *b* 32, sagt er doch nirgends, dass die Kontrarietät auf der primären Kontrarietät des Raums beruhe. Nach Aristoteles selbst Met. X 4. 1055 *a* 33 ist die *πρώτη ἐναντιώσις* die von Haben und Privation (inkonsequent, da in der Aufzählung der Klassen der Opposita, Haben und Privation der Kontrarietät nebengeordnet sind). Auch Phys. I 6. 189 *b* 26 führt Aristoteles alle Kontrarietät auf eine einzige zurück, *πανσι τε αἱ ἐναντιώσεις ἀνάγεσθαι δακοῦσιν εἰς μίαν*, vergisst aber zu sagen, welches diese ist. Nach Averroes selbst zu dieser Stelle (ed. cit. vol. IV 31 *D*) meinte Aristoteles hier die Kontrarietät von Subjekt und Form. Es ist weiter noch zu beachten, dass Averroes zuerst in der Definition der Kontrarietät, die Entfernung als eine zeitliche aufgefasst hat, — zwei Kontrarien seien entfernt, weil sie nicht zu gleicher Zeit existieren können (s. S. 91) — jetzt aber die Entfernung als räumlich nimmt, und wir werden sehen, dass, obgleich Averroes hier die Kontrarietät auf dem Raum beruhen lässt, er sie S. 95 auf die Privation basiert.

93<sub>3</sub> Die zwei Klassen werden auch bei Aristoteles unterschieden. Das Beispiel von gerade und ungerade findet sich auch bei ihm an der Stelle, Met. X 4. 1055 *b* 24: *ἢ περιττὸν ἢ ἄρτιον*. Das Beispiel des Schwarzen und Weissen findet sich Met. X 7. 1057 *b* 8, man sehe auch Phys. V 1. 224 *b* 35.

93<sub>4</sub> Man sehe Phys. V 2. 226 *b* 2: *ἢ γὰρ ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον κινήσις ἐστίν, ἢ ἀπλῶς ἢ πῆ*.

94<sub>1</sub> Ähnlich auch Aristoteles: das Mittelglied ist nicht die Endpunkte, sonst wären alle Farben weiss oder schwarz Met. X 7. 1057 *b* 16. Man vgl. auch Phys. V 1. 224 *b* 32, wo er sagt, das Mittelglied sei gewissermassen die Endpunkte *ἔστι γὰρ πῶς*

- τὸ μεταξύ τὰ ἄκρα und Met. X 7. 1057 b 25, wo behauptet wird, dass das Mittelglied teils weniger, teils mehr sei als die Endpunkte: ἐκκτέρου γὰρ καὶ ἥττον ἔσται καὶ μάλλον.
- 94<sub>2</sub> Die Definition steht einer der verschiedenen Definitionen der Krankheit bei Galen aus der Definit. Medic. nahe: morbus est naturalium potentiarum impedimentum.
- 94<sub>3</sub> Galen unterscheidet in seiner „Ars medica“ drei Zustände des Körpers: corpus salubre, corpus insalubre und corpus neuter. Eine solche Art Trichotomie ist besonders auch bei den Stoikern beliebt, z. B. προηγμένα, ἀποπροηγμένα, ἀδιάφορα.
- 95<sub>1</sub> In der Form ist dies etwas verschieden von Arist. Met. X 4, deckt sich aber mit den Gedanken. Aristoteles behauptet, dass der konträre Gegensatz immer eine Art von Beraubung sei: δῆλον ὅτι ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἂν τις εἴη πᾶσα (1055 b 14), man vgl. die Bemerkung 93<sub>2</sub>, und dass man nicht von jedem sagen könne, es sei z. B. gleich oder ungleich (wohl aber, es sei gleich oder nicht gleich), sondern nur von dem dafür empfänglichen Substrat, ἴσον μὲν γὰρ ἢ οὐκ ἴσον πᾶν, ἴσον δ' ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἀλλ' εἴπερ, μόνον ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ ἴσου (1055 b 10). Dies ist also der Fall, für den Averroes das Beispiel von beredt und stumm gibt.
- 95<sub>2</sub> Vgl. Arist. ἀντιφάσεως δὲ μηδὲν ἔστι μεταξύ (1055 b 1).
- 95<sub>3</sub> Fasst man die Privation als etwas Positives, so ist sie von der Kontrarietät nicht mehr zu unterscheiden (fasst man sie andererseits als Negation, so wird das Verhältnis habitus-privatio zu einer ἀντίφασις), und es ist dann nicht einzusehen, warum es keine aus habitus und privatio gemischte Zwischenstufe zwischen beiden geben soll (z. B. mehr oder weniger beredt). Aristoteles leugnet in den Kat. X 12 b 26, dass es, im Unterschied von den Kontrarietäten, bei der Privation Mittelglieder gebe — man könne überhaupt bei ihr von Mittelgliedern nicht reden — dagegen Met. X 4 gibt er auch bei der privatio ein Mittleres zu, στέρησεως δὲ τινός (μεταξύ) ἔστιν (1055 b 9) — wenn auch nicht bei dem dafür empfänglichen Substrat.
- 95<sub>4</sub> Dass es bei Relata nur ein Mittelglied wegen der Kontra-

rietät gibt und dass sie nicht in derselben Gattung sind, Met. X 7. 1057 a 37. Es ist nicht deutlich, warum die Mittelglieder bei der Relation aus der Kontrarietät stammen sollen, wenn bei der Kontrarietät selbst nicht immer Mittelglieder vorhanden sind.

- 95<sub>5</sub> Man vgl. die Bemerkung 93<sub>2</sub> und 95<sub>1</sub>.
- 96<sub>1</sub> Dieser Satz ist eine Darstellung von 1055 b 11: *εἰ δὲ αἱ γενέσεις τῆ ὕλη ἐκ τῶν ἐναντίων, γίνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς τοῦ εἶδους ἕξεως ἢ ἐκ στερήσεώς τινος τοῦ εἶδους καὶ τῆς μορφῆς, δῆλον ὅτι ἢ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἂν τις εἴη πάσα.* Die zwischen Klammern gesetzten Worte halte ich für eine Glosse. Die Worte „wenn sie auch selbst gewissermassen ein Kontrarium ist“ bedeuten wohl etwa: „wenn sie auch selbst gewissermassen ein Positives ist“, denn, wenn die Kontrarietät darauf beruht, dass einer Sache die Privation einer anderen Sache inhäriert, so kann man, ehe dieses Inhärieren stattfindet, doch nicht gut von Kontrarium sprechen. Übrigens ist die ganze Theorie nicht gerade sinnreich.
- 96<sub>2</sub> „Diese Art Privation“. Averroes will zeigen, dass die Privation Grund der Negation ist. Das kann einem gewiss nicht schwer fallen, wenn man Privation als Synonym von Negation betrachtet. Gerade in diesem Abschnitt scheint jedoch Averroes die Privation als etwas Positives zu betrachten, da sie doch in etwas inhäriert. Dass zwischen dieser Art der Privation und der Negation kein Unterschied besteht, ist also nicht so selbstverständlich.
- 96<sub>3</sub> Für diesen Abschnitt vgl. man Met. X 8, 9 und 10. Der letzte Satz scheint mir einer Tautologie sehr ähnlich. Aristoteles beweist Met. X 10, dass das Vergängliche und das Unvergängliche einander durch die Gattung gegenüberstehen. Auch wird dort die Unmöglichkeit erwähnt, dass der Mensch zugleich ewig und vergänglich sei.
- 96<sub>4</sub> Auch Met. X 9 werden Männlich und Weiblich, Weiss und Schwarz, als Beispiele erwähnt für Gegensätze, die auf der Materie beruhen.
- 96<sub>5</sub> Die zwischen Klammern gesetzten Worte halte ich für eine

Glosse, ist doch nirgends gezeigt worden, dass das Eine und Viele die erste Gattung der Oppositionen sind. Gerade hier, im folgenden Teil des Satzes, wird gesagt, dass es durch Einheit und Vielheit Oppositionen gebe.

- 96<sub>a</sub> Dieser Abschnitt behandelt Met. X 6. Die hier behandelte Schwierigkeit beruht (was jedoch weder Aristoteles noch Averroes bemerken) auf der Zweideutigkeit des Terminus „Viel“. Einmal bedeutet „Viel“ das dem „Wenig“ konträr Entgegengesetzte, zweitens bedeutet es jede Vielfachheit, jede Mehrheit von Einheiten. Met. X 6. 1056<sup>b</sup> 10—13 behauptet Aristoteles, dass eine Vielheit (*πολύ*) und eine Wenigkeit (*ὀλίγον*) aus einer Mehrheit (*πληθος*) von Einheiten bestehen, denn Viel und Wenig fallen beide unter die Gattung Mehrheit; wäre also das Eins eine Wenigkeit, so wäre es auch eine Mehrheit. Averroes sagt es etwas anders, wenn er behauptet, dass „Wenig“ und „Viel“ relativ ausgesagt werden, womit er meint, was in einer Beziehung „wenig“, in einer anderen Beziehung „viel“ ist.
- 97<sub>1</sub> Was Averroes hier über die Lehre der alten Philosophen sagt, findet sich nicht bei Aristoteles. Averroes meint hier wahrscheinlich die Neuplatoniker. Man vgl. nämlich einen Satz wie τὸ δὲ μετέχον τοῦ ἑνός (das ist nämlich die Vielheit) καὶ ἓν ἐστὶ καὶ οὐχ ἓν (Proclus institutio theologica I 4). Averroes verwechselt hier zwei Sachen. Das Eins *ist* Privation des Vielen und das Viele Privation des Eins, denn nach der aristotelischen Lehre ist jedes Kontrarium die Privation seines Kontrariums. Das Eine *hat* aber eine Privation, die der Unteilbarkeit, während das Viele den habitus der Teilbarkeit besitzt. Man vgl. hierüber auch die folgende Bemerkung. Dass die Privation nicht immer niedriger zu sein brauche als der habitus, steht im Widerspruch mit Seite 81, wo behauptet wurde, dass die Potenz und die Privation niedriger als der Akt seien.
- 97<sub>2</sub> Der Satz findet sich nicht bei Aristoteles. Die Schwierigkeit folgt aus der Definition der Einheit. Wird das Eins durch die Unteilbarkeit definiert und die Zahl als eine Vielheit von Ein-

heiten, so wird die Zahl, ein Positives, durch eine Negation definiert. Es war aber schon ein *πρῶτον ψεῦδος*, zu glauben, das Eins, das doch auch ein Positives ist, durch eine Negation definieren zu können. Unteilbarkeit ist Eigenschaft, nicht Wesen der Einheit. Das im Text Folgende findet sich alles bei Aristoteles.

- 97<sub>3</sub> Dies alles stimmt mit Aristoteles überein. Man vgl. die Bemerkung 13<sub>1</sub> (siehe auch Met. V 15) über die zwei Arten der Relation bei Aristoteles. Aristoteles selbst gibt hier statt des Beispiels Feuer dasjenige des Wissens und Wissbaren *ἐπιστήμη* und *ἐπιστητόν*, (1057 a 11), das er auch Met. V 5 benützt.
- 97<sub>4</sub> Der Satz ist selbstkontradiktorisch. Der Widerspruch löst sich, wenn man die Äquivokation beachtet, nämlich, dass das zweite „Vielheit“ in einem anderen Sinne, nämlich dem von „Vielfachheit“ (vgl. Bemerkung 96<sub>0</sub>), gebraucht ist.
- 98<sub>1</sub> Dies ist auch die Konklusion des Aristoteles (Met. X 6. 1057 a 12—17). Der einzige Unterschied ist, dass, wo Averroes das Eins als das Prinzip der Vielheit betrachtet, Aristoteles von einer Relation wie zwischen Wissen und Wissbarem spricht. Bei Averroes wäre nach aristotelischer Auffassung die Relation eine wesentliche, nicht eine akzidentelle.
- 98<sub>2</sub> Gemeint ist der Gegensatz von grösser, gleich gross und kleiner; ob etwas kleiner oder gleich, grösser oder gleich, kleiner oder grösser. Diese Aporie wird bei Aristoteles Met. X 5 behandelt. Die Lösung der Aporie ist bei Averroes dieselbe, nur etwas anders ausgedrückt als bei Aristoteles. Dieser antwortet, dass die Gleichheit die beraubende Verneinung sowohl von gross als von klein ist (*ἀμφοῖν ἄρα ἀπόφησις στερητική*, 1056 a 17).
- 98<sub>3</sub> D. h. in Met. II (α) 2. Man vgl. die Bemerkung 76<sub>2</sub>.
- 98<sub>4</sub> „Verursachte“ ist etwas befremdlich, da gerade das erste der drei Glieder unverursacht sein soll. Es ist eine Kausalreihe gemeint. Man könnte geneigt sein *موجودات* zu lesen statt *معلولات* und also „verursachte“ zu streichen.
- 98<sub>5</sub> „Und sie der Zahl nach als endlich setzen“. Diese Bedin-

gung — explizite hat Aristoteles sie nicht, aber auch bei ihm ist sie impliziert — macht diesen sogenannten Beweis noch deutlicher zu einer *petitio principii*; es soll doch gerade die Endlichkeit bewiesen werden.

- 99<sub>1</sub> Der Satz, anfangend bei „es macht keinen Unterschied“, ist beinahe eine wörtliche Übersetzung von *Met. II 2. 99a 16: οὐδὲν δὲ διαφέρει κτλ.* Gemeint ist, der Begriff „Mitte“ setze wie auch seine näheren Bestimmungen einen Anfang voraus. Man vgl. Avicenna, der dasselbe Argument hat, *Avic. Met. VI 1: proprietates vero medii est, quod ipsum est causa unius extremi et est causatum alterius extremi.* Die Möglichkeit nun wird offen gelassen, dass die Mittelglieder unendlich seien, insoweit sie sich auf einer Stufe befinden; in der Welt also könnte Unendliches geschehen, obgleich die Welt als Ganzes Mittelglied ist und als Ganzes eine erste Ursache für sie besteht. Für die (nennen wir sie) vertikale Kausalität gibt es drei Glieder, für die horizontale könnte es unendliche Glieder geben und sollte es eigentlich auch geben, da die Dauer der Welt unendlich ist (natürlich sollte dann die vertikale Reihe keine zeitliche sein). Weiter im Text aber unterscheidet Averroes die horizontale und vertikale Unendlichkeit nicht mehr und verneint die Unendlichkeit überhaupt.
- 99<sub>2</sub> Dem aristotelischen Prinzip oder Axiom, *infinitum actu non datur*, sind wir schon begegnet. In dem Buche des Aristoteles „*de elenchis*“, wird es jedoch nicht erwähnt, noch finde ich es in Averroes' (grossem) Kommentar dazu.
- 99<sub>3</sub> Auch im Buche *II 2* wird der Beweis für die Endlichkeit der Materialursache gegeben. Auch dort wird behauptet, dass man in zweifachem Sinne sagen könne, etwas entstehe aus einem anderen. Die Beispiele, die dort gegeben werden, sind, für die erste Art: Wasser und Luft, für die zweite Art: Knabe und Mann.
- 100, Es ist bemerkenswert, dass in *Met. II 2* gerade über die andere Art des Entstehens, die des Knaben und Mannes, gesagt wird, dass sie eine zeitliche Relation sei, und dass der Mann in derselben Beziehung zum Knaben stehe wie der Tag

zum Morgengrauen, d. h. zeitlich später (995 *a* 32); allerdings wurde vorher (994 *a* 23) behauptet, dass beide Arten des Entstehens verschieden von der zeitlichen Relation „nach“ (z. B. olympische Spiele nach isthmischen Spielen (*ἐξ ἰσθμίων Ὀλυμπία*)) seien. Im Grunde findet für den Aristotelismus in beiden Fällen dasselbe statt, nämlich ein Hinein- und Heraustreten von Formen in formversehene Materie, und in beiden Fällen hat man die zeitliche Relation des Nacheinander. (Auch die Umkehrbarkeit des Verhältnisses bei Wasser — Luft, worauf Met. II 2. 994 *b* 2 der Nachdruck gelegt wird, wäre nach Met. VIII 5. 1045 *a* 3 — man sehe meine Bemerkung 59<sub>2</sub> — kein wesentlicher Unterschied. Man vgl. auch die Bemerkung 102<sub>2</sub>.) Da für den Aristotelismus die Kausalreihe oder eine Kausalreihe endlich, das zeitliche Geschehen unendlich ist, brauchte er eigentlich eine Kausalreihe, die nicht ein zeitliches Nacheinander aufweist.

- 100<sub>2</sub> Es gibt hier keinen wesentlichen unendlichen progressus, sagt Averroes, und als Grund für diese Behauptung gibt er an, dass man es hier mit Kausalität auf der gleichen Stufe zu tun habe. Der Gedanke des Averroes scheint etwa zu sein, dass es hier keine wesentliche aktuelle Unendlichkeit gebe, weil hier nur eine zeitliche Unendlichkeit bestehe, die zeitliche Unendlichkeit jedoch keine aktuelle sei, da ihre Teile nicht zu gleicher Zeit bestehen, während bei der vertikalen Kausalität, falls sie unendlich wäre, es aktuelle, zu gleicher Zeit bestehende Teile gäbe. So würde auch der Satz unten: „Bei dieser Klasse des Entstehens kann man sich im Entstehenden mehr als ein einziges aktuelles Substrat denken“ (obgleich dies im Widerspruch mit S. 60) seine Erklärung finden, denn Averroes will beweisen, dass eine aktuelle Stufenreihe nicht unendlich sein kann. Auch Aristoteles behauptet, dass bei der Art des Entstehens von Wasser und Luft kein unendlicher progressus möglich sei, weil, meint er, immer wieder ein Zurückgehen stattfindet — aus Luft wird Wasser, aber aus Wasser wird wieder Luft —, es gebe also immer eine

- Bewegung zwischen zwei bestimmten Punkten und nie eine unendlich fortschreitende Linie.
- 100<sub>3</sub> „Rückläufige Bewegung“  $\gamma\delta$  es ist die Übersetzung des griechischen ἀνάκταμψις. Man vgl. 994 b 2.
- 100<sub>4</sub> Dieser Satz steht im Widerspruch mit S. 60, wo behauptet wurde, dass die Substrate sich in einer mittleren Existenz zwischen reiner Potenz und reinem Akt befinden, man vgl. Bemerkung 100<sub>3</sub>.
- 101<sub>1</sub> Diese petitio principii — das infinitum actu non datur ist dem Averroes wie dem ganzen Mittelalter ein Axiom —, findet sich nicht bei Aristoteles in Met. II 2, wo als Grund für die Endlichkeit dieser Klasse angegeben wird, dass die Mittglieder doch ein Ziel haben müssen. Die Kausalreihe Knabe-Mann-Knabe ist jedoch gerade so unendlich wie die Reihe Luft-Wasser-Luft. Statt des Kausalverhältnisses, des Verhältnisses zwischen Realien, das ein zeitlich bedingtes ist, substituiert Averroes aber die Reihe zwischen reiner Materie und Form, die keine reale ist, da die reine Materie nie als solche in der Realität vorkommt und keine Realität ist. Die zwischen Klammern gesetzten Worte stören etwas den Zusammenhang, ich wage jedoch nicht zu entscheiden, ob sie eine Glosse sind. Beachtenswert ist, dass früher auf S. 75 die Ernährungskraft als Beispiel gegeben wurde für etwas, das zwischen reiner Potenz und reinem Akt stand.
- 101<sub>2</sub> Die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von causae finales wird Met. II 2. 994 b 6—10 dargetan.
- 101<sub>3</sub> Vgl. z. B. Anal. post. I 3. 72 b 10: ἀδύνατον γὰρ τὰ ἀπειρα διελθεῖν.
- 102<sub>1</sub> Die Unmöglichkeit der Unendlichkeit bei „τὸ τί ἦν εἶναι“ wird Met. II 2. 994 b 17 dargetan, aber die Wesenheit wird dort als Begriff aufgefasst, hier aber ontologisch als Form. Die von mir zwischen Klammern gesetzten Worte finden sich in beiden Texten. Sie entstellen, glaube ich, den Sinn (denn die Substrate sind doch nicht in etwas, man könnte vielleicht meinen, in der Welt; aber die Endlichkeit der Welt wird erst

- nachher bewiesen). Ich glaube, Averroes will bloss sagen, durch die Endlichkeit der Substrate sei die Endlichkeit der Formen gegeben, denn in endlichen Substraten können keine unendlichen Formen sein. Ich vermute, die Worte sind eine Glosse und der Glossator verstand die Worte „durch die Betrachtung“ (بالوجد) wie: „aus einem ähnlichen Grunde“.
- 102<sub>2</sub> Man vgl. z. B. de coelo IV 3—4. Die oberen Teile verhalten sich immer zu den unteren wie Form zu Materie 310 b 14: αἰεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτὸ, ὡς εἶδος πρὸς ὕλην, οὕτως ἔχει πρὸς ἀλλήλα. Das Feuer hat einen höheren natürlichen Ort als die Luft u. s. w. Diese Theorie steht im Widerspruch mit dem vorher Behaupteten, dass Wasser und Luft sich auf derselben Stufe befinden.
- 102<sub>3</sub> Man vgl. z. B. die Definition der (ersten) Materie Phys. I 9. 192 a 31: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Das in diesem Paragraphen Behauptete und das Weitere bis zum Ende dieses Kapitels bezieht sich nicht auf eine bestimmte Stelle bei Aristoteles.
- 102<sub>4</sub> Denn alles der Zahl nach Viele hat Materie. Met. XII 8. 1074 a 33: ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει.
- 103<sub>1</sub> Auch bei Aristoteles findet man den Gedanken eines Zweckes der Materie. Die Materie strebt danach, sich mit der Form zu vereinigen. Es gibt in der Materie ein natürliches Sehnen und Streben nach dem Göttlichen, Guten und Erstrebenswerten (man vgl. Phys. I 9. 192 a 16). Allerdings, wenn man Form und Zweck als identisch betrachtet, wie das wohl bei Aristoteles geschieht (z. B. Phys. II 198 a 25: τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἔν ἐστιν), so wird es dann etwas schwierig, die absolute Formlosigkeit der Materie zu behaupten. Dass die Materie kein agens (causa efficiens) hat, würde, wenn es bedeutet, dass sie nicht verursacht ist, mit Aristoteles übereinstimmen (Phys. I 9. 192 a 28: ἀλλ' ἀφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι). Ob ein Emanationsphilosoph diese Ursachlosigkeit konsequent behaupten kann? Man vgl. die Bemerk. 138<sub>3</sub>.

103<sub>2</sub> Die hier entwickelten Gedanken stimmen im grossen und ganzen mit aristotelischen überein. Dass auch für Aristoteles der Zweck die edelste Ursache ist, sahen wir oben Bem. 77<sub>9</sub>. Dass das höchste Seiende seinen Zweck in sich selbst hat und nicht handelt, da jedes Handeln eine Zweiheit, Zweck und Mittel zum Zweck (Materie), voraussetzt, finden wir de coel. II 12. 292 b 5: ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἕνεκα, ἢ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δούσῳ, ὅταν καὶ οὐ ἕνεκα ἢ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα. Den Ausdruck *causa sui* (αἰτίον αὐτῷ) hat Aristoteles Met. XII 6. 1072 a 14: πάλιν γὰρ ἐκεῖνο αὐτῷ τε αἰτίον (allerdings ist in diesem Passus kaum zu unterscheiden, ob die Bewegung oder der Bewegter des Fixsternhimmels gemeint ist; beides wäre wohl zugleich der Fall; vgl. Bem. 108<sub>9</sub>), und für ihn trägt das Erste seine Notwendigkeit in sich selbst (vgl. Met. V 5. 1015 b 9—11). Dass das Erste Wirkursache seines Zweckes ist, sagt Aristoteles nicht; dies ist nur ein verbaler Unterschied, denn die Bedeutung dieser Worte kann nur die aristotelische Theorie sein, dass das Erste sich Selbstzweck sei, was immer auch dieses bedeuten möge. Eigentlich sollte Gott überhaupt nicht Wirkursache genannt werden, denn ihm wird ausdrücklich das Wirken, sowohl das ποιεῖν als das πράττειν, abgesprochen (Eth. Nic. X 8. 1178 b 20); wenn aber Gott nicht wirkt, kann es überhaupt kein Wirken in der Welt geben, denn Gott ist die erste Bewegungsursache; alle Änderung jedoch beruht auf Bewegung (allerdings versucht Aristoteles gen. et corr. I 6. 323 a 5 zwischen κινεῖν und ποιεῖν zu unterscheiden; Bewegungsursache und agens — *causa efficiens* — sind aber in der aristotelischen Terminologie identisch). Aristoteles hat zugleich die Gottheit der Welt entrückt und zur Quelle alles Geschehens machen wollen, was sich widerspricht, wie sich auch die Auffassung von Gott als erster Wirkursache (bloss mechanisches Wirken) und höchstem Zweck widerspricht (ein Widerspruch, der sich durch das ganze System zieht), denn der Zweck, setzt bei dem, der bezweckt, eine Spontaneität voraus, die eine Theorie, welche alles aus einer einzigen Wirkursache herzuleiten sucht, leugnen muss.

Das Wort „Gesetz“ hat in der stoischen Philosophie die Bedeutung des absolut Guten, des Weltgesetzes, des den Menschen angeborenen natürlichen Gesetzes (man vgl. das unter dem Einfluss des Posidonius geschriebene „de mundo“, wo das Gesetz im Staat mit der Gottheit verglichen und — 6. 400 b 28 νόμος ἡμῶν Ἰσοκλιῆς ὁ θεός — identifiziert wird). In dieser stoischen Bedeutung ist es hier zu fassen. Dieses Gesetz, diese richtige Vernunft, λόγος, hat ihr Ziel in sich selbst (es besitzt die αὐτάρκεια), führt die Menschen zur Tugend und ist König über Götter und Menschen (v. Arn. Stoic. Vet. Frgm. III 314: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Der Gedanke des νόμος als zugleich Welt- und Staatsgesetz findet sich schon bei Heraklit (Diels Frgm. d. Vorsokr. 114 S. 78). Dass das Vollkommene soviel wie möglich von seiner Güte anderen mitteilen müsse, ist in der neuplatonischen Philosophie ein Prinzip, das die Emanation erklären soll. Vgl. z. B. Enn. V. 4. 1. Man vgl. auch Seneca, de benef. IV, 12. 5: quomodo solis (officium) loca mutare . . . et haec salutaria nobis facere sine praemio, ita viri officium est inter alia et beneficium dare.

1041 Das Resultat ist also das gleiche wie bei Aristoteles: das erste Bewegende ist zugleich die erste Form und der höchste Zweck. Aber das andere Prinzip, die Materie? Averroes vergisst hier von ihr zu sprechen.

#### KAPITEL IV.

- 1051 Die zwischen Klammern gesetzten Worte sind wahrscheinlich eine Glosse.
- 1052 Man vgl. die Bemerkung 47.
- 1061 Derselbe Beweis Phys. VIII 1. 251 a 16—18.
- 1062 Wörtlich im sechszehnten Buch des Tieres. Unter dem Titel „Das Tier“ sind bei den Arabern die zehn Bücher hist. anim., die vier Bücher de part. anim. und die fünf Bücher de gen. anim. zusammengefasst; das sechszehnte Buch des Tieres nach der arabischen Zählung korrespondiert also mit dem zweiten Buch de gen. anim. Der Bewegter, dessen Existenz

- im zweiten Buch bewiesen wird, ist die Seele. Für alle Bewegung des Lebendigen ist die Seele Prinzip. Man vgl. z. B. de gen. anim. II 2. Man vgl. auch die Bemerkung 40<sub>3</sub>.
- 106<sub>3</sub> Dass nur die kreisförmige Bewegung ewig sein kann, wird Phys. VIII 8. 261 *b* 27 bewiesen.
- 106<sub>4</sub> Phys. VIII 1. 251 *b* 28: *ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.*
- 106<sub>5</sub> Phys. VIII 1. 251 *b* 10: *πρὸς δὲ τούτοις τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος;*
- 107<sub>1</sub> Man vgl. die Stelle bei Arist. Phys. VIII 1. 251 *b* 19: *εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον.*  
Im Arabischen konnte τὸ νῦν nur umschrieben werden.
- 107<sub>2</sub> Für die Vergleichung der Zeit mit der Linie vergl. man Phys. IV 13. 222 *a* 14. Aus dem Buche „Über die „veränderlichen Entitäten“, auch bezeichnet als „die physikalische Abhandlung“, الموسوم بالكلام الطبيعي, ist uns einiges bekannt, gerade aus einigen Stellen bei Averroes. Man vgl. M. Steinschneider, Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften, Mém. de l'Acad. Imp. de St. Petersburg. 1869, wo auf S. 122 diese Stelle hier erwähnt wird.
- 107<sub>3</sub> Man vgl. Phys. VIII 6. 259 *a* 12 und Met. XII 8. 1073 *a* 23—28.
- 107<sub>4</sub> Phys. VIII 10. 266 *a* 12—*b* 24.
- 107<sub>5</sub> Mit den zwischen Klammern gesetzten Worten kann ich keinen Sinn verbinden. Das Verhältnis von Wärme und Feuer und Seele und Körper ist für die aristotelische Lehre nicht verschieden. Feuer und Seele sind beide wesentliche Eigenschaften, und beide sind in strengem Sinne nicht *ἐν ὑποκειμένῳ*, sondern werden *καθ' ὑποκειμένου* ausgesagt. Für die reale (sinnliche) Existenz braucht die Wärme gerade so gut Materie wie die Seele (der Unterschied, dass die Seele ein Individuum, während die Wärme nicht individuell ist — ich meine, die Seele bleibt immer eine bestimmte Seele für jeden Körper, während die Wärme nur generell dieselbe bleibt — kann in

der aristotelischen Philosophie, die beide als Form, also als Eigenschaften betrachtet, nicht zu seinem Rechte kommen). Wahrscheinlich sind die Worte eine Glosse.

107<sub>0</sub> „Materielle Formen“ bedeutet natürlich nicht Formen, die aus Materie bestehen, sondern Formen, die sich in der Materie befinden. Der Ausdruck ist eine Uebersetzung von *λόγοι ἔνυλοι*, das Wort *ἔνυλος* kommt nur einmal bei Aristoteles vor (403 a 25), ist aber bei den Kommentatoren gewöhnlich. Materielle und individuelle Formen scheinen im allgemeinen bei Averroes identisch zu sein, nach S. 49 würde man aber einen Unterschied statuieren können, denn da werden materielle Formen diejenigen Formen genannt, die in primärer Weise in anderen bestehen; alle Formen jedoch ohne Unterschied, die in der Materie bestehen, sind individuell.

108<sub>1</sub> Wenn also der erste Beweger materiell wäre, könnte er entweder wie die lebendigen Wesen einen beseelten Körper haben und müsste dann wie die lebendigen Wesen in Bewegung setzen — eine anthropomorphische Vorstellung, die Averroes als Aristoteliker für absurd hält, ohne aber seine Gründe anzugeben — oder er könnte in Bewegung setzen wie die Naturdinge es tun, wenn sie sich nach ihren natürlichen Orten begeben, z. B. wenn ein Ding durch seinen Fall ein anderes Ding in Bewegung versetzt.

108<sub>2</sub> Könnten, fragt Averroes, die Himmelskörper, ohne bewegt zu werden, nicht wie die Naturgegenstände sich selbst durch ein unbeseeltes Streben *ميل*, *ὄρμη*, bewegen (man vgl. die Bemerkung 65<sub>1</sub>)? Avicenna (Met. IX 4) bestreitet es, er behauptet, ein solches Streben wäre immer ein Streben vom unnatürlichen Ort aus zum natürlichen Ort hin (dies war wohl die gewöhnliche Auffassung, vgl. Cic. N.D. II 16. 44). Dagegen findet Averroes ein solches Streben nicht unmöglich, und allerdings behauptet auch Aristoteles, dass der einfache (Himmels-) Körper durch seine eigene Natur im Kreise bewegt werde, de coel. I 2. 269 a 5: *ἀναγκαστὸν εἶναι τι σῶμα ἀπλοῦν ὃ πέφυκε Φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*. Aver-

roes sagt nun gerade wie Aristoteles (de coel. II 12. 292 a 18), dass die Himmelskörper beseelt sind und dass ihre Seele das Prinzip ihrer Bewegung ist, und er verbindet durch seine Theorie die sich eigentlich widersprechenden Gedanken des Aristoteles in der Weise, dass zwar die Himmelskörper durch ihre Seele bewegt werden, diese Bewegung aber durch das natürliche und seelische Streben des Körpers gefördert wird (s. S. 110). Diese Schwierigkeit bildete schon bei den griechischen Kommentatoren eine Streitfrage. Nach Alexander (bei Simpl. de coel. Heiberg 380. 29) ist die Seele die Natur des Himmelskörpers, gegen welche Identifikation Simplicius sich mit der aristotelischen Definition der Seele als *ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ*, wobei also Natur und Seele unterschieden werden, wendet. Nach Simplicius selbst wäre die Natur des Himmelskörpers für die Seele das Mittel und die Disposition, um ihn zu bewegen.

108<sub>3</sub> العناية „Vorsehung“ die Uebersetz. v. *ἐπιμέλεια* und *πρόνοια*. Für die Theorie vgl. man die Bemerkung 142<sub>1</sub>.

109<sub>1</sub> Man vgl. die Bemerkung 65<sub>4</sub>.

109<sub>2</sub> Man vgl. Alexander in Met. (Bruns) XII 686. 12 und die Parallelstelle Quaest. Bruns I 1. 3. 11: *καὶ τὸ τὴν πρώτην τῶν κινήσεων ἀπασῶν κινούμενον καὶ ἔμφυχον δὴ τοῦτο. τὸ γὰρ ἄριστον τῶν σωμάτων ἔμφυχον· ἄμεινον γὰρ σῶμα τὸ ἔμφυχον τοῦ ἀψύχου*. Das Argument ist stoisch. In dieser Weise bewies Zeno, dass die Welt vernünftiger sei, denn das Vernünftigste sei besser als das Unvernünftigste. Cic. N. D. III 9. 22: Zeno enim ita concludit, quod ratione utitur melius est quam id, quod ratione non utitur, nihil autem mundo melius, ratione igitur mundus utitur. Dagegen erklärte Alexinus, so könnte man auch behaupten, die Welt sei gelehrt, mathematisch und musikalisch, denn das Gelehrte u. s. w. sei besser als das Ungelehrte u. s. w. Man vgl. Sext. adv. Phys. 108—110. Dass das Beseelte besser sei als das Unbeseelte, auch bei Arist. de gen. anim. II 1. 731 b 28: *βέλτιον τὸ ἔμφυχον τοῦ ἀψύχου*.

109<sub>3</sub> „Dass es aber vorzüglicher als das Körperliche ist“, „das

- Körperliche" nämlich in der Bedeutung von sublunarischem Dingen genommen (man vgl. unten auf der Seite im Text).
- 109<sub>4</sub> Man vgl., was Aristoteles über die Vergöttlichung der Himmelskörper sagt. Met. XII 8. 1074 b 1: *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τ' εἰσὶν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν κτλ.*
- 109<sub>5</sub> Dass die Empfindung den Tieren zum Schutz verliehen, bei Arist. de an. III 12. 434 a 32 u. ff.: *εἰ οὖν πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἰσθήσιν, φθείροιτο ἂν καὶ εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὃ ἐστὶ φύσεως ἔργον.*
- 109<sub>6</sub> Denn die *φαντάσματα* sind nämlich wie Empfindungen, aber ohne Materie; de an. III 8. 432 a 9: *τὰ γὰρ φαντάσματα ὡς περ αἰσθήματα ἴσθι, πλὴν ἄνευ ὕλης.* Übrigens lässt sich das gleiche Argument gegen das Denken der Himmelskörper verwenden, nach der einen Seite der aristotelischen Theorie (man vgl. die Bemerkung 81<sub>4</sub>), dass nihil in intellectu, quod non prius in sensu. Bei Aristoteles wird weiter nichts behauptet, als dass die Himmelskörper beseelt seien. Bei Plotin wird ihnen die Erinnerung abgesprochen: Enn. IV 4. 6. Nach Avicenna Met. IX 4 besitzen die Himmelskörper die Phantasie. Das ist der Punkt, gegen den sich Averroes eigentlich wendet — man vgl. auch S. 118 —, wie er in seinem Werke diese Lehre öfters bestreitet. Man vgl. z. B. de coel. ed. cit. S. 127 D (wo in einer Note die anderen ähnlichen Stellen angegeben werden): *Et in hoc erravit Avicenna cum putaverit quod corpora coelestia habent phantasiam, haberent enim instrumentum sensus et, si haberent instrumentum sensus, esset eis propter salutem et, si propter salutem, possent eis accidere occasio.*
- 110<sub>1</sub> Auf welche Stelle sich dies bezieht, habe ich nicht finden können.
- 112<sub>1</sub> Die Bewegung, die kein Kontrarium hat, ist nach Aristoteles — de coelo I 4 — die Kreisbewegung. Da sie kein Kontrarium hat, ist ihre Ewigkeit schon gegeben, denn jede Änderung geht vom Kontrarium aus, de coel. I 3. 270 a 20: *ὁρθῶς ἔοικεν ἡ φύσις τὸ μέλλον εἶσθαι ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον*

ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἡ γένεσις καὶ ἡ Φθορά.

- 112<sub>2</sub> Man vgl. Met. XII 8. 1073 b 3: τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν Φορῶν ἐκ τῆς οἰκειστάτης Φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας.
- 112<sub>3</sub> Die „anerkannten“ Prämissen sind die προτάσεις ἐνδόξαι (Anal. prior. II 27. 70 a 14), die nur eine Wahrscheinlichkeit, nicht eine Gewissheit geben (Aristoteles selbst hat an dieser Stelle 1073 b 12, das Wort ἐννοίας). Das Gesagte ist in vollkommener Übereinstimmung mit der griechischen Lehre von der Astronomie. Die Astronomie strebt nicht nach absoluter Gewissheit, sie will nur aus einer Hypothese die Phänomene herleiten, σφάζειν τὰ Φαινόμενα. Simplicius behauptet an einer Stelle, die auf Posidonius zurückgeht (Simpl. Phys. Diels I S. 291/2), der Astronom habe im Grunde nur die Erscheinungen zu erklären — ich sage absichtlich „erklären“, nicht „beschreiben“, denn die Beschreibung braucht doch keine Hypothesen — und die Erscheinungen könnten bisweilen durch verschiedene Hypothesen erklärt werden; so habe Heraklit von Pontus durch seine heliozentrische Hypothese eine mögliche Erklärung der Himmelsbewegungen gegeben, dem Physiker oder Philosophen aber liegt es ob, das Wesen der Erscheinungen zu erforschen. Man vgl. noch Simpl. de coel. Heiberg z. B. 509. 16—18 und besonders die Stelle 29—32. Man vgl. auch den Satz bei Arist. Met. XII 8. 1074 a 16, wo er über die Zahl der Bewegungen der Sphären spricht: τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν, den auch Simplicius de coelo 506. 6 anführt. Die Klage über die insufficientia vitae für die Beobachtung der Himmelsbewegungen findet man natürlich besonders, wenn von einer langsamen Bewegung, wie der der Präzession die Rede ist; vgl. Macrobius Comm. in somn. Scipion. I 17. 16. Man vgl. auch die Bemerkung 143<sub>2</sub>.
- 112<sub>4</sub> Acht und dreissig. Man bekommt die Zahl nur, wenn man auch die Sphäre, über die noch Ungewissheit besteht und die Averroes anzunehmen nicht geneigt scheint, einschliesst. Im grossen Kommentar der Metaphys., ed. cit. S. 348 C, gibt Aver-

roes die Zahl der Bewegungen „in quo conveniunt moderni“ wie folgt: zwei für die Sonne, fünf für den Mond, sieben für Merkur, acht für die übrigen Planeten, eine für den Fixsternhimmel und eine für den motus processus et reversionis.

112<sub>5</sub> Auch Ptolemäus hält es für geeigneter, für die Sonne einen ekzentrischen Kreis statt eines Epizykels anzunehmen. Erstere Theorie ist, weil sie nur eine Bewegung voraussetzt, einfacher und daher besser als die andere, die zwei Bewegungen fordert, *Syntax*. Heiberg III 4 Anf.

112<sub>6</sub> Zur Erklärung des durch Hipparch entdeckten Phänomens des Vorrückens der Tag- und Nachtgleichen. Ptolemäus nimmt in den „Hypothesen“ zur Erklärung dieses Phänomens eine die Welt umgebende Sphäre an und spricht von ihr (*Hypoth. ex Arab. interpret. est L. Nix, Leipzig 1907 S. 123*) als von derjenigen Sphäre, die die Sphäre der Fixsterne bewegt. Nach Ptolemäus vollzieht sich diese Bewegung in 36000 Jahren.

113, „Vorwärts und rückwärts schreitende Bewegung“. Bei den lateinischen Schriftstellern motus accessus et recessus oder trepidatio oder titubatio genannt. Theo, der Ptolemäuskommentator, hatte behauptet, dass es alte Astronomen gegeben habe, die meinten, die Bewegung der Präzession sei nicht nur progressiv, sondern schwanke auf einem Bogen von 8° hin und her. Diese trepidatio wurde von den arabischen Astronomen vielfach angenommen und in einem von den lateinischen Übersetzern dem Thabit ibn Kurra zugeschriebenen Buch, *de motu octavae sphaerae*, zu erklären versucht (man vgl. P. Duhem, *Le système du monde*, vol. II ch. 8).

Für az-Zarkala (gest. 1100), wie Averroes aus Cordoba (ob die Worte „aus diesem Lande Spanien“ *هذه وهي جزيرة الاندلس* keine Glosse sind? Würde Averroes mit Landsmann nicht den Cordobenser gemeint haben?), vergleiche man M. Steinschneider, *Etudes sur Zarkali*, *Bolletino public. da B. Boncampagni* tom. XIV, XVI, XVII, XVIII, XX. Bei verschiedenen Schriftstellern, z. B. Alpetragius, Abu Ali al Hasan (*Alpetragii Arabi Theorica planetarum fol. 2 recto und fol. 12 recto; Traité*

des instr. astron. par Aboul Hhassan Ali de Marroc — d. h. Abu Ali al Hasan — trad. par J. Sédillot vol. I pag. 127) finden wir Stellen ähnlich dieser hier bei Averroes, aus denen hervorgeht, dass az-Zarkala (Arzachel oder Asrachel bei den lateinischen Schriftstellern) der Schöpfer eines Systems sein muss, das eine Erklärung des motus accessus et recessus gibt. P. Duhem (Le Syst. du monde, vol. II ch. 2, S. 257) kommt daher zu dem Schluss, dass der liber de motu octavae sphaerae auf az-Zarkala oder seine Schule zurückgeht.

- 1132 Man vgl. al-Battani. Battani behauptet, das Phänomen der Präzession sei zu erklären, entweder durch auf den Instrumenten beruhende Fehler (errores qui in instrumenta haud bene divisa aut progressu temporis vitata irrepserint), oder durch irgend welche unbekannte Bewegung der Sphäre (d. h. des Himmels, der Fixsternsphäre, nicht der Sonnensphäre, wie Averroes behauptet); al-Battani, opus astronomicum, ed. C. A. Nallino, Milano 1903 vol. 1 pag. 127 26—32.
- 1133 Auch Aristoteles behauptet, dass die Sphären nur der Gestirne wegen — τῶν ἀστρῶν ἕνεκα — da sind (Met. XII 8. 1074 a 17—31), was allerdings nicht sagen will, dass es keine sternlose Sphären geben kann, gibt es doch verschiedene Sphären für einen Planeten. Dass eine Sphäre desto edler sei, je mehr Körper sie bewegt, bei Aristoteles de coel. II 12. 292 b 25.
- 1134 In Übereinstimmung mit Aristoteles, dass es ebensoviele Beweger wie Bewegungen gebe. Met. XII 8. 1073 a 30—34.
- 1135 „Dieses gilt nur“. Gemeint ist, dass es ebensoviele (d. h. acht und dreissig) Beweger gebe.
- 1136 Bei Aristoteles herrscht über diese Frage Unklarheit. Einerseits behauptet er, dass die oberen Sphären die unteren mit sich führen, hat er sogar zur Verhinderung, dass die Bewegung der oberen die unteren störe, die σφαῖραι ἀνελίττουσαι eingeschoben, anderseits nimmt er die Theorie des Kallippus an, der für die tägliche Bewegung jedem Planeten eine Sphäre gegeben hat.

Im Fihrist von an-Nadim findet man unter den Werken

des Alexander S. 253 den ausführlicheren Titel „Das Buch der Prinzipien des Weltalls nach der Lehre des Aristoteles,“ كتاب مبادئ الكل على رأى ارسطاليس. Eine solche Schrift ist uns bei den griechischen Autoren nicht überliefert. Bei Casiri Bibl. Ecur. I 242 findet man Ms. Nr. 794 unter verschiedenen anderen Abhandlungen des Alexander die Abhandlung unter dem Namen „de rerum creatarum principiis“. Sie wird von Maimonides Guide II 3 zitiert (s. Steinschneider, die arab. Übers. a. d. griech. S. 95). Von Alexanders verloren gegangenen Kommentar zu de coelo war den Arabern nur ein Teil des ersten Buches bekannt (s. Fihrist S. 250 unten). In den Quaest. nat. I 25, 40. 24 lässt Alexander in der Tat alle Sphären durch die Bewegung des Fixsternhimmels mitgeführt werden.

- 1141 Die Mathematiker d. h. die mathematischen Astronomen, die nur die Bewegungen zu erklären suchen und sich nicht auf die physikalisch-philosophische Seite des Problems einlassen, vgl. Bemerkung 1123. Wie Kallippus nahm Ptolemäus in seiner rein mathematischen Theorie (für seine physikalisch-philosophische Theorie vgl. Bemerkung 1151) für die tägliche Bewegung jedes Planeten eine besondere Sphäre an (Ptol. Hypoth. ed. cit. S. 123 und 125).
- 1142 Weder Gott noch die Natur tun Vergebliches, de coel. I 4 Ende: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.*
- 1143 Dies ist ein aristotelischer Grundsatz z. B. de coel. II 8. 289b 26: *οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς φύσει τὸ ὡς ἔτυχεν, οὐδὲ τὸ πανταχοῦ καὶ πᾶσιν ὑπάρχον τὸ ἀπὸ τύχης;* de divin. p. somn. I. 463b 10: *τὰ γὰρ συμπτώματα οὔτ' αἰεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεσθαι.*
- 1151 Die hier erörterte Theorie, die eine tägliche Bewegung des Fixsternhimmels und der sieben Planeten damit erklärt, dass sie die Bewegung eines einzigen festen lebendigen Körpers ist, geht auf den Ptolemäus der Hypothesen zurück. Nach Ptolemäus (Hypoth. ed. cit. S. 119) kann man diese einzige Bewegung vergleichen mit der eines Vogels, ist doch der Anfang dieser Bewegung beim Himmel wie beim Vogel in der

in ihm befindlichen Lebenskraft, die sich in alle Teile verbreitet. Auch dem Simplicius, der de coel. 506. 16 den Ptolemäus anführt, scheinen die Sphären für die tägliche Bewegung der Planeten überflüssig, und auch er hat das Bild von der Bewegungskraft, die sich aus dem *ἡγεμονικόν* oder *ἡγεμονοῦν μόριον* durch die Sehnen in alle Organe verbreitet. Auch die Schwierigkeit, die darin besteht, dass es Kreisbewegungen geben soll, die als Zentrum nicht das Zentrum der Welt haben — Alexander behauptet, dass nach der aristotelischen Lehre alle eigentlichen, *κυρίως* (dieses Wort ist wichtig, für Aristoteles gehen alle Kreisbewegungen des Himmels um das Zentrum der Welt, de coel. II 3, die Späteren unterscheiden dann wesentliche und akzidentelle Kreisbewegungen am Himmel), Kreisbewegungen als Zentrum das Zentrum der Welt haben sollen, Alex. bei Simplic. op. cit. 32. 2 — lässt sich nach Simplicius durch diese Hypothese beseitigen, denn die Welt ist ein Ganzes und als ein Ganzes ist es richtig, dass sie sich um ihre Mitte bewegt und also die Theorie des Aristoteles sich bewahrheitet „ὅτι πᾶν κυκλοφορητικὸν σῶμα περὶ τὸ ἑαυτοῦ κέντρον κινεῖται“ (op. cit. 509. 31), denn auch die Teile, die sich mit Teilbewegungen in Epizykeln und ekzentrischen Kreisen bewegen, bewegen sich als Teile des Ganzen um das Zentrum der Welt. Diese Theorie steht im Grunde dem Stoizismus näher als der Lehre des Aristoteles (man beachte den stoischen Ausdruck *ἡγεμονοῦν μόριον* bei Simplicius) und die Theorie des Aristoteles, dass die Bewegung des Himmels sich stufenweise von Sphäre zu Sphäre fortpflanze, ist damit verlassen.

Averroes legt sonst noch Nachdruck darauf, dass zwischen den Sphären sich Körper befinden müssen, die Teile eines einheitlichen Körpers sind. In früheren Werken hatte er gerade als Argument gegen die Lehre der Epizykeln und ekzentrischen Kreise behauptet (de coel. ed. cit. 124 B), dass sie eine Leere oder Füllungskörper, die nicht von Natur kreisförmig sein könnten, voraussetzen: *inter corpora coelestia esset aut*

vacuum aut corpora replentia non rotunda naturaliter. Auch brachte er im grossen Kommentar der Metaphysik, Buch 12, comm. 45, gegen die Epizykeltheorie das Argument, dass die Kreisbewegung um den Mittelpunkt der Welt gehen müsse. Er hat hier also seinen den Astronomen widerstrebenden Standpunkt verlassen. Von den arabischen Astronomen hatte Ibn al Haitham schon angenommen, dass der Himmel eine einheitliche, tägliche Bewegung hat und ein fester Körper, ohne leeren Zwischenraum, ist. Siehe Steinschneider, Bolletino, tom. XIV S. 721, wo einige Auszüge aus Übersetzungen aus dem Buch der Astronomie, كتاب الهيئة, mitgeteilt werden. Man vgl. S. 735: possibileque erit omnia haec corpora attributa unicuique istorum motuum simul in actionem ducere; S. 736: mundus etiam solidum est .... et dico solidum quoniam in eo non est locus vacuus sed totus plenus.

- <sup>115</sup> Eine hierauf sich beziehende Stelle habe ich im grossen Kommentar des Averroes zu „de coelo“ nicht gefunden. Nach S. 150 C de coelo ed. cit. scheint es eine Hinderung bei der Bewegung der Sphären zu geben, sagt Averroes doch: et iste orbis (d. h. der Fixsternhimmel) movet omnes illos orbes e contrario suis motibus, sc. ex oriente in occidentem in motu diurno, et cum ita sit, continget ut omnes orbes, qui movent stellam erraticam, sint quasi prohibiti a suis motibus propter istum orbem moventem eos e contrario suis motibus, et quia isti orbes sunt quasi prohibiti a suis motibus, omnes non possunt movere nisi unam stellam. Nach aristotelischer Lehre (de coelo II 10) beruht die Verschiedenheit der Geschwindigkeiten der anderen Sphären auf der grösseren oder kleineren Gegenwirkung der Fixsternsphäre. Den von der Fixsternsphäre entfernteren Sphären wird weniger entgegengewirkt und sie gehen also schneller in der umgekehrten Richtung (gemeint ist nicht die absolute Geschwindigkeit, sondern, dass sie eine kürzere Umlaufszeit haben), eine Lehre, die auch Averroes annimmt, obgleich er noch andere Gründe für die Verschiedenheit anführt: op. cit. S. 142 B.

116, Dies scheint allerdings die Lehre des Ptolemäus und des Simplicius zu sein. Für Ptolemäus s. Hyp. S. 120: „So dürfen wir der Ansicht sein, das jedes Gestirn in seiner Klasse eine Lebenskraft hat und sich selbst bewegt und den Körpern, die durch ihre Natur mit ihm vereint sind, eine Bewegung verleiht u. s. w.“ und S. 131: „Es ist also richtiger, dass jedes einzelne Gestirn auch etwas bewege, weil dies die Kraft und das Wirken des Gestirns an seinem ihm eigentümlichen Platz und um seine Mitte ist, nämlich die zusammenhängende, drehende Bewegung. Es ist also notwendig, dass der Anfang der Sache vom Gestirn ausgeht, indem es sie durch die Körper ausführt, die sie umgeben“. Die letztere Stelle wird von Simplicius S. 456. 22 zitiert.

116, Der Satz (wie der Gedanke) ist etwas verworren. Man kann sich ihn etwa folgendermassen zurechtlegen: Die äusserste Sphäre jedes Planeten wird durch (den Gedanken an) ein über ihr stehendes immaterielles Prinzip, d. h. eine noch höhere Sphäre (oder die Seele einer noch höheren Sphäre) bewegt. Die anderen Sphären dieses Planeten müssen auch durch höhere Sphären bewegt werden und können also nicht durch den Planeten, der unter ihnen steht, in Bewegung versetzt werden. In der ganzen Theorie über die Beseelung der Planeten gibt es verschiedene Unklarheiten. Erstens, was ist beseelt, der Planet oder die Sphäre? Aus der Theorie, dass es ebensoviele Beweger wie Sphären gebe, würde hervorgehen, dass nur die Sphären beseelt sind, es ist aber immer auch von der Seele des Planeten und der Gestirne überhaupt die Rede (dieselbe Schwierigkeit findet sich auch bei Aristoteles). Weiter ist nicht zu ersehen, welche Seele eigentlich die Sphäre bewegt, ihre eigene Seele oder die einer höheren Sphäre? Man kann entweder das Anziehen als Bewegungsursache, *κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον*, fassen, also die höhere Seele und in letzter Instanz Gott, oder das Streben der eigenen Seele der Sphäre. Beides geschieht in der Lehre des Averroes, ja er lässt die Seele, die strebt, und die Seele, die erstrebt wird, der aristotelischen Theorie gemäss, wonach

Zweck und Bewegungsursache identifiziert werden, zusammenfallen. Vgl. S. 119 und die Bemerkung 119<sub>a</sub>. Die Lehre wird dadurch noch kompliziert, dass wir S. 134, an einer Stelle über die Emanation, finden, jede Sphäre habe einen Beweger und eine Seele. Seele an jener Stelle scheint identisch zu sein mit Form. Form und Intelligenz sind aber in der himmlischen Welt identisch. (Von der Emanation des Himmelskörpers wird dort überhaupt nicht gesprochen.) Es sei noch bemerkt, dass Plotin eine Seele innerhalb des Himmelskörpers von der separaten Seele ausserhalb des Himmelskörpers unterscheidet (Enn. II 3. 9). Avicenna unterscheidet am Himmelskörper Intelligenz, Seele (mit Phantasie begabt) und Körper. Aber auch seine Lehre scheint wenig klar.

- 116<sub>3</sub> Man vgl. Philo, Leg. alleg. I 3: *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιεῖν ὁ θεός, ἀλλ' ὡσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν*. Dass das Feuer brennen oder erwärmen muss, ist bei Plotin ein beliebtes Beispiel (z. B. Enn. II 9. 3; V 4. 1) dafür, dass das Intelligibile immer wirken muss.
- 116<sub>4</sub> Für das aus zweiter Intention Hervorgehen des Niedrigeren aus dem Höheren, vgl. man die auf Plato fussende Theorie des Plotin z. B. Enn. III 2. 2, nach der die sinnliche Welt nicht durch Überlegung (*λογισμῶν*), sondern durch Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) geschaffen ist. Das Intelligibile könnte nicht das Letzte sein, denn nur aus dem Kraftlosen kann nichts hervorgehen (Enn. II 9. 8). Die zweite Intention ist das, was die Stoiker *παρακολούθησις*, notwendige Konsequenz, nennen, und sie ist eigentlich überhaupt keine Intention, denn das Höhere kann das Niedriger nicht intendieren; man vgl. z. B. S. 124.
- 117, Dieser Satz wird von der muhammedanischen Überlieferung dem Muhammed (oder dem Ali) zugeschrieben, wie überhaupt die Tradition (Hadith) in ihrem Eklektizismus dem Muhammed Sprüche verschiedenster Herkunft zuschreibt. Dieser Satz soll im Islam auf Jahjā ibn Mu'ad Rāzī zurückgehen, vgl. L. Masignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris 1914—1922. S. 107. Am Anfang seines „de

anima" sagt Alexander, dass das „Kenne dich selbst" vom Pythier befohlen ist, die hebräische Übersetzung (nach dem Arabischen) hat statt Pythier Prophet, vgl. ed. Bruns S. 1. Aus der Schrift von Porphyrius, *Περὶ τοῦ γινῶθι σεαυτὸν*, teilt Stobaeus Flor. XXI §§ 26, 27 u. 28 einiges mit; das für uns Wichtigste daraus ist, dass der Mensch ein Mikrokosmos sei, dass die Seele durch Erkenntnis ihrer selbst sich zu Gott erhebe und dass man Gott nur erkennen könne durch das Göttliche in sich, eine Erweiterung des empedokleischen Satzes, dass Gleiches nur Gleiches erkennen kann. Man vgl. die Posidonius-Stelle (Sext. Emp. adv. math. VII 93), wo Posidonius das Erfassen des *λόγος* in der Welt durch den ihm verwandten *λόγος* in uns vergleicht mit dem Erfassen des Lichts durch das sonnenhafte (*φωτοειδής*; bei Plato Rep. VI 508 B *ἡλιοειδής*) Auge. Für die Verbreitung des posidonischen Gleichnisses, vgl. K. Gronau, Posidonios und die jüdisch-christliche Genesis-exegese, Leipzig 1914, 172. Man vergleiche sonst noch W. Jaeger, Aristoteles, Berl. 1923, S. 169.

117<sub>2</sub> Man vgl. oben S. 49 und Bem. 49<sub>1</sub> und 49<sub>2</sub>

117<sub>3</sub> Met. XII 7. 1072 *ὁ 3 κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*. Man vgl. Dante Par. XXVIII 43—45.

Mira quel cerchio che più Gli è congiunto;

E sappi che il suo muovere è sì tosto,

Per l'affocato amore ond' egli è punto.

117<sub>4</sub> Ich vermute, dass die eingeklammerten Worte eine Glosse sind.

118<sub>1</sub> Man vgl. S. 109 und die Bemerkung 109<sub>0</sub>.

118<sub>2</sub> Der Sinn dieses Satzes scheint mir zu sein, dass aus der Vorstellung von etwas so Relativem und Akzidentellem wie die räumliche Lage nie eine einheitliche, kontinuierliche Bewegung hervorgehen könne.

118<sub>3</sub> „Partikuläre Bewegung". Damit ist wohl das Gegenteil von einziger kontinuierlicher Bewegung gemeint, also eine Bewegung mit Unterbrechungen, wie die Tiere sie haben. In diesem Passus scheinen übrigens mit „Einheit" zugleich die Einheit

der kontinuierlichen Bewegung und die Einheit der Bewegung der verschiedenen Sphären gemeint.

- 118<sub>4</sub> Phys. VIII 1. 250 b 14. Vgl. die Bemerkung 41<sub>3</sub>.
- 118<sub>5</sub> Die hier entwickelten Gedanken stimmen mit denen des Plotin überein. Auch bei Plotin kennen die Gestirne nicht das unter ihnen Stehende (IV 4. 6), sie stehen nicht mit uns in Verbindung, sondern finden ihr Glück in ihrer Aktion βίος γὰρ ἐφ' αὐτοῦ ἐκάστω, καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τὸ εὔ (Enn. II 3. 3); wenn sie auf uns einen Einfluss ausüben, so geschieht es nicht durch besondere Wahl, sondern per accidens: κατὰ συμβεβηκὸς οὐ προηγούμενον (Enn. II 3. 3).
- 119<sub>1</sub> Der aktuelle Intellekt, العقل بالفعل — nicht zu verwechseln mit dem tätigen Intellekt, dem νοῦς ποιητικὸς, العقل الفعّال — ist synonym zu intellectus in habitu, νοῦς καθ' ἑξῆς, العقل بالملكّة und hier auch zu intellectus acquisitus, νοῦς ἐπίκτητος, العقل المستفاد (bisweilen wird bei den Arabern allerdings intellectus in habitu vom intellectus acquisitus unterschieden, der letztere ist eine vollkommere Form des ersteren). Hier ist alle menschliche wissenschaftliche Kenntnis gemeint, die wir erwerben können (denn νοῦς und νοητόν werden identifiziert). Fasst man den tätigen Intellekt etwa als die objektive Wahrheit, dann würde es allerdings scheinen, dass der erworbene Intellekt in seiner höchsten Vollendung mit dem tätigen Intellekt identisch wäre; und dies behauptet Averroes auch vielfach z. B. in seiner Untersuchung ob unser d. h. der materielle Intellekt schliesslich die separaten Formen denken kann, كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسبى بالهبولانى ان يعقل الصور المفارقة باخره او لا يمكن ذلك. (Diese Abhandlung besteht noch im Hebräischen und führt den Titel אמרוך דרכוקר; sie wurde von L. Hannes, Halle 1892, teilweise übersetzt). Unten wird dies aber geleugnet (man vgl. S. 127 und die Bemerkung 127<sub>4</sub>). Es sei noch bemerkt, dass in de an. III 98 C erklärt wird: intellectus materialis est prima perfectio hominis . . . et intellectus speculativus est postrema perfectio (der intellectus materialis ist der intellectus recipiens universalis, vgl. Bemerkung

kung 126<sub>1</sub>; der intellectus speculativus ist die Vollendung des intellectus acquisitus).

119<sub>2</sub> Im ganzen Passus herrscht Verwirrung. Wir haben die schon oben 116<sub>2</sub> angedeutete Identifikation von Seele, die strebt und denkt, und Seele, die erstrebt und durch Gedanken erfasst wird. Sonst beachte man noch, dass agens und Formursache im Grunde identisch sind. Agens ist, was einem Ding seine Substanz d. h. seine Form verleiht. In diesem Passus jedoch betrachtet Averroes Form oder Formursache als die Form, die (durch die Himmelskörper) gedacht wird, der aristotelischen Theorie gemäss, nach der das aktuell Gedachte die Form des potentiell Gedachten ist, vgl. die Bemerkung 47<sub>0</sub>.

119<sub>3</sub> Die Stelle ist unklar, erst wird behauptet, dass das sinnliche Seiende aus diesen Prinzipien hervorgehe, später wird an Stelle von „sinnlichem Seiendem“ „die Formen“ — welche qua Formen doch nichts sinnliches sind — gesagt. Die Unklarheit wird bedingt durch eine Schwierigkeit im System. Einmal werden, wie bei Aristoteles, zwei Arten des Seienden, d. h. die Form und die Materie, oder die Zweckursache und die notwendige Ursache (de part. an. I 1. 642 a 1 *εἰσὶν ἄρα δύο αἰτίαι αὗται, τὸ δ' οὐ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης*) unterschieden — auch der Neuplatonismus behauptet zwei vollkommen verschiedene Arten des Seienden, τῶν ὄλων καὶ τελείων ὑποστάσεις und αἱ μεριστὰ ὑποστάσεις. Vgl. z. B. Porph. Sent. XXX —, andererseits wird alles durch Emanation aus einem höchsten Prinzip abgeleitet (vgl. auch die Bem. 4<sub>1</sub>, Ende). Die dualistische Tendenz ist mit dem monistischen Emanationsgedanken nicht in Einklang zu bringen, der Begriff der Emanation lässt nur eine kontinuierliche Abschwächung eines einzigen Prinzips zu, kann aber das Vorkommen zweier einander entgegengesetzter Prinzipien nicht erklären.

119<sub>4</sub> Wobei man das gleiche Verhältnis von Form und Materie hat.

120<sub>1</sub> Dass die Fixsternsphäre am edelsten und die Sphären je nach der Nähe zu ihr edler sind, ist aristotelische Lehre. Die

Bewegung der Fixsternsphäre ist eine einzige, einfache und die schnellste von allen (de coel. II 10); nur sie besitzt eine grosse Menge Gestirne, während die anderen Sphären nur ein einziges Gestirn, ihren Planeten, tragen (de coel. II 12).

- 121<sub>1</sub> Denn nach der aristotelischen Lehre beruht jede Vielheit auf der Materie (Met. XII 8. 1074 a 31). Nach dieser Lehre wäre eine Vielheit immaterieller Prinzipien überhaupt ausgeschlossen.
- 121<sub>2</sub> Dieser sogenannte allgemeinere Beweis ist im Grunde kein anderer als der vorhergehende.
- 122<sub>1</sub> Man vgl. z. B. Meteor. I 2. 339 a 21: ἔστι δ' ἐξ ἀνάγκης συνεχῆς πῶς οὗτος (d. h. die sublunarisches Welt) ταῖς ἄνω φοραῖς, ὥστε πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν κυβερναῖσθαι ἐκεῖθεν. Vgl. besonders auch Bemerkung 137<sub>3</sub>.
- 122<sub>2</sub> Dies soll (nach S. 136) besonders für Venus und Merkur gelten. Venus und Merkur durchlaufen nämlich die Ekliptik durchschnittlich in gleicher Zeit wie die Sonne, nur mit einem geringen Schwanken nach Ost und West. Plato erwähnt schon den ἰσόδρομον κύκλον von Venus und Merkur (Tim. 38 D) und scheint an einer allerdings nicht sehr klaren Stelle, τὴν δ' ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν, zu behaupten, dass diese beiden Planeten von der Sonne angezogen werden (wodurch sie sie in ihrer Nähe hält, wenn sie an ihr vorbeieilen). Später, als man das ἡγεμονικόν der Welt in die Sonne verlegt (so tat Kleantes, vgl. v. Arn. II, 329—335), und die Sonne vergöttlicht hatte (vgl. z. B. Seneca de ben. VII, 31. 3) scheint man gemeint zu haben, diese Anziehungskraft der Sonne erstreckte sich auf alle Planeten, man vgl. Macrobius Comment. ex Cicerone in somn. Scip. I, 20, wo er Ciceros Epitheta für die Sonne, „dux et princeps et moderator luminum reliquorum“, folgendermassen erklärt: moderator reliquorum dicitur, quia ipse cursus eorum recursusque certa definitione spatii moderatur. Nam certa spatii definitio est, ad quam cum unaquaque erratica stella recedens a sole pervenerit, tamquam ultra prohibeatur accedere, agi retro videtur. Eine ähnliche Theorie

im Shikand-Gümānīk Vijār des Mardānfaruch (Uebers. von E. W. West in Pahlavi Texts, vol. III ch. 4 p. 132).

123<sub>1</sub> Ein Koransatz aus der Sure der Propheten (XXI) vers. 22.

123<sub>2</sub> Der Vergleich des Weltenherrschers mit dem Herrscher im Staat geht auf Aristoteles selbst zurück, wo er am Ende des zwölften Buches das Homerzitat gibt: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος.

Den Vergleich finden wir dann später ausgearbeitet in dem pseudo-aristotelischen *de mundo*, wo Gott verglichen wird mit dem grossen König der Perser, der unsichtbar für alle Augen, auf seinem Thron in Susa oder Ekbatana sitzt und der sich nicht selbst mit jedem einzelnen Ding befasst, sondern ein Heer von Dienern unter sich hat (*de mundo* 6. 398 a 6). Die Auffassung von der Welt als einem Staate ist bei der Stoa allgemein, z. B. *ut iam universus hic mundus una civitas sit communis deorum atque hominum existimanda*, Cic. *de leg.* I 7. Vgl. v. Arn. *Stoic. Vet. Frgm.* II S. 327: *Mundum esse urbem (vel domum) bene administratum*, 1127—1140. Man siehe auch Plotin *Enn.* V 5. 3 für den Vergleich des Einen mit einem grossen König, der unbeweglich auf seinem Thron (dem *νοῦς*) sitzt.

123<sub>3</sub> „Die Städte ohne Verfassung, die nur aus nebeneinander wohnenden Familien bestehen“, so übersetze ich etwas umständlich *المدن المنزلية*; *منزل* ist das griechische *οἰκία* oder *οἰκησις*. Der Staat geht aus dem Zusammensein von Häusern und Familien hervor, *Polit.* I 1: *πᾶσα γὰρ πόλις ἐξ οἰκιῶν συγκεῖται*. Averroes meint hier denjenigen Staat, bei dem nur das äusserliche Verhältnis des Nebeneinanderwohnens von Familien vorliegt.

124<sub>1</sub> Wir haben oben 47<sub>6</sub> schon die Lehre des Aristoteles erwähnt, die das Denken und das Gedachte identifiziert. Bei einer solchen Lehre hätte es eigentlich keinen Sinn, zu behaupten, der Denkende denke etwas anderes als sich selbst. Er könnte nur sich selbst denken, wenn es überhaupt Sinn hätte, noch von einem Denkenden zu sprechen. Die aristotelische Lehre von der Identität des Gedachten und Denkenden

hat Plotin insoweit gelegnet, als er von seinem schlechthin ersten Prinzip das Denken fernhält und als Grund angibt (V 6. 2; III 8. 8 *παντί νοῦ συνέξουκται τὸ νοητόν*), dass das Denken und das Gedachte eine Zweiheit bilden. Dagegen behauptet er, und zwar aus demselben Grunde wie Aristoteles (vgl. Bemerkung 47<sub>0</sub>), nämlich, damit das Denken die Wahrheit nicht fälsche: *καὶ γὰρ εἰ μὴ ταῦτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται*, vom νοῦς doch auch wieder, dass er mit seinem Inhalt identisch sei (V 3. 5) *δεῖ... τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι νοητῶν*, lässt aber doch den νοῦς sowohl sich selbst als das Erste denken.

124<sub>2</sub> Durch das aktuelle Gedachte wird nämlich der Verstand aktualisiert (nach einer solchen Auffassung wäre der Verstand Materie und nicht Form, und allerdings kann man in dieser Auffassung einen der Gründe für die Theorie des materiellen Intellektes sehen; man vgl. die Bemerkung 126<sub>1</sub>). Andererseits wird durch das aktuelle Gedachte das potentielle Gedachte aktualisiert, und wir sahen oben (Bemerkung 119<sub>2</sub>), dass daher die gedachten Intelligenzen als Formursachen des aktuellen Gedachten betrachtet werden. Betrachtet man aber den Verstand als die Form der Formen, so muss er doch wohl Formursache des aktuellen Gedachten sein.

124<sub>3</sub> Die zwischen Klammern gesetzten Worte, die den Beweis unterbrechen, sind wahrscheinlich eine Glosse.

125<sub>1</sub> Dies ist neuplatonische Lehre. Man vgl. z. B. Porph. Sent. XXX: *τῶν μὲν ὄλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἐαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται. πᾶσαι δὲ αἱ τέλειαι ὑποστάσεις πρὸς τὰ γεννησάντα εἰσιν ἀνηγμένοι ἄχρι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος*. Man vgl. auch Sent. XIII.

125<sub>2</sub> In Übereinstimmung mit der neuplatonischen Lehre nach der, je weiter man nach unten schreitet, die Vielheit desto grösser wird. Enn. V 3. 16: *ἐκεῖνα δὲ νῦν λεκτέον, ὡς ἐπειδὴ ἐν τοῖς γεννημένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν, καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος ἵεναι, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐκάστων ἀπλουστέρα ἢ αὐτή*.

125<sub>3</sub> Koran Sure 67. 14. Die gleiche Koranstelle wird zitiert im Appendix (الملاح) zur Schrift „Philosophie und Theologie“,

كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (Übers. Müller S. 121, Text Müller S. 131, vgl. die Bemerkung 128<sub>2</sub>), in dem er die Frage vom Wesen Gottes behandelt (und in der Schrift „Philosophie und Theologie“ selbst S. 49 Übersetzung; S. 51 Text).

- 126, Der aktuelle Intellekt, vgl. oben Bemerkung 119<sub>1</sub>, ist der intellectus acquisitus. Der Intellekt, der unseren Intellekt bewirkt, ist der tätige Intellekt. Was ist aber *unser* Intellekt? Nach dem Zusammenhang hier könnte man meinen, es sei der aktuelle Intellekt, man könnte aber vielleicht auch sagen, der materielle Intellekt, العقل الهيرلانى, der in seinem Wesen ein allen Menschen gemeinsamer Intellekt ist. Vgl. Averr. de an. ed. cit. 104 B: Nos possumus opinari intellectum materiale esse unicum in cunctis individuus. Auch die abendländischen Averroisten haben die Einheit dieses materiellen oder möglichen Intellekts behauptet. Man vgl. auch die Dante-Stelle Purg. XXV 64:

Si che, per sua dottrina, se' disgiunto

Dall' anima il possibile intelletto.

Eine Stelle bei Averroes, wo behauptet wird, dieser materielle Intellekt emaniere aus dem tätigen Intellekt, kenne ich aber nicht, wie mir das Verhältnis zwischen tätigem und materiellem Intellekt überhaupt unklar ist. Nach einer Stelle bei Munk, Mélanges S. 447 aus dem mittleren Kommentar zu de anima („... il y a dans notre âme deux espèces d'action. En tant qu'il — l'intellect — fait les formes intelligibles, on l'appelle actif et en tant qu'il les reçoit, on l'appelle passif, mais ce n'est qu'une seule et même chose), würde man meinen, sie seien im Grunde identisch. Nach dieser Stelle könnte man annehmen, dass mit unserem Intellekt das Ganze von materiellem und aktivem Intellekt gemeint ist (es gibt aber auch in de anima eine Stelle: 104 A, wo behauptet wird, unsere Seele habe drei Teile, materiellen, aktuellen und erworbenen Intellekt). Man könnte vielleicht auch sagen, mit unserem Intellekt sei der tätige Intellekt gemeint, denn der tätige Intellekt denkt in

uns, auch emaniert nach S. 136 (vgl. Bemerkung 136<sub>3</sub>) der tätige Intellekt, also dort wohl unser Intellekt, aus der Intelligenz der letzten Sphäre, welche Intelligenz allerdings schon der tätige Intellekt zu sein scheint. Andererseits ist aber der tätige Intellekt immer eine separate Intelligenz und nicht an die Materie gebunden. Die Verwirrung in der Nūs-Lehre des Averroes geht zurück erstens auf das *πρῶτον ψεῦδος* der Nūs-Lehre bei Aristoteles, der den Intellekt zugleich als das Formgebende, das Formempfangende und die Form selbst betrachtet (man vgl. die Bemerkung 47<sub>0</sub>), zweitens auf die Verbindung von monistischen Gedanken (der Emanationslehre) mit dualistischen (der Lehre von Stoff und Form), drittens auf die Verbindung einer Lehre von dem deduktiven Erlangen aller sicheren Kenntnis mit dem Satz, dass alle Kenntnis auf Induktion und Erfahrung beruht. Man vgl. die folgende Bemerkung.

126<sub>2</sub> Dieser aktuelle Intellekt ist also individuell bestimmt. Er würde demnach als vergänglich aus dem ewigen tätigen Intellekt und dem ewigen materiellen Intellekt hervorgehen, etwa wie das vergängliche Einzelding aus der unvergänglichen Materie und der unvergänglichen Form. An einer Stelle de an. III ed. cit. 104 A heisst es: Sed existimandum est in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens. Secunda vero ipse agens. Tertia autem est intellectus adeptus (seu factus). Et horum trium duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim aeternus. Man könnte sagen, dies decke sich mit dem hier im Text Behaupteten, nur wurde in der Stelle aus „de anima“ der Denkende mit seinem Inhalt als intellectus gefasst, während hier nur der Denkende intellectus genannt wird. Aber gerade einer der Hauptpunkte, welche die Theorie unverständlich machen, ist, dass bisweilen Denkender und Gedachtes unterschieden, bisweilen identifiziert, bisweilen die Formen, bisweilen der die Formen Denkende oder der in einer oder andern Weise die Formen Bewirkende als Intellekt betrachtet werden. So ist der tätige Intellekt einerseits

identisch mit den reinen ewigen Formen, anderseits ist er bloss ein agens, das Averroes mit dem Lichte vergleicht, das die Farben sichtbar macht (dieser Vergleich schon bei Aristoteles de an. III, 5. 430 a 15, und bei Alexander, vgl. die Bemerk. 42<sub>2</sub>). Fragt man sich aber, was wir Menschen denken oder was wir denkende Menschen sind, so scheint es nach der einen Seite der Theorie, dass wir die ewigen, reinen, immateriellen Formen, die also nicht von denen des tätigen Intellekts zu unterscheiden wären, denken, allerdings mit einem durch die Materie getrüben Intellekt, nach der anderen Seite der Theorie, dass die Formen selbst durch ihre Emanation getrübt werden. Ja, es wird sogar behauptet (siehe S. 127), dass der geeignetste Gegenstand für unser Denken die materiellen Dinge sind (die höhere Wahrheit erlangen wir aber nur — nach S. 123 —, wenn der Intellekt sich zum Denken seiner selbst hinwendet), wie wir übrigens nach der oben S. 49 dargestellten Abstraktions-Theorie die Formen nicht durch Emanation, sondern durch Abstraktion gewinnen; und hier ist ein anderer schwieriger Punkt: Nach der einen Seite der Theorie emanieren die Formen in unserem Geiste aus höheren oder sind sie sogar die ewigen immateriellen Formen, nach der anderen Seite der Theorie abstrahieren wir die Formen aus den individuellen körperlichen Dingen.

Was ist nun der vergängliche Teil unseres Intellekts? Scheint doch der Intellekt qua Intellekt überhaupt nicht vergänglich. „Haec quidem quaestio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem“ meint Averroes selbst. Die Lösung scheint zu sein (de an. III 102 B): sequitur ut illa intelligibilia, quae sunt actu, videlicet ipsa speculabilia, non sint generabilia et corruptibilia, nisi ratione ipsius subiecti, in quo sunt vera, non ratione subiecti in quo sunt unum ex entibus et est ipse intellectus materialis. Diese Lösung scheint mir allerdings nicht sehr deutlich, da Averroes nicht zeigt, was das Subjectum ist, in quo sunt vera. Die Definition des verum aber ist das, was im Verstande ist.

- 127<sub>1</sub> Die Lehre „nihil in intellectu quod non prius in sensu“.
- 127<sub>2</sub> Eine solche Theorie findet man zwar bei Aristoteles in dem Fragmente aus der Schrift „de philosophia“ Fr. 12 S. 1475 (b. Sext. Math. IX. 20): *ὅταν γάρ, Φησιν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα*, dagegen sucht er in der kleinen Schrift „de divin. per somn.“ die Weissagungen im Traume naturalistisch aus kleinen Bewegungen im Körper zu deuten, die während des Tages, wenn es so viele stärkere Bewegungen gibt, unbeachtet bleiben, beim Schläfe aber im Bewusstsein einen grossen Eindruck machen. Daher seien die Träume für die Ärzte so bedeutungsvoll, da sie Zeichen von kleinen, sonst nicht beachteten Krankheits-Vorgängen sein können. Auch stehen die Träume mit unseren Gedanken im wachen Zustand in Verbindung. Einige Träume beruhen auf Koinzidenz, viele trügen. — Auch Plato glaubte an die gottgesandten Wahrträume: Tim. 71 a—c und Epin. 985 c (vgl. W. W. Jaeger, Aristoteles S. 166, auch über die Nachwirkung dieser Stelle aus „de philosophia“ bei Posidonius).
- 127<sub>3</sub> Dass für unser Denken die materiellen Dinge der geeignetste Gegenstand sind, sagt Aristoteles explizite nicht. Doch erkennt auch er einen Gradunterschied im Denken an. Met. XII 7. 1072 b 18: *ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα*; es liegt also ein Parallelismus des Denkenden und Gedachten vor. Je besser der Denkende, desto besser das Gedachte, während zugleich, je besser sie sind, die Einheit zwischen Gedachtem und Denkendem desto grösser wird, bis schliesslich die beiden zusammenfallen. Man könnte sich den Sachverhalt durch ein gleichschenkliges Dreieck vorstellen, dessen Spitze Gott wäre; je näher der Spitze selbst, desto grösser die Vorzüglichkeit. Im Grunde ist es gerade eine der eigenartigsten Konsequenzen der aristotelischen Lehre (oder besser einer Seite seiner Lehre), dass man die materiellen, also individuellen, Dinge überhaupt nicht denken kann, geht das Denken doch eben auf das Allgemeine, d. h. das Unvergängliche und Ewige.

- 127, In seiner „Untersuchung u. s. w.“ (vgl. die Bemerkung 119,) gibt Averroes, im Widerspruch mit dem hier Behaupteten, die Möglichkeit der Vereinigung (man sollte eigentlich eher sagen Identität, da der erworbene Intellekt dabei zu Grunde geht) des erworbenen Intellektes in seiner höchsten Vollendung mit dem tätigen Intellekte zu. Den Einwand, den man erheben könnte, dass das Vergängliche das Ewige doch nicht begreifen könne, beseitigt er durch die Bemerkung, dass bei dieser Vereinigung das Vergängliche gänzlich zu Grunde geht.
- 128, Nach der neuplatonischen Lehre wissen die Götter alles. Sie kennen aber nicht die menschlichen Dinge, sondern schauen nur das Intelligible, Enn. V. 8. 3: *καὶ ἴσασσι πάντα, καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν, τὰ θεῶν καὶ ὅσα νοῦς ὄρα.* Jeder enthält alles in sich selbst, sieht aber auch in jedem anderen alles (V 8. 4: *ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὄρα ἐν ἄλλῳ πάντα*). Allerdings könnte man fragen, ob das Emanieren sich von der Tätigkeit der Naturdinge unterscheidet, wird doch das Wirken des Intelligibeln mit dem Wirken der Naturdinge, z. B. dem Brennen des Feuers (siehe Bemerkung 116<sub>3</sub>), verglichen. In dem teleologischen System des Aristoteles wird das Wirken der Natur als ein solches betrachtet, das auf einen Zweck, wenn auch nicht auf einen durch bewusste Wahl (*προαίρεσις*) bestimmten, abzielt, (man vgl. die Bemerkung 68<sub>1</sub>), und Aristoteles hat den Satz, dass alles voll Seele sei (gen. an. III 11. 762 a 2: *ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη*). Man kann diese Zwecktätigkeit der Natur, die nicht auf Individuelles abzielt — übrigens könnte man eigentlich nach der aristotelischen Lehre überhaupt nicht Individuelles bezwecken, denn der Zweck ist, da Form, immer ein Allgemeines — in nichts von dem Einwirken der Intelligenzen auf die sinnliche Welt unterscheiden, wobei ebenso wenig eine Wahl von Individuellem stattfindet und welches nach Plotin aus einer natürlichen Notwendigkeit (*ἀνάγκαις φυσικαῖς*, man vgl. IV. 4. 39) geschieht. Was die Plotin'sche Theorie über diese Frage betrifft, so behauptet Plotin einerseits, die Emanation in der

- göttlichen Welt erfolge mit natürlicher Notwendigkeit, anderseits fasst er gerade die Natur auf als etwas nur Halbbewusstes, das sich zu einem Wachenden wie ein Schlafender verhält, der aber — und hier ist ein Unterschied mit der Emanation in der Oberwelt — das Erschaffene erschaut, wenn auch nur wie in einem Traume, III 8. 3 (man vgl. die Bemerkung 119<sub>3</sub>).
- 128<sub>2</sub> Dies richtet sich besonders gegen Gazali, der gegen die Philosophen behauptet hatte, sie leugneten, dass Gott die partikulären Dinge kenne. Die Frage des Wissens Gottes hat Averroes besonders in seinem Appendix zur Schrift „Philosophie und Theologie“ behandelt. Vgl. die Bemerkung 125<sub>3</sub>.
- 130<sub>1</sub> Nach der optimistischen Theorie des Aristoteles, wonach der Akt an sich freudvoll ist, vgl. Eth. Nic. IX 7 . . . τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετὸν καὶ φιλητόν, ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα.
- 130<sub>2</sub> Was Averroes über das Leben und die Freude der höchsten Prinzipien sagt, stimmt mit der aristotelischen Lehre überein. Die Freude ist bei Gott eine dauernde, bei uns nur eine zeitweilige, und beruht bei ihm auf der Aktualität seines Wesens; sie ist auch eine höhere Art Freude als die unsrige. (Vgl. Met. XII 7. 1072 b 14: διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῶν· οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνό . . . ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου; loc. cit. 1072 b 24: εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ᾧδέ.) Dass die Gestirne glücklich seien in sich selbst und sich durch die Hinnegung, Sehnsucht (νεῦσις) nach dem Einen freuen, bei Plotin, Enn. IV 4. 8.
- 132<sub>1</sub> Der letzte Satz richtet sich gegen Avicenna, der zwischen dem Beweger (Intelligenz) der Fixsternsphäre und Gott noch eine Intelligenz, die erste Ursache, gestellt hatte.
- 132<sub>2</sub> Auch für Aristoteles bewegen die Sphären, je höher sie sind, desto mehr Körper (de coel. II 12. 292 b 25), aber bei ihm gerade umgekehrt wie bei Averroes, bewegen sich die Sphären, die der Erde näher stehen, schneller — gemeint ist, sie haben eine kürzere Umlaufzeit, 291 b 2—5 —, weil sie am wenigsten die nach der entgegengesetzten Seite gerichtete Wirkung

des Fixsternhimmels empfinden (de coel. II 10), und er fragt sich, wie es kommt, dass die den Planeten eigentümlichen Bewegungen sich nicht steigern mit der Entfernung vom Fixsternhimmel, sondern die mittleren Planeten die meisten Bewegungen haben (de coel. II, 12 man vgl. die Bemerkung 115<sub>2</sub>).

132<sub>3</sub> Man vgl. die Bemerkung 112<sub>3</sub>.

133<sub>1</sub> Aristoteles versteht bisweilen unter grösserer Geschwindigkeit der Planeten nur ihre kürzere Umlaufszeit, vgl. die Bemerkung 132<sub>3</sub>, bisweilen aber auch ihre absolute Geschwindigkeit, z. B. de coel. II 8. 289 *b* 13.

134<sub>1</sub> Der Gedanke scheint zu sein, dass, da im Beweger des Fixsternhimmels eine Zweiheit ist, jeder Planet also als Bewegungen die Zahl seiner Rangordnung plus eins hat. Danach würde aber der Fixsternhimmel zwei Bewegungen haben müssen.

Im ptolemäischen System steht die Sonne an vierter Stelle (den Fixsternhimmel nicht mitgerechnet), bei Plato (Tim. XI 38 *D*) und Aristoteles steht die Sonne zwischen Mond und Merkur. Man vgl. auch Macrobius, Comm. ex Cic. in somn. Scip. I 19 Anfang: *His assertis, de sphaerarum ordine pauca dicenda sunt. In quo dissentire a Platone Cicero videri potest: cum hic solis sphaeram quartam de septem, id est, in medio locatam dicat; Plato a luna sursum secundam, hoc est inter septem a summo locum sextum tenere commemoret. Ciceroni Archimedes et Chaldaeorum ratio consentit. Plato Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes secutus est etc. Cicero folgte seinem Lehrer Panaetius (Diog. Laert. VII 145—146). — Averroes irrt sich hier, er rechnet nämlich die Fixsternsphäre mit, und es sollte daher heissen „und die Sonne, wenn wir sie in die fünfte Sphäre reihen, sechs“.*

135<sub>1</sub> Hiermit ist also in eleganter Weise das Prinzip verlassen, dass aus Einheit nur Einheit hervorgehen kann (eine Variante des neuplatonischen Satzes des stufenweisen Hervorgehens der Vielheit aus der Einheit; den Satz selbst: *οὔτε γὰρ τὸ ἐν γενέσθαι δύο δυνατόν ἐστιν οὔτε τὰ δύο τρίτον ἀποτελεῖ* hat schon Aenesidem bei S. E. M. IX, 220, er wird aber von ihm gegen alles Ent-

- stehen überhaupt im Sinne des Parmenides verwendet). Kann nach diesem Prinzip aus dem, was z. B. an der dritten Stelle steht, nur eine Dreiheit emanieren, so kann nach der Korrektur des Averroes sowohl mehr als eine Dreiheit (jedoch nur indirekt) als auch weniger aus ihm hervorgehen.
- 135<sub>2</sub> „Die Seele dieser Planeten“; man könnte auch übersetzen: dieser Planet selbst. Im arabischen Sprachgebrauch kann der Ausdruck „Seele des Dinges“, „das Ding selbst“ bedeuten. Wie man übrigens übersetzt tut wenig zur Sache, denn Averroes identifiziert hier die Seele des Planeten und den Planeten selbst, den er hier als unkörperlich betrachtet, was ihn aber nicht abhält, an anderen Stellen von der Materie der Planeten zu sprechen.
- 136<sub>1</sub> Über die Unklarheiten dieser Emanationstheorie vgl. man die Bemerkung 116<sub>2</sub>.
- 136<sub>2</sub> Womit, glaube ich, nicht gesagt sein soll, dass die Sonne selbst dem Fixsternhimmel am nächsten sei.
- 136<sub>3</sub> Es wird hier behauptet, der tätige Intellekt emaniere aus dem motor lunae. Der motor lunae wird aber vielfach von den arabischen Philosophen als der tätige Intellekt selbst betrachtet. Dass es zwei tätige Intellekte gibt, ist nicht die Lehre des Averroes. Gäbe es zwei, so könnten sie doch nicht in dem übrigens dunklen Verhältnis stehen, das zwischen allgemeiner und individueller materieller Form besteht, denn „unser“ tätiger Intellekt ist ein universaler und nicht an die Materie gebundener Intellekt.
- 136<sub>4</sub> Dass die Schwere die Privation der Bewegung sei, ist nicht unbedenklich, und findet sich übrigens auch nicht bei Aristoteles, ist die Schwere doch gerade ein Prinzip der Bewegung für das Schwere nach seinem natürlichen Orte hin. Haben wir hier vielleicht stoischen Einfluss? Betrachten doch die Stoiker mit Heraklit das Feuer, das an sich Leichte, als Prinzip der Bewegung.
- 137<sub>1</sub> Man vgl. de coel. IV 4.
- 137<sub>2</sub> Dass die Kontrarität Bestehensgrund sei, wird von Aristo-

teles nicht behauptet, wohl aber, dass sie Grund der Veränderung sei: Phys. V 1. 224 *b* 26. Aus diesem Passus hier bei Averroes scheint zu folgen, dass die Elemente absolute aus der Bewegung der Himmelsphären entstehen. Nach Aristoteles ist die Bewegung des Himmels nur die Ursache für alle Änderung im Sublunarischen, die Elemente können nur aus einander entstehen. Zwar behauptete er auch, dass aus der Bewegung der Gestirne Wärme und Feuer hervorgehen; da dies aber nur geschieht, weil die Gestirne die Luft reiben, könnte man behaupten, die Gestirne bewirken nur die Umwandlung von Luft in Feuer. (Allerdings bleibt die Theorie doch etwas schwierig, wenn man bedenkt, dass die Gestirne sich nicht in der Luft befinden; die Luft befindet sich erst unter der Feuerzone.) Macht man aber Ernst mit der Behauptung des Aristoteles, dass alles Höhere Form für das Untere sei, so kann die Form nur aus der oberen Welt entstehen und die Elemente müssen, zwar nicht *ex nihilo*, aber doch aus einer formlosen Materie durch die himmlische Welt produziert werden.

- 137<sub>1</sub> Der Gedanke von Gott oder dem Himmel als Erhalter folgt schon aus dem aristotelischen Begriff von Gott und Himmel als ewig wirkende Ursachen des Seienden, und Aristoteles sagt schon selbst, dass, wäre die höchste Ursache aufgehoben, alles aufgehoben wäre: XII 5. 1071 *a* 34: *ὡδὲ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναίρεῖται ἀναίρουμένων*. Aristoteles hat auch das später sehr beliebte Wort *ἐξήρηται* (man vgl. *de coel.* I 9. 279 *a* 29), die Welt hängt an die höchste Ursache. In dem pseudo-aristotelischen *de mundo* finden wir dann auf den Begriff des Erhaltens schon stärkeren Nachdruck gelegt, und wir treffen dort nicht nur den Begriff Erhaltung, *σωτήρια*, 400 *a* 4, sondern auch den Begriff von Gott als Erhalter, *σώτηρ*, *de mundo* VI 397 *b* 20 und VII 401 *a* 24. In der alexandrinischen Philosophie bei Philo, bei Plotin z. B. wird der Gedanke der himmlischen Welt oder der Gottheit als Erhalter der sublunarischen Welt besonders hervorgehoben: Hörte Gott auf zu wirken, die

Welt würde zu Grunde gehen. Vgl. Enn. VI 4. 2 . . . . καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἡρτημένον καὶ οὐ δυναμένον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι. Nach Augustin wäre die Welt nichts ohne die erhaltende Schöpferkraft Gottes (Conf. XI, 31; de civ. D. XII, 25). Kontinuierliche Schöpfung auch im Cartesianismus und bei Spinoza Eth. I prop. XXIV, corrol.

- <sup>1374</sup> Wie wir Bemerkung 128, sahen, findet sich schon bei Plotin der Gedanke der Emanation als auf physischer Notwendigkeit beruhend. Bei Aristoteles bildete, wie wir oben Bem. 119, sahen, die Materie das Prinzip der Notwendigkeit.
- <sup>1375</sup> Mit homogenen Teilen sind hier die zusammengesetzten (aber nicht organischen) Stoffe gemeint; da sie sich ausschliesslich aus den Elementen zusammensetzen (de coel. III 3. 302 a), braucht man keine neue Ursache für sie einzuführen.
- <sup>1381</sup> Materielle Form = individuelle Form, man vgl. Bemerkungen 53, und 107<sub>6</sub>.
- <sup>1382</sup> Entstehende intellektuelle Form: intellektuell ist die Form im Geiste, entstehend ist sie in den Dingen. Sie ist also beides zugleich, wie sie auch als entstehend individuell ist (denn das Universale ist ewig), und als intellektuell ein Universale und ewig ist.
- <sup>1383</sup> Man vgl. S. 45.
- <sup>1391</sup> Es wird also der bestimmungslosen Materie, die notwendig und nicht bezweckt ist, doch eine Form und Zweckursache gegeben (damit ist ihr eigentlich auch eine Bewegungsursache gegeben, fällt die Bewegungsursache doch mit den beiden anderen zusammen). Zugleich hält er aber an der Theorie fest, dass die Materie ἀφθαρτος und ἀγέννητος sei (siehe Phys. I 9. 192 a 28). Die Materie ist also wie die Welt zugleich ewig und verursacht, ein Gedanke, der, da verursacht ein Entstehen in der Zeit impliziert, widerspruchsvoll ist. Der Widerspruch findet sich schon bei Aristoteles, der die Bewegung als verursacht und dennoch ewig betrachtet. Explizite übrigens behauptet Averroes nicht gleichzeitig, dass die Welt verursacht und ewig sei. Deutet man dies als ewig verursacht, so kann man, wenn

man nicht eine ewig unveränderliche Welt annehmen will, dies wohl nur als eine ewige Neu-Schöpfung der Welt auffassen und muss alle Kausalität innerhalb der Welt aufgeben, Gedanken, die man bei hellenistischen Philosophen wie Philo findet und die auch durch die Mutakallimun angenommen worden sind, die Averroes aber stets bestritten hat.

140<sub>1</sub> Die ganze Theorie ist etwas verworren. Man bekommt den Eindruck, dass in der himmlischen Welt ausschliesslich das Prinzip der Vorzüglichkeit herrsche. Das kann aber nicht richtig sein, denn auch in der himmlischen Welt besteht ein stufenweises Absteigen der Formen, und für beide Welten gilt dasselbe Prinzip, je mehr Existenz, wenn auch minderwertige, desto besser. Wir finden auch hier wie im ganzen System, dass die himmlische Welt sowohl als ausschliesslich geistig betrachtet wird, als auch als ätherische Körper besitzend. Der Satz, dass das Sein vorzüglicher ist als das Nichtsein, findet sich auch bei Aristoteles, gen. et corr. II 10. Vgl. auch die Bemerkung 81<sub>1</sub>, anderseits aber Bemerkung 97<sub>1</sub>.

140<sub>2</sub> Auch dies ist nicht unbedenklich. Wie unterscheiden sich die Formen der sublunaren Dinge von den separaten Formen? Nur dadurch, dass erstere in der Materie sind, die Materie individualisiert sie; an sich sind sie als Formen nicht individuell. Sie sind also identisch mit den separaten Formen (wie das überhaupt möglich, ist eine andere Frage). Nach einer anderen Seite der Theorie gibt es individuelle Formen in den individuellen Dingen. Man beachte aber hier besonders, dass in diesem Passus die Himmelskörper, die keine Materie zu besitzen schienen (Bemerkung 135<sub>2</sub>), hier wieder als materiell betrachtet werden. Wohl neuplatonische Einflüsse haben Averroes bestimmt, an dieser Stelle eine überirdische Materie zu behaupten. Da die diesseitige Welt ein Abbild der jenseitigen Welt ist, muss es nach Plotin auch dort eine Materie geben. Enn. II 4. 4: ἔτι εἰ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθεσις καὶ ἐξ ὕλης, κακεῖ δὲ ὕλην εἶναι.

140<sub>3</sub> Die rationelle Seele wäre also eigentlich nicht ausschliesslich

die menschliche Seele; „ihre eigene Existenz“ bedeutet wohl etwa ihre Existenz als allgemeine Formen. Diese Existenz haben sie allerdings nicht nur wegen, sondern auch innerhalb der rationellen Seele.

- 140<sub>4</sub> Der Mensch ὡς περ ἐν μεθορίοις, vgl. die Bemerkung 80<sub>1</sub>.
- 141<sub>1</sub> Das Verhältnis der rationellen Seele (was sie auch immer sein möge) zu den Formen unter ihr ist das Verhältnis der rationellen Seele zum erworbenen Intellekt, ein Emanationsverhältnis oder ein Verhältnis von Form (dem Oberen) und Materie (dem Unteren). Hätte das zweite „rationelle Seele“ die gleiche Bedeutung wie das erste (das trifft wohl nicht ganz zu), dann emanieren aus der rationellen Seele zugleich sowohl die Formen unter ihr als auch der erworbene Intellekt. Auch ist zugleich die rationelle Seele Form zum erworbenen Intellekt und zur sensitiven Seele; erworbener Intellekt und sensitive Seele ständen also auf einer Stufe, was nicht zutrifft. Auch hier liegt wohl die Schwierigkeit in einer Äquivokation des Terminus „rationelle Seele“.
- 141<sub>2</sub> Der Vorzüglichkeit wegen, d. h. ihr Sein ist besser als ihr Nichtsein. Die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Tiere ist ein beliebtes Argument der Stoa in ihrer Theodizee. Vgl. z. B. Cic. N. D. II 51.
- 141<sub>3</sub> Das Bestehen von Skorpionen (man vgl. Porphyrr. de abst. III 20, 142, 22) und reissenden Tieren (op. cit. 143, 7) hatte schon Karneades gegen die teleologischen Argumente der Stoa hervorgehoben.
- 142<sub>1</sub> Averroes steht im Folgenden auf dem Standpunkt vieler hellenistischen Philosophen, z. B. des Plutarch und Plotin und auch seines direkten Vorbildes Alexander, für welche es zwei Gegner gibt, diejenigen, die die Vorsehung als auf alles Einzelne sich beziehend betrachten, die Stoiker (für Averroes die Mutakallimun), und diejenigen, die alles durch den Zufall entstehen lassen, die Epikuräer und Materialisten. Die Gründe, die er dann für die Vorsehung angibt, sind alle stoisch. Man vergleiche für die Vorsehungslehre der Stoiker Cicero's ganzes

zweite Buch de natura deorum; man sehe dort auch das Aristoteles-Fragment 37.95.

- 142<sub>2</sub> Übereinstimmung; الاتفاق, die stoische συμπαθεια.
- 142<sub>3</sub> Vgl. z. B. Cic. N. D. 19. Dass das Entstehen und Vergehen auf der Schiefe der Ekliptik beruht, bei Aristoteles gen. et corr. II 10.
- 142<sub>4</sub> Dass der Mond auf das Entstehen des Regens und das Reifen der Früchte Einfluss habe, war ein allgemein verbreiteter griechischer Gedanke. Über den Einfluss des Mondes auf das Wachsen und Gedeihen der Früchte vgl. W. H. Roscher, Über Selene und Verwandtes, Kap. 5, C 61—67. Für das Wachsen der Früchte vgl. z. B. Cic. N. D. II 19. Für den Einfluss des Mondes auf irdische Verhältnisse überhaupt s. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, wo 17<sub>1</sub> die Litteratur angeführt wird. Philo nennt den Mond τὸ συμπάθεστατον πρὸς τὰ ἐπιγεια ἄστρον, das Gestirn, das am meisten der Unterwelt „sympathisch“. Leg. alleg. 4.
- 143<sub>1</sub> In dem pseudo-arist. de mundo wird behauptet, das Venus und Merkur, aber nur diese beiden Planeten, Bahnen wie die der Sonne haben (de mund. 6. 399 a 8; sie heissen dort die ἰσδρομοί), man vgl. die Bemerkung 122<sub>2</sub>.
- 143<sub>2</sub> Die Schwierigkeit der Beobachtung und die Kürze des Lebens waren ein beliebtes Argument gegen die Astrologie. Wenn man auch annimmt, dass ein Einfluss der himmlischen Welt besteht, sagt Favorinus (bei Aulus Gellius Noct. Att. XIV 1), so ist das menschliche Leben doch zu kurz um ihn zu fassen, nur das Größte (παχχυμερέστερον) könnte man vielleicht ahnen. Ähnlich bei Sext. Emp. adv. Math. V § 103—105. Schmekel (Phil. d. mittl. Stoa S. 155—184) hat bewiesen, dass die Bestreitung der Astrologie bei Cicero „de fato“, bei Sextus, von Favorinus und bei Augustin auf Karneades zurückgeht. Die gleiche Bestreitung findet man im Islam, z. B. bei Farabi und Ibn Chaldun. Das gleiche Argument findet sich noch bei Origenes, Philo, Porphyrius, Basileios, vgl. Karl Gronau, op. cit. S. 30 B 1 β. Die Kürze des Lebens wurde schon von Pro-

tagoras als ein Grund seiner Unwissenheit der Gotteseexistenz angeführt. Vgl. Plato Theät. 162 *D*.

1441 Hier passt Averroes sich der theologischen Terminologie an. Der Gedanke des Willens Gottes, dem nach Aristoteles sogar kein Handeln zukommt, ist nicht aristotelisch. Allerdings, wenn Averroes in seiner „destructio“ eine Definition des Willens Gottes gibt, sagt er, er sei nichts anders als das Hervorgehen seiner notwendigen Aktion verbunden mit Kenntnis.

1442 Schon bei Plato steht die Materie als Prinzip des Bösen der zwecktätigen Vernunft als hemmendes, aber notwendiges, sekundäres Prinzip, *συναίτιον*, gegenüber. Für Plato ist die Welt die bestmögliche, Tim. 46 *C*: *ταῦτ' οὖν πάντα ἔστι τῶν ξυναιτιῶν, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελεῶν*. Auch für Aristoteles tut die Natur (oder Gott) das nach Möglichkeit, *ἐκ τῶν ἐνδεχομένων*, Beste (z. B. de coel. II 5. 288 *a* 2, vgl. auch de coel. II 10). Auch in der Stoa finden wir dann (mit anderen Erklärungsprinzipien: das Böse als Bedingung des Guten, das Böse als Schein oder als ein Gutes für das Ganze) das Böse als eine notwendige Begleiterscheinung, *παράκαλούθῃσις*, und von Chrysippus wird über die Frage nach dem Ursprung des Bösen der Satz überliefert, dass dabei auch viel Notwendigkeit im Spiele sei: *πολὴ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι* (Plut. Stoic. rep. 37. 2). Den Gedanken des Bösen als auf der Notwendigkeit der Materie beruhend, hat vielleicht am stärksten Plotin betont. Man vgl. z. B. Enn. I 6. 5.

1443 Die zwischen Klammern gesetzten Worte können nicht von Averroes herrühren. Sie sind wohl ein Gegenargument eines scharfsinnigen Gegners des teleologischen Beweises. Ähnliche Gegenargumente liessen sich auch gegen „Erklärungen“ der Selektionstheorie anführen. Wenn man z. B. die Schönheit einiger männlichen Tiere etwa durch die Anziehungskraft auf den ästhetischen Sinn der Weibchen erklärt, so müsste man wieder diese Anziehungskraft erklären und so ad infinitum.

1451 Man vgl. Alex. de Fato, Bruns cap. 30 S. 200. 14: *τὸ πάντα ἔξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἰμαρμένην οὔτε ἀληθές οὔτε εὐλόγον*.

- Dies ist die Lehre der Stoiker, die aber Alexander in seinem „de fato“, in dem er ihren Determinismus und Fatalismus bekämpft, nicht einmal mit Namen nennt. In demselben Kapitel behauptet er auch, dass Gott das Unmögliche nicht tun kann, das Unmögliche behält auch für Gott seinen Charakter (200. 22).
- 145<sub>2</sub> Alex. Aphr. 201. 8: Nimmt man an, dass für die Götter Alles möglich ist, dann wäre es für sie nicht unmöglich, das Mass des Unendlichen zu kennen, das Unendliche hätte also ein bestimmtes Mass, was eine Absurdität ist.
- 145<sub>3</sub> Ich halte die Bemerkung für eine Glosse. Man vgl. aber Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders S. 133, 5. Dass für Gott alles möglich, ist eine Lehre der Stoiker, die auch von den Mutakallimun vielfach angenommen ist. Es gibt hier aber verschiedene Nuancierungen. Von den Mutakallimun wird oft behauptet, das Kontradiktorische sei auch für Gott nicht möglich, oder auch für Gott sei nur möglich, was vorstellbar *متخييل* sei. Diese Unterscheidung einer doppelten Notwendigkeit, einer absoluten, einer Denknotwendigkeit, die also keine Möglichkeit des Andersseins zulässt, und einer hypothetischen, eine Unterscheidung, die wir auch bei den griechischen Autoren finden, z. B. bei Nemesius, Ps.-Plutarch, Chalcidius (man vgl. z. B. für Nemesius: B. Domanski, Die Psychologie des Nemesius, Beitr. z. G. d. Ph. d. M III. I Münster 1900 S. 147—149) geht schliesslich auf Aristoteles zurück (man vgl. die Bem. 4<sub>1</sub>). Die Unterscheidung einer absoluten und einer hypothetischen Notwendigkeit findet sich bei Leibniz in seiner Lehre der *vérités de fait* und *vérités de raison* wieder (auch für Gott, behauptet er gegen Descartes, ist nicht alles möglich, das Denknotwendige behält auch für Gott seinen Charakter).
- 145<sub>4</sub> Es ist Karneades, der als Beweis gegen die Existenz der Götter (oder der Vorsehung) behauptet hat, man müsse Gott (oder der Vorsehung) auch das Böse zuschreiben. Man vgl. Cic. N. D. III 31 u. ff., auch z. B. Plutarch Stoic. rep. 46. Dieses Argument benützt Alexander gegen die über alles Ein-

zelle sich erstreckende Vorsehung. Wenn Apollo, so sagt er, wirklich für die Geschehnisse des Oedipus verantwortlich ist, wie sehr ist dann die Unbesorgtheit *ἀπρονοησία* (Alex. de fat. 203. 11), die die Götter nach Epikur haben, einer solchen Vorsehung vorzuziehen. Die Stoiker aber antworteten: die Götter trifft keinen Vorwurf, denn die Seele hat sich freiwillig den Bedingungen der Weltordnung unterworfen. Vgl. Seneca. Consol. ad. Marc. 17.

145<sub>s</sub> Dass auf Gott die Begriffe „gut“ und „schlecht“ keine Anwendung finden können, hatte Karneades behauptet. Vgl. Cic. N. D. III 15. 38: cui mali nihil est, nec esse potest, quid huic opus ut delectu bonorum et malorum? Das Sittengesetz könne nicht über Gott stehen, meinte Karneades, da es sonst mächtiger als Gott wäre (Sext. adv. math. IV 176). Bei den Mutakallimun findet man beide Theorien: die (mittelplatonische) Theorie, dass Gott über dem Guten und Bösen, und die (stoische) Theorie, dass er nicht über dem *νόμος* steht.

145<sub>o</sub> Die Skeptiker und Sophisten lehrten: *Φύσει μὴ εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν.*

---

DIE HAUPTSÄCHLICHSTEN FÜR DIE ÜBERSETZUNG WICHTIGEN UNTERSCHIEDE  
ZWISCHEN DEM KAIRENSER UND DEM MADRIDER TEXT UND ETWAIGEN EMENDATIONEN.

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
2 <sub>1</sub> الاقاويل العلمية	5 <sub>3</sub> الاقاويل العامة	Die latein. Uebersetzung hat: scientialia universalia. Richtig ist علمية. Man vergleiche: C. Nallino, Rivista degli Studi Orientali, vol. VIII fasc. terzo, Roma 1920. علمية ist das aristotelische ἐπιστημονικός.
2 <sub>12</sub> fehlt nach البرهان	6 <sub>7</sub> والامر فيه طاهر	Ich folge dem Kair. Text und halte diese Wörter für einen späteren und unrichtigen — ist der Sachverhalt doch nicht einleuchtend — Zusatz. Die lat. Uebersetzung hat: et est notum.

23 من .....  
 3<sub>5</sub> السبب التصوري والغائي الفاعل  
 3<sub>9</sub> انما تعطى من جهة  
 3<sub>10</sub> لمعرفة  
 3<sub>18</sub> ليس يمكن بيانها على التخصيص  
  
 3<sub>22</sub> يتسلم وجود عدد المتحركين  
  
 4<sub>3</sub> نسبتيها  
 4<sub>13</sub> من صورة  
 4<sub>19</sub> الصدور  
 4<sub>24</sub> استكمال النفس الناطقة حتى  
 تحصل على كمالها الاخير

24 س س موبوب و س جبه س س  
 7<sub>12</sub> السبب التصوري والغائي والفاعل  
 7<sub>15</sub> انما تعطى اسبابه من جهة  
 7<sub>22</sub> لمعرفة  
 8<sub>10</sub> ليس يمكن بيانها على التخصيص  
  
 8<sub>15</sub> يتسلم عدد وجود المتحركين  
  
 9<sub>7</sub> ينسبها  
 9<sub>23</sub> من ضرورة  
 10<sub>10</sub> الصدور  
 10<sub>19</sub> استكمال النفس الناطقة حتى يحصل  
 الانسان على كماله الاخير

eine Ursache.  
 Der Madrider Text ist der richtige.  
 Zu lesen: انما يعطى من جهة  
 " " لمعرفة  
 " " ليس يمكن بيانها على  
 التحقيق: in der lat. Uebersetzung „per-  
 fecte“ für التحقيق على  
 Zu lesen: يتسلم عدد المتحركين; recipit  
 numerum motorum; man vergl. Arist.  
 Met XII 8: τὸ δὲ πλεῖστον ἤδη τῶν Φαρῶν ἐκ  
 τῆς οἰκιστάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν  
 ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας.  
 Zu lesen: ينسبها  
 " " من صورة  
 " " الصدور  
 Ich gebe dem Kairensen Text den  
 Vorzug. Allerdings findet sich dieser Satz  
 über den Nutzen der Wissenschaft nicht  
 in Aristoteles' „de anima“ und auch in  
 der lat. Uebersetzung des grossen Kom-  
 mentars dazu des Averroes habe ich ihn  
 nicht gefunden. Am nächsten steht dem

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
		Satz das <i>ἡ γνῶσις τελειότης ἐστὶ τῆς ψυχῆς</i> am Anfang des Kommentars zur Metaphysik des Alexander.
4 <sub>20</sub> من اجلها	10 <sub>21</sub> من اجلها	Ich streiche من
5 <sub>8</sub> ايما نشير	11 <sub>14</sub> ايما نسير	Zu lesen: ايما نسير
5 <sub>13</sub> وهو من انواع	12 <sub>1</sub> وهي انواع	" " وهو من انواع
5 <sub>18</sub> الخلاء موجود	12 <sub>5</sub> للخلاء غير موجود	Ich lese: الخلاء موجود
5 <sub>21</sub> على تصورات تلك	12 <sub>9</sub> على ماغييات تلك	" " على تصورات تلك
5 <sub>22</sub> fehlt nach النفس	12 <sub>12</sub> وذلك ايضا اما الى الانواع واما الى الصور اعنى صور الانواع و ماغيياتها	Eine Glosse.
6 <sub>1</sub> الشبه	12 <sub>24</sub> النسبة	Zu lesen: النسبة
6 <sub>3</sub> لارتباط ايجاب	13 <sub>2</sub> ارتباطا ايجاب	" " ارتباط ايجاب
6 <sub>5</sub> عليه غير الذى يدل به ههنا عليه ان كان عند الجمهور	13 <sub>6</sub> fehlt zwischen الجمهور and ايما (auch im Manuskript).	Ich folge dem Kairensen Text. Auch die lat. Uebersetzung hat den Satz.
6 <sub>15</sub> zweimal المقولات	13 <sub>21</sub> المعقولات	Zu lesen: المعقولات
6 <sub>22</sub> وهو المراد من الصادق	14 <sub>8</sub> وهو المرادف للصادق	" " وهو المرادف للصادق
6 <sub>26</sub> fehlt nach المصدر	14 <sub>10</sub> الذى هو الفعل او الصورة التى التي هي الصورة	Eine Glosse.

7<sub>4</sub> على كل ما tenit nach

7<sub>6</sub> باسم هذا للجوهر  
8<sub>11</sub> فقد لا يقال  
8<sub>10</sub> ايضا  
8<sub>21</sub> وسائر تلك المقولات فلما يقال  
معينة احدعما  
9<sub>6</sub> ولا هو شاخص  
9<sub>6</sub> الذى ليس فى موضوع  
9<sub>6</sub> العرض  
10<sub>1</sub> الواحد يقال على الاءماء المشككة  
بنوع من الانواع  
10<sub>4</sub> قد يكون متصلا بالوتم  
10<sub>4</sub> وقد يكون بالوجود  
10<sub>7</sub> المتلاخمة

15<sub>1</sub> على كل ما دل عليه لحد وذلك  
اما على ما عرف معاينة للجوهر واما

15<sub>11</sub> باسم الجوهر  
17<sub>13</sub> فقد تقال  
18<sub>9</sub> انما  
18<sub>5</sub> وسائر تلك فلما تقال النسبة بينهما  
من طرف واحد معاينة احدعما  
18<sub>22</sub> وهو شاخص  
18<sub>24</sub> الذى فى موضوع  
19<sub>1</sub> شاخص العرض  
20<sub>6</sub> الواحد يقال بنوع من انواع الاءماء  
المشككة  
20<sub>13</sub> قد يكون متصلا بذاته  
20<sub>14</sub> وقد يكون بمعنى فيه  
20<sub>15</sub> المتلاخمة

Eine Glosse; die erklärten Worte auf *على* sind in der Glosse wiederholt; der Satz kann nicht zum Text gehören, denn nicht die Quiddität, die durch die Definition, bezeichnet wird, sondern die Definition, welche die Quiddität bezeichnet, ist hier gemeint, wie aus dem *على* hervorgeht.

Zu lesen: باسم الجوهر

Zu lesen: فقد تقال

” ” انما

Ich folge dem Kairensen Text. Der Madrider Text hat keinen Sinn, es ist eine Glosse in ihn hineingeraten.

Zu lesen: وهو شاخص

” ” الذى فى موضوع

Ich lese: العرض

Der Madrider Text ist der richtige.

Die Richtigkeit des Kair. Textes folgt aus der Parallelstelle K. T. 48, 25—27, M. T. 99, 17—20.

Zu lesen: المتلاخمة (wie übrigens im Madr. Man.).

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
10 <sub>9</sub> fehlt nach بالعدد	20 <sub>23</sub> وقد يقال الواحد على الشخص الواحد بالضرورة كزبد وعمرو	Ein späterer Zusatz, gehört nicht hierher, denn das Eine, welches das qua Form unteilbare Individuum bezeichnet, wird später behandelt.
10 <sub>15</sub> الاعتبارات	21 <sub>5</sub> الاحتمالات	Zu lesen: الاحتمالات
10 <sub>16</sub> fehlt nach لاحقة لنا	21 <sub>10</sub> تكون من حيث هي غير منقسمة	Eine Glosse, die hier keinen Sinn hat.
10 <sub>16</sub> ومن هذه الجهة يكون داخلا من بين المقولات العشر في جنس الكم و يكون الواحد عرضا اذا كان العدد اما هو جماعة الاحاد التي بهذه الصفة -	21 <sub>11</sub> ومن هذه الجهة يحدث في الذهن الواحد الذي هو مبدا العدد وذلك ان العقل اذا جرد من هذه الاختصاص هذا المعنى الغير منفصل الى شخصين او اكثر من ذلك كان ذلك هو الواحد الذي هو مبدا العدد فاذا كرره الذهن حدث العدد ومن هذه الجهة يكون العدد داخلا من بين المقولات العشر في جنس الكم ويكون الواحد مبدا له ان كان العدد اما هو جماعة الاحاد التي بهذه الصفة ومكيالا ان كان العدد اما يقدر بالواحد ومن قبله لحق التقدير الاشياء التي يوجد فيها اولا وبالطبع اعنى الغير منفصل في ذلك كالاول في جنس الكيفيات	Zu lesen: هذه الجهة يكون العدد داخلا من بين المقولات العشر في جنس الكم ويكون الواحد مبدا له ان كان العدد اما هو جماعة الاحاد التي بهذه الصفة. Der Madrider Text enthält drei Glossen, welche den Zusammenhang verwischen. Die eine Glosse (von يحدث في هذه الجهة) soll das لهذه الجهة erklären, die beiden anderen sind Glossen zu مبدا له (die dritte fängt an bei (و مكيالا). Die lat. Uebersetzung hat die Glossen des Madrider Textes, jedoch in anderer Ordnung. Uebrigens finden sich in der lat. Uebersetzung noch weitere Zusätze.

مررت بحباب السبيء وما حبيبه 10<sub>19</sub>

كالخال 10<sub>24</sub>

اثر 10<sub>24</sub>

وهو بين ان الواحد هنا اذا 10<sub>27</sub>

شيء 11<sub>2</sub>

هذا المشار اليه 11<sub>2</sub>

لا احيازه 11<sub>3</sub>

المصنوع 11<sub>4</sub>

11<sub>5</sub> fehlt nach الجوهر

11<sub>6</sub> " " شيء

يعلم 11<sub>6</sub>

يدل على العرض والجوهر 11<sub>6</sub>  
ان كان

مقولة الكم 11<sub>7</sub>

11<sub>10</sub> fehlt nach الجمهورية

مررت بسجون 21<sub>24</sub>

كالخال 22<sub>6</sub>

امر 22<sub>7</sub>

وهو بين ان الواحد هنا ان 22<sub>12</sub>

بشيء 22<sub>14</sub>

هذا الماء المشار اليه 22<sub>15</sub>

لا احيازه 22<sub>17</sub>

المصنوع 22<sub>18</sub>

22<sub>21</sub> وغيره من سائر الاشياء المنكارة

22<sub>23</sub> اعنى على احياز ليس زائدا على  
معنى الجوهر

سلم 22<sub>24</sub>

يدل على احياز هو عرض في العرض 22<sub>24</sub>  
وجوهر في الجوهر كان

23<sub>2</sub> مقولة واحدة فضلا عن ان يكون  
داخلا تحت مقولة الكم

23<sub>8</sub> فظن ان احيازات الاشياء  
ووجدانيتها على اعراض في جميع  
الاشياء المنكارة

Ich folge dem Kaisenser Text. Dass „Eins“  
und „Sein“ synonym sind, folgt später.

Zu lesen: كالخال

" " اثر

" " وهو بين ان الواحد هنا اذا

" " شيء

" " هذا الماء المشار اليه

" " لا احيازه

" " الموضوع

Eine Glosse

Eine Glosse, die übrigens nicht das  
Richtige trifft.

Zu lesen: سلم

" " يدل على العرض والجوهر كان.  
Der Madr. Text gibt keinen Sinn.

Der Kair. Text ist der richtige.

Eine Glosse

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
11 <sub>16</sub> معنى معقول واحد بذاته	23 <sub>19</sub> معنى واحد معقول بذاته	Ich gebe dem Madrider Text den Vorzug, obgleich der Unterschied gering ist.
11 <sub>17</sub> الواحد على الكثيرين بالعدد	23 <sub>21</sub> الواحد على الواحد بالصورة	Ich folge dem Kairensen Text.
12 <sub>1</sub> fehlt nach للموجود	24 <sub>18</sub> وانه لا فرق في هذه الصناعة بين ان يطلب الاول في جنس جنس من اجناس الموجودات وخاصة جنس الجوهر وبين ان يطلب الواحد الاول في جنس جنس الا انه يباحق المبدأ من حيث هو واحد غير ما يلاحقه من حيث هو موجود ولذلك كان اسم الواحد يقال بتشكيك على الاول الغير المنقسم في كل جنس واخرى ما كان من ذلك او لا من حيث هو مادة الواحد في الجوهر ومن حيث هو مقدر ومكيال الواحد في الكمية العددية	Eine oder mehrere Glossen aus denen sich überhaupt kein Sinn gewinnen lässt.
12 <sub>5</sub> fehlt nach غير ذلك	25 <sub>5</sub> وينبغي ان تعلم ان اسم الواحد ينحصر في اربعة اجناس الواحد الاتصال والواحد بانه كل وعلم والاول البسيط في جنس جنس والواحد الكلى المقول بتقديم وتأخير او تشكيك علم جميع ما عدد هنا من ذلك	Eine Glosse; statt الواحد الاتصال lies: تام الواحد والاتصال und statt عام lies: تام (perfectum). Der Glossator will das im Texte Gesagte etwa zu den bekannten vier Klassen des Aristoteles reduzieren: τὸ συνενέε. τὸ ὅλον. τὸ καθ'ἑκάστον. τὸ

Zu lesen: محمدًا هو ابن عبد الله

” ” نسبت

” ” على جهة التعريف = κατὰ  
συμβεβηκός; vgl. τὰὐτὰ λέγεται τὰ μὲν  
κατὰ συμβεβηκός (Met V. 9 Anfang).

Vielleicht später hinzugefügt. Ich folge  
aber dem Madrider Manuskript, da die  
Stelle sich auch bei Aristoteles findet:  
Met. X. 3. 1054b 9.

Der Madrider Text ist der richtige.

Zu lesen: الصلح

” ” في العين والزمانه

Der Madrider Text ist der richtige.

Ich folge dem Kairensen Text (der Satz  
findet sich übrigens auch im Madrider  
Manuskript).

Ich folge dem Madrider Text.

Zu lesen: يفعل بعسر

12<sub>7</sub> محمدًا هو ابن عبد الله

12<sub>10</sub> نسبت

12<sub>11</sub> على جهة التأكيد

12<sub>17</sub> fehlt nach الحمرة

12<sub>17</sub> الفصد يكون بريشة الفصنة  
والرصاص

13<sub>1</sub> الطبع

13<sub>3</sub> والذمانه

13<sub>4</sub> ان لا يوجد في الشيء ما  
شانه ان يوجد فيه على الحال  
التي شانها ان توجد فيه

13<sub>6</sub> ومنها ان لا يوجد في الشيء  
ما شانها ان يوجد في جنسه  
كقولنا في الحمار انه لا نطق

13<sub>9</sub> fehlt zwischen غير und

13<sub>19</sub> يفعل بعسر

25<sub>13</sub> محمد هو ابو عبد الله

25<sub>18</sub> نسبت

25<sub>20</sub> على جهة التأكيد (das Manuskript  
hat تحذير)

26<sub>6</sub> وقد يقال ايضا على ما احدعما اقل  
انفعالا من الاخر كاحمرين احدعما اقل حمرة

26<sub>7</sub> القصدير يشبه الفصنة والرصاص

26<sub>24</sub> الصلح

27<sub>3</sub> في العين والزمانه

27<sub>5</sub> الا يوجد في الشيء ما شانها ان  
يوجد في

27<sub>7</sub> fehlt nach ناسد

27<sub>12</sub> بالعدد ومنذ

28<sub>4</sub> يفعل بعسر

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
13 <sub>24</sub> اذا تَوَمَّلت وجدت وانما	28 <sub>13</sub> وذلك ان كل ما عددنا مما يقال عليها اسم القوة اذا تَوَمَّلت وجدت انما	Der Madrider Text ist der richtige.
13 <sub>26</sub> له قوة على المشى	28 <sub>17</sub> له قوة على الشىء	Der Kair. Text ist richtig.
14 <sub>7</sub> النصب	29 <sub>5</sub> النسب	Zu lesen: النصب
14 <sub>10</sub> معادلة	29 <sub>12</sub> معادة	„ „ معادلة
14 <sub>16</sub> fehlt nach نقصان	29 <sub>20</sub> و نقول فى الخط المستقيم انه ناقص اذ كان يمكن فيه الزيادة والنقصان	Ich folge dem Madr. Text.
14 <sub>16-17</sub> انه . . . . بما	29 <sub>22-23</sub> ليس . . . . مما	Zu lesen: ليس . . . . مما
15 <sub>5</sub> بالفصل	30 <sub>23</sub> بالفعل	„ „ بالفعل
15 <sub>6</sub> كالأجزاء الآلية	30 <sub>24</sub> كالأعضاء الآلية	Der Kair. Text ist wohl der richtige.
	31 <sub>4</sub> فى الجزء	Diese Wörter sind die Überschrift des folgenden Paragraphen und gehören hier nicht im Texte.
15 <sub>9</sub> fehlt nach فقط	31 <sub>6</sub> وهذه منها ما هو مقدر لشيء ومنها غير مقدر	Ich habe diese Worte in meine Über- setzung aufgenommen, da sie in Über- einstimmung mit Met. V 25 sind. Sie sind aber — sie stehen im Manuskript am Rande — vielleicht ein Zusatz eines Lesers: grammatisch weichen

15<sub>9</sub> بالفعل فى الشئ  
 15<sub>11</sub> التى بين جهة  
 15<sub>12</sub> fehlt nach يقال  
 15<sub>17</sub> بارتفاع  
 15<sub>20</sub> المرتبة وذلك اما  
 16<sub>1</sub> fehlt nach بالقوة  
 16<sub>3</sub> الاجسام والبساط  
 16<sub>4</sub> حول  
 16<sub>11</sub> الصورة الآلية  
 16<sub>17</sub> بجوز  
 16<sub>22</sub> الاقسام  
 17<sub>13</sub> شئ

31<sub>7</sub> بالفعل  
 31<sub>9</sub> الشئ من جهة  
 31<sub>12</sub> يقال على جهته (lies جهة wie auch  
 im Manuskript) على الذى ليس بتام  
 كقولنا عواد ناقص وزامر ناقص وقد  
 31<sub>21</sub> بارتفاعه  
 32<sub>2</sub> المرتبة وذلك اما  
 32<sub>16</sub> وايضا من الاسباب ما هى فى  
 الشئ وهى المادة والصورة  
 32<sub>21</sub> الاجسام المركبة  
 32<sub>24</sub> حلول  
 33<sub>10</sub> صور الاجسام الآلية  
 33<sub>21</sub> بجوز  
 34<sub>6</sub> الاجسام  
 35<sub>11</sub> شئ

sie von den folgenden Sätzen ab, die statt  
 منها غير مقدر ما فى , ما هو  
 ist ausgefallen, und statt لشيء sollte  
 es wohl للشئ (scil. لكم oder لكل)  
 heissen.

Ich folge dem Kair. Text.

Der Madr. Text ist richtig.

Offenbar eine Glosse; ناقص ist nicht  
 so im allgemeinen die Negation von تام.

Zu lesen: بارتفاعه

وذلك zu streichen.

Der Madr. Text ist richtig.

Der Madr. Text ist richtig.

Zu lesen: حلول

Der Madr. Text ist richtig.

Zu lesen: بجوز

„ „ الاجسام

„ „ شئ شئ (wie übrigens  
 im Madr. Man.).

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
18 <sub>12</sub> الاشياء	37 <sub>21</sub> الاشياء القصوى	Zu lesen : الاشياء القصوى
18 <sub>16</sub> توجد	38 <sub>6</sub> توخذ	Ich lese lieber : توخذ
18 <sub>16</sub> على انها جزء	38 <sub>6</sub> على جزء	Zu lesen : على انها جزء
18 <sub>23</sub> fehlt nach جوهر	38 <sub>17</sub> له ولا ماعية	Ich folge dem Kair. Text.
18 <sub>23</sub> وقيل في الجوهر انه الذى يقال على موضوع	38 <sub>18</sub> ولذلك قيل في حده انه الذى يقال في موضوع وقيل في الجوهر انه الذى يقال على موضوع	Ich folge dem Kairensen Text, das im Madrider Text scheint mir unmöglich; wahrscheinlich ist auch die Bemerkung im Kairensen Text eine Glosse.
19 <sub>7</sub> ان يفعل	39 <sub>11</sub> لن يفعل	Ich folge dem Kair. Text.
19 <sub>7</sub> والجسم يحرك جسما آخر في المكان	39 <sub>12</sub> fehlt nach ينمى	" " " " "
19 <sub>8</sub> كالحرارة تسخن	39 <sub>13</sub> كالجسم يسخن	" " " " "
19 <sub>14</sub> fehlt nach المادة	39 <sub>22</sub> فضلا على ذلك	Diese Worte sind zu streichen.
19 <sub>22</sub> كائنا	40 <sub>12</sub> ذاتيا	Ich lese : ذاتيا
19 <sub>23</sub> يوصف	40 <sub>16</sub> الوصف	Zu lesen : الوصف
20 <sub>9</sub> متقدمة	41 <sub>14</sub> مقولة متى متقدمة	Ich folge dem Madr. Text.
20 <sub>13</sub> الحيازات لاشياء باماكنها	41 <sub>21</sub> المعنى الكلى الذى ياخذُه الذهن من	" " " Kair. Text.

20 <sub>20</sub>	الصبايع جزئية
20 <sub>20</sub>	بعض الجوهر
20 <sub>24</sub>	كيفية
21 <sub>1</sub>	لاحدها على
21 <sub>4</sub>	مبادئ
21 <sub>6</sub>	مفارقة
21 <sub>10</sub>	لا
21 <sub>11</sub>	يتقدم
22 <sub>8</sub>	محمولة
22 <sub>11</sub>	وبهذا متى
22 <sub>13</sub>	المعنى للجوهر ثقط بل ولاشخاص الاعراض

42 <sub>9</sub>	موصوفات الصبايع جزئية
42 <sub>12</sub>	بعض في الجوهر
42 <sub>16</sub>	كمية
42 <sub>22</sub>	لاحدها تقدم على
43 <sub>3</sub>	مادة
43 <sub>11</sub>	معان
43 <sub>14</sub>	ما
43 <sub>16</sub>	يتقوم
45 <sub>8</sub>	محمولة
45 <sub>13</sub>	و لهذا ما
45 <sub>15</sub>	المعنى الا للجوهر فقط ولان اشخاص الاعراض ايضا يوخذ في حددها الجوهر الذي تتقوم به وهو غيرها فليس لها حقيقتا الحد ولا للمجموع من الجوهر والعرض كما للمجموع من المادة والصورة

Ich folge dem Kair. Text.

Zu lesen : بعض في الجوهر :

" " كمية

Der Madr. Text ist richtig.

Zu lesen : مبادئ

" " معان

" " ما

" " يتقوم

" " محمولة

" " و بهذا متى

Ich folge dem Kair. Text. Der Madr. Text enthält eine Glosse, wohl um die falsche Lesart verständlich zu machen. Übrigens ist auch die Ausdrucksweise unbeholfen z. B. : وهو غيرها. Der Ausdruck المجموع من الجوهر والعرض gemeint ist z. B. der weisse Mann, scheint mir unaristotelisch, ist doch المجموع (σύνολον) immer das σύνολον aus Stoff und Form, und schliesslich wird später bei Averroes nicht behauptet, dass z. B. der weisse

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
		<p>Mann keine Definition hat (dieser Gedanke wohl durch den Leser aus Mct. VII. 4 übernommen).</p>
22 <sub>10</sub> fehlt nach له	46 <sub>1</sub> ومن هنا يظهر الفرق بين الصور الجوهرية والاعراض وان كان كلاهما في موضوع	<p>Eine Glosse; sie steht hier ganz ausser dem Zusammenhang, es ist überhaupt noch nicht von الصور الجوهرية die Rede gewesen.</p>
22 <sub>17</sub> اى وجود	46 <sub>4</sub> فى وجود	Zu lesen: اى وجود
22 <sub>22</sub> نشبه	46 <sub>12</sub> نسبة	" " نسبة
22 <sub>24</sub> لاعراض حدودها	46 <sub>15</sub> للاعراض حدودها	" " للاعراض حدودها
23 <sub>5</sub> باسبابها	47 <sub>6</sub> باسمائها	" " باسمائها
23 <sub>6</sub> بالفعل فى المقولات	47 <sub>7</sub> بالفعل فى المقولات التى يوجد (يؤخذ : zu lesen) فى حدها الجوهر و بالجملة فى الاعراض الذاتية	<p>Möglicherweise ist der Madr. Text eine Glosse, die Fassung ist umständlich, und er steht in gewissem Sinn in Widerspruch mit dem Folgenden; dann wären aber auch die Worte بالفعل فى المقولات im Kair. Text eine Glosse. Beide Lesarten, der Kair. Text ohne بالفعل فى المقولات und der Madr. Text geben Anlass zu Schwierigkeiten, zwischen denen ich nicht zu entscheiden wage. Man vgl.</p>

ولذلك كان الاسم من هذه يدل 47<sub>10</sub>  
على شيء مركب من عرض وجوهر وكانت  
امثال هذه المركبات

و التكرار وذلك ان الذي يحدد 47<sub>13</sub>  
القطبي ياخذ في حده حد الانف و  
حد العمق الموجود فيه وياخذ فيه  
الانف فهو ياخذ فيه الانف مرتين

meine Übersetzung und die Bemerkung dazu.

Der Madrider Text enthält offenbar eine Glosse. Übrigens bedeutet امثال هذه nicht „los nombres primitivos de tales compuestos“, wie Quirós übersetzt, sondern einfach „solche zusammengesetzten Dinge“.

Eine etwas unklare Glosse. Ich übersetze wörtlich: „Und der Wiederholung wegen, und derjenige, der die Hohl nasigkeit definiert, nimmt in ihrer Definition den Begriff der Nase und den Begriff der Hohlheit, die in der Nase ist, auf und nimmt in ihm (es ist wahrscheinlich gemeint „im letzten Begriff“) die Nase auf, er nimmt also in seiner Definition die Nase zweimal auf. Ich weiss nicht, ob der Glossator die Schwierigkeit von Aristoteles genau verstanden hat. Σιμότης sagt man von einer Nase aus, die σιμός ist; σιμός bedeutet nicht hohl, sondern hohl nasig. Nach Aristoteles wäre also die Definition von Hohl nasigkeit: Nase, die hohl nasig ist. — Was der Zusatz

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
23 <sub>9</sub> fehlt nach الجوهر	47 <sub>17</sub> المركب من مادة وصورة لان الحدود انما هي للمركبات	للزيادة betrifft, nach Aristoteles ist und التكرار dasselbe: ἐκ προσθέσεως = δις τὸ αὐτὸ λέγειν Met. VII. 5, 1031a 4.  Eine Glosse, die in diesem Zusammen- hang ziemlich sinnlos ist.
23 <sub>9</sub> fehlt nach ما عينها	47 <sub>20</sub> وان الجوهر هو الذي له الحد الحقيقي والمماثلة التي في جوهر	Eine Glosse.
23 <sub>12</sub> الكليات الذاتية	48 <sub>8</sub> المحمولات التي هي ماعينة	Ich folge dem Kair. Text.
23 <sub>15</sub> fehlt nach البناء	48 <sub>7</sub> ولا الانسان هو الانسان الابيض	Eine Glosse nach Aristoteles Met. VII. 5, 1031b 27 τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ λευκῷ ἀνθρώπῳ οὐ ταὐτό (es ist also ge- meint: ولا ماعينة الانسان في ماهية الانسان (الابيض)
23 <sub>15</sub> ويشبه ان يكون الامر في الكليات التي بالعرض نظير الامر في الخيالات الكاذبة	48 <sub>8</sub> وانما يكون المحمول في هذه والموضوع شيئا احدا بالعرض بخلاف الامر في المحمولات الذاتية	Sowohl der Madrider als der Kairensen Text sind Glossen. Die Kairensen Glosse ist nicht unintressant (man vgl. die Be- merkung zur Übersetzung).
23 <sub>17</sub> fehlt nach بعينه	48 <sub>10</sub> اعنى الموضوعات	Eine Glosse.
23 <sub>17</sub> في الحيوان	48 <sub>10</sub> هي الحيوان	Zu lesen: في الحيوان

23<sub>21</sub>

وغيرا

48<sub>23</sub> غيرا (das Manuskript hat aber  
او غيرا)

Es ist wohl zu lesen: تغاير

24<sub>3</sub>

الموجود المعقول

49<sub>6</sub> الموجود المحسوسZu lesen: الموجود المحسوس, vgl. Kair.  
Text 24, 5 und Arist. Met. X. 5, 1079b 12:  
τῶν αἰσθητῶν.24<sub>6</sub>

خلقة او صورة

49<sub>13</sub> خلقة وصورةEs ist wohl nur صورة zu lesen. Man  
findet bei Alex. Aphrod. (ed. Hayduck)  
in Met. Z. 487, 7: πάντα οὖν . . . . ὑπό  
τέ τινος τοῦ ποιούντος γίνεται καὶ ἕκ τινος  
ἕλης καὶ τι εἶδος γίνεται.24<sub>7</sub>

وكان

49<sub>15</sub> وكان

Zu lesen: فكان

24<sub>21</sub>

fehlt nach من خارج

50<sub>12</sub> وفي الاجرام السماوية على ما يراه  
ارسطو وهو الصحيح او العقل الفعال  
على ما يرا كثير من مناخري الفلاسفةEine Glosse. Der Glossator behauptet  
dieses überirdische Prinzip seien nach Aris-  
toteles die Himmelskörper, nach vielen  
modernen Philosophen der tätige Intel-  
lekt. Im Texte ist aber nur der ewige  
Beweger gemeint, wie aus der Aristoteles-  
stelle Phys. VIII, 2 und dem Kommentar  
des Averroes hierzu (vgl. die Bemerkung  
zu meiner Übersetzung) hervorgeht.24<sub>21</sub>—24<sub>24</sub> و(اما) الحيوان . . . . تبين  
(lies يتبين)50<sub>16</sub>—50<sub>21</sub>Dieser Passus findet sich nicht im  
Madriider Manuskript. Quirós hat ihn dem  
Kair. Text entnommen. Die lat. Ueber-  
setzung hat die Stelle.

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
<p>24<sub>24</sub> fehlt nach تبين</p>	<p>50<sub>21</sub> واما الحيوان المتولد عن ذاته والنبات فالمحرك الاقصى فيها في الاجرام السماوية بتوسط القوى النفسانية التي تقيص عنها على مذهب ارسطو او العقل الفعال على ما قاله المتأخرون من الفلاسفة و يقول ارسطو ان المغير والمكون لا يكون الا جسما او بجسم اعني قوة في جسم وان الفعل الذي هو غاية التغير لا يحصل الا عن الفاعل المغير وانه ليس يمكن ان يكون الفاعل للتغير شيئا والفاعل لنهاية (الفاعل المتغير steht statt المغير) التغير شيئا اخر im Man. das richtige المتغير)</p>	<p>Eine oder mehrere Glossen im Widerspruch mit dem im Text Gesagten; der Glossator behauptet, die entfernteste Bewegungsursache bei der generatio aequivoca seien nach Aristoteles die Himmelskörper, aus welchen seelische Kräfte emanieren, nach den Modernen der tätige Intellekt. Es wird weiter der Einfluss eines immateriellen Prinzips bestritten und gesagt, dass Aristoteles nur die Wirkung von Materiellem oder sich in der Materie Befindendem anerkennt, und dass nach ihm nur das wirken kann, was selbst einer Aenderung fähig ist. Worauf der letzte Satz sich bezieht, dass es nach Aristoteles nicht möglich sei, dass die causa efficiens einer Aenderung eine Sache und die causa efficiens von dem Ende einer Aenderung eine andere Sache sei, ist mir nicht klar.</p>
<p>25<sub>1</sub> بالشعاع</p>	<p>51<sub>10</sub> للشمس بالشعاع المنعكس من الزجاجة . (بالشمس . . . . . بالزجاجة : zu lesen)</p>	<p>Die Worte im Madrider Text sind eine Glosse. Auch das Wort بالشعاع im Kair. Text halte ich für eine Glosse: Averroes</p>

will gerade sagen, dass die Sonne die Baumwolle nicht durch ihre Lichtstrahlen, sondern durch ihre Wärme entzündet.

Zu lesen: اذا استعد; die Glosse im Madrider Text ist bedingt durch die falsche Lesung.

Der Madrider Text ist richtig (Phys. VIII 1. 250 b 14 *οἶον ζῶν τις*).

Der Madrider Text ist richtig.

Zu lesen: المواد; wohl ein Druckfehler im Madrider Text, denn die Übersetzung und das Manuskript sind richtig.

Zu lesen: يصنعه البناء في الحجارة واللبن في ضرورة

Ich lese: يعقل

Zu lesen: للصنائع ان (lat. Übers.: rebus per artem confectis).

Eine Glosse.

Zu lesen: رامة

21 <sub>1</sub>	الا ان بعد	51 <sub>11</sub>	فانه يشبه الا يكون للشعاع في ذلك فعل الا ان يعد
25 <sub>2</sub>	للحارة حياة	51 <sub>13</sub>	للحركة حياة ما
25 <sub>2</sub>	فكما	51 <sub>14</sub>	فكأنيا
25 <sub>8</sub>	المواد	51 <sub>24</sub>	الهواء
25 <sub>11</sub>	يصنعه البناء من الحجارة واللبن في ضرورة	52 <sub>5</sub>	يصنعه البناء في الحجارة واللبن في صورة
25 <sub>10</sub>	تعقله	52 <sub>19</sub>	نعقله
25 <sub>21</sub>	للمفارقة ان	52 <sub>21</sub>	للمنقانه ان
25 <sub>24</sub>	fehlt nach بالقوة	53 <sub>3</sub>	بتوسط الطبيعة والاجرام السماوية وهذه الصور في صور الاجرام السماوية
25 <sub>25</sub>	رامة	53 <sub>5</sub>	راته

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
26 <sub>1</sub> fehlt nach فاسدة	58 <sub>9</sub> وكذلك الامر فى الهيولى لانه ليس يكونها الفاعل واذا كان ذلك كذلك فالكائن والفساد هو الشخص الذى هو المركب منها وهو الشىء الذى هو والمكون له غيره بالعدد وواحد بالصورة واذا كان ذلك كذلك فقد تبين ان الصور والمواد بما فى صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة الا بطريق العرض	Eine Glosse ohne Zusammenhang, teilweise unverständlich und falsch, teilweise Wiederholung des im Texte Gesagten und Folgenden.
26 <sub>4</sub> المواد	58 <sub>10</sub> الصور	Zu lesen: الصور
26 <sub>5</sub> fehlt nach والصورة	58 <sub>22</sub> بما فى صورة مشار اليها	Zu streichen.
26 <sub>6</sub> جزء متغير وهو المشار اليه	58 <sub>23</sub> مادة شىء مشار اليه	Der Kairensere Text ist richtig. In der lat. Übersetzung: ex eo quod est pars rei transmutabilis.
26 <sub>6</sub> فلا fehlt nach	58 <sub>24</sub> واذا (اذ: lies) كانت المادة فى التى فى سبب التغير اللاحق للصور فاحرى ان تكون الصور كذلك لاس كرون المادة معقولة ليس لها بما فى مادة اذ كان المعقول انما يلحق الشىء من جهة ما هو بالفعل بل عقلها ابدا انما يكون بالناسبة فذلك فى المادة الاولى او من حيث عرض لها الفعل وذلك فى المواد	Zwei Glossen. Die erste soll wohl bedeuten, dass die Form in eminenterem Sinn unvergänglich sei als die Materie, da die Materie die Ursache der Veränderlichkeit für die Form sei; ohne Zusammenhang mit dieser ersten Glosse behauptet die zweite, die Materie qua Materie sei nicht intelligibel, da die Intelligibilität

einem Ding nur, insoweit es aktuell ist, zukomme, die prima materia also nur per Analogie intelligibel sei, und die individuellen Materien nur, insoweit sie aktuell sind. Dies alles soll wohl Kritik zu dem im Texte Gesagten sein. Man vgl. meine Bemerkung zu der Stelle.

26<sub>7</sub> fehlt zwischen **المادة** und **لا** und  
zwischen **الصورة** und **و**

54<sub>8-9</sub> **المطلقة** zweimal

26<sub>9</sub> **الصورة**

54<sub>11</sub> **صورة الخزانة**

26<sub>9</sub> **صورة خزانة ما من خشب ما**

54<sub>11</sub> **خزانة ما من خشب ما**

26<sub>10</sub> **لكان**

54<sub>13</sub> **لكان الكون**

26<sub>20</sub> **معقولات ازليّة**

55<sub>6</sub> **معقولات ازليّة وكلية**

26<sub>23</sub> **للحجر**

55<sub>9</sub> **للحجرّي**

26<sub>27</sub> fehlt nach **الحيوان**

55<sub>16</sub> **لاكن المبدأ القريب في هذه عند  
ارسطو هو القوة النفسانية والبعيد هو  
صور الاجرام السماوية**

Zu streichen.

Ich folge dem Kairoenser Text.

Zu lesen: **لكان الكون**

” ” **معقولات ازليّة**

” ” **للحجرّي**

Eine Glosse.

Zu lesen: **يرى**

Eine Glosse.

Zu streichen.

27<sub>1</sub> **ليس يرى**

55<sub>19</sub> **يرى**

27<sub>1</sub> fehlt nach **علم**

55<sub>20</sub> **بغير واسطة**

27<sub>6</sub> fehlt nach **بالجملة**

56<sub>2</sub> **ذات نظام**

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
27 <sub>6</sub> الصور في جميع الاشياء على ما قلنا لكن وجود هذا المبدأ هو على غير الجهة التي يضعه عليه (عليها) القائلون	56 <sub>9</sub> fehlt nach هذه	Findet sich im Madr. Manuskript. Durch den Herausgeber zwar im Texte vergessen, jedoch übersetzt.
27 <sub>10</sub> الامور	56 <sub>6</sub> الامور المفارقة	Zu lesen: الامور المفارقة
27 <sub>11</sub> الغربية	56 <sub>10</sub> الغربية	Zu lesen: الشعرية (in der lat. Übersetzung: poetica) vgl. Met. 991a 22, 1079b 26: μεταφορὰ ποιητικὰ.
27 <sub>19</sub> الكائن	56 <sub>24</sub> الكائن بالذات	Zu lesen: الكائن بالذات
27 <sub>21</sub> fehlt nach قلناه	57 <sub>4</sub> في الجزئيات التي هي لها كليات فان بهذا المعنى تفترق الكليات من صور اخلاطين	Eine Glosse.
27 <sub>22</sub> fehlt nach ارسطو	57 <sub>6</sub> ولذلك تقدم فبين ان الصور الكلية ليست كائنة ولا فاسدة الا بالعرض (تقدم تبين lies)	Eine Glosse.
28 <sub>15</sub> بان	58 <sub>17</sub> وان	Zu lesen: بان
28 <sub>17</sub> الانسان	58 <sub>22</sub> الانسان	Ich lese: للحيوان
28 <sub>19</sub> متناسبة	58 <sub>24</sub> متناسبة	Zu lesen: متناسبة
28 <sub>25</sub> خاص	59 <sub>10</sub> جوهر خاص	Ich folge dem Madrider Text.
28 <sub>27</sub> fehlt nach الكليات	59 <sub>13</sub> تائمة بذاتها خارج النفس لکن متى لم نقرض هذه الكليات	Ich folge dem Madr. T., der den Zusammenhang erklärt.

29 <sub>1</sub>	الدهر
29 <sub>3</sub>	ليس يلزمهم غير
29 <sub>7</sub>	على ما
29 <sub>8</sub>	وجهين
29 <sub>8</sub>	fehlt nach الصادق
29 <sub>8</sub>	fehlt nach وجهين
29 <sub>14</sub>	نعرفه
29 <sub>18</sub>	حدة
29 <sub>23</sub>	fehlt nach الصور
30 <sub>9</sub>	لان
30 <sub>9</sub>	صور

59 <sub>18</sub>	الذهن
59 <sub>20</sub>	ليس يلزمهم عن
60 <sub>3</sub>	على غير ما
60 <sub>5</sub>	وجوه
60 <sub>6</sub>	اعنى وجود الشيء في الذهن على غير ما هو عليه خارج الذهن
60 <sub>6</sub>	احدها (احدها lies) ان يكون الشيء اما الوجود له من حيث هو في الذهن من غير ان يكون له وجود اصلا خارج الذهن وهذا بين من امره انه داخل تحت حد الكاذب ومنطو فيه والثاني ان يكون الشيء له وجود خارج الذهن الا انه اخذ في الذهن على غير الحال التي هو عليها خارج الذهن وهذا ايضا يمكن ان يتصور على وجهين
60 <sub>22</sub>	يفرقه
61 <sub>5</sub>	حدة
61 <sub>14</sub>	شخصية و بالجملة من حيث هي
62 <sub>12</sub>	لا ان
62 <sub>12</sub>	صور

Zu lesen: الذهن
Ich lese: يلزمهم غير
Zu lesen: على غير ما
" " وجهين
Eine Glosse.
Der Madr. Text ist richtig.

Zu lesen: يفرقه
" " حدة
Zu streichen.
Zu lesen: لان
" " صورة

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
31 <sub>6</sub> اسلف	64 <sub>3</sub> ائتلف	Zu lesen: اسلف
31 <sub>11</sub> تحاكى الصور العامة للمحدود الذى يجرى	64 <sub>11</sub> محاكى الصورة العامة للمحدود التى تجرى	Ich lese: محاكى الصورة العامة للمحدود الذى يجرى; wie man übrigens die Stelle auch nimmt, die Theorie bleibt selbstkontradiktorisch.
31 <sub>18</sub> الجزء على النوع من طريق ما هو	64 <sub>23</sub> الجنس على النوع من طريق ما هو	Ich lese: الجنس على النوع لتعريف ما هو
31 <sub>21</sub> fehlt nach بالمال	65 <sub>3</sub> على انه واحد وهو كثير	Eine Glosse.
31 <sub>23</sub> fehlt nach المحسوسة	65 <sub>6</sub> وكذلك الامر فى الاعراض على النحو الذى شأنه ان توجد لها الحدود	Eine Glosse, die im Texte den Zusammenhang verwischt; sie findet sich nicht in der lat. Übers.
31 <sub>25</sub> والمواد	65 <sub>12</sub> سواء كانت جواهر او اعراضا	Eine Glosse.
31 <sub>26</sub> fehlt nach وللحد	65 <sub>15</sub> والصورة	Zu streichen (vgl. die Defn. bei Arist. 1042a 27—28).
32 <sub>1</sub> التغييرات	65 <sub>19</sub> التغييرات الرابع	Ich lese: التغييرات الرابع
32 <sub>3</sub> من جهة انه	65 <sub>21</sub> من جهة انه عرض	Der Madr. Text ist richtig.
32 <sub>12</sub> لصور	66 <sub>12</sub> امور	Zu lesen: لصور (wie auch im Madr. Man.).
32 <sub>16</sub> fehlt nach المحسوسة	66 <sub>16</sub> اعني الماخوذة فى حدودها	Eine Glosse.

32 <sub>16</sub>	fehlt nach الجواهر	66 <sub>20</sub>	الطبيعية	Zu streichen (findet sich auch nicht in der lat. Übers.).
32 <sub>20</sub>	fehlt nach الاعراض	67 <sub>2</sub>	واما الامور الصناعية ففصولها اعراض	Ein Zusatz ohne Zusammenhang mit dem Text.
33 <sub>4</sub>	الصورة الطبيعية	67 <sub>21</sub>	امور الطبيعية	Zu lesen: الصورة الطبيعية (das Madr. Man. hat: الصور)
33 <sub>12</sub>	هل على الصورة	68 <sub>10</sub>	هل على المادة والصورة	Der Kair. Text ist richtig (vgl. Met. VIII 3. 642a 29)
34 <sub>9</sub>	حدود التي	70 <sub>1</sub>	حدود الصور التي	Das Wort. الصور ist zu streichen, es findet sich weder im Madr. Man. noch auch in der lat. Übers.
34 <sub>10</sub>	لها حدود والحدود اجزاء	70 <sub>4</sub>	للاشياء حدود وللدنو اجزاء	Zu lesen: لها حدود وللدنو اجزاء
34 <sub>24</sub>	وان كان لا يلقى لها الا التغير في الابن لان	71 <sub>4</sub>	انفسها مواد بسيطة غير مركبة من مادة وصورة لانه لا يلقى لها الا التغير في الابن والتغير في الجوهر هو الذي يوجب كون الشيء مركبا من مادة وصورة هيولائية واما	Der Kair. Text ist richtig; der Madr. Text enthält Zwischenbemerkungen, die der Absicht der ganzen Stelle widersprechen und den Zusammenhang verwischen.
35 <sub>2</sub>	الصدد الآخر	71 <sub>16</sub>	الآخر قوة على ذلك اعنى ان يتغير الى ضدّه	Wahrscheinlich nur zu lesen: الصدد الآخر (vgl. die Parallelstelle Kair. 35 <sub>6</sub> ), das Andere ist wohl nur zur Erklärung hinzugefügt.
35 <sub>13</sub>	متى الف المشار اليه	72 <sub>12</sub>	من ان المشار اليه	Zu lesen: من ان المشار اليه

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
35 <sub>17</sub> fehlt nach لها	72 <sub>19</sub> بالفعل بعد ان كانت بالقوة	Die Wörter sind zu streichen, da sie keinen Sinn geben.
35 <sub>24</sub> تحاكبه	73 <sub>7</sub> تفهمه	Ich lese: تحاكبه (in der lat. Übers.: repraesentant).
35 <sub>25</sub> الصور	73 <sub>8</sub> الصورة	Ich lese: الصورة
35 <sub>26</sub> fehlt nach الهبولي	73 <sub>8</sub> الاولي	Ich folge dem Kair. T.
35 <sub>37</sub> الانواع الاخيرة	73 <sub>13</sub> للانواع الاخيرة	Vielleicht zu lesen: للانواع, oder das Ganze zu streichen, vgl. meine Bemerkung 1 zu S. 61 der Übersetzung.
36 <sub>14</sub> شىء	74 <sub>11</sub> سبب	Zu lesen: شىء
36 <sub>20</sub> fehlt nach عليه	74 <sub>22</sub> هذا ان كان للفصل حد	Zu streichen, kritische Bemerkung eines Lesers.
37 <sub>1</sub> والحد	75 <sub>13</sub> واحدا والحد	Der Madr. Text ist richtig.
37 <sub>4</sub> اجزاء الحدود	75 <sub>19</sub> اجزاء المحدود	Der Kair. Text ist richtig.
37 <sub>14</sub> fehlt nach وشبيرة	76 <sub>11</sub> قال	قال muss gestrichen werden. Denn die folgenden Worte im Texte können nicht mehr von Porphyrius sein, der so etwas nie hätte behaupten können. Man vgl. meine Bemerkung zu der Stelle.

37<sup>21</sup> يعرف (تعرف) من شخص  
للجوهر ما هو وهو من الظاهر أن  
الابعاد بما في ابعاد بعيدة من أن

38<sup>6</sup> fehlt nach الاشياء

الابعاد في اول شئ يتعمق بها الهيولى<sup>١٥</sup>  
فيلزمهم ضرورة أن تكون

76<sup>24</sup> fehlt nach وان

77<sup>10</sup> لكن الابعاد التي تحل الهيولى الاولى  
في ابعاد واحدة بالعدد مشتركة لجميع  
الاجساد وهي ابعاد بالقوة لانها غير  
محدودة بالنهايات قبل حصول الصور فيها  
فاذا حصلت الصور فيها صارت محدودة  
بالفعل بحسب الكمية التي تخص تلك  
الصور وذلك ان الصور الكائنة الفاسدة  
لها كمية محدودة من الهيولى الاولى  
وعده الابعاد في التي لا تتعرق منها  
الهيولى وانما تقبل الزيادة والنقصان عند  
الكون والفساد وهذه الابعاد الثلاثة  
الموجودة في الهيولى الاولى بهذا النحو  
من الوجود هي التي اجمع القدماء انها  
الابعاد التي تحل اولاً في المادة الاولى  
وان الصورة انما تحل فيها بتوسط هذه  
الابعاد الثلاثة وليس يمكن في مثل  
هذه الابعاد ان تكون جوهرًا لانه لو  
كانت جوهرًا لكانت اذا خرجت الى  
الفعل بقبولها النهايات جوهرًا لا كما وذلك  
مستحيل وبالجملة

ich folge dem madraer text.

Ich folge dem Kair. Text.

Eine Glosse, die den Zusammenhang verwischt und dem im Texte Behaupteten widerspricht, wird doch in ihr die Lehre verteidigt, dass die Dimensionen das Erste seien, das in die erste Materie eintrete. Hier folgt die Übersetzung der Glosse: Die Dimensionen jedoch, die in die erste Materie eintreten, sind numerisch eins und allen Körpern gemeinsam, sie sind potentiell, denn vor dem Eintreten der Formen in sie sind sie nicht durch Grenzen bestimmt; treten die Formen in sie, dann werden sie (scil. die Dimensionen) je nach der besonderen Quantität, die diese Formen besitzen, aktuell bestimmt, haben doch die vergänglichen Formen seitens der ersten Materie eine bestimmte Quantität. Von diesen Materien kann die Materie nicht entblösst sein, und sie erleiden nur beim Entstehen und Vergehen Zu- und Abnahme. (Dieser Satz ist befremdend;

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
		<p>wird hier etwa ein absolutes Entstehen und Vergehen gelehrt?) Und von diesen drei Dimensionen, die in dieser Existenzweise in der ersten Materie sind, haben die alten Philosophen einstimmig behauptet, dass sie die Dimensionen seien, die am ersten in die erste Materie treten, und dass die Form nur durch Vermittlung dieser drei Dimensionen eintrete. Solche Dimensionen können nicht Substanz sein, denn wären sie es, so würden sie, wenn sie durch die Annahme ihrer Grenzen zum Art hervortreten, Substanz sein und keine Quantität, was unmöglich ist.</p>
38 <sub>7</sub> الجبهة واحدة في الشخص	78 <sub>12</sub> الجسبية واحدة بالشخص	Der Madr. Text ist richtig.
38 <sub>8</sub> fehlt nach فاسدة	78 <sub>11</sub> او ثابتة على انها عرض فظنوا انها ثابتة على انها صورة	Eine Glosse.
38 <sub>10</sub> لان الجسم اخذناه بدلا من مجموع المادة والصورة العامة التي نسبتها الى الصورة نسبة الحيوان الى صورة الانواع التي تحتها من	79 <sub>7</sub>	Eine Glosse, fehlt im Madrider Manuskript, ist aber durch den Herausgeber aus dem Kairensen Text übernommen.

38<sub>21</sub> fehlt nach الابعاد

38<sub>21</sub> الجرم السماوى  
38<sub>25</sub> صورها المتضادة  
38<sub>25</sub> من حيث عرض لهم (لها) التاجيم

38<sub>26</sub> عبارة عن الجوهر الموضوع بالفعل بصورته للحركة له وهو الذى قيل فيه انه ليس له ضد ولذلك كان بسيطا لا مركبا

79<sub>13</sub> وانما الابعاد التى تشترك فيها الاجسام البسيطة واحدة بالعدد على النحو الذى قلنا انها موجودة فى الهيولى الاولى وليست جنسا ولا ماخوذة فى حد بدليل الصورة العامة ولذلك كان المفهوم من الجسم المقام مقام العنصر غير المفهوم من الجسم المقام مقام الصورة العامة وقد قيل فى غير ما موضع الفرق بين الجنس والعنصر ولما كانت المادة الخاصة بالاجرام السماوية يخصصها انه ليس تحلها ابعاد عنصرية اعني المشتركة الخارجة من القوة الى الفعل عند حلول الصور فيها ان كانت ازلية

79<sub>24</sub> الجوهر السماوى  
80<sub>3</sub> صور متضادة  
84<sub>3</sub> بتوسط وجود الابعاد المشتركة ولذلك كانت صورتها منقسمة بانقسام الهيولى

80<sub>6</sub> وجود صورة غير متضادة فى هيولى غير منقسمة بالابعاد وليس من شأنها ان تخلع الصورة ولا فيها امكن ذلك ولا لها قوام بالهيولى على انها منقسمة بانقسامها

Eine Glosse; sie bezieht sich auf die Glosse Madr. T. 77<sup>19</sup>. Auch hier werden im Widerspruch mit dem im Text Behaupteten, die Dimensionen als das Erste bezeichnet, das in die erste Materie eintritt. Weiter wird behauptet, der Unterschied von irdischen und himmlischen Körpern beruhe auf einem Unterschied der Dimensionen, während im Texte gesagt wird, es beruhe auf einem Unterschied des Strebens.

Ich lese: الجرم السماوى

Ich folge dem Kairener Text.

" " " " "

Ich folge dem Kairener Text, der Madrider Text ist fehlerhaft.

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
39 <sub>22</sub> fehlt nach نفسه	82 <sub>9</sub> واما الطبيعة والقوى الطبيعية فالامر فيها بالعكس اعنى ان فعلها بالذات انما هو فى ذاتها	Eine Glosse.
39 <sub>23</sub> وليس فيها قوة	82 <sub>12</sub> لا التى تنفعل من ذاتها كالحال فى الطبيعة بل التى ليس فيها قوة اصلا	Ich folge dem Kair. Text, der Madr. Text enthält eine Glosse.
39 <sub>23</sub> fehlt nach ذاتها	82 <sub>14</sub> بل من غيرها بما هو غير وخارج	Eine Glosse.
41 <sub>1</sub> بمفعولاتها	84 <sub>21</sub> لمفعولاتها	Lies: بمفعولاتها
41 <sub>2</sub> احد المضافين	84 <sub>24</sub> المضافين	„ المضافين
41 <sub>3</sub> وايضا فان احد المضافين متى اخذ كل واحد منهما فى تصور صاحبه	85 <sub>1</sub> fehlt nach صاحبه	Der Kair. Text ist vielleicht ein Zusatz, jedenfalls haben die Worte für die Übersetzung keine wesentliche Bedeutung; die Worte كل واحد منهما فى تصور صاحبه sind zu streichen um einen Sinn zu erhalten.
41 <sub>4</sub> يوجد من	85 <sub>2</sub> يوخذ من جهة	Der Madr. Text ist richtig.
41 <sub>6</sub> عليه	85 <sub>7</sub> عليه فى الوجود	Zu lesen: عليه فى الوجود
41 <sub>21</sub> يتاخم	86 <sub>6</sub> يتاخم	Ich lese: ياخذ
41 <sub>26</sub> لحم	86 <sub>15</sub> احوى	Zu lesen: لحم
42 <sub>9</sub> وفى زماننا هذا	86 <sub>18</sub> وفى زماننا هذا	Ich lese: قبل زماننا هذا

42 <sub>3</sub>	كان	86 <sub>20</sub>	كانو	Ich lese: كان
42 <sub>4</sub>	يصفون	86 <sub>22</sub>	بضعون	Lies: ينفون
42 <sub>6</sub>	المحالات	86 <sub>23</sub>	سنعدد المحالات	" سنعدد المحالات
42 <sub>13</sub>	بالقوة	87 <sub>12</sub>	بالفعل	" بالقوة
42 <sub>16</sub>	الا بعد حصول الموضوع الاخير	87 <sub>16</sub>	الا بعد حصول القوة القريبة بحصول الموضوع الاخير	Ich folge dem Kair. Text. Der Madr. Text scheint mir ohne Sinn zu sein.
42 <sub>25</sub>	توافق	88 <sub>7</sub>	توافقى	Lies: توافقى
43 <sub>7</sub>	بانه	88 <sub>24</sub>	فانه	" فانه
43 <sub>22</sub>	موجود موجود	89 <sub>24</sub>	موجود	" موجود موجود
44 <sub>3</sub>	fehlt nach فعليين	90 <sub>13</sub>	احدهما الى الاخر	Zur Erklärung des Textes hineingefügt.
44 <sub>3</sub> 11. 4	الهيولى	90 <sub>14</sub>	الهيولى الاولى	Der Madr. Text hat hier zweimal الهيولى الاولى und der Kairener الهيولى. Obgleich kaum von Interesse für die Übersetzung, ist es vielleicht am besten, das erste Mal الهيولى الاولى zu lesen, das zweite Mal الهيولى (so die lat. Übers.).
45 <sub>24</sub>	نامت رؤوسهم	93 <sub>22</sub>	نامت رؤوسهم	Zu lesen (wie im Madr. Man.): نامت رؤوسهم, wörtlich „sind ihre Köpfe bestürzt“.
46 <sub>1</sub>	القوى متقدمة	94 <sub>4</sub>	القوى غير متقدمة	Zu lesen: القوى غير متقدمة

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
46 <sub>3</sub> هو قوته	94 <sub>8</sub> عى قوية	Zu lesen: هي قوية
46 <sub>5</sub> لما بنى	94 <sub>11</sub> مانى	" " منان Ménon.
46 <sub>5</sub> فى الاولى من انا جعلنا الفعل متقدما على القوى بالزمن	94 <sub>11</sub> فى الاول من انالوطيقى الاخيرة	Ich lese: (scilicet: المقالة) فى الاولى من انالوطيقى الاخيرة. Die im Kair. Text hinzugefügten Wörter sind wohl zu lesen: „als Einleitung zur Schrift über den Beweis“ und sind wohl eine Glosse. Die Schrift Analytica posteriora wird gewöhnlich durch die Araber كتاب البرهان genannt.
46 <sub>12</sub> fehlt nach العلم	94 <sub>23</sub> بل جلهما	Wohl eine Glosse, man vergleiche die Parallelstelle Kair. 41 <sub>21</sub> Madr. 86 <sub>7</sub> .
46 <sub>12</sub> صور	94 <sub>24</sub> صور (das Man. hat صودى)	Zu lesen: صوخر
46 <sub>16</sub> والا	95 <sub>6</sub> ولا	" " والا
46 <sub>27</sub> fehlt nach نبيها	95 <sub>23</sub> فى الجوهر	Eine Glosse.
47 <sub>3</sub> من	96 <sub>5</sub> بين	Zu lesen: بين
47 <sub>6</sub> فيها قوة على ذلك	96 <sub>10</sub> فى تحريكها قوة اصلا	Der Kair. Text ist richtig.
47 <sub>6</sub> fehlt nach فاعلا	96 <sub>12</sub> للعالم	Zu streichen.
47 <sub>10</sub> بالفعل	96 <sub>18</sub> بالفعل	Zu lesen: بالفعل (wie im Madr. Man.).

41 <sub>11</sub>	صحة
47 <sub>16</sub>	اكثر شبيها بالقوة
47 <sub>19</sub>	الخبر
48 <sub>2</sub>	فى
48 <sub>6</sub>	في
48 <sub>19</sub>	المكسوسة
48 <sub>19</sub>	الصدق fehlt nach
48 <sub>26</sub>	باعينها
48 <sub>27</sub>	متصورة
49 <sub>1</sub>	لكن اذا توّمل الامر حثف التأمّل ظهرت هذه القسمة بالمعاني التي يقال عليها الواحد

49 <sub>20</sub>	صحة
97 <sub>1</sub>	الشر لسببه (oder سببه wie im Man.) القوة
97 <sub>7</sub>	الخبر
97 <sub>24</sub>	فهي
98 <sub>11</sub>	في الانسانية والانسانية في الحيوانية و
99 <sub>3</sub>	الغير المكسوسة
99 <sub>4</sub>	دائما
99 <sub>19</sub>	باعشيتها
99 <sub>19</sub>	مشهورة
99 <sub>22</sub>	وهو الذي يقال عليه اسم الواحد بالضرورة وقد يقال الواحد بمعنى حقيقي بسيط وهو الذي لا ينقسم في جنس جنس مثال اللون الابيض في الالوان والبعذ الطيني (بالاربعة: lies: الطيني في الالحان والحرف المصوت وغير المصوت في الالفاظ ومثل الواحد في الكمية وهو الذي لا ينقسم فيها وكل واحد من هذه الاجناس وكما ان فيها واحد اولا كذلك فيه ايضا عدد والعدد الذي في الكمية هو الذي ينظر فيه صاحب التعاليم

Zu lesen: صحة  
Der Madr. Text ist richtig.

Zu lesen: تحكير (in der lat. Übers.:  
Ambigere tamen contingit circa hoc)

Zu lesen: فهي  
Der Madr. Text ist richtig.

Zu lesen: المكسوسة

Zu streichen.

Zu lesen: بنهاياتها (man vgl. die Pa-  
rallelstelle Kair. 10<sub>13</sub>, Madr. 21<sub>6</sub>)

Ich lese: متصورة

Ich folge dem Kair. Text. Im Madr.  
Text ungeschickte Glossen, die den Zu-  
sammenhang stören. Die erste Glosse  
geht bis: وقد. Alles was hier behauptet  
wird, finden wir in deutlicher und rich-  
tiger Form später im Text. Vgl. S. 87 u.  
90 der Übersetzung.

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
49 <sub>8</sub> fehlt nach العشر	100 <sub>7</sub> وكذلك العدد وليس الواحد الذي هو مبدا الكمية المنفصلة هو الواحد المقول بتقديم وتأخير على جميع الاجناس ولا الذي في الكمية هو العدد الموجود في جنس على ما سيظهر بعد وحد الواحد المطلق هو ان يقال فيه انه مكيال العدد وانه غير منقسم بناحو من اتحاء الانقسامات والواحد العددي هو المشار اليه في الذهن الغير منقسم فيه الى كمية	Alles Glossen. Mit وليس fangen unbeholfen Glossen zu dem vorhergehenden الواحد an, es wird dem Folgenden vorgehend etwa gesagt, dieses Eins, das in allen Kategorien ist, sei das Eins per prius et posterius und nicht das Eins in der Quantität. Am Ende wird ein Unterschied zu konstituieren gesucht zwischen einem مطلق واحد und einem عددي واحد, das erste sollte Mass der Zahl und das zweite ausschliesslich im Geist sein. Nichts bei Averroes weist auf eine solche Distinktion hin und der Terminus الواحد المطلق findet sich nur in den Glossen.
49 <sub>9</sub> fehlt nach قبل	101 <sub>2</sub> تعديد	Dieses Wort zu streichen, man vgl. weiter im Text das قبل الكثرة
49 <sub>10</sub> das zweite قبل	101 <sub>4</sub> قبلت	Lies: قيلت
49 <sub>15</sub> واحد في الكم	101 <sub>13</sub> واحد كم او واحد جوهر والتعاليسي انما يتظر فيه من حيث هو واحد في الكم فقط	Ich folge dem Madr. Text. Es ist aber statt جوهر واحد كم او واحد جوهر nur جوهر zu lesen.
49 <sub>10</sub> وذلك هو اخم معنى مجدا	101 <sub>99</sub> لم تظهر حاجته الى موضوع وكاز	Ich folge dem Madr. Text bis وذلك.

عن الانقسام فى الكمية والكيفية والوضع	داخلا تحت مقولة الكم من هذه الجهة فقط وذلك هو احد معنى الشىء المشار اليه مجردا من الانقسام فى الكمية والكيفية والوضع	Was nach <i>und</i> folgt ist Glosse zu dem vorhergehenden الواحد (101 <sub>21</sub> ). Die Glosse ist zu lesen: <i>وذلك الواحد بمعنى</i> ; also: und dieses Eins ist das Eins im Sinne von u. s. w.
49 <sub>21</sub> بذاتها واحد انتظم جميع المقولات	102 <sub>3</sub> انها واحد باطلا انتظم جميع احاد المقولات	Ich folge dem Kair. Text.
49 <sub>23</sub> الموجودات	102 <sub>7</sub> الوحدات	Lies: <i>الوحدات</i>
49 <sub>25</sub> للواحد العدم	102 <sub>10</sub> الموضوع للواحد العددي	Der Madr. Text ist richtig.
50 <sub>1</sub> فسنتكلف ابطاله فيما بعد	102 <sub>13</sub> فسيتكلف ابطاله ارسطو فيما بعد فى الجزء الاخير من هذا العلم	Ich folge dem Kair. Text.
50 <sub>2</sub> عرض مشترك المقولات كلها	102 <sub>17</sub> عرض موجود فى المقولات كلها	Lies: <i>عرض مشترك للمقولات كلها</i> (lat. Übers.: <i>accidens commune praedicamentis omnibus</i> ).
50 <sub>4</sub> الكلى fehlt nach	102 <sub>21</sub> اعنى بالصورة	Eine Glosse.
50 <sub>10</sub> ولا نه	103 <sub>9</sub> عليها دلالة	Lies: <i>عليها دلالة</i>
50 <sub>13</sub> وجود fehlt nach	103 <sub>12</sub> وان لم يكن نفس	„Auch wenn es keine Seele gibt“. Eine Glosse zu <i>وجود</i> ; sie greift der Theorie des Averroes vor, wonach das Eins nur durch die Seele besteht. Die Glosse fehlt auch in der lat. Übersetzung.
50 <sub>15</sub> والعدد	103 <sub>20</sub> المطلق (im Manusk. steht am Rande والعدد)	Ich lese: <i>بالعدد</i>

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
50 <sub>27</sub> رتبا	104 <sub>19</sub> تبرا	Zu lesen: تبرئة
50 <sub>27</sub> fehlt nach ابن سينا	104 <sub>19</sub> اختلطت عليه طبيعة الواحد الذي هو مبدا العدد مع الواحد المطلق العام لجميع المقولات ولما كان الواحد الذي هو مبدا العدد عرضا اعتقد ان الواحد المطلق العام عرض مع انه	Eine Glosse, die den Zusammenhang stört. Der Glossator will den Fehler des Avicenna dadurch erklären, dass dieser zwischen dem Eins als Prinzip der Zahl und dem absoluten Eins nicht unterscheidet. Eine solche Unterscheidung findet sich aber bei Averroes nicht und widerspricht dem im Texte Gesagten. Man vgl. meine Bemerkung zur Glosse 100 <sub>7</sub> .
51 <sub>4</sub> الغر	104 <sub>22</sub> العد	Zu lesen: العد
51 <sub>6</sub> بغير	105 <sub>1</sub> يعسر	" " يعسر
51 <sub>8</sub> سائر الحركات انما يقدر جزء من هذه الحركات	105 <sub>4</sub> سكن سائر المتحركات انما يقدر بزمان هذه الحركة	Eine Glosse, die in der Kair. Fassung ganz korrupt ist. Befremdend bleibt auch in der Madrider Fassung das سائر المتحركات; der Glossator wollte natürlich nur sagen, dass nicht nur jede andere Bewegung, sondern auch jede Ruhe durch die Bewegung des Himmels gemessen wird.
51 fehlt nach K. o.	105 غلط منه فان الكثرة المطلقة احد	Eine Glosse, man vgl. meine Bemerkung

51<sub>20</sub> حد الكثرة التي في

51<sub>21</sub> fehlt nach هذا

52<sub>1</sub> هم

52<sub>6</sub> مقدرة ومعلومة ومعدودة

52<sub>26</sub> الارحاء

52<sub>25</sub> رأوا

53<sub>2</sub> مقارنا

53<sub>14</sub> fehlt nach الكثرة

53<sub>18</sub> " " اسمان

53<sub>18</sub> دلالة الى دلالة

53<sub>21</sub> fehlt nach الشىء

53<sub>22</sub> " " غيرا

53<sub>23</sub> يقابل الهوهو

من الكثرة العددية كما ان الواحد  
المطلق اعم من الواحد الذي هو  
مبدأ العدد وهذا

106<sub>2</sub> fehlt nach فى

106<sub>4</sub> فهو مصادرة

106<sub>16</sub> منهم

107<sub>1</sub> مقدرة ومعدودة

108<sub>8</sub> الارحاء

108<sub>8</sub> رأى

108<sub>16</sub> مقارنا

109<sub>13</sub> من جهة خواصهما

109<sub>19</sub> مترادفان

109<sub>19</sub> دلالة اسمه الى دلالة حده

109<sub>24</sub> اما هو هو واما غيرا

110<sub>3</sub> اما باطلاق واما بتقييد

110<sub>4</sub> بمقابل للهوهو على نحو ما يقابل

الغير فان الغير ليس يلزم فيه ان يكون  
غير الشىء واما المخالف فيمخالف

kungen zu den Glossen 104<sub>12</sub> und 100<sub>7</sub>.

Der Kair. Text ist richtig; die lat.  
Übers. hat die Worte auch.

Der Madr. Text ist richtig.

Lies: هم

Ich folge dem vollständigen Kair. T.

Zu lesen: بالاربعة

Der Madr. Text ist richtig.

" " " " "

Eine Glosse.

Eine Glosse.

Ich folge dem Kair. Text, der Madr.  
Text enthält Glossen.

Zu streichen.

" "

Der Kair. Text ist richtig. Der Madr.  
Text enthält Glossen und verwischt den  
Zusammenhang. Um einen Sinn zu er-

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
	لشئىء والمخالفة تقبل الاقل والاكثر ولا تقبلهما الغريبة	halten, streiche man ليس und lese statt مخالف شئىء : مخالف لشئىء
53 <sub>20</sub> بشئىء	110 <sub>7</sub> لشئىء	Lies: بشئىء
53 <sub>24</sub> المتعاندة	110 <sub>10</sub> المتغايرة	Lies: المتعاندة ἀντικείμενα, vgl. Met. V, 10 erstes Wort.
54 <sub>1</sub> غيران بالصورة	110 <sub>16</sub> فى غاية المخالفة والتباعد	Ich folge dem Kair. Text.
54 <sub>2</sub> fehlt nach ف متباعدة	110 <sub>18</sub> ليست تقبل الاقل والاكثر فى التباعد وكذلك	Eine Glosse, die eigentlich nicht richtig ist, denn auch die Konträren (im strengen Sinn) in einer und derselben Gattung nehmen nicht das Mehr und Weniger hinsichtlich der Entfernung an, da sie am entferntesten sind.
54 <sub>6</sub> التى فى واحدة بالجنس وفى غير بالصورة فى الصديفة التامة	111 <sub>1</sub> فهى التى عى واحدة بالجنس وهى فى غاية التباعد والخلاف فى الصورة	Ich folge dem Kair. Text.
54 <sub>9</sub> ولذلك ما قيل فى حد الاتحاد انها اللذان الموضوع لهما موضوع واحد وهما متباعدان فى الوجود غاية البعد	111 <sub>6</sub> fehlt nach البعد	Ich folge dem Kair. Text; auch die lat. Übers. hat den Satz.
54 <sub>16</sub> fehlt nach آخر	111 <sub>16</sub> مما فى غاية البعد	Eine Glosse.
54 <sub>19</sub> " " المتضادات	111 <sub>19</sub> فى الجوهر وفى الوجود معا	Eine Glosse. فى الجوهر ist hier synonym

mit *بالذات*; die Glosse bedeutet also, „sowohl *per essentiam* als *per existentiam*“ d. h. sowohl für die begriffliche als für die reale Existenz, Worte, die, was sie auch bedeuten mögen, mit dem im Texte Gesagten wohl nicht in Einklang zu bringen sind, wo der Begriff der (realen) Existenz gerade in die Definition des Kontrariums aufgenommen ist.

Lies: السبب

Eine Glosse.

Eine Glosse; fehlt auch in der lat. Übersetzung.

Eine Glosse.

Eine Glosse, die wohl nicht das Richtige trifft, denn nach Averroes gibt es zum mindesten für die Gesundheit keine Grade.

Lies: يعبر

Eine Glosse.

Ich folge dem Madr. Text.

54 <sub>21</sub>	السبب	112 <sub>2</sub>	(السبب hat das Manuskript. شرط)
54 <sub>25</sub>	الطبيعى	112 <sub>9</sub>	كان المتوسط بين الضدين ضرورة
54 <sub>25</sub>	المتغير	112 <sub>10</sub>	من طرف الى طرف
55 <sub>10</sub>	المحصنة	113 <sub>6</sub>	فوجب الا يكون المتوسط الا فى الاشياء التى تمتزج
55 <sub>14</sub>	تجزز	113 <sub>14</sub>	فان هذه للحال على ضرورة اما صحة واما مرض لآكن ليست من الغاية
55 <sub>14</sub>	يعبر	113 <sub>16</sub>	يعبر
55 <sub>17</sub>	واحد	113 <sub>20</sub>	ووجود لها شىء واحد من الطرفين على جهة الاختلاط
56 <sub>6</sub>	وضرورة	114 <sub>23</sub>	وجب ضرورة

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
56 <sub>6</sub> fehlt nach بالطبع	114 <sub>24</sub> وايضا فانه يلحق احد المتضادين ان يكون ناقصا عن الثاني والنقصان عدم الكمال مثل الحار والبارد والرطب واليابس	Eine Glosse.
56 <sub>7</sub> fehlt nach العدم	115 <sub>4</sub> اعنى المطلق	Eine Glosse.
56 <sub>16</sub> تقابلها	115 <sub>18</sub> (das Man. hat richtig تقابلها تقابلها الخاص بها	Lies: تقابلها
57 <sub>6</sub> المكيل	116 <sub>29</sub> الكايل والمكيل	Lies: المكيل
57 <sub>14</sub> fehlt nach الكثرة	117 <sub>11</sub> بالوجهين جميعا من جهتين مختلفين فيكون تقوم	Eine Glosse, die wenn man sie in den Text aufnimmt — man muss dann aber <i>تقوم</i> statt <i>يقابل</i> lesen — den Sinn nicht wesentlich ändert.
58 <sub>10</sub> لها علتة	119 <sub>1</sub> لها علتة اولى	Besser scheint mir bloss <i>علتة</i> لها
58 <sub>13</sub> ليست مصادرة على ابطال الوضع	119 <sub>6</sub> مصادرة على ابطال الوضع	Der Madr. Text ist richtig.
58 <sub>14</sub> بالفاعل والمحرك	119 <sub>6</sub> بالفاعل المحرك	Der Kair. Text ist richtig; übrigens hat auch das Madr. Man. das و
58 <sub>15</sub> fehlt nach البائية	119 <sub>9</sub> بما يخصد	Eine Glosse.
59 <sub>2</sub> الجنس	120 <sub>7</sub> الجنين	Lies: الجنين
59 <sub>9</sub> غير متناعية	120 <sub>19</sub> غير متناعية فى متناه	Ich betrachte die Worte <i>متناه</i> als

59<sub>13</sub> موجودين فيما  
 59<sub>14</sub> تفرض  
 59<sub>14</sub> وفي  
 59<sub>21</sub> اما الصورة البيولانية التي في  
 واحد واحد من اجزاء العالم  
 60<sub>7</sub> الكائنة الفاسدة  
 60<sub>9</sub> fehlt nach بتواطىء  
 60<sub>10</sub> " " ذلك  
 60<sub>23</sub> مشتركة  
 61<sub>1</sub> فاعل  
 61<sub>23</sub> حتى لا يمكن جوهر مفارق هو  
 السبب في وجود الجوهر المحسوس  
 62<sub>23</sub> حاضر  
 63<sub>7</sub> fehlt nach جسم

121<sub>2</sub> طرفين متناعيين فما  
 121<sub>4</sub> تعرض  
 121<sub>5</sub> لوساطتها اذ كان هذا الرضع يناقض  
 بنفسه لان ما هو غير متناه هو  
 121<sub>18</sub> اما الصورة البيولانية التي في واحد  
 واحد من اجزاء العالم  
 122<sub>14</sub> الكائنة الفاسدة  
 122<sub>18</sub> واما بنسبة الى معنى يشترك فيه  
 122<sub>21</sub> واعنى بالفاعل المحرك الاقصى  
 123<sub>20</sub> متكونة  
 124<sub>4</sub> مادة  
 126<sub>2</sub> fehlt nach بالمحسوس  
 127<sub>20</sub> ماض  
 128<sub>18</sub> او في جسم

eine Glosse. Die Glossator bezog sich wohl  
 auf die Stelle K. 59, 23, M. 121, 23:  
 كما ليس يمكن ان يوجد شيء موضوعات لا  
 نهاية لها

Der Madrider Text ist richtig.

Zu lesen: تفرض

Der Madr. Text ist richtig.

Diese Worte, die den Zusammenhang  
 unterbrechen, sind eine Glosse zu الصورة  
 الصورة

Zu lesen: للكائنة الفاسدة (wie auch im  
 Madr. Man.).

Der Madr. Text ist richtig.

Eine Glosse.

Der Madr. Text ist richtig.

Lies: مادة

Wahrscheinlich eine Glosse; von kei-  
 ner Bedeutung für die Übersetzung.

Lies: ماض

Eine Glosse.

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
63 <sub>9</sub> تعلق اتفق بالهيولى	128 <sub>17</sub> تعلق بالهيولى	Wahrscheinlich las man تعلق العرض بالهيولى, denn die lat. Übersetzung hat „dependentia accidentis in materia“ was aber auch keinen rechten Sinn gibt. Diese Worte sind vielleicht eine Glosse zu تعلق ما. Die ganze Stelle ist übrigens unklar. Man vergleiche die Bemerkung 107 <sub>5</sub> zur Übersetzung.
63 <sub>10</sub> fehlt nach هيولانية (lies الهيولانية)	128 <sub>19</sub> لا يمكن ان توجد ذات كمية غير متناهية على ما تبين في العلم الطبيعى	Der Madr. Text ist richtig.
63 <sub>16</sub> بحركة طبيعية	129 <sub>6</sub> بقوة طبيعية فيه	Ich folge dem Kair. Text.
63 <sub>26</sub> fehlt nach يشتانى	129 <sub>22</sub> نهاية للحركة والا فقد كان يسكن وكل ما يشتانى	Der Madr. Text ist richtig.
64 <sub>1</sub> من المتنفس	130 <sub>2</sub> من المتنفس	Zu lesen: من المتجسم; man vgl. J. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders, Sitzungsber d. K. Pr. Akad. Berlin 1885, S. 112; es ist merkwürdig, dass der mittelalterliche Übersetzer nicht nur an dieser Stelle, sondern auch an anderen Stellen متنفس gelesen hat, z. B. de coelo 145 D:

65<sub>2</sub> فعلى كم جهة تكون اسبابا  
 65<sub>9</sub> نظيمته  
 65<sub>14</sub> العلم الطبيعى  
 66<sub>10</sub> من احد  
 66<sub>18</sub> احد ما  
 67<sub>19</sub> بالتوهم  
 68<sub>1</sub> تتفارق  
 68<sub>19</sub> متناه  
 68<sub>20</sub> وجود  
 69<sub>7</sub> ملامته  
 70<sub>6</sub> صور  
 70<sub>18</sub> fehlt nach واحد  
 70<sub>14</sub> صادف  
 70<sub>21</sub> فى النوع  
 71<sub>17</sub> الاشياء

132<sub>1</sub> fehlt nach لبعض  
 132<sub>13</sub> تصنيفته  
 132<sub>20</sub> العلم التعاليمى النجومى  
 134<sub>19</sub> من اجل  
 134<sub>23</sub> فبهذا ما  
 136<sub>20</sub> نترجم  
 137<sub>11</sub> تتعارف  
 138<sub>16</sub> متناه  
 138<sub>17</sub> وجود  
 139<sub>18</sub> سلامته  
 141<sub>11</sub> ضرورى  
 141<sub>24</sub> و (او) بعضها معلل عن بعض  
 وكلها تنتهى الى مبداء واحد  
 142<sub>2</sub> صارت  
 142<sub>14</sub> فى الشىء  
 144<sub>5</sub> الاسماء

necesse est, ut nobilior animato sit animatum necessario ; so auch de substantia orbis cap. VI.

Ich folge dem Kair. Text.

Zu lesen: تصنيفته

Zu lesen: العلم الطبيعى, wie übrigens auch der Übersetzer ins Lateinische las.

Zu lesen: من اجل

„ „ فبهذا ما

„ „ فلنترجم

„ „ تتعارف

Ich lese: هذا

„ „ عدد (die lat. Übers. hat: de numero).

Zu lesen: سلامته

„ „ ضرورى

Der Madr. Text ist richtig.

Lies: صارت

Zu lesen: فى النوع

„ „ الاشياء

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
71 <sub>24</sub> fehlt nach المتقدم	144 <sub>17</sub> سواء كانت رتبتهما في النسبة اليه رتبة واحدة او كانت متفاصلة فان هذا ايضا لا يظهر من هذا القول كما ظهر من القول المتقدم في بعضها	Wohl eine Glosse.
71 <sub>27</sub> تنقييل	145 <sub>1</sub> تنقييل	Zu lesen: تتبع في (in der lat. Übersetzung: eumque insequi).
71 <sub>27</sub> fehlt nach آثارها	145 <sub>1</sub> وذلك انها تحفظ في القرب والبعد منها ابدا ابعادا محدودة	Eine doppelte Lesung. Zu streichen.
72 <sub>1</sub> اعنى في القرب والبعد ..... اعنى في السرعة والابطاء	145 <sub>3</sub> اعنى في القرب والبعد .... اعنى في السرعة والابطاء	Vielleicht Glossen Die erste fügt nichts zum Verständnis hinzu, die zweite stimmt wohl mit der Absicht des Averroes überein.
72 <sub>6</sub> المعقول	145 <sub>11</sub> المفعول	Zu lesen: المفعول
72 <sub>12</sub> المعانى	125 <sub>23</sub> المبادئ	" " المبادئ
73 <sub>19</sub> حاصلة	148 <sub>9</sub> جاعلة	" " جاعلة
74 <sub>1</sub> لانه	148 <sub>22</sub> لازم	" " لازم
74 <sub>9</sub> النبي عاعنا	149 <sub>13</sub> ولذلك ما قيل ان العقل الفاعل يعقل الاشياء التي هنا	Wahrscheinlich Glossen, jedoch kaum von Bedeutung für die Übersetzung.
76 <sub>2</sub> كانت ظلا لازما للادراك وكانت تتفاضل بتفاضل المدركات	152 <sub>18</sub> كانت للادراك وكانت تتفاضل المدركات	Der Kair. Text ist richtig.

76<sub>21</sub> اكثر العقول  
 77<sub>11</sub> فلاقرب  
 77<sub>16</sub> u. 17 من واحد . . . . او ما ليس  
 يحتاج الى حركة غيره اصلا  
 77<sub>20</sub> فالسبب في ذلك عدم مقدمات  
 حقيقية بايدينا  
 77<sub>22</sub> المفسرين  
 78<sub>12</sub> اولاً يليه اشياء  
 78<sub>26</sub> معادلة  
 79<sub>3</sub> المحال المكدوب  
 79<sub>7</sub> fehlt nach يلزم

154<sub>1</sub> اكثر العقول  
 155<sub>6</sub> فلاقرب  
 155<sub>13</sub> u. 15 من واحد . . . . وما ليس  
 يحتاج الى حركة غيره اصلا  
 155<sub>20</sub> فيشبهه الا يكون بايدينا في ذلك  
 مقدمات يقينية  
 155<sub>22</sub> المفسرين  
 157<sub>1</sub> اولياً ثلاثة اشياء  
 158<sub>1</sub> معادلة  
 158<sub>7</sub> المحال المكدوب  
 158<sub>16</sub> هذا هو مذهب المحدثين من  
 فلاسفة الاسلام كابي نصر وغيره وقد  
 يظن انه مذهب تامسطينوس من  
 القدماء وافلاطن وهو الذي ذكرته عمو  
 اتف البينيات التي اعتمدها في هذا  
 المذهب وفيه خلل وذلك ان تولنا  
 الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي  
 صادقة (هو صادقي: lies) في الفاعل  
 من حيث هو فاعل فقط لا من حيث  
 هو صورة وغاية فان الصورة والغاية  
 ايضا يقال فيها انها فاعلة بضرب من  
 التشبيه وانما المطلوب الخاص بهذا

Der Kair. Text ist richtig.

Diese Wörter sind zu streichen.

Ich halte diese Wörter, sie fehlen in  
 der lat. Übersetzung, für Glossen; der  
 lat. Übersetzung gemäss lese ich statt  
 محركات: (C. 77<sub>17</sub>, M. 155<sub>14</sub>)

Ich folge dem Kair. Text.

Ich lese: المنجمين

Der Madr. Text ist richtig.

Zu lesen: معادلة

„ „ المحال المكدوب

Ein späterer Zusatz (vielleicht mehrere  
 Glossen), kann man doch nicht anneh-  
 men, dass Averroes ein Prinzip (dass aus  
 Einheit nur Einheit hervorgeht), das er  
 gerade als wahr und dessen Ablehnung  
 er als verwerfliche Absurdität bezeichnet  
 hat, jetzt für (teilweise) unwahr und zwei-  
 felhaft erklärt. Ich gebe hier die Überset-  
 zung: „Dies ist die Theorie der späteren  
 Philosophen des Islams, wie u. A. des Alfa-  
 rabi; auch meint man, sie sei die Theorie  
 des Themistius und des Plato unter den

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
<p>79<sub>8</sub> لنترك 79<sub>11</sub> حركات</p>	<p>ان يقال هل يمكن ان يتصور في الشيء الواحد البسيط اكثر من شيء واحد ويستكمل به اكثر من شيء واحد فان امتنع هذا فالمسألة صحيحة فان جاز فالمسألة باطلت وقد تكلمنا في ذلك في غير هذا الموضوع</p> <p>159<sub>3</sub> لننزل 159<sub>6</sub> حركات</p>	<p>Alten gewesen. Ihren stärksten Beweis für die Theorie habe ich erwähnt, er ist jedoch fehlerhaft, denn zwar ist unser Satz, dass aus Einheit nur Einheit hervorgeht, richtig betreffe der Wirkursache qua Wirkursache, aber nicht qua Form und Zweck, denn auch Form und Zweck heissen Wirkursache per Analogie. Das besondere Problem ist hier, ob man sich in einer einzigen einfachen Sache mehr als eine einzige Sache denken kann, und eine Mehrheit durch eine einzige Sache ihre Entelechie empfangen kann. Ist dies unmöglich, so ist die Lehre richtig, ist es möglich, so ist sie falsch. Über dieses habe ich schon an anderen Stellen gehandelt". Haben wie hier mehrere Glossen, so beginnt die letzte bei „Das besondere Problem“. Von dieser Stelle hat die lat. Übersetzung nur den Anfang bis <i>خلل</i> وفيه <i>خلل</i>, „er ist jedoch fehlerhaft“.</p> <p>Zu lesen: لننزل " " حركات</p>

وكذلك ايضا عند ارسطو انما صار  
 بعض الاجسام الممتزجة متنفسا من  
 قبل الاجرام السماوية ولذلك يقول ارسطو  
 ان الانسان انما يولده انسان والشمس  
 والعلة في ذلك عند ان الشخص انما  
 يكونه شخص مثله ولما كانت تلك  
 اجساما حية ائاد (اذا ت: lies) للحياة لما  
 هاعنا ان ليس يمكن ان يحرك الهيولى  
 التي الاستكمال النفساني الا ما هو جسم  
 في طبيعته ان يكون متنفسا لان الشيء  
 انما يقيد غيره ما في جوهره وليس  
 يدخل ارسطو في العلم الطبيعي مبدا  
 مقارنا هو عقل الا في العقل الانساني  
 وفي حركات الاجرام السماوية انما في  
 العقل الانساني فمن قبل ان العقل  
 الهيولاني لما كان غير مختلط وليس  
 هنالك هيولى يحتاج الي ان يغيرها  
 جسم وانما في الاجرام السماوية فمن  
 قبل ان قواها غير متناهية واذا كان  
 هذا كما وصفنا

163<sub>7</sub> سبب في وجود الاسطقسات  
 وعلى كم جهة هي لها سبب فصور  
 الاسطقسات

Glossen, die den Zusammenhang stören. Die Position des Aristoteles wird später im Text behandelt und sein Satz, dass der Mensch und die Sonne den Menschen erzeugen dort (M. 162<sub>21</sub>, K. 80<sub>26</sub>) besprochen.

Ich folge dem Madr. Text.

Zu lesen : التام

KAIRENSER TEXT	MADRIDER TEXT	BEMERKUNGEN
81 <sub>20</sub> العناية	164 <sub>11</sub> العناية	Ich lese: الغاية
82 <sub>9</sub> fehlt nach الناطقة	165 <sub>12</sub> ايضاً في هيولى هو من جهة الضرورة فنسبة النفس الناطقة	Ich folge dem Madrider Text.
82 <sub>17</sub> النباتات	166 <sub>2</sub> النباتات السبوية	Ich folge dem Madrider Text.
82 <sub>21</sub> ضرورة	166 <sub>7</sub> ضرورة	Ich lese: صدور
83 <sub>3</sub> انعكاس	166 <sub>23</sub> انعكاس	Ich lese: انعكاس
83 <sub>15</sub> اعنى ان ظهوره واستناره يكون في الجهة الجنوبية ان كان ابداً انما يظهر في الجهة المقابلة للشمس	167 <sub>18</sub> اعنى ان ظهوره واستناره يكونان في الجهة الجنوبية ان كان ابداً انما يظهر في الجهة المقابلة للشمس	Ich lese: اعنى ظهوره يكون في الجهة الشمالية واستناره في الجهة الجنوبية ان كان ابداً انما يظهر في الجهة المقابلة للشمس Ich halte diese Worte für eine Glosse.
83 فاذا كانت الشمس في الجنوب (sic) ظهر في الشمال واستنر في الجنوب واذا كان الشمس في الشمال انعكس الامر اعنى انه يظهر في الجنوب واستنر في الشمال	167 <sub>20</sub> فاذا كانت الشمس في الجنوب ظهر في الشمال واستنر في الجنوب واذا كانت الشمس في الشمال انعكس الامر اعنى انه يظهر في الجنوب ويستنر في الشمال	Die Worte sind eine Verbesserung des fehlerhaften Satzes K. 83 <sub>15</sub> , M. 167 <sub>18</sub> sind aber mit diesem Satz in den Text ge- kommen.
83 <sub>23</sub> تقبلها	168 <sub>7</sub> تقبلها	Ich lese: تبعها (in der lat. Übers.: sequuntur).
83 <sub>25</sub> عكس	168 <sub>10</sub> عسر	Zu lesen: عسر
83 <sub>27</sub> مباشرات	168 <sub>14</sub> تأثيرات	" " تأثيرات

84 <sub>3</sub>	المابيه	100 <sub>18</sub>	المابيه	Ich lese: المابيه (in der lat. Übers. corruptibilium)
84 <sub>3</sub>	معينه	168 <sub>19</sub>	معينه	Ich lese: معينه
84 <sub>3</sub>	fehlt nach هاعنا	168 <sub>20</sub>	ان كانت اشغال العالم بما هو عالم معلومة له لكن عليها على الوجه الذي فصلناه	Eine Glosse.
84 <sub>9</sub>	fehlt nach والبرم	169 <sub>5</sub>	والمرض	Ich folge dem Kair. Text.
84 <sub>11</sub>	اكثر	169 <sub>9</sub>	اكثر	Ich lese: اخير
84 <sub>13</sub>	يبعده	169 <sub>13</sub>	تفديه	„ „ يبعده
84 <sub>13</sub>	ذلك بحسب ما في طباع ذلك للبيان ان يقبل من ذلك	169 <sub>13</sub>	fehlt nach انفسدة له (vgl. 169 <sub>15</sub> )	Eine allerdings interessante Glosse, vgl. meine Bemerkung zur betreffenden Stelle in der Übersetzung.
84 <sub>16</sub>	fehlt nach المنفسدة له (vgl. 84 <sub>13</sub> )	169 <sub>15</sub>	وذلك ايضا بحسب ما في طباع ذلك للبيان ان يقبل من ذلك	Die Glosse, an verkehrter Stelle eingeschoben, hat hier keinen Sinn.
84 <sub>19</sub>	زمانا ما	169 <sub>21</sub>	زمانا تاما	Zu lesen: زمانا ما
84 <sub>24</sub>	بأحو نحو و تدبير	170 <sub>7</sub>	تنأحو نحو تدبير	Der Madr. Text ist richtig.
84 <sub>24</sub>	مع ان	170 <sub>8</sub>	مع ان	Ich lese: من غير ان
84 <sub>26</sub>	تعلقا بل	170 <sub>10</sub>	فليس لقاتل	Der Madr. Text ist richtig.

## SACHLICHES VERZEICHNIS.

---

- Abstraktion*, Theorie der Abstraktion 49, 192.  
*Ähnlich* 19, 91.  
*Aequivokation* in der Definition der Wahrheit 50, 193.  
*Akt* 22; vgl. Potenz.  
*Akzidens* 11.  
*Analogie* 174.  
*Anamnese* 215.  
*Anderes* 20, 91.  
*Aporien*. Die Aporie über das durch generatio aequivoca Entstehende. 40.  
Welchen Wert können die Universalien für die Erkenntnis haben? 48.  
Wie können die Universalien einen Begriff von Substanzen geben? 50.  
Wie kann Ewiges Ursache des Vergänglichen sein? 79. Wie kann das Allgemeine für uns eine höhere Wahrheit haben als das Einzelne? 81. Welche Relation besteht zwischen Einheit und Vielheit? 96.  
Wie kann das Gleiche zugleich dem Grossen und dem Kleinen gegenüberstehen? 98.  
*Astrologie*, Argument gegen die Astrologie 143, 269.  
*Astronomie* als Gebiet der Wahrscheinlichkeit 112, 243.  
*Atom* oder Einzelsubstanz 10, 160; 76, 213.  
*Attribut*, Attribut und Akzidens 148; Attribute der höchsten Gattungen des Seins 67.  
*Avicenna*. Lehren des Avicenna, die bekämpft werden: die Metaphysik hat den Gottesbeweis zu erbringen, er ist etwas Überflüssiges in der Physik 4; das Sein ist Akzidens 8; das Eins ist Akzidens 17; die Frage nach der Zusammensetzung des Körpers ist eine metaphysische Frage 35; die Ideen üben auf alles einen allgemeinen Einfluss aus 44; der Körper ist eine Substanz, deren Form die Körperlichkeit ist 65; die üblichen Definitionen von Potenz und Akt involvieren einen Zirkel 70; das Eins ist ein den Kategorien hinzugefügtes Sein 87; die euklidische Definition der Zahl involviert einen Zirkel 87; die üblichen Definitionen von Einheit und Vielheit involvieren einen Zirkel 88; die Himmelskörper haben kein natürliches nicht-seelisches Streben 108; die separaten Intelligenzen besitzen Phantasie 118.

*Begriff*, Begriff und Definition 160, die Identität von Begriff und Ding 38, 179.

*Beschreibung*, ὑπογραφή, 19, 168.

*Bestimmen*, doppelte Bedeutung 160.

*Beweis* in der Metaphysik 6, 154 29, 175.

*Bewegung*, die vier Arten der Bewegung 54, 194 u. 58, 197; Ewigkeit der Bewegung 106; ungeordnete Bewegung 213; Bewegung der Himmelskörper 117; die Leugnung der Bewegung bei den Mutakallimun und die Bewegung als Sprung 189.

*Bewegungsursache*. Unterscheidung zwischen Bewegungs- und Wirkursache 3, 149; das Schlechthin-Bewegende u. s. w. 151; Beweger der Sphären 114.

*Causa sui* 237.

dator formarum 186.

*Definition*, Definitionen primärer Weise nur für die Substanz 37; das Definierte als Einheit, während die Definition verschiedene Teile besitzt 60. Definition der Definition 160; die richtigen Definitionen bestehen aus Form und Materie 55.

*Determinismus* 210.

*Dialektik* als Gebiet der Wahrscheinlichkeit 5, 153.

*Einfluss* der Sterne auf die Welt 143, 269.

*Einheit* 15 ff., 165 ff. u. 83 ff., 221 ff.; das Eins synonym mit dem Sein 88; das Eins niemals Gattung 158; aus Einheit nur Einheit 135, 263.

*Einteilung* der Wissenschaften 2, 147; der Metaphysik 4, 153.

*Element*, die Elemente werden durch die grösste Bewegung verursacht 136; materielles Element 43, 185.

*Emanation* 120 ff.; Emanation und Naturtätigkeit 261.

*Entstehen*, zweifacher Sinn des Begriffes 100, 233; Entstehen nur für das Einzelding 43.

*Etwas* oder Ding 14, 165.

*Ewigkeit*, der Welt gegen die Mutakallimun 77, 214; der Zeit 215; der Bewegung 106; der Formen und Materien 43, 183.

*Falsches* s. Wahres; das Falsche als Täuschung 220.

*Feuer*, Entstehung des Feuers 41, 182.

*Form* 26; das Materie-Form-Verhältnis 172; Form als principium individuationis 185; Form als das prius in der Definition 62; die separaten Formen 110 ff.; materielle Formen 192; Unterschied zwischen separater und sublunarer Form 267; die Form als Differenz 53, 194; natürliche Formen 55, 195.

*Ganzes* 23.

*Gattung*, Repräsentation der Form im Geiste, die Gattung als Materie 53, 194.

*Generatio aequivoca* 40, 181.

*Gesetz* als Weltgesetz 103, 238.

*Gleichzeitige* Körper 172.

γνώδι σεαυτόν 250.

*Gott* 103, 236 ff.; sein Wissen 128, 261; sein Wille 44, 270; als das immer Wirkende 191, 265; als das einzig Wirkende 191; als ein wirkender Zweck 237; Gott als Wahrheit 218; εἰς κοίτην 123, 255; Gottes Verhältnis zum Guten und Bösen 145, 272.

*Gottesbeweis* 4, 98—99, 150; e possibili et necessario 215.

*Grundsätze* 5, 153.

*Gutes*, das Seiende als Gutes 145, 218; der Akt als Gutes 81, 217; Optimismus des Aristoteles 262; die Relativität von „gut“ und „schlecht“ 145, 272.

*Heraklitismus* 190.

ἡγεμονικόν 174; die Sonne als ἡγεμονικόν der Welt 254.

*Himmel*, Bewegung des Himmels 114, 246.

*Hypothese* oder These 148.

*Ideen*, Kritik der Ideenlehre 37, 46, 186; die Ideen im Geiste Gottes 42.

*Identisch* 18, 91; Identität der wesentlichen Universalien mit den Einzeldingen 38; Identifikation v. Körper u. Materie 184.

*Impotenz* 22.

*Individualität* 9, 159.

*Intellekt*, der Intellekt als Form der Formen 47, 187; der Intellekt als Materie 256; die verschiedenen Intellekte 252, 257—258; die separaten Intelligenzen 110 ff.

*Intentionen*, erste und zweite Intentionen 8, 157; aus zweiter Intention 116, 250.

*Kategorien* 7 ff., 28 ff.; die Kategorien des Akzidens bedürfen der Substanz 30; Stufenreihe der Kategorien 33.

*Kontinuierlich* 16, 166.

*Kontrarietät* als Bestehensgrund 137, 264.

*Konvention* 225; Konvention der Moral 145, 272.

*Körper*, die Theorie des Körpers 63 ff. u. 200 ff.; der mathematische Körper 66; sublunarer und Himmelskörper 66; Identifikation von Körper und Materie 184.

*Kriterien* für die Vorzüglichkeit der separaten Prinzipien 132.

*Kumun* 190.

*Kunst*, Kunst und Natur 174 u. 68, 204; Entstehung der künstlichen Gegenstände 41, 42.

*κυριεύων λόγος* 269.

*Liebe* als Bewegungsprinzip 117, 251.

*Logik*, die Logik als μέρος und ὄργανον 148, 175.

*Materie* 26, 172; zwei Materien 59, 197; Materie als Differenz 59, 198; Unterschied zwischen Materie und Substrat 25 f., 172; potentielle und aktuelle Existenz der Materie 60, 198; aktuelle Materie 100; wesentliche Materie 62, 200; Materie, Wesen, Substrat, Substanz 163; Materie als Prinzip des Bösen 144, 270; überirdische Materie 267; Materie als principium individuationis 185; die intelligiblen Materien 55, 61; s. auch unter Notwendigkeit.

*Mathematik*, der Mathematiker betrachtet nicht den physischen Körper 66.

*Mercur* und *Venus* als ἰσοδρομοί 122, 254 u. 143, 269.

*Metaphysik*, Ziel, Teile u. s. w. 1—7.

*Mischung* (μύγμα) 193.

*Möglichkeit*, Leugnung der Möglichkeit bei den Megarikern 72, 208; Leugnung der Möglichkeit in Bezug auf das Wirkende bei den Mutakallimun 72, 210; die stoische Lehre, dass alles möglich, 145, 271; vgl. sonst unter Potenz.

*Mond* 112; *Mond* und *Theodizee* 142, 269.

*Name*, worauf bezieht sich der Name, auf die Form oder auf das Konkrete? 56.

*Natur* 27, 174; Entstehen der Naturdinge; die Natur als Notwendigkeit 186; s. auch unter Kunst.

*Notwendigkeit* 27, 173, 150—151, 208—209; die Ewigkeit des Notwendigen 79, 215; Notwendigkeit der Emanation 261, 137, 265; die Materie als Notwendigkeit 151, 253; hypothetisch notwendig 150, 271.

*Opposita* 19, 92—96; die Kontrarietät beruht auf der primären Kontrarietät des Raums 228.

*Paralogismus* 53, 194; Paralogismus bei der Zeit 107.

*Paronym* 156.

*Per se* 14.

*Phantasie* als teleologisches Prinzip 109.

*Physik*, die Physik als Voraussetzung für die Metaphysik 6, 152, 105.

*Planeten*, ihre Ordnung 132, 263; vgl. Sphären.

*Plato*, Unterschied zwischen Plato und Aristoteles 45.

- Pluralismus* und Monismus bei Aristoteles 216.
- Potenz* 21; Potenz und Akt 67; passive Potenz 68, 170; Dreiteilung der Potenzen 68; Naturpotenzen 69; die Potenz als Möglichkeit 70; Potenzen, die nicht potent sind 73, 211; Potenz als Tun-Können, Sein-Können, Sein-Werden 206—209; Verhältnis der Priorität bei Potenz und Akt 76 ff., 213 ff.; Wertbestimmung bei Potenz und Akt 81.
- Prädikate* von zweierlei Art 36; universelle Prädikate, zwei Klassen 30.
- Präzession* 113, 244.
- Prinzip* 26; die himmlischen Prinzipien, ihre Immaterialität 109; ihr Leben 111; ihre Freude, ihr Wissen, ihre Einfachheit 130.
- Privation* 20, die Privation als Positives 229; die Einheit als Privation der Vielheit 97.
- Psychologie* als Voraussetzung für die Metaphysik 123.
- Qualität* 12.
- Quantität* 11; keine Quantität an sich 32.
- Relation* 12; Subjektivität der Relation 70; Leugnung der Relation bei den Mutakallimun 224.
- Schöpfung*, zeitliche Schöpfung 77, 215 und ewige Neuschöpfung 267 bei den Mutakallimun; Simultanschöpfung 191.
- Seele* als Bewegungsursache 106; die Seelen der Planeten 249.
- Sein oder Seiendes* 7, 156; Sein als Subjekt des Seine, Substanz 158; „seiend“ als zweite Intention 159.
- Skepsis* der Mutakallimun 189; die Samanijjun 191.
- Sonne* als *ἡγεμονία* der Welt 254; Sonne und Theodicee 142, 269.
- Sphären*, die einheitliche Bewegung der Sphären 114; Geschwindigkeit der Sphären 262; Zahl ihrer Bewegungen 112.
- Streben*, nicht-seelisches 65, 203; seelisches 110.
- Stufenreihe* der Kategorien 33; der Materien und Formen 60, 61.
- Subjektivität* der Relation 70; der Einheit 87; der Zahl 88.
- Substanz* 9, 160, 164; die Substanz ist früher als die anderen Kategorien 30; die separaten Substanzen 167; die himmlischen Prinzipien sind Substanzen 111; die allgemeine Substanz 48, 189; weder die Universalien noch die Dimensionen sind Substanzen 35.
- Substrat*, Unterschied zwischen Materie und Substrat 26, 172; aktuelles und potentielles Substrat 101.
- Sympathie*, die stoische Sympathie 269.
- Synonymie*, Satz der Synonymie 40, 181.
- σῶτηρ, σωτήρια* 265.

*Teil* 24; quantitative und materielle Teile 200.

*Theodicee* 144 ff., 270 ff.; die Verantwortlichkeit Gottes 145, 271.

*Traum*, Theorie des Traumes 127, 259.

*τρίτος ἀνθρώπος* 39, 47.

*Uebel*, beruht auf der Notwendigkeit der Materie 144, 270; Theorie des Uebels bei der Stoa 270.

*Unendlichkeit* 99; vertikale und horizontale Unendlichkeit 233; infinitum actu non datur 101, 234.

*Universalien*, Theorie der Universalien 50, die Universalien als Akzidenzien 50.

*Unmöglich*, auch für Gott behält das Unmögliche seinen Charakter 271.

*Unvollkommen* 24.

*Ursache* 25, 171; zeitliches Vorhergehen der Ursache 100.

*Venus* s. Merkur.

*Vielheit* 17, 87.

*Vollkommen* 22.

*Wahres* synonym mit Psychischem 155; die dreifache Auffassung der Wahrheit 218; Identifikation von Wahrem und Seiendem 81, 217; Gott als Wahrheit 218.

*Wärme* als Ursache für die generatio aequivoca 40, 181.

*Wirkursache* 3, 149.

*Wesen* 13, 163; Wesen und Quiddität 11, 161.

*Zahl*, Definition der Zahl 87.

*Zeichen* 6, 154.

*Zeit* als Attribut der Bewegung 106; Ewigkeit der Zeit 106.

*Zweck*, der Zweck als edelste Ursache 77, 214; der Zweck der Materie 103, 236; Gott ist sich selbst Zweck 237.

## PERSONENVERZEICHNIS.

---

- Abu Ali al Hasan 245.  
 Abu Maali 150.  
 Aenesidem 190, 191.  
 Albinus IX, XXXIII.  
 Alexander von Aphrodisias VIII,  
     XII, 109, 113, 145, 154, 181,  
     183, 194, 210, 241, 271, 276.  
 Alexander Polyhistor 191.  
 Alpetragius 244.  
 Ammonias Hermiae 148.  
 Anaxagoras 213.  
 Anaximander 226.  
 Anaximenes 217, 226.  
 Antisthenes 160.  
 Archimedes 263.  
 Aristobul 190.  
 Arnim, von, 190.  
 Augustin 191, 219, 266.  
 Aulus Gellius 269.  
 Avicenna III, VI, X, XI, XVI,  
     XVII, XXIII, XXVIII, IXXX,  
     3, 17, 35, 44, 64, 70, 85, 88,  
     148, 150, 152, 153, 158, 167,  
     169, 177, 201, 202, 206, 223,  
     225, 234, 240, 242.  
  
 Basileios 269.  
 al-Battani 245.  
 Bradley VI.  
 Bréhier 191.  
  
 Chalcidius 271.  
 Chrysipp 210, 270.
- Cicero 254, 263, 268, 269.  
  
 Damascius 189.  
 Dante 251, 257.  
 Demokrit 54.  
 Descartes 271.  
 Diels 191.  
 Diodor XVIII, 209.  
 Domanski 271.  
 Duhem 245.  
  
 Empedokles 193, 226.  
 Epikuräer 269.  
 Evenos 173.  
  
 Farabi XI, 107, 148, 239, 269.  
 Favorinus 269.  
  
 Galen XXIV, 94, 229.  
 Gazali 4, 151, 262.  
 Gronau 269.  
 Gundissalinus 148.  
  
 Heraklit v. Ephesus 238.  
 Heraklit v. Pontus 243.  
 Horten 191.  
  
 Ibn Chaldun 148, 269.  
 Ibn al-Haitham 248.  
  
 Jaeger I, 216, 260.  
  
 Kallippus 246.  
 Kant V, XXI, 217.

- Karneades 269, 272.  
 Khowarezmi 148.  
 Kleantes 254.  
 Kratylus 185.  
 Kyniker XIV, 194.  
  
 Leibniz 271.  
 Leukipp 213.  
  
 Macrobius 243, 254, 263.  
 Maimonides 148, 246.  
 Mardanfaruch 255.  
 Massignon 250.  
 Megariker XVIII, 72, 151, 208.  
 Megasthenes 191.  
 Meyer 190.  
 Mutakallimun VI, XII, XX, XXIII,  
     10, 48, 189 f., 210, 224, 268, 271.  
  
 an-Nadim 246.  
 Nallino 245, 274.  
 Nemesius 271.  
 Neuplatoniker XXXIV, 207, 215.  
 Neupythagoräer IX, XXXIV.  
 Nicomachus IX.  
  
 Olympiodor 219.  
 Origenes 269.  
  
 Paracelsus 191.  
 Parmenides XXI, 217.  
 Pasikles 161.  
 Phanas 180.  
 Philo IX, X, 190, 250, 265, 266,  
     269.  
 Philoponus 147, 161.  
 Plato, IX, X, 44, 63, 138, 186,  
     187, 191, 201, 213, 250, 260.  
  
 Plotin 186, 250, 252, 255, 261,  
     265, 267, 270.  
 Plutarch 190, 268.  
 Polyxenos 180.  
 Porphyrius 63, 157, 201, 250, 268,  
     269.  
 Posidonius 238, 243, 251, 260.  
 Praechter 148.  
 Protagoras 146, 208, 269.  
 Ptolemaeus XXVIII, IXXX, 112,  
     244, 246, 249.  
 Pyrrho 191.  
 Pythagoras 33.  
  
 Renan XI, 210.  
  
 Samanijun 191.  
 Schmekel 269.  
 Seneca 191, 272.  
 Sextus Empiricus 190, 191, 269.  
 Simplicius IXXX, 175, 243, 247.  
 Skeptiker VI, 189, 190, 192, 207, 272.  
 Sokrates 44.  
 Spinoza 266.  
 Steinschneider 231, 246, 248.  
 Stoa IV, VI, XXXIV, 63, 151,  
     155, 156, 168, 174, 201, 207,  
     268, 272.  
 Stobaeus 156, 251.  
  
 Thales 226.  
 Thabit ibn Kurra 244.  
 Theo 244.  
 Themistius XII, 44.  
  
 Zarkala 244.  
 Zeller 209.  
 Zeno 241.

## VERZEICHNIS DER VON AVERROES ZITIERTEN LITERATUR.

---

### a) die aristotelisch-averroistischen Schriften.

Kategorien 11, 12, 19, 21, 25, 29.  
Analytica posteriora 1, 2, 5, 14, 48, 66.  
de anima 5, 47, 50, 69, 124.  
de elenchis 99.  
de generatione et corruptione 25.  
de coelo et mundo 35, 79, 115, 136, 137.  
de generatione animalium 106, 111.  
Naturalis auscultatio 28; die Physik (im allgemeinen) passim.

### b) die fremde Literatur.

Gazali, Der Zusammensturz der Philosophen 4.  
Farabi, Die veränderlichen Entitäten 107.  
Alexander Aphrodisias, Ueber die Prinzipien des Weltalls 113.  
Sonst noch ohne Angabe des Werkes: Avicenna (man vgl. das  
Personenverzeichnis u. das sachl. Verz.)  
Themistius 44.  
Porphyrius 63.  
Alexander Aphrodisias 109, 145.

---

## ERRATA.

---

*Seite 151 Z. 11 statt:*

stützt auf die Begriffe Schlechthin-Notwendiges, Bewegendes-Bewegtes

*soll sein:*

stützt auf die Begriffe Schlechthin-Bewegendes, Bewegendes-Bewegtes

*Seite 151 Z. 12 v. u.:*

(vgl. Alex. de fato Bruns Met X 177.4)

*soll sein:*

(vgl. Alex. de fato Bruns X 177.4)

*Seite 189 Z. 20 statt:*

hoc est quod omne illud quod est in intellectu consentit omni illud quod est.

*soll sein:*

hoc est, quod omne illud, quod est in intellectu, consentit omni illi, quod est extra intellectum.

---



۳۳۶۷۹۹

إعادة طبعة لیدن ۱۹۲۴م

طبع في ۱۰۰ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية  
طبع في مطبعة شتراس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

# الفلسفة الإسلامية

٥٨

تلخيص كتاب علم ما بعد الطبيعة  
لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد

ترجمة ألمانية مع مقدمة وشرح  
سيمون فان دن بيرج

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها

فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٥٨

تلخيص كتاب علم ما بعد الطبيعة  
لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد  
ابن رشد

ترجمة ألمانية مع مقدمة وشرح  
سيمون فان دن بيرج

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
سلسلة الفلسفة الإسلامية  
المجلد ٥٨