

Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen.

Von August Brunner S. J.

I. Der Gegensatz in der Naturphilosophie des Aristoteles.

Auch ein kurzes Studium der voraristotelischen und Aristotelischen Naturphilosophie und der zu einem großen Teil sich darauf aufbauenden Metaphysik läßt die bedeutende Rolle erkennen, die darin dem Gegensatz, dem ἐναντίον, zugewiesen wird. Nach Met A 5; 986a 22 ff. machten die Pythagoreer zehn Gegensatzpaare zu Prinzipien des Seins und des Geschehens. Auch für Heraklit ist die Wirklichkeit die Einheit der Gegensätze, der dauernde Umschlag von dem einen in den andern. Am deutlichsten aber erweist sich die Naturphilosophie des Aristoteles selber als auf der Gegensätzlichkeit aufgebaut. So durchgehend ist dieses Prinzip, das vor allem über die innere Natur der Körperwelt Aufschluß gibt, daß er an einigen Stellen nahe daran ist, es zu einem Prinzip des Seins zu erheben; so spricht er Met K 3; 1061a 12 f. von „Unterschieden und Gegensätzen des Seins“ und weist ihre Behandlung der ersten Wissenschaft, der Metaphysik, zu. Jedenfalls kann man sagen, daß seine ganze Naturphilosophie, die Lehre von der Bewegung, damit die Ansicht von der inneren Strukturierung der Körper durch Materie und Form, die Lehre vom Weltall und damit von der Existenz des ersten Bewegers, auf der Lehre vom Gegensatze beruht.

Die Lehre von den verschiedenen Oppositionen (ἀντικειμένα) behandelt A. in den Kategorien K. 10—12 (11b 15—14b 23). Es werden da vier Arten aufgeführt: Beziehung, Gegensatz (ἐναντία), Privatio und Habitus, endlich Bejahung und Verneinung, also der Widerspruch. Die gleichen Arten werden aufgezählt Met I 4 (1055a 34 ff.) und 7 (1057a 33 ff.). Widerspruch und Beziehung haben keine Mitte; jener offenbar deswegen, weil der eine Teil einfache Verneinung des andern ist, diese, weil, wie an der zweiten Stelle gesagt wird, Relativa oft zu verschiedenen Gattungen gehören, zwischen denen es also keinen stetigen Übergang geben kann; zudem haben solche Relata nicht notwendig den Charakter von Extremen. Außerdem hat die Beziehung das Besondere, daß die Relata in bezug aufeinander ausgesagt werden, nicht aber Privation in bezug auf den Habitus noch Gegensätze in bezug aufeinander (12b 16 ff. und 11b 32 ff.). Privatio und Habitus haben das gleiche Subjekt, was die Scholastik mit den Worten aus-

drückte: Sie haben ein *medium*, aber *materiae*, nicht *generis* (vgl. das nicht sicher echte Thomas-Opusculum „*De quattuor oppositis*“).

Beim Gegensatz (*ἐναντία*) unterscheidet A. zwei Arten. Die erste Art hat kein *Zwischen* (*μεταξύ*); deswegen ist in einem dazu geeigneten Subjekt entweder der eine oder der andere Gegensatz da. Als Beispiele werden angeführt: Gesund—krank, gerade—ungerade (12a 1 ff.). Auch gut—böses werden kurz vorher als Gegensätze bezeichnet. Der Grund, warum A. diese Paare nicht zu den Privationsverhältnissen rechnet, ist wohl 13a 17 ff. angegeben: sie lassen Veränderungen nach beiden Richtungen zu; der Gesunde kann krank, der Kranke aber auch wieder gesund werden. Dagegen kann der Blinde nicht mehr sehend, der Kahle nicht mehr behaart, der Zahnlose nicht mehr Zähne besitzend werden. Es wird sich zeigen, daß es sich hier nicht um echte Gegensätze handelt. Gesund—krank ist ein Privationsverhältnis, das aber aus einem weiter unten anzugebenden Grunde als Gegensatz ausgedrückt wird; gerade—ungerade ist ein Widerspruchsverhältnis; gut—böses dagegen kann nach den verschiedenen Bedeutungen, die das Wortpaar je nach der Seinsstufe annehmen kann, ein Widerspruchs- oder ein Privationsverhältnis sein, das aber wiederum aus dem gleichen noch zu findenden Grunde als Gegensatz ausgesprochen wird.

Die zweite Art von Gegensätzen zeichnet sich dadurch aus, daß sie ein eigentliches *Zwischen* hat; deswegen müssen die *Extrema* zur gleichen Art oder Gattung gehören, weil ja sonst der stetige Übergang nicht möglich wäre; ferner braucht nicht immer eines der *Extrema* in einem dazu geeigneten Subjekt zu finden zu sein, weil eben auch ein *Zwischenzustand* möglich ist; dieser gilt als aus ihnen zusammengesetzt (1057b 32—34). Wir werden diesen Gegensatz als den echten Gegensatz bezeichnen. Er hat ein *medium materiae et generis*.

Das Schwanken zwischen Gegensatz und Privation zeigt sich bei A. auch sonst noch. Met I 3 (1054a 23—25) wird diese zum Gegensatz gerechnet. Und Kat 11 (13b 36 ff.) hat das Böse zuweilen als Gegensatz ein Gutes, zuweilen ein anderes Böses, wie zu viel und zu wenig. Es wird sich zeigen, daß es sich in letzterem Falle um einen echten, im ersten dagegen um einen unechten Gegensatz handelt, der für eine *Privatio* steht. Dieses Schwanken macht die Untersuchung nicht immer leicht. Da es uns aber nicht in erster Linie auf das geschichtliche Ergebnis ankommt, sondern dieses im Dienste der sachlichen Untersuchung steht, ist die Bedeutung nicht so groß.

Da der echte Gegensatz zwei positive Qualitäten erfordert, zwischen denen ein kontinuierlicher Übergang durch eine Mitte hindurch möglich ist, stellen diese die äußersten Grenzen einer solchen kontinuierlichen Bewegung dar (Met I 7; 1057a 18—b 34; ebd. I 4; 1055a 38 ff.). Deswegen wird der Gegensatz auch definiert als: die äußersten Grenzen der Änderungen (Met I 4; 1055b 16). Der Gegensatz ist damit die Voraussetzung jeglicher Veränderung im strengen Sinne, jeder κίνησις, und damit auch inneres Prinzip aller Seienden, die einer eigentlichen Veränderung, nicht bloßen Seins und Nichtseins, fähig sind. Die Tatsache nun, daß alle Änderung von Gegensatz zu Gegensatz geschieht, ist in der Erfahrung ganz offenbar: das Kalte wird warm, der Kranke wird gesund, das Dunkle hell usw. (De Gen. et Corr. I 7; 323b 28—324a 20). Deswegen wird dieser Fundamentalgrundsatz an verschiedenen Stellen ohne jeden Beweis als selbstverständlich aufgestellt. Phys V 3; 226b 26 f. u. 227a 7 ff. wird alle Änderung von Gegensatz zu Gegensatz als Bewegung (κίνησις) bezeichnet. Alles, was mehr oder weniger wird, wird ins Gegenteilige. Ebenso heißt es De Caelo I 3; 270a 14 ff., daß alles Entstehende und Vergehende aus dem Gegenteil ins Gegenteil kommt und geht, wobei aber eine gemeinsame Grundlage bleibt (vgl. auch Met Γ 2; 1005a 3). Das Gleiche findet sich Phys III 5; 205a 16 ff. und Met K 10; 1057a 6. Folgerichtig gibt es da, wo keine Gegensätze sind, auch keine Änderung und kein Zerstörtwerden (Phys V 6; 230a 7—9; De Long. et Brev. Vitae 3; 465b 4—8). Tun und Leiden stehen darum unter dem Gesetze des Gegensatzes; das Gegensätzliche wirkt auf das Gegensätzliche, ebenso was zwischen ihnen liegt; nur was der Gattung nach gleich, der Art nach aber ungleich und gegensätzlich ist, kann aufeinander wirken (De Gen. et Corr. I 7; 324a 1—12).

Materie und Gegensatz gehören folglich eng zusammen. Bei aller Änderung muß eine bleibende Materie Subjekt der Gegensätze sein: De Gen. et Corr. I 1; 314b 26 ff.; deswegen ist sie immer μετ' ἐναντιώσεως (ebd. II 1; 329a 26). Der kontinuierliche Übergang von einem Gegenteil zum andern wäre ohne ein Bleibendes, also ohne Materie nicht möglich; wo eine solche also nicht besteht, könnte es sich nicht um einen Gegensatz handeln, dem die Möglichkeit des kontinuierlichen Übergangs durch eine Mitte hindurch ja wesentlich ist. Wegen des Zusammenhanges zwischen Änderung und Potenz versteht man auch, daß Met Θ 9; 1051a 5 gesagt wird, daß Potenz und Gegensatz einander bedingen; eine Potenz bezieht sich immer auf beide Seiten eines Gegensatzes. Folgerichtig

werden darum De Gen. et Corr. II 1; 329a 34 als Prinzipien, ἀρχαί, der Körper angeführt: 1. die Materie, 2. der Gegensatz, 3. die aus ihnen entstehenden Elemente. Auch Mischung setzt Gegensatz voraus (ebd. I 10; 328a 31). Damit hängt zusammen, daß die Sinne auf Wahrnehmung von Gegensätzen eingestellt sind; doch wird ausdrücklich die Ansicht abgewiesen, daß es sich für jeden Sinn nur um ein Gegensatzpaar handele (De Anima II 11; 422b 23 ff.).

Somit ist festgestellt, daß jegliche Änderung zwischen den Enden eines Gegensatzes sich bewegt. Da nun, wie die Erfahrung zeigt, ein Element in das andere übergeht, so müssen sich auch die Elemente aus Gegensätzlichem aufbauen, wie der eben erwähnte Text über die Prinzipien der Körper es besagt. So heißt es auch De Gen. et Corr. II 4; 331a 14, daß alle Elemente Gegensätzlichkeit haben, weil ihre Unterschiede gegensätzlich sind (vgl. auch De Caelo I 12; 283b 20). Diese Gegensätze sind ja tatsächlich an den Elementen unmittelbar wahrzunehmen, was schon der oben angeführte Text aus De Anima über die gegensätzliche Struktur des sinnlichen Wahrnehmungsinhaltes enthält. Bildete aber ein jeder Gegensatz ein entsprechendes Element, so ginge die Zahl der Elemente weit über die bekannte Vierzahl hinaus. Aber A. stellt fest, daß nicht alle Gegensätze von gleich grundlegender Bedeutung sind, und daß darum durch Reduktion in der großen Zahl der Gegensätze eine Vereinfachung eintritt, die genau zur erwarteten Vierzahl der Elemente führt. Auszeichnende Grundeigenschaft der Körperlichkeit schien ihm das Anrührbarsein, die ἀφή, zu sein; deswegen ist der taktile Gegensatz der grundlegende¹ (De Gen. et Corr. II 2; 329b 7 ff.). Doch bleiben auch so noch zu viele übrig, wie die dort aufgeführte

¹ Daß A. gerade den Tastsinn als den erkenntnistheoretisch grundlegenden Sinn angesehen hat, erklärt sich daraus, daß er seinen Gegenstand unmittelbarer zu erreichen scheint als die übrigen Sinne und darum ihn auch wiedergibt, wie er an sich ist. Nach der heutigen Atomphysik ist natürlich ein solcher Standpunkt nicht mehr haltbar; auch die Wahrnehmungen des Tastsinnes sind zunächst Übersetzungen ins Lebendige wie die Farben und Töne. Berührung im streng physikalischen Sinne, welche die Aristotelische Definition erfüllt: ἀπτεσθαι δὲ ὄν τὰ ἀκρὰ ἅμα (Met K 12; 1068b 27), gibt es zwischen Teilen der Materie nicht; der Begriff hat nur den Sinn, daß der Drang eines Lebendigen durch Widerstand gehemmt wird, ist also eigentlich ebenfalls der vitalen Stufe zugehörig. Ausgezeichnet ist der Tastsinn in Wirklichkeit durch die Dringlichkeit seiner Mitteilungen für das Leben; denn der Gegenstand, der dem Tastsinn zugänglich ist, befindet sich in unmittelbarer und darum entscheidender Nähe.

Liste zeigt: warm—kalt, trocken—feucht, schwer—leicht, hart—weich, zäh—spröde, rauh—glatt, dick—dünn. Eine weitere Vereinfachung ergibt die Überlegung, daß schwer und leicht keine tätigen, darum keine innern, den Körper zusammensetzenden Prinzipien sein können, sondern sich nur auf die schon gebildeten Elemente beziehen. Die jetzt noch bleibenden lassen sich aus den beiden Paaren warm—kalt, trocken—feucht ableiten. Ihre Kombination ergibt nun gerade die vier bekannten Elemente: warm—trocken = Feuer; warm—feucht = Luft; kalt—feucht = Wasser; kalt—trocken = Erde (ebd. II 3; 330a 30 ff.). Damit ist nun mit Hilfe der Gegensatzlehre a priori abgeleitet, daß es diese und nur diese vier Elemente gibt und geben kann. Alle Änderungen und Bewegungen der Körper lassen sich auf den gegenseitigen Einfluß dieser Gegensätze zurückführen, aus ihnen erklären und verstehen.

Fast noch klarer tritt die Bedeutung der Gegensatzlehre hervor in der Theorie von der natürlichen und erzwungenen Bewegung der Körper (*κατὰ φύσιν* — *παρὰ φύσιν*, *κατὰ φύσιν* — *βίη*). Auf ihr baut A. seine ganze Lehre von der Struktur des Weltalls auf, oder vielmehr, mit diesem Gegensatzpaare rechtfertigt er wissenschaftlich und philosophisch die Ansicht, die sich die naive Kosmologie zusammen mit einigen wissenschaftlichen Überlegungen von dem Bau des Weltalls gebildet hatte.

Mit Recht sagt P. Duhem²: „Die Begriffe von der natürlichen Bewegung und vom natürlichen Orte liegen allen Überlegungen zugrunde, die Aristoteles über Schwere und Leichtigkeit, über die Gestalt, den Platz und die Unbeweglichkeit der Erde angestellt hat; sie spielen keine geringere Rolle im . . . Problem der Vielheit der Welten.“ Diese Spekulationen finden sich vor allem in *De Caelo* I und II, besonders 286. Aus der Erfahrung ist der Unterschied zwischen natürlicher und erzwungener Bewegung unmittelbar als tatsächlicher gegeben; jedem einfachen Körper entspricht eine eigene natürliche Bewegung, deren Gegensatz für ihn erzwungene Bewegung bedeutet. Die Beobachtung zeigt ja, daß das Element Erde immer nach unten, das Element Feuer immer nach oben strebt und sich auch dahin bewegt, sobald es nicht mehr daran gehindert wird; und zwar so, daß diese Bewegung ohne äußeren Einfluß einsetzt und fort dauert, bis sie ihr Ziel erreicht hat. Dagegen tritt die erzwungene Bewegung nur unter äußerem Anstoß auf und hört immer bald wieder auf (*De Caelo* II 6; 288b 25). Da nun Bewegung eine

² Le système du monde I (Paris 1914) 230.

Wesenseigenschaft der Körper ist, muß gegensätzliche natürliche Bewegung auf gegensätzliche innere Struktur hinweisen (De Caelo I 3; 270a 17). Darum gibt es so viele Elemente, wie es entgegengesetzte einfache natürliche Bewegungen gibt (De Caelo I 8; 276b 7 ff.; vgl. ebd. I 2; 269b 1 ff.; II 14; 296b 31).

Der Gegensatz zwischen den beiden Bewegungsarten ist so einleuchtend, daß sich daraus ein Beweis für die Tatsächlichkeit einfacher natürlicher Bewegungen ergibt: Jede Bewegung ist entweder natürlich oder erzwungen; erzwungene Bewegung hat aber nur dann einen Sinn, wenn es natürliche Bewegung gibt; so läßt sich die Überlegung De Caelo III 2; 300a 20 f. kurz zusammenfassen. Ähnlich wird argumentiert Phys IV 8; 215a 3 f. und De Caelo II 13; 295a 3 ff. Dabei ist natürlich stillschweigend vorausgesetzt, daß jedem Elemente aus seinem Wesen nur eine natürliche Bewegung zukommt, was sich aber für Aristoteles schon mit dem Begriffe der natürlichen Bewegung ergeben mußte und durch die oft ausgesprochene und überall vorausgesetzte Annahme von der teleologischen Handlungsweise der Natur noch gewisser und selbstverständlicher wurde. Ein neuer Beweis, wiederum aus einem Gegensatz, dem der Bewegung und Ruhe, schließt sich an. Auch die Ruhe fällt unter den Gegensatz natürlich—erzwungen; sehen wir doch täglich, daß an gewissen Stellen die Körper frei bleiben, an andern dagegen nur dann, wenn sie dazu gezwungen werden. Da nun Bewegung und Ruhe Gegensätze sind (Phys V 2; 226b 15), so entspricht die Bewegung zum Orte natürlicher Ruhe hin wie auch die von der Stelle erzwungener Ruhe weg der Natur des Körpers, oder sie ist eine natürliche Bewegung (vgl. Phys V 6; 230b 12 ff.; De Caelo III 2; 300a 27 ff.). Einen weiteren Beweis ergibt die folgende Gedankenreihe De Caelo I 7; 275b 12 ff., besonders 276a 10—12: Wo keine Mitte und keine Enden, kein oben und unten, da ist auch keine Bewegung möglich; denn wo keine solche innern Grenzen, da läßt sich eine natürliche und eine erzwungene Bewegung nicht mehr unterscheiden, weil dann ja kein natürlicher Ort da wäre, von dem aus die Bewegung beurteilt werden könnte. Auch hier ist demnach der Gegensatz natürlich—erzwungen als allem Körperlichen wesentlich inhärierend vorausgesetzt und zur Grundlage des Beweises gemacht, daß es keinen unendlichen Körper geben könne, das Weltall also wesentlich endlich und abgeschlossen sei. Somit ergibt sich notwendig sowohl für Bewegung wie für Ruhe der Gegensatz natürlich—erzwungen als wesentlich (De Caelo II 13; 295a 6). Ein unendlicher Körper,

der eine natürliche Bewegung besitzt, müßte somit notwendigerweise auch eine erzwungene haben. Diese setzt jedoch einen äußeren Anstoß, damit einen zweiten Körper voraus, der selbst wieder unendlich sein müßte, um den ersten unendlichen Körper in Bewegung setzen zu können. Zwei unendliche Körper sind aber ein Widerspruch. Also kann es überhaupt keinen unendlichen Körper geben. Damit vollendet sich De Caelo I 7; 275b 24 ff. der Beweis für die Endlichkeit des Weltalls.

Untrennbar mit der Lehre von der natürlichen Bewegung ist bei Aristoteles die Lehre vom natürlichen Orte, dem wesensgemäßen Platz der Elemente im Weltall, verknüpft. Sie hängt allerdings nicht in erster Linie mit der beherrschenden Stellung des Gegensatzes in der Aristotelischen Naturphilosophie zusammen, sondern entstammt zunächst anthropomorphistischen Übertragungen menschlicher Verhältnisse auf das Weltall. Dies zeigt schon die Verabsolutierung der Richtungen oben—unten, rechts—links. Für die leblosen Körper werden diese Gegensätze De Caelo II 2; 284b 30 ff. zwar als nicht zutreffend abgelehnt, rechts—links auch für die Pflanzen. Um so entschiedener werden diese Richtungen als absolute dem Orte zugeschrieben. Diese Ansicht paßt jedoch auch gut zusammen mit der Lehre vom Gegensatz; ja, es wird sich weiter unten ergeben, daß sie damit wesentlich, wenn auch nicht so sichtbar, zusammenhängt, weil sie aus dem gleichen Denken hervorgeht. Für die Verabsolutierung des Ortes oder Platzes seien einige Belege angeführt. Phys IV 1; 208b 10—12 wird der Ort als eine Realität bezeichnet, die verschieden ist von dem, was in ihm ist, wie das Gefäß von seinem Inhalte; ihm kommt eine Art Potenz (*δύναμις*) zu, wie sich das aus den natürlichen Bewegungen ergibt. Von Natur aus will jedes Körperliche an seinem Orte sein (De Gen. et Corr. II 8; 335a 20). Der Ort spielt geradezu die Rolle der Form (*εἶδος*) (De Caelo IV 3; 310a 16 ff., besonders 34), so daß es für den Körper eine Privatio bedeutet, nicht an seinem natürlichen Orte zu sein. Der natürliche Ort ist wie eine Wesenserfüllung des Körpers; so lange er ihn nicht hat, ist er in Potenz zu ihm; der Ort „gehört“ zu dessen Wesen. Trotzdem fällt er nicht mit dem Körper zusammen; sonst wäre der Körper entweder unbeweglich oder überall an seinem natürlichen Orte, was beides gegen den Augenschein ist. Der Ort nimmt nun durch seine Richtungen an der Gegensätzlichkeit der ganzen physischen Welt teil (Phys VIII 8; 261b 34—36). Er hat drei Dimensionen, die seine *μέγρη καὶ εἶδη* genannt werden; sie sind nicht relativ auf uns (Phys IV 1; 208 b 12—15; das gleiche

Phys III 5; 205b 31—34). In Beziehung auf uns ändern sie sich oft; aber in der Natur ist jede für sich bestimmt (ebd. 208b 18 f.; 209a 4 f.). Es gibt somit ein absolutes Rechts und Links, Oben und Unten. Ganz klar wird dies De Caelo II 2; 285b, wo die Frage, welcher Himmelspol der obere sei — was eine Verabsolutierung von oben und unten bedeutet — dahin entschieden wird, daß der uns sichtbare Pol der obere ist. Die Himmelsbewegungen müssen als natürliche und vollkommene Bewegungen auf der rechten Seite beginnen als der vorzüglicheren. Der Osten liegt aber nur dann rechts, wenn der südliche Pol der obere ist. Oben—unten, rechts—links, vorn—hinten sind damit als die absoluten Gegensätze des Ortes festgestellt (De Caelo I 4; 271a 26 ff.). Wegen der Wesensverbindung zwischen dem Körper und dem ihm wesensgemäßen Ort ist jeder einfache Körper durch das Verhältnis zu diesen örtlichen Gegensätzen gekennzeichnet, die unvergängliche Himmelssphäre durch die Kreisbewegung von rechts nach links, die vergänglichen irdischen Elemente durch die ihnen natürliche Bewegung nach oben oder unten. Die Kreisbewegung ist nicht innerlich gegensätzlich; darum ist die Himmelssphäre auch nicht aus innerlich entgegengesetzten Prinzipien aufgebaut, was Veränderung zur Folge haben müßte. Dagegen sind oben—unten in geradliniger Bewegung echte Gegensätze, was auf die gegensätzliche Struktur der irdischen Elemente zurückgeht und ihre Veränderlichkeit bedingt. Da die Richtungen oben—unten absolut sind (De Caelo IV 1; 308a 17 ff. wird die Meinung, im Himmel gäbe es kein oben und unten, als unsinnig abgetan), so bedingen sie auch absolute Eigenschaften in den Elementen, nämlich das Gegensatzpaar leicht—schwer. Zwar gibt es auch relative Schwere und Leichtigkeit; aber absolute Schwere und Leichtigkeit sind doch primär (De Caelo IV 1; 308a 7—8 29—31).

Auf diesen absoluten Körpereigenschaften baut sich die Kosmologie weiter auf. In ihr treffen sich die verschiedenen Linien, die zur Annahme der inneren Gegensätzlichkeit im Aufbau der veränderlichen Körper führten. In der Gegensätzlichkeit des Ortes sind alle diese Gegensätzlichkeiten endgültig verabsolutiert. Mit wenigen Prinzipien, unter denen das von der Gegensätzlichkeit, neben dem aus dem menschlichen Schaffen ohne weiteres in die Natur hineingetragenen Finalitätsprinzip, das hauptsächlichste ist, ist es so gelungen, eine geschlossene Theorie vom Aufbau des Weltalls zu erdenken, die nicht bloß Feststellung der Tatsachen, sondern inneres Verstehen der Struktur und der an sie geknüpften Vorgänge ermöglicht. Jedes Element und jedes daraus aufgebaute

Körperding hat im Weltall seinen natürlichen Platz, an den es hingehört und von dem es nur mit Gewalt entfernt gehalten werden kann. So herrscht eine große, rational durchschaubare kosmische Ordnung. An eine solche Ordnung erinnert auch der Name für den zugehörigen Platz, den natürlichen Ort: ὁ οἰκίος τόπος (vgl. z. B. De Caelo I 7 u. 8; 276a 11 ff.). Es liegen Anfänge vor, auch noch andere Gegensätze zu verabsolutieren; so z. B. Schnelligkeit und Langsamkeit wenigstens für den Kosmos (Eth. Nic. X 2; 1173a 31—33). Aber von weiterer Bedeutung sind sie nicht geworden. Dergleichen hat es aber ebensowenig etwas ausgemacht, daß Aristoteles bemerkte (Met I 1; 1052b 27 ff.), daß auch das Leichte ein gewisses Gewicht und das Langsame eine gewisse Geschwindigkeit habe; es ist für die weiter unten herauszustellende Denkart vielmehr bezeichnend, daß die Schwierigkeit mit der Bemerkung erledigt wird, diese Bezeichnungen seien relativ auf einen gewissen Exzeß.

Die bloße Lehre vom Gegensatze erklärt so, warum die bewegten Körper frei, von sich aus, nach einer gewissen Richtung hinstreben; nichts ist dem bloßen Gutdünken und Zufall überlassen (De Gen. et Corr. I 7; 323b 29 ff.). Aber es bleibt noch die Frage, wie die Körper überhaupt in Bewegung geraten. Hier sind nun die Erklärungen des Aristoteles unsern heutigen Auffassungen direkt entgegengesetzt, aber völlig im Einklang mit seinem bis jetzt dargelegten Denken. Nach der heutigen Physik wird der Körper angezogen, ist also selbst so gut wie völlig passiv. Nach Aristoteles hingegen trägt er das Prinzip zu seiner natürlichen Bewegung in sich selber, so daß der einfache Körper De Caelo I 2; 268b 27 f. definiert wird als ein solcher, der seiner Natur gemäß ein Bewegungsprinzip (κινήσεως ἀρχή) in sich hat. Darum sind alle natürlichen Körper der Bewegung fähig, und ihre Natur, ihr „So-Gewordensein“, wie sie sind, ist dafür das Prinzip (De Caelo I 2; 268b 14 ff.; Phys II 1; 192b 20). Schon oben hörten wir, daß der natürliche Ort eine Art Wesensform (εἶδος) des Körpers ist, und darum das Nicht-am-natürlichen-Platze-Sein eine Privation, ein Fehlen von etwas, was sein sollte. Wie die Form auf die Materie, so übt der natürliche Ort auf den Körper eine Art Anziehung aus. Aber diese Anziehung ist keinerlei Kraft, die vom Orte oder aër Form ausginge. Das Fehlen des Ortes wirkt vielmehr als ein inneres Prinzip, so wie eine natürliche Anlage im Lebendigen zu ihrer Erfüllung hindrängt, etwa der Hunger zum Essen. Das ist die δύναμις des Ortes, von der Phys IV 1; 208b 10 die Rede ist. So versteht man auch besser, wie Schwere und Leichtigkeit ab-

solute Eigenschaften der Elemente sein können; es sind Naturformen, Anlagen, *πεφυκός, φυσικῶς* (De Caelo I 3; 269b 23 f.; ebd. IV 1; 307b 31 f.). Es ist darum nur folgerichtig, wenn jeder Einfluß der Entfernung auf die Stärke der Wirkung dieses Fehlens abgelehnt wird. Die natürliche Bewegung vollzieht sich nicht unter dem Anstoße einer äußeren Kraft (De Caelo I 8; 277a 33: nicht *ὑπ' ἄλλον*) und deswegen auch ohne Anstrengung (ebd. II 1; 284a 15: *ἄπυτος*). Immer stärker stellt sich auch heraus, daß die Bewegungen im Weltall nach dem Muster der lebendigen, spontanen Bewegung der Tiere und besonders der Menschen gesehen wurden. Es handelt sich nicht um Wirkursache, sondern um Finalursache, genau so wie ein wahrgenommenes Objekt nicht durch physische Kraftwirkungen, sondern als erstrebtes Ziel in einem Lebewesen Bewegungen veranlaßt (vgl. De Part. Anim. I 1; 641b 23—26). Die Urbewegung im Weltall entsteht ja schon auf diese Weise; der erste Bewegter bewegt nicht durch irgendeine physische Kraftwirkung auf die oberste Sphäre, also nicht nach der Art der Wirkursache, sondern als Gegenstand des Verlangens und der Erkenntnis (Met A 7; 1072a 26 ff.)³. Stellen wie Phys I 9; 192a 17 ff. (die Materie ist voller Sehnsucht nach der Form wie etwa das Weibliche nach dem Männlichen und das Häßliche nach dem Schönen) und Mor. Eud. VII 5; 1239b 23 ff. (die Gegensätze sind zueinander *φίλον*, weil *χρήσιμον*, wie Herr und Knecht, Mann und Frau; der Gedanke stimmt gut zur Aristotelischen Auffassung, auch wenn die Schrift nicht von Aristoteles stammt) bestätigen die Ansicht, die P. Duhem (Le Système du Monde I 175) äußert, die Sehnsucht der Materie nach der Form, also etwas Vitales, sei bei Aristoteles der Ursprung aller Bewegung. Daß der Himmel ein belebtes Wesen ist, wird De Caelo II 2; 285a 29 ausdrücklich gesagt.

Mit der Feststellung einer Art Lebendigkeit, die dem Himmel eignet und die sich auf die ganze Auffassung der Bewegung auswirkt, hängt eine andere Vorstellung eng zusammen, die fast nie von Aristoteles ausgesprochen wird, aber seiner ganzen Naturphilosophie zugrunde liegt: das Weltall hat wesentliche Gestalt und ist darum begrenzt und nach außen abgeschlossen. Schon der Ausdruck *τὸ σῶμα τοῦ παντός* für das Weltall (De Caelo I 7; 276a 17) weist auf das Gestalthafte dieses Weltbildes hin; die gleiche Bedeutung dürfte zugrunde liegen, wenn De Caelo I 1; 268b 6—10 die einzelnen Körper

³ Vgl. die Erläuterungen des Verf. zu Thomas von Aquino, Summe wider die Heiden, Bd. I (Leipzig 1935). 379 f. 386.

und Elemente Teile, μόρια, des Ganzen, πᾶν, heißen, das vollkommen, τέλειον, ist. Dieser letzte Ausdruck hat zugleich die Bedeutung von abgeschlossen und vollkommen, die hier auch beide gemeint sind und die beide in innerem Zusammenhange stehen zur Gestalthaftigkeit des Aristotelischen Weltbildes. Nun wird auch begreiflich, daß der Versuch gewagt wird (De Caelo II 3; 286a 10—b 9), die Ordnung des Kosmos als innerlich begründet abzuleiten; Gestalt bedeutet ja feste innere Ordnung zwischen den Teilen, denen ein bestimmter Platz, ein natürlicher Ort, zukommt. Das Widerstreben gegen die Annahme eines Unendlichen geht wohl auf den gleichen Grund zurück. Es wird De Caelo IV 4; 311b 32 ff. damit begründet, daß alle Bewegung und Änderung sich zwischen Grenzen bewegen muß und nicht ins Unbestimmte und Grenzenlose verlaufen darf, was bei einer unendlichen geradlinigen Bewegung und einem nicht geschlossenen Weltall der Fall wäre. Darum wird die letzte Hypothese abgelehnt (vgl. De Gen. et Corr. I 3; 318a 20 ff.). Nur in einer geschlossenen Gestalt kann man von Gegensätzlichkeit des natürlichen Ortes reden; somit sind auch nur in einer geschlossenen Welt einander entgegengesetzte natürliche Körper mit entgegengesetzten natürlichen Bewegungen möglich; deren Tatsächlichkeit steht aber aus der Erfahrung fest. De Caelo II 3; 286a 20—24: Wenn es Erde gibt, muß es auch Feuer geben, weil ein Teil eines Gegensatzpaares den andern fordert; nun aber sind schwer und leicht in der Wesenheit der Körper begründete Gegensätze, so daß, wenn der eine existiert, auch der andere da sein muß. Vgl. Phys III 8; 208a 10. Ebenso muß das Feuer zur Peripherie als seinem natürlichen Orte steigen, also eine Peripherie bestehen, weil die Erde zum Mittelpunkte sinkt; denn wie Erde und Feuer sind Mittelpunkt und Peripherie Gegensätze (De Caelo IV 4; 312a 5 ff.).

Innerlich mit solchen Gedankengängen, aber auch mit der Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Natur, hängen Ausdrücke zusammen wie: die Natur sei eine Heeresordnung oder wie ein Hauswesen und ein Heer (Met A 10; 1075a 12 bis 19). Der Ort bedingt die Verwandtschaft gleicher Körper unter sich; sie sind nicht unmittelbar verwandt; und zwar ist es die Art von Verwandtschaft, die zwischen Teil und Ganzem besteht (Phys IV 5; 212b 34 f.; vgl. Phys III 5; 205a 10—12 und Met K 10; 1067a 7 ff.). Die Ansicht hingegen, daß die einzelnen Elemente eine natürliche Gestalt haben, wird De Caelo III 8; 306b und 307 abgewiesen; in der Tat genügt ja die Gestalt des Ganzen, um dem einzelnen Teile eine natürliche Stelle und damit eine Teilnahme an seiner

Gestalt anzuweisen. Auch auf die Zeit findet sich der Gestaltgedanke einige Male ausgedehnt. *Αἰών* bezeichnet ja nichts anderes als eine in sich geschlossene Zeit der Lebensdauer (De Caelo I 9; 279a 23 ff.). Die von Aristoteles geteilte Ansicht vom großen Weltenjahre, in dessen Verlauf alles wiederkehrt, was in früheren Weltenjahren da war (Meteor. I 14; 352a 14 ff.; vgl. P. Duhem, Le Système du Monde I Kap. V), darf in diesem Zusammenhange auch erwähnt werden. Das Innerweltliche hat genau wie die Lebewesen eine geschlossene Zeit, eine Art *αἰών*, seines Lebens.

Die Gestalt ist geschlossen und abgeschlossen, *τέλειον*. Wie von selbst leitet dieser Ausdruck hinüber zu einer andern Idee, zur Idee von der Vollkommenheit des Weltalls. Wo eine Gestalt ihre Erfüllung erreicht hat, da ist ihr Träger vollkommen. Tatsächlich ist das Vollkommenheitsprinzip in der Naturphilosophie des Aristoteles von nicht geringer Wichtigkeit. Auch hier müssen mehrere Gedankengänge als Quelle genannt werden. Zunächst einmal die in der Antike fast selbstverständliche Ansicht von einer Art Göttlichkeit des Seins überhaupt, die auch bei Plato ihren Ausdruck gefunden hat (vgl. z. B. A. Diès, Autour de Platon II, K. 3 und 4, S. 523—603. Ebenso M. T. McClure, The Greek Conception of Nature; in Philosophical Review 43 [1934] 109—124). Dann ist auch und vor allem die Übertragung der Kategorien menschlichen Schaffens auf die Natur in Anschlag zu bringen. Aber die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „vollkommen“ zeigen, daß auch ein Zusammenhang mit dem gestalthaften Weltbilde besteht, das diese Gestalt erfüllen und damit abgeschlossen und vollkommen zugleich sein kann. Met Δ 16; 1021b 12—1022a 3 wird der Ausdruck *τέλειον* folgendermaßen definiert: 1. das, was nichts mehr ausstehen hat (Zeit); 2. das, was in seiner Art nicht übertroffen werden kann (z. B. ein vollkommener Arzt oder vollkommene Tugend); 3. das, was sein Ziel erreicht hat. Die ersten zwei Bedeutungen weisen klar auf Gestalt hin, während die dritte mehr auf das finale Tun des Menschen zurückgeht. Den Wesenszusammenhang von Ganzheit, Begrenzung und Vollkommen hat A. Phys III 6; 207a 7—15 ausgesprochen. Wie sehr Gestalt und Vollkommenheit innerlich verknüpft sind, zeigt die Entscheidung der Frage nach der vollkommenen Linie. De Caelo I 2; 269a 22 wird der unendlichen Geraden die Vollkommenheit abgesprochen, weil sie sonst innere Grenzen haben müßte; De Caelo II 4; 286b 10 ff. werden hingegen Kreis und Kugel aus folgenden Gründen als vollkommene Gebilde bezeichnet: 1. sie haben Einheit vor der Vielheit; 2. sie sind

abgeschlossen, nichts außer sich habend. Kreisbewegung ist deswegen vollkommene Bewegung. Der Körper, dem sie natürlich ist, ist der vollkommene Körper (De Caelo II 4 u. 5; 286b 10—288a 12; ebd. I 2; 269a 19 f.; Phys VIII 8; 261b 27—265a 12). Auch unter den Richtungen bestehen Rangstufen: rechts ist vollkommener als links, oben vollkommener als unten und vorn vollkommener als hinten (De Anim. Inc. 4 u. 5; 706a 20—b 16; vgl. De Part. Anim. III 3; 665a 22 ff.). Als vollkommene Bewegung muß deswegen auch die Himmelsbewegung rechts beginnen (De Caelo II 5; 288a 2 ff.); denn die Natur wählt unter dem Möglichen immer das Beste; besser ist aber die Richtung nach oben als nach unten, ebenso besser vorwärts als rückwärts; deswegen geht der Himmel vorwärts. Es lag nun nahe, überhaupt in den Gegensatzpaaren eine Wertung einzuführen, besonders da viele sich ohne weiteres dazu hergeben; so ist die natürliche Bewegung selbstverständlich vollkommener als die erzwungene. Und da alles, was Potenz hat, Potenz zu den Gegensätzen hat (Met Θ 9; 1051a 5), so liegt es nahe, das eine der Extreme als das natürliche und damit das gute zu bezeichnen (ebd. 1051a 13), was sehr plausibel erscheint, wenn man Beispiele herbeizieht wie Gesundheit und Krankheit. Dann wäre die Verbindung zwischen Gegensatz, Gestalt und Vollkommenheit vollständig. Aber Phys V 6; 230a 26 ff. wird doch festgestellt, daß sich eine solche Wertung nicht durchführen läßt; zwar ist bei Ortsveränderung eine der Bewegungen immer gegen die Natur, aber nicht bei den andern Gegensätzen; denn es gibt natürliches und unnatürliches Entstehen und Vergehen. Ob eine solche Wertung überhaupt den Naturdingen und Vorgängen angemessen sei, diese Frage hat sich Aristoteles nicht gestellt; und die Art seines naturphilosophischen Denkens konnte eine solche Frage auch nicht aufkommen lassen. Denn im folgenden soll gerade gezeigt werden, wie die beherrschende Stellung des Gegensatzes in der Aristotelischen Physik zurückgeht auf ein Denken in biologischen, vor allem vitalen Schemata, zu denen eben auch Gestalt und Vollkommenheit gehören.

II. Die Stufe des Biologischen als der metaphysische Ort des echten Gegensatzes und der Gestalt.

Es legt sich nun die Frage nahe, ob etwa zwischen den verschiedenen naturphilosophischen Prinzipien bei A. ein innerer Zusammenhang besteht, vor allem zwischen der hervorstechenden Rolle, die der Gegensatz dabei spielt, und den verschiedenen Fällen von Übertragungen vitaler Kategorien

auf das Unbelebte. Auf die eine Wurzel eines solchen Zusammenhanges brauchen wir hier nicht näher einzugehen: die Übertragung von Wesensverhältnissen menschlichen Schaffens auf das Schaffen der Natur ist schon mehrmals nachgewiesen worden⁴; am Ende dieser Untersuchung werden wir kurz darauf zu sprechen kommen. Dagegen liegt nicht so klar zutage, daß ein Zusammenhang zwischen vitaler Stufe und Gegensatz besteht. Es soll darum zuerst gezeigt werden, daß A. durch das vitale Schema, das seiner Naturphilosophie zugrunde liegt, dazu geführt worden ist, dem Gegensatz die führende Rolle in der Naturphilosophie zuzuweisen.

Man braucht nur einmal die Gegensatzpaare durchzugehen, die etwa Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890) S. 218 aufführt: Warm—kalt; weiß—schwarz; oben—unten; leicht—schwer; wachsend—ausgewachsen; hell—dunkel; gesund—krank. Dazu kommen weiter das bedeutsame Paar schwer—leicht; dann dicht—dünn; rauh—glatt; schnell—langsam; feucht—trocken; dick—schlank; hart—weich; ferner alles beherrschend natürlich—erzwungen; für den Ort oben—unten; links—rechts; vorn—hinten. Eine kurze Überlegung zeigt schon, daß alle diese Gegensätze nicht in dem unbelebten Stoffe ihren metaphysischen Ort haben, sondern im Biologischen, die meisten nur im Vitalen. So kann sinnvoll von oben und unten, wie A. selbst bemerkt, nur bei Pflanzen und Tieren die Rede sein; von rechts—links, vorn—hinten nur bei Tieren mit Sinneswerkzeugen und Bewußtsein. Deswegen wollte A. diese Prädikate den übrigen Körpern nur in bezug auf uns zusprechen. Dagegen empfand er keine Schwierigkeit, sie dem Kosmos als solchem, dem „Leibe des Alls“ zuzuschreiben; setzt man voraus, daß er es, mehr oder weniger bewußt, als ein Lebendiges auffaßte, wie es ihm das Volksempfinden nahelegte und wie er es für die Himmelssphären ausspricht (z. B. *De Caelo* II 2; 285a 29), so versteht man das auch ohne weiteres. Das gleiche läßt sich nun aber auch von den übrigen Gegensatzpaaren aussagen. Der Gegensatz leicht—schwer hat Sinn in bezug auf ein Lebendes, dessen Kräften ein Gewicht angemessen ist oder sie übersteigt. Die Physik des Anorganischen kennt kein Leicht, vor allem keine absolute Leichtigkeit, wie sie A. dem Feuer zuschreibt. Selbstverständlich ändert mit dem Verschwinden des vitalen Gegensatzes Leicht

⁴ Vgl. z. B. Hans Meyer, *Natur und Kunst bei Aristoteles* (Paderborn 1919).

auch der Begriff der Schwere der heutigen Physik seinen Sinn; er bedeutet nur eine Analogie zu der unmittelbar im Drucke oder Zuge von einem Lebendigen erfahrenen Schwere. Warm—kalt besagt ebenfalls etwas über das Verhältnis von Temperaturen in bezug auf die für ein Lebewesen günstige Temperatur. Kalt ist kein physikalischer Begriff; Wärme der Physik hat darum mit der organischen Empfindung nur mehr eine Analogie gemeinsam. Weiß—Schwarz existiert nur für ein sehendes Auge; dem Schwarz entspricht im Anorganischen nichts; es ist nur eine biologisch nützliche Qualität, die das Fehlen von gleichartigem Stoffe und damit dem Organismus bedeutsam werden könnende Lücken aufzeigt. Auch der Gegensatz von natürlicher und erzwungener Bewegung ist nur auf der Ebene des Lebendigen verständlich. Ein Atom hat keine erzwungene Bewegung; es folgt jeweils der Resultante der Kräfte, deren Wirkung es ausgesetzt ist; nach oben oder unten, rechts oder links bedeutet für es keinen innern qualitativen Unterschied, geschweige denn ein besser oder weniger gut. Dagegen gibt es im Lebendigen natürliche und erzwungene Bewegungen. Einmal dadurch, daß in der Art eine gewisse Richtung auf die Entfaltung einer Gestalt mitgegeben ist; jede Beeinträchtigung einer solchen Entfaltung ist gegen die „naturegegebene“ Gestalt, also widernatürlich, während ihr Gegenteil natürlich ist. Eine zweite ursprünglichere Bedeutung erhält der Gegensatz natürlich—erzwungen auf der Stufe des Bewußten. Natürlich ist die Bewegung, die spontan vom Subjekt ausgeht oder der es wenigstens spontan, ohne Widerstand, folgt; erzwungen ist dagegen die Bewegung, die von außen her gegen die spontane Tendenz und gegen den Widerstand des Tieres ihm aufgenötigt wird. Auch Widerstand im eigentlichen Sinne geschieht auf der vitalen Stufe und ist dort unmittelbar von uns erfahrbar, während der physikalische Begriff Widerstand zu ihm nur eine Analogie darstellt. A. hat diese vitalen Begriffspaare ohne weiteres auf die Stufe des Anorganischen übertragen und somit das Anorganische durch das Vitale hindurch verstanden, was natürlich kein eigentliches Verstehen mehr sein kann.

Das Gegensatzpaar natürlich—erzwungen und die der räumlichen Richtungen beherrschen völlig nicht nur die Bewegungslehre, sondern auch die mit ihr unzertrennbar verbundene Lehre vom Orte. Auch dies ist nicht zufällig. Auch der Ort oder Platz geht nämlich gleich ursprünglich auf vitale Kategorien zurück und hat da seinen eigentlichen Sinn, der dann, wie übrigens alle vitalen Kategorien, vom Menschen in seinem Schaffen in eine neue Ebene gerückt werden kann. Auch

hier ist der vitale Ursprung doppelt. Einmal hat jedes Organ im Ganzen des Organismus seinen bestimmten Platz; dieser ist mit der für jede Art charakteristischen Gestalt und Struktur gegeben; er ist so, daß die Funktion des Organs möglich ist, läßt sich aber daraus allein nicht erklären oder gar ableiten. Ein Organ, das nicht an diesem ihm „natürlichen“ Orte ist, ist an einem fremden, falschen Ort. Die griechischen Worte οἰκεῖος, ἀλλότριος sind allerdings der Sphäre menschlicher Ordnung entnommen; doch wie bereits bemerkt und unten weiter zu zeigen, beruht diese Ordnung auf der Leiblichkeit des Menschen, somit letztlich auf der vitalen Stufe. Wie die Glieder im Ganzen des Organismus, so haben bei A. die Elemente ihren natürlichen Ort im Ganzen der gestalthaft vorgestellten, vital gedachten Welt. Ein weiterer Gedanke kommt hinzu: ist ein Organ nicht in der Lage, die ihm natürlich ist, so wird diese unangenehm, ja schmerzhaft empfunden, und es entsteht eine Tendenz, in die natürliche Lage zurückzukehren. Diese Tendenz läßt sich aus den rein physikalischen Vorgängen nicht berechnen, sondern nur aus den uns bekannten Lebensvorgängen einigermaßen verstehen. Nach der Analogie dieser Tendenzen des lebendigen Organs zurück in seine natürliche Lage versteht nun A. die „natürliche“ Bewegung der Körper. Darum ist diese Bewegung nicht von außen bewirkt, sondern geht auf eine innere Tendenz zurück, die er auch nur durch Vorgänge am Lebendigen veranschaulichen kann. Sie haben diese Tendenz „angewachsen“, φυσικῶς. Wie dem Organe diese Tendenz aus der Ganzheit des Lebendigen zuwächst, so ist auch die Physis der Körper ein inneres Bewegungsprinzip, aus dem sich die mechanische Bewegung der Elemente verstehen läßt wie etwa die Bewegungen eines Tieres aus der bekannten Physis seiner Art. Eine weitere Bedeutung von Ort, bereits abgeschwächt, aber immer noch eigentlich, entsteht uns dadurch, daß wir feststellen, daß gewissen Arten bestimmte Lebensbedingungen notwendig oder günstig sind; so etwa gedeiht eine Pflanze nur in hoher Lage oder nur auf Sandboden oder nur in tropischen Gebieten. Da ist also ihr Ort. Nur da „ist ihnen wohl“. Es ist kein Zweifel, daß diese dem gewöhnlichen Denken selbstverständlichen Begriffe von A. auf das Gebiet des Unbelebten übertragen worden sind.

Nicht nur der Gegensatz natürliche—erzwungene Bewegung bzw. Ruhe findet sich im eigentlichen Sinne nur auf der Stufe des Lebendigen, sondern auch der Gegensatz Bewegung—Ruhe überhaupt. Dagegen fehlt er auf der Stufe des Mechanischen. Denn nach der Physik besteht in allem Körper-

lichen, solange nicht der absolute Kältepunkt erreicht ist, wenigstens die molekulare Bewegung, und dazu kommt die intra-atomale. Außerdem ist es ja unmöglich, absolute Bewegung festzustellen, so daß wir nie wissen können, ob ein Körper oder ein System von Körpern sich wirklich im Ruhezustande befindet. Dagegen hat der Begriff der Ruhe einen eigentlichen Sinn im Gebiete des Lebendigen, dem spontane Ortsbewegung eignet. Einmal bedeutet er da die Abwesenheit der Bewegung von einzelnen Teilen in bezug auf ihr Ganzes, ob nun durch eine solche Bewegung eine Ortsveränderung des Ganzen in seiner Umgebung bewirkt wird oder nicht. Diese Ruhe ist völlig vereinbar mit einer nicht spontanen Ortsveränderung des Ganzen, z. B. auf einem Gefährte oder durch die Bewegungen der Erde. Ruhe in einem weiteren Sinne bedeutet das Fehlen jeder spontanen wie erzwungenen Ortsveränderung des Tieres in bezug auf seine Umwelt. Zu einem Gegensatze werden die beiden Zustände durch ihre gegensätzliche physiologische Rolle im Leben des Organismus. Bewegung bedeutet Verbrauch der Kräfte, die sich in Ermüdung kundgibt und Verlangen nach Ruhe erzeugt. Die Ruhe dient der Wiederherstellung der Kräfte, was umgekehrt durch Schwinden des Müdigkeitsgefühls gegen ein Kraftgefühl und damit eintretendes Verlangen nach Betätigung bewußt wird. Auch hier sind die Möglichkeiten nicht grenzenlos, sondern gravitieren um ein Optimum. Den im Organischen unmittelbar erfahrenen Zustand der Ruhe wenden wir dann auf das Anorganische an, aber natürlich nicht mehr in seiner vollen Eigentlichkeit. Dadurch wird aber auch die Eigentlichkeit des anderen Begriffs in bloß analoge Erkenntnis verwandelt, natürlich nicht, was die Tatsache von Bewegung im Anorganischen betrifft, sondern das Verstehen ihrer Struktur.

Auf das Biologische weisen wenigstens dem Ursprunge nach noch zwei andere Grundbegriffe der Aristotelischen Naturphilosophie, die Natur, φύσις, und die Entstehung, γένεσις. Der erste Begriff trägt zudem noch unzweifelhafte Merkmale seines Ursprungs an sich. Natur wird Phys II 1; 192b 8 ff. definiert; einiges ist von Natur, anderes durch andere Ursachen; von Natur sind Lebewesen und ihre Teile, Pflanzen und die einfachen Körper (Erde, Feuer, Luft, Wasser); sie unterscheiden sich von allem andern dadurch, daß sie in sich selber das Prinzip der Bewegung und des Stehenbleibens haben. Vgl. auch Met Δ 4; besonders 1014b 16 ff. und 1015a 13 ff.; ferner Phys III 1; 200b 12; VIII 3; 253b 7—9; De Caelo I 2; 268b 16; III 2; 301b 17 f.; Met Θ 8; 1049b 7 f. An der ersten Stelle werden die Elemente der physikalischen

Körper in einer Reihe angeführt mit Tieren und Pflanzen, wo das Gewachsensein einen eigentlichen Sinn besitzt. Außerdem wird aber ein streng vitales Merkmal als das Auszeichnende der Natur angegeben, daß nämlich ein solches Wesen ein eigenes inneres Bewegungsprinzip besitzt, sei es für Ortsveränderung oder Entstehen und Vergehen oder für Änderung. Im zweiten zitierten Text wird als der erste und eigentliche Sinn des Wortes φύσις wieder das gleiche Merkmal betont; alle andern Bedeutungen sind zu diesem Sinne sekundär. Es ist aber klar, daß wir ein solches inneres Prinzip heute nur mehr dem Biologischen zugestehen können. Der biologisch gefärbte Charakter der Physis erklärt auch ihr enges Verhältnis zur Gestalt oder Form, μορφή. Mehrfach (z. B. Phys II 7; 198b 4 f. und Phys II 8; 199b 18—33) wird betont, daß die Natur final handle und zwar um des εἶδος, der Form oder Gestalt willen. Zwar lassen sich diese Aussagen auch durch die so oft vorkommende Übertragung der Finalität menschlichen Schaffens auf die Natur erklären. Aber man kann auch daran denken, und dieser Gedanke hat wenigstens die vermittelnde Rolle übernommen, daß die volle Entwicklung der arteigenen Form und Gestalt der Höhepunkt und gleichsam die Erfüllung des Biologischen ist, somit etwas, was eine starke Analogie zu eigentlichem finalen Handeln darstellt. Die Natur ist angelegt, ist gleichsam da um dieser Form willen, die ihr sozusagen in allen ihren Tätigkeiten vorschwebt. Selbstverständlich ist damit eine Finalität im eigentlichen und strengen Sinne noch nicht bewiesen, sondern nur der Ganzheitscharakter des Biologischen nicht nur im Raume, sondern auch in der Zeit festgestellt (vgl. Schol 9 [1934] 229—255).

Es dürfte klar geworden sein, wie sehr die Verwendung des Gegensatzes in der Aristotelischen Naturphilosophie auf die unkritische Übertragung biologischer Schemata auf das Unbelebte zurückgeht. Es liegt darin für den, der das gewöhnliche, besonders das primitive Denken einigermaßen kennt, nichts Überraschendes. Erst mit der Naturwissenschaft der Neuzeit wird die Betrachtung des Unlebendigen von der vitalen Interpretation abgelöst, freilich mit der Übertreibung, daß man nun umgekehrt mit mechanischen Schemata das Vitale, ja sogar das Geistige zu erklären unternimmt. Die philosophische Erkenntnis, daß jede Stufe in ihrer Eigenheit für sich zu nehmen und nicht auf eine andere, sei es höhere oder tiefere, zu reduzieren ist, hat sich auch heute noch nicht überall durchgesetzt, ist sogar in vielen modernen Systemen viel grundsätzlicher verkannt als bei A.

Unsere Frage erweitert sich aber nunmehr zu der weiteren über den innern Zusammenhang von biologischer Stufe und Gegensatz, womit ja auch der innere Zusammenhang der Aristotelischen Gegensatzlehre mit den übrigen naturphilosophischen Prinzipien weiter geklärt wird. Ist der ursprüngliche Ort des echten Gegensatzes die biologische Stufe — und, weil von ihr mitbedingt, auch die Welt der Objektivationen —, oder findet sich echter Gegensatz auf verschiedenen oder gar allen Stufen, so daß im letzten Falle der Gegensatz eine transzendente Kategorie im Sinne des Aristoteles wäre wie Sein, Wahrheit, Einheit? Die erste Alternative scheint uns die richtige: echter Gegensatz findet sich nur auf der biologischen und auf der von ihr fundierten Stufe menschlicher Erzeugnisse oder Objektivationen.

Wir können die Klassen der Oppositionen nach dem Bereiche bezeichnen, innerhalb dessen sie möglich sind. Der Widerspruch bezieht sich auf das Ganze des Seins; unter ein Glied des Widerspruchspaares fallen alle Seienden. Die Beziehung dehnt sich auch auf das ganze Gebiet des Seins aus, aber nicht so, daß jedesmal alle Seienden zu einem der beiden Bezogenen gehören. Privatio—Habitus setzt ein Subjekt voraus, dessen natürliche Eigenschaft der Habitus ist, der aber auch fehlen kann; diese Opposition geht also, und damit auch Akt und Potenz, auf das Gebiet der Substanzen. Die Substanz kann nicht der Substantialität beraubt werden, ohne daß das Ding ins Nichts zurücksinkt. Schon die vermehrten Bedingungen, welche der echte Gegensatz erfordert, lassen vermuten, daß er weiter als die übrigen Entgegensetzungen eingeschränkt ist. Dieses Gebiet zu bestimmen, ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Daß durch Formalisierung der echte Gegensatz als Privatio des andern Extrems, und beide wieder als Widerspruch (das Weiße ist das Nicht-Schwarze) hingestellt werden können, ist in dem erwähnten Opusculum De quattuor oppositis im Anschluß größtenteils an A. durchgeführt, für die vorliegende Arbeit aber nur insoweit von Bedeutung, als dadurch zum Teil erklärt wird, warum auch die Bezeichnung der einzelnen Arten so schwankend ist. Der echte Gegensatz allein zeichnet sich dadurch aus, daß die beiden Opposita eine positive Qualität bezeichnen, während dies bei dem Widerspruch und dem Privationsverhältnis nur für je eine Seite gilt; die Beziehung hat zwar auch zwei positive Glieder, aber sie sind keine Extrema, äußerste Möglichkeiten der Art oder Gattung, ja sie brauchen nicht einmal zu einer Art oder Gattung zu gehören. Gegensatz jedoch ist nur da möglich, wo positive Extrema

denkbar sind. Die Möglichkeit des stetigen Übergangs zwischen zwei Extremen, die positiven Charakter haben, ist aber nur in einem begrenzten, innerlich abgeschlossenen Gebiete zu finden. Darum bemerkt auch A., daß eine unendliche Gerade keinen Gegensatz bilden kann, da wenigstens eines der Extreme fehlen müßte. Aus der Notwendigkeit der Gegensätze kann er folglich auch die Endlichkeit des Weltalls ableiten.

Nehmen wir diese Bedingungen zusammen, so ergibt die Prüfung, daß sie im Biologischen und nur in diesem verwirklicht sind. Das Biologische hat im Unterschiede zum Unbelebten wie zum rein Geistigen, ein Optimum seiner Existenzbedingungen, das zwischen einem Minimum und einem Maximum liegt, außerhalb derer Existenz von Biologischem nicht mehr möglich ist. Hierin sind aber die genannten Bedingungen alle enthalten. Das Optimum ist das ursprünglichste *μεταξύ*, Maximum und Minimum die jeweiligen ursprünglichen Extreme des biologischen Gegensatzes. Dazwischen liegt aber ein stetiger Übergang. Wegen der materiellen Grundlage auf Äußeres angewiesen, aber auch von außen angängig und bedroht, hält sich das Biologische nur in einer bestimmten Zone äußerer und innerer Bedingungen. Das materielle Sein dagegen kann durch rein physikalische Kräfte nicht vernichtet werden, hat also keine derartige Zone möglichen Seins oder optimalen Seins; desgleichen ist das Geistige an sich dem Materiellen innerlich unzugänglich und unzerstörbar, darum auch nicht in eine Zone eingegrenzt. Dagegen ist das Lebendige dem Rückfall des belebten Stoffes ins Unbelebte, darum der Zerstörung des Lebens innerlich überantwortet und darum auch von außen bedroht.

Daß allen Gebieten, die über dem Biologischen liegen, die innere Gegensätzlichkeit abgeht, zeigt auch ihre Unbegrenztheit nach oben. Diese innere Unbegrenztheit nach oben liegt ja auch im scholastischen Begriffe der *perfectio pura*, der wesentlich eine obere Grenze fehlt, deren tatsächliche Begrenzung somit nicht aus ihrem Wesen erklärt werden kann, worauf ja der Gottesbeweis *ex gradibus* beruht. Auch hier fehlt somit das eine Extrem, damit auch das *μεταξύ*. Alles Geistige wie auch die transzendentalen Kategorien des Seins, des Wahren und des Guten stehen somit über dem Gegensatz, so wie das rein Stoffliche darunter liegt. Somit ist das Biologische und der auf ihm fundierte Bereich der Objektivationen der metaphysische Ort des echten Gegensatzes.

Aus der gegensätzlichen Struktur des Lebendigen versteht man die Tatsache, daß alle Sinnesorgane auf gegensätzliche

Wahrnehmungen eingestellt sind, um so instande zu sein, dem Organismus sein Optimum nach Möglichkeit zu gewährleisten; außerdem werden Maximum und Minimum positiv erfahren (z. B. warm—kalt), um der Reaktion eine eindeutige, biologisch nützliche Richtung zu geben. Die allgemeinsten Gegensätze viel—wenig, groß—klein, stark—schwach lassen sich so verstehen aus der Beziehung auf eine Mitte, die der Art oder dem Individuum eignet. Es erübrigt sich, alle Gegensatzpaare der einzelnen Sinne aufzuführen, wo die Relativität auf das Biologische unmittelbar einleuchtet. Der Zusammenhang des Gegensatzes Bewegung—Ruhe und der örtlichen Gegensätze mit dem Biologischen wurde schon oben aufgewiesen.

Nun läßt sich auch der Zusammenhang zwischen Gestalt und biologischer Stufe aufweisen. Daß Gestalt auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, ist ohne weiteres klar. Zunächst aus dem Bereiche des Sehens genommen, läßt sich der Begriff auch auf andern Sinnengebieten eigentlich verwenden. So hat eine Gruppe von Tönen Gestalt als Melodie, die bis zu einem gewissen Grade auch vom Tiere als Einheit erfaßt wird. Ebenso haben Bewegungen eine typische Gestalt, so daß wir an ihnen aus der Ferne ein Individuum oft besser erkennen als an seinem bloßen Aussehen. Der Gestalt entspricht im Geistigen die Sinneinheit, daraus Folgerichtigkeit und Zusammenhang einer Vielheit von Gedanken und Strebungen. Es handelt sich hier aber nicht mehr um Gestalt im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne. Es fehlt ja die notwendige Abgrenzung, die Geschlossenheit, die alles andere außer sich läßt. Jede geistige Zusammenhänge- und Sinneinheit läßt sich ja wieder in eine höhere eingliedern, während Gestalten nur in Abstraktionen zusammengefaßt werden können. Doch besteht zwischen der geistigen Einheit und der sinnlichen Gestalt ein Zusammenhang durch die substantielle Einheit von Seele und Leib im Menschen. Alles Denken ist notwendig von einer sinnlichen Vorstellung begleitet. Es ist klar, daß die Gestalt im Sinnlichen das ist, was der Sinneinheit des Geistigen entspricht und wodurch sich diese am besten ausdrückt. Ein gut durchdachter Zusammenhang wird deswegen in einer klaren, wohlgegliederten, alles Überflüssige vermeidenden und nichts Notwendiges auslassenden Darstellung seinen Ausdruck finden. Die Ausdrucksgestalt wirkt dann wie eine Verbildlichung des Geistigen, wie ein gut und knapp sitzendes Gewand. Es ist darum auch nicht unbegründet, wenn der Mathematiker Poincaré feststellte, daß gewöhnlich die nützlichste Kombination die schönste und die

elegante Lösung auch die richtige ist (Friedmann, *Die Welt der Formen* 1930, 238). In der Mathematik ist dies um so eher der Fall, als ihr Formalobjekt dem Sinnlichen noch so nahe steht.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob nicht auch dem Anorganischen Gestalt wesentlich ist. Tatsächlich nehmen wir das Anorganische auch immer als Gestalt wahr. Wir sehen einen Berg, einen Fels, ja auch einen Klumpen Metall als eine sinnliche Einheit, als eine Gestalt in ähnlicher Weise, wie wir einen Menschen, ein Tier, eine Pflanze als Gestalt sehen. Auch Töne und Geräusche suchen wir durch Rhythmisierung zu Gestalten zusammenzufassen (s. unten S. 223). Selbst eine uns vertraute Gegend hat eine Einheit, die als ganze Gestalt erfaßt wird, ohne daß jede Einzelheit ausdrücklich zum Bewußtsein kommt; dasselbe gilt von einem bekannten Zimmer und ähnlichem. Es ist aber auch sofort klar, daß es sich in allen diesen Fällen objektiv nicht um eine innere, typische und wesentliche Gestalt handelt wie im Biologischen, sondern um zufällige, akzidentelle und rein äußerlich bedingte Gestalten. Alle Materie, soweit sie noch anschaulich ist, besteht immer in einer Vielheit von akzidentell verbundenen letzten Einheiten. Diese selbst sind aber errechnet und nicht mehr anschaulich, auch abgesehen davon, daß die heutige Physik uns wohl noch keine Gewähr geben kann, daß wir bei den letzten Einheiten angekommen sind. Das Unanschauliche hat aber keine Gestalt mehr. So können wir zwar nicht behaupten, daß das Stoffliche an sich keine Wesensgestalt habe, wohl aber, daß wir dies nicht wissen, daß also die Gestalt, die wir kennen, aus dem Bereiche des Biologischen stammt. Auf Grund unserer leiblichen Organisation und der Bedingtheit alles geistigen Tuns durch das Mitwirken des Sinnlichen haben einerseits die Objektivationen Gestalt⁵, anderseits streben wir aber danach, auch da Gestalten wahrzunehmen, wo solche objektiv nicht wahrzunehmen sind, also eben im Anorganischen. Daraus erklären sich die oben erwähnten scheinbaren Gestalten des Stofflichen. Besonders im hantierenden Umgang mit den Dingen bedürfen wir einer Ordnung und damit, weil im Sinnlichen, einer Gestalt. Deswegen bilden wir auch immer solche Einheiten, wie die des Zimmers, der Gegend. Daß wir sie bilden, geht daraus hervor, daß wir immer erst vertraut werden müssen

⁵ Über den Unterschied zwischen Organismus und Objektivation vgl. vom Verf.: „Die Struktur des objektiven Geistes und die Objektivationen“ (Schol 9 [1934] 229—255, bes. 243—250).

und daß dies Zeit braucht; das Vertrautwerden besteht zum größten Teil in der Gestaltbildung der neuen Umwelt. Es ergibt sich somit, daß die Welt und die Weltlichkeit, die bei Heidegger eine so große Rolle spielt und die er auch aus dem Umgang mit den „Zeugen“, den Gebrauchsdingen, herausanalysiert, auf die vitale Stufe im Menschen primär zurückgeht, wenn sie auch vom Geistigen durchdrungen ist. Sie ist also für eine Analyse des Seins des Menschen so wenig zureichend als der Zugang zu diesem Sein vom Zeuge aus. Es handelt sich bei Heideggers Existentialphilosophie, wie dies bei ihrer Abhängigkeit von Dilthey zu erwarten ist, um eine typische Lebensphilosophie.

Es sei, um Mißverständnisse zu verhüten, nur kurz bemerkt, daß es nicht Leugnung der Substantialität der Materie bedeutet, wenn ihr eine wesentliche Gestalt abgesprochen oder wenigstens als völlig unbekannt hingestellt wird. Substanz ist nicht auf das Biologische eingeschränkt, sondern hat als Gebiet das ganze Sein. Ist doch die uns unmittelbar gegebene Substantialität die des persönlichen Ich, das sich in allen seinen Änderungen durchhält, was im Gedächtnis seinen Ausdruck findet, ohne das jede menschliche Erkenntnis unmöglich wird.

Es wurde bereits anderswo (Die Grundfragen der Philosophie [Freiburg 1933] 80—85) nachgewiesen, daß Vollkommenheit ebenso wie eigentliches Fehlen an einer inneren Einheit oder Ganzheit gemessen wird. Wo eine solche wesentlich nicht statthaben kann, kann auch sinnvoll von einem Fehlen ebensowenig gesprochen werden wie von Vollkommenheit. Dadurch werden wir zu dem oben festgestellten Prinzip der Vollkommenheit geführt, das in der Naturphilosophie des Aristoteles eine solche Bedeutung hat; dort wurde auch ein Zusammenhang zwischen seiner Auffassung des Kosmos als belebten Seins und diesem Prinzip vermutet. In der Tat ist auch der Begriff des Vollkommenen im eigentlichsten Sinne auf der Stufe des Biologischen und der auf ihr fundierten der Objektivationen beheimatet. Im rein Stofflichen hat er gar keine Anwendung, im Geistigen eine analoge.

Wo nur eine akzidentelle Einheit besteht, kann in der Tat nichts fehlen. Wird von einem Stein, einem Klumpen Gold etwas weggenommen, so fehlt dem Steine, dem Golde nichts, es sei denn in bezug auf einen möglichen Gebrauch durch den Menschen. An sich ist jedes Stück eines Steines wieder ein „ganzer“ Stein. Wo aber nichts fehlen kann, hat es keinen Sinn, zwischen gut und vollkommen zu unterscheiden. Anders beim Organismus. Dort kann im eigentlichen Sinne

etwas fehlen, etwa ein Glied. Gemessen wird dieses Fehlen eben an der Ganzheit des Organismus, die sich ausdrückt in der Gestalt. Deswegen hat es auch Sinn, von einem verstümmelten Organismus zu sprechen, nicht aber von einem verstümmelten Stein. Ganzheit, folglich auch das Verhältnis Ganzes—Teil, sind zunächst und eigentlich auf der Stufe des Biologischen und, davon abhängig, auf der Stufe der Objektivationen zu finden. Deswegen dürfen sie auch nicht einfachhin auf andere Stufen übertragen werden, etwa auf das Geistige oder die Gesamtheit des Seins, wie gewisse Ganzheitsphilosophien dies tun. Analogien sind allerdings zwischen Geistigem und Vitalem vorhanden, aber eben nur Analogien.

Weil dem Organismus etwas fehlen kann, ohne daß sein Dasein schon ganz aufhört, kann er auch unvollkommen und entsprechend vollkommen sein. Jeder Organismus ist metaphysisch gut; aber nicht jeder ist vollkommen. Vollkommen ist der Organismus, der die für das Leben günstigsten Organe in einer harmonischen Einheit besitzt. Die Vollkommenheit des Organismus ist also nichts anderes als jenes Lebensoptimum der Mitte zwischen den Extremen der Lebensmöglichkeit, also zwischen den Gegensätzen. Wo weder zu viel noch zu wenig ist, wo kein Ausschlag nach einer Seite den Organismus aus dieser Mitte nach der obern oder untern Grenze hinzieht, da liegt Vollkommenheit vor. Diese ist also beiderseits begrenzt; jedes Überschreiten der Grenze zerstört sie, obschon der Organismus weiter lebt. Darum gilt von der Vollkommenheit, nicht vom bonum schlechthin, der Satz: Bonum (also = perfectum) ex integra causa; malum (also = imperfectum) ex quolibet defectu. Vielleicht ließe sich das „Urphänomen“ bei Goethe und mehr noch das „All“, die „Idee“ bei Schelling als eine solche vollkommene Gestalt erklären, die darum als Idealorganismus, als der Organismus, wie er rein an sich ist, aufgefaßt wird. Alle Einzelorganismen, die ja nie in jeder Hinsicht das oft schwer bestimmbare Optimum darstellen, müssen dann als Abfall, als Einschränkung, als Negation der Idee aufgefaßt werden. So versteht man folgende Aussagen: „Das relative Nichtsein des Besonderen in bezug auf das All kann als bloße Erscheinung im Gegensatz der Idee bezeichnet werden“ (Schelling, System der gesamten Philosophie; WW. I 6 § 34; vgl. § 33). Oder: „Das relative Nichtsein des Besonderen in bezug auf das All, als relatives Nichtsein aufgefaßt, ist das konkrete, wirkliche Sein“ (ebd. § 36). Und: „Die Realität der einzelnen Dinge besteht . . . eben in der Nicht-Realität“ (ebd. § 40).

Es ist nicht zufällig, daß gerade bei Goethe und Schelling, die beide aus dem Organischen philosophierten und das Universum als Organismus zu verstehen suchten, solche Theorien sich finden. Im Organischen selbst ist natürlich die Einheit der Species und die Art, wie sie zu verstehen ist, ein wirkliches, aber nicht leicht zu lösendes Problem.

Die Fragen nach der vollkommenen Bewegung des Stoffes, nach der vollkommenen Linie, nach der besseren Richtung, wie sie Aristoteles stellte, haben daher nur im Biologischen Sinn. Vor allem entstammt die überall anzutreffende Bevorzugung der rechten Seite vor der linken, die sich auch in der Magie auswirkt, dem Organischen. Die Stellung des Herzens auf der linken Seite und die dadurch bedingte Asymmetrie des menschlichen Leibes erklären die Bevorzugung der Rechten im Handeln (man greift an mit dem Schwerte in der Rechten, den Schild in der Linken).

Die Verbindung von Finis und Vollkommenheit entstammt nicht mehr unmittelbar dem Bereiche des Biologischen, sondern dem der Objektivationen. Ein menschliches Werk ist vollkommen, wenn es die Idee, die dem Schaffenden vorschwebte, ganz verwirklicht, wenn also das Ziel erreicht ist. Daher auch im Lateinischen der Zusammenhang zwischen „fertiggemacht“ und „vollkommen“, perfectum. Dieses Fertigmachen bringt aber an der Objektivation eine Gestalt hervor, die vom Zweck wie vom Material bedingt ist, vom Zweck mehr positiv, vom Material mehr negativ, indem es der menschlichen Tätigkeit Widerstand leistet und so leicht die Ausführung der Idee einschränkt und unvollkommen macht⁶. Da jede Objektivation an ihrer Idee gemessen werden kann, kann ihr wie dem Organismus etwas fehlen, kann sie unvollkommen sein. Dieses Fehlen scheint auch die Anwendung des Begriffes „vollkommen“ auf das Geistige zu vermitteln. Wenn dieses auch keine Gestalt hat, so hat es doch ein Maß, eine Norm, an der es gemessen werden kann, wie die Erkenntnis am Sachverhalt, das freie Wollen an der sittlichen Norm. Deswegen kann hier etwas fehlen im Sinne einer reinen Privatio; es kann auf geistigem Gebiete etwas mangelhaft, unvollkommen sein. Dagegen kann da nichts im eigentlichen Sinne vollkommen sein außer dem Unendlichen; denn zu jeder rein geistigen Vollkommenheit läßt sich noch eine höhere denken. Die Vollkommenheit ist im Geistigen daher

⁶ Die oben zitierten Stellen zur Naturphilosophie von Schelling lassen deutlich die Übertragung dieses Verhältnisses in die Natur erkennen.

immer relativ auf eine dem Werte nicht mehr innere, wesentliche, sondern mehr oder weniger willkürliche Grenze. Das erklärt die Tatsache, daß bonum und perfectum so schwer auseinanderzuhalten sind, wenn man sie zunächst auf geistigem Gebiete miteinander vergleicht, während sie im Biologischen klar gegeneinander abgegrenzt sind. Ferner versteht man auch, warum z. B. auf sittlichem Gebiete Unvollkommenheit und Sünde kaum auseinanderzuhalten sind. Vollkommenheit ist eben im Geistigen nicht mehr eine Mitte zwischen zwei unvollkommenen Extremen, sondern zwischen Unvollkommenheit und noch größerer Vollkommenheit.

III. Die Auswirkung der Gegensätzlichkeit auf die übrigen Schichten des menschlichen Seins.

Als Leibwesen ist der Mensch durch die unio substantialis der biologischen Sphäre tief verhaftet. Kein Akt ohne die leibliche Komponente. Auch die Struktur der Objektivationen zeigt deutlich, wie tiefgehend die Abhängigkeit ist. Es wird darum nicht wundernehmen, daß auch im übrigen Denken und Handeln des Menschen diese Strukturen sich geltend machen. Es läßt sich zeigen, daß das oft magisch oder prälogisch genannte Denken der Primitiven auf nichts anderes zurückgeht als auf die hemmungslose Verwendung der biologischen Kategorien zur Erklärung der Welt und ihrer Geschehnisse. Es bleibt somit die Aufgabe, zu untersuchen, ob der Gegensatz, der ja für die biologische Stufe so bezeichnend ist, sich auch in der Auffassung der andern Stufen auswirkt.

Es haben nun die vorausgehenden Untersuchungen über die Naturphilosophie des Aristoteles schon ein Beispiel dafür gegeben. Das Unlebendige ist dort nach dem Schema des Biologischen und der Objektivationen erklärt. Dies liegt auch nahe. Haben wir doch den Zugang zum rein Stofflichen nur durch unsere leibliche Organisation hindurch, durch die Empfindungen, in die sich die physikalischen Wirkungen des Stoffes auf unsern Leib umsetzen. Ist es bei einigen dieser Empfindungen ziemlich leicht, ihre Relativität auf unsere biologische Organisation zu bemerken — man denke an den Unterschied warm—kalt, auch noch bitter—süß —, so ermöglichen für die hauptsächlichsten Empfindungssphären erst die Errungenschaften der modernen Physik die Feststellung einer solchen Relativität; vor allem war dies für den wichtigsten Sinn, den Seh- und Farbensinn der Fall. Darum stellen auch alle absoluten Prädikate der Materie, wie sie die heutige Physik gebraucht, Analogien zu vitalen Prädikaten dar; so Kraft, Widerstand, Berührung, Spannung, Intensität,

Anziehung usw. Sehr oft sind diese Begriffe Extreme eines echten biologischen Gegensatzpaares, dessen anderer Gegensatz aber aufgehoben ist. So steht der physikalischen Schwere keine Leichtigkeit mehr gegenüber, der Größe keine Kleinheit, der Wärme keine Kälte. Dadurch sind sie entvitalisiert und aus echten Gegensätzen zu unechten geworden. Es stellt sich aber folgerichtig die Frage, ob auch da, wo noch Gegensätze in der Physik geblieben sind, für eine philosophische Betrachtung diese Gegensätze als unecht, als relativ auf die Art, wie wir die Materie erfassen, erscheinen müssen. Es könnte ja sein, daß die menschliche Physik überhaupt nie über diese gegensätzliche Betrachtung des Stoffes hinauskommt, ohne daß darum die Extreme des Gegensatzes auch Realprinzipien des Stoffes zu sein brauchen; um in der scholastischen Terminologie zu reden: sie sind keine real distinguierten entia oder realitates, sondern zwischen ihnen besteht eine distinctio rationis cum fundamento in re, nämlich in der biologischen Rezeption. Daß damit eine Philosophie des unlebendigen Stoffes unsagbar schwieriger wird, ist selbstverständlich; er ist philosophisch nicht das zugänglichste, sondern das am schwersten zugängliche Gebiet.

Aber nicht nur auf die Erkenntnis des Materiellen wirkt sich die gegensätzliche Struktur des Biologischen im Menschen aus, sondern auch, wenn auch in anderer Weise, auf die Erkenntnis des Geistigen. Auch im Geistigen ist der Mensch an seine biologische Organisation gebunden; aber das Geistige wird vom Biologischen nicht so restlos aufgenommen wie der Stoff. Vielmehr besitzt das Geistige einen Überschuß über das bloß Vitale, dessen wir unmittelbar in uns und im Verkehre mit andern Menschen innerwerden. Infolgedessen ist das menschliche Geistesleben uns nicht durch den Schleier biologischer Kategorien hindurch gegeben wie das Stoffliche. Das Ansich des Geistigen und damit aller Seinsverhältnisse, die uns auch oder nur dort begegnen, ist uns zugänglich. Doch ist wegen der starken Bindung des Leiblichen und Seelischen aneinander in der unio substantialis zu erwarten, daß wenigstens in nebensächlichen Bezügen diese Bindung sich auswirkt. Vor allem ist zu erwarten, daß eine Neigung besteht, Unterschiede, vielleicht auch Widersprüche, auf den geistigen Gebieten ebenso als Gegensätze aufzufassen wie auf dem stofflichen. Dabei dürfte diese Neigung um so stärker, aber auch um so berechtigter sein, je näher ein Gebiet seinem Wesen nach dem leiblichen Leben steht.

Zunächst kommt da das Gebiet der Affekte und Leidenschaften in Frage. Hier besteht eine wesentliche Mitwirkung

des Leibes. Darum sind die Leidenschaften auch gegensätzlich, auch wenn die ihnen entsprechenden Gegenstände nur verschieden sind. So Zorn—Milde, Freude—Trauer. Daraus erklärt sich die Vorliebe, körperliche Gegensätze zur Kennzeichnung von Stimmungen zu gebrauchen wie hart—weich, hoch—niedrig, edel—gemein. Auch da, wo es sich um umfassende Akte der Person als solcher handelt und darum alle Schichten mitschwingen, wie bei menschlicher Liebe und menschlichem Haß, empfinden wir solche Akte als gegensätzlich. Doch ist sehr zu bezweifeln, ob auch die rein geistigen Akte der Liebe und des Hasses noch gegensätzlich sind, ob nicht vielmehr z. B. der Haß Gottes gegen das Böse in einer Abwendung seiner Liebe besteht, wie es ja auch heißt (Weish. 11, 25): „Du liebst alle deine Geschöpfe und hassest nichts von dem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, wie würde es dann sein?“ Es ist leicht einzusehen, daß wegen der wesentlichen Fundierung der Affekte auf dem Leibe auch hier ein Minimum und ein Maximum die äußersten Grenzen des Möglichen positiv als Gegensatz bezeichnen.

In die Nähe der Affekte ist auch das Schöne zu stellen. In der Tat ist der Zusammenhang des Ästhetischen mit der Stimmung zu jeder Zeit fast unmittelbar empfunden worden. Es zeigt sich nun, daß das Schöne selbst durch den Gegensatz, und zwar den echten Gegensatz, lebt, ohne daß damit gesagt sein soll, daß er auch schon genügt. Das erweist sich schon in der Bedeutung, die der Rhythmus im Ästhetischen hat. Rhythmus ist ein Hin und Her zwischen zwei Extremen, nicht Widersprüchen, durch eine Mitte hindurch. Dieser Rhythmus wird als belebend, anregend, schön erfahren. Vielleicht darf man sagen: die Welt des Menschen gerät durch ihn für eine kurze Zeit in Einklang mit dessen eigenem Lebensrhythmus, wodurch der ästhetische Gegenstand aus seiner Bedrohlichkeit oder Bedrohbarkeit, die er als realer in der alltäglichen Welt hat, herausgenommen, isoliert und nur von der lebenssteigernden Seite her erfahren wird. Darum steht der ästhetische Gegenstand so in sich selbst, hat eine eigene Ruhe und Reinheit; darum verstummt im Genuß des Schönen für einen Augenblick auch die Sorge. Deswegen gerade ist auch das, was sonst dem Leben furchtbar und gefährlich wird, ein bevorzugter Gegenstand der Kunst; das Furchtbare ist als solches bewußt und durch die ästhetische Darstellung und Haltung doch gleichsam gebannt, unschädlich und machtlos geworden. Indem die Kunst Abstand von der Wirklichkeit gibt, befreit und reinigt sie. Aber diese

Befreiung ist rein subjektiv und hebt die Bedrohung in Wirklichkeit nicht auf. Kunst kann deswegen nicht Sache des Alltags sein; sonst entwirkt sie und nimmt dem Leben sein Gewicht und seine Verantwortung. Ihr Übermaß wirkt entsittlichend; sie verdeckt die wirklichen Beziehungen, die das Leben und die Dinge zueinander haben und auf denen die sittlichen Forderungen beruhen. Noch weniger kann ihre rein subjektive Bannung die objektive Sicherung der Person durch das Heilsgut der Religion ersetzen. Hier zeigen sich jedoch deutlich die Berührungspunkte zwischen Kunst und Religion.

Der Rhythmus des Schönen wird nun am klarsten bewußt als Rhythmus der Bewegung in Musik und Tanz, den ersten Kunstwerken des primitiven Menschen, die selbst noch vor der Kunst des Körperschmucks zu kommen scheinen. Aber auch in der Dichtung und Malerei fehlt er nicht. In der Malerei besteht der Rhythmus in der Ruhe und Bewegtheit, in dem Hinundhergewiesensein des Blickes, sei es durch den Gegensatz in der Linienführung und Massenverteilung oder den Gegensatz der Farben, die ja physiologisch zueinander gegensätzlich sind, indem sie die Extreme der gleichen Sensorien darstellen. In dem Hin und Her dieser Rhythmen wird das Leben beschwingt und frei zur ästhetischen Betrachtung des Dinges, das so ein gewisses Ansich erhält, das der ästhetischen Stufe eigen ist und das für den Künstler die Versuchung bedeuten kann, in diesem ästhetischen Ansich das Wesen der Wirklichkeit zu sehen, an der er unmittelbar schöpferisch sich betätigt. So Rilke in den Duineser Elegien.

Da Rhythmus und Kunst einerseits, Rhythmus und Gegensatz andererseits so wesentlich zueinander stehen, so legt sich die Vermutung nahe, in der Kunst, im Schönen einen Kulturwert zu sehen, der eine besondere Nähe zum Leben hat, und zwar zum Leben im biologischen Sinne. Dahin deutet auch die dem Kunstwerk wesentliche Gestalt, ebenfalls ein biologischer Begriff. Das Schöne wäre demnach kein rein geistiger Wert, noch viel weniger ein transzendentaler Wert; es läßt sich also zu dem Satze: *Omne ens est unum, verum, bonum*, nicht als Parallele hinzufügen: *Omne ens est pulchrum*. Der metaphysische Ort des Schönen ist die Grenze zwischen Geist und Leben. Während die übrigen geistigen Werte im Menschen zwar auch noch irgendwie an diese Grenze gebunden sind, aber für ihren Begriff nur zufällig, nur als im Menschlichen verwirklichte, kann das Schöne wesentlich, aus seinem innern Sein heraus, nur an dieser Grenze existieren. Für den reinen Geist existiert das Schöne genau so wenig wie

der Inhalt unserer Sinneswahrnehmungen. Nur in einem leibseelischen Wesen kann es statthaben. Dem Tiere fehlt jede Abstandnahme und innere Losgelöstheit vom Objekt, die auch in der alltäglichen Erkenntnis noch drin ist, wenn auch stark bedrängt und eingeengt von der Lebenssorge, und die in der ästhetischen Haltung auf eine eigene Weise gesteigert wird. Der reine Geist bedarf anderseits einer solchen Loslösung nicht, da er in seiner Erkenntnis nicht von der Lebenssorge geführt wird. Desgleichen ist er nicht wie menschliches Sein an Gestalt gebunden; er steht über der Sphäre des echten Gegensatzes, durch welchen die spezifisch ästhetische Loslösung vom Objekt erfolgt. Wäre dies letztere nicht der Fall, so müßte man sagen, daß sich der reine Geist wesentlich in der ästhetischen Haltung befindet und so das Sein als solches schön ist. So aber kann nur folgen, daß der reine Geist die Losgelöstheit dem Objekte gegenüber, das ihm infolgedessen viel mehr nur Objekt ist als uns, nicht wie der Mensch in verschiedene befreiende Haltungen aufgeteilt erfährt, sondern als eine ungeteilte Haltung. Somit ist das absolut Wertvolle der ästhetischen Schau in der Gesamtschau des Objekts durch den erkennenden reinen Geist wohl eingeschlossen, aber nichts spezifisch Ästhetisches mehr.

Als dem Biologischen verhaftet ist dem Schönen Grenze und Gestalt wesentlich. Es teilt nicht die Unbegrenztheit der rein geistigen Werte. So sagt auch Goethe: „Die Kunst schließt sich in ihren einzelnen Werken ab; die Wissenschaft erscheint uns grenzenlos“ (Geschichte der Farbenlehre; Betracht. über Farbenlehre . . . der Alten). Formung ist dem Schönen unentbehrlich. Sobald der Inhalt die Form überwuchert, statt ihr Stoff zu angemessener Gestalt und Grenze zu sein, wird das Schöne erdrückt, so wertvoll sonst der Inhalt an sich sein mag. Aus dem gleichen Grunde neigen umgekehrt Philosophen mit stark künstlerischer Begabung und philosophierende Künstler selber zur Lebensphilosophie. Man denke an Plato mit seinen gestalthaften Ideen (Eidos), an Goethe, Schelling, auch an Nietzsche und Dilthey. Auch von Seinsrhythmik oder Polarität als Seinsstruktur die Rede ist (so bei Goethe und Schelling), wo der Gegensatz zu einer transzendentalen Kategorie gemacht wird, entdeckt man bei näherem Zusehen als Ausgangspunkt eine stark ästhetisch betonte oder rein ästhetische Schau, die sich als philosophisch mißverstehet.

In der Sprache kommt das Wirken der gegensätzlichen Denkweise darin zum Ausdruck, daß einmal die Ausdrücke gegensätzliche Formulierungen bevorzugen und zwar so, daß

wie Friedmann (Die Welt der Formen ²1930, 211) hervorhebt, nicht erst die Ausdrücke so angeordnet werden, sondern schon im Entstehen des Begriffes eine Gegensätzlichkeit mitwirkt. Ebenso wird dort auf die Tatsache verwiesen, daß manche Begriffe in sich gegensätzlich sind, gleichsam nach zwei entgegengesetzten Richtungen hinweisen und dann im Laufe der Sprachentwicklung dahin differenziert werden (vgl. auch J. van Ginneken, *Principes de Linguistique Psychologique* [1907] 216—229). Dort wird dieses Sprachphänomen gut aus dem Gefühle der Spannung erklärt. Diese Spannung muß aber im Lebendigen eintreten, so oft eine Einwirkung sich nach irgend einer Seite von der Mitte bedeutend entfernt und dem Maximum oder Minimum sich annähert. Gewöhnlich wird sie dann auch unangenehm, während bei minderer Entfernung die Abwechslung eine Art Rhythmus hereinbringt, der um das Optimum herumschwingt. Daß bei gleichmäßigen Geräuschen oder Lichteffekten sich bald ein rhythmischer Akzent einstellt, gehört auch hierher (van Ginneken a. a. O. 252—262). Bei dem Einflusse, den die Sprache auf die Bildung unserer Begriffe hat, ist leicht einzusehen, daß hier eine starke Quelle zur Bildung unechter Gegensätze fließt. Man drückt das Widersprechende zu einer positiven Realität nicht durch eine Verneinung aus, sondern durch ein neues Wort, das damit wie ein Gegensatz aussieht; wo Gegensatz der Gefühle oder Ähnlichkeit zu einem echten Gegensatz mit den beiden Kontradiktorien verbunden ist, vollzieht sich dieser Vorgang um so leichter und natürlicher. Ja, es wird dann oft die bloße Verneinung als ein echter Gegensatz nicht bloß benannt, sondern oft auch geglaubt. So z. B. Leben und Tod. Besonders lebenswichtige Privationen im Vitalen unterliegen dieser Umdeutung. Blind, lahm, taub, krank werden wie positive Zustände mit eigenen Worten benannt. Hier ist der Grund des oben bei Aristoteles festgestellten Schwankens in der Bezeichnung zu suchen. Die gleiche Ursache veranlaßte ihn auch, solche Privationen als besondere Art unter den Gegensatz einzureihen.

Echte Gegensätze können sich dort nicht finden, wo Ganzheiten als solche sich gegenüberstehen; diese sind voneinander verschieden. Ebenso wenn einheitlich Gegebenes außerhalb des Biologischen unter dem Einflusse der Lebensnotwendigkeiten nach zwei Richtungen hin betrachtet wird, die sich abstrakt zwar gegensätzlich verhalten, die aber nie rein für sich vorkommen können; es fehlen hier die eigentlichen Extrema, die für den echten Gegensatz wesentlich sind. Als unechte Gegensätze sind sie gerade hieran zu erkennen. Die

beiden abstrakten Richtungen sind also nicht ohne weiteres als Realprinzipien erwiesen, sondern nur als durch den Einfluß des Vitalen auf die menschliche Erkenntnis bedingte abstrakte Aspekte aufzufassen, bis aus andern Gründen eine sachliche Unterscheidung erwiesen ist. Endlich sind echte Gegensätze unmöglich auf dem Gebiete des Seins als solchen; denn dem Sein steht nur das Nichts gegenüber; als reine Vollkommenheit hat es nach oben keine innere Begrenzung, also kein Extrem. Trotzdem macht sich auf dem Gebiete der Metaphysik der Einfluß des Vitalen ebenfalls in unechten Gegensätzen geltend. Einige Beispiele seien für jedes Gebiet angeführt.

Weder die Seele für sich allein noch der Leib als bloße Materie betrachtet, sind gegensätzlich, sondern erst der besetzte Leib als ganzer Organismus. Somit liegt die echte Gegensätzlichkeit innerhalb des Sinnlichen, nicht aber zwischen Sinnlichem und Geistigem. Wegen der substantiellen Einheit des Menschen kommen bei ihm keine rein geistigen Akte vor. Geistig nennt man einen Gesamtakt nur wegen des Vorwiegens der geistigen Komponente, während andere wegen des Vorwiegens der sinnlichen sinnliche Akte heißen. Es gibt also hier keine reinen und darum eigentlichen Extreme, sondern nur relative, die an der Bedeutung gemessen werden, welche das Verhältnis der beiden Komponenten für den Menschen hat. Es handelt sich also um einen unechten Gegensatz. Zum unechten Gegensatz wird durch Übertragung in das Gesamtmenschliche auch der im Organischen echte Gegensatz Innen—Außen, also etwa auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie (vgl. A. Brunner, Grundfragen der Philosophie 28). Ebenso drücken wir wegen der Wichtigkeit des relativen Vorwiegens bestimmter Eigenschaften Charaktere und Begabungen gerne als Gegensätze aus; da auch hier die reinen Extreme fehlen, haben wir es wiederum mit unechten Gegensätzen zu tun; es seien nur die wichtigen Paare aktiv—passiv und schöpferisch—aufnehmend genannt. Daran anschließend wäre das Paar Form—Gehalt, das sich auf das Ergebnis menschlichen Tuns bezieht, als unechter Gegensatz erwähnt; auch hier geht es nur um ein relatives Überwiegen. Wegen der Bedingtheit des Verkehrs mit dem Mitmenschen durch den leiblichen Ausdruck erleben wir auch den Unterschied von Individuum und Gemeinschaft und die damit zusammenhängenden Prädikationen als Gegensätze, ob schon es sich auch hier wieder nur um ein Vorwiegen des einen oder andern Teiles handeln kann und das Gemeinschaftliche und das Individuelle einander völlig durchdringen.

Das Interesse des alltäglichen Lebens bedingt diese gegensätzliche Auffassung. Wichtig ist nicht das, was selbstverständlich immer da ist; es wird darum bei der Begrenztheit unseres Erfassens der Wirklichkeit zunächst ausgelassen. Wichtig ist vielmehr das in dem jeweiligen Fall Besondere, was eine Änderung für mein Bestreben zur Folge hat (vgl. „Die Grundfragen der Philosophie“ [Freiburg 1933] 265).

Auch Mensch und Welt sind keine Gegensätze, werden aber leicht als die Enden eines solchen aufgefaßt. Natur und Kultur als Gegensätze sind den beiden in etwa entsprechend. Auch hier ist klar, daß Kultur aufhört, wo Natur völlig verschwindet, daß umgekehrt kein sogenanntes Naturvolk ohne Kultur ist. Es handelt sich auch hier nur um ein Mehr oder Weniger. Schließlich sind am allerwenigsten Gott und Welt echte Gegensätze und darum auch nicht Immanenz und Transzendenz. Es läßt sich von ihnen das eben Gesagte wiederholen.

Auf den vom Körperlichen weit mehr losgelösten Geistesgebieten wie dem der Erkenntnis und des Wollens ist die Neigung zur Bildung unechter Gegensätze geringer. Wahr—unwahr, wissend—unwissend, gut—böse erscheinen ohne Schwierigkeit als Widersprüche. Doch ist auf dem Gebiete des Ethischen der Einfluß der gegensätzlichen Struktur des Lebendigen daran zu erkennen, daß Tugenden, die sich auf die Regelung leiblicher oder vorwiegend leiblicher Betätigungen beziehen, in der Mitte zwischen zwei Extremen liegen. Tugend bedeutet hier ein optimales Verhalten und darum hat hier die Lehre des Aristoteles von der Tugend als der Mitte volle Anwendung. So die Mäßigkeit als richtige Ernährung gegenüber zu wenig und zu viel, die Tapferkeit gegenüber Tollkühnheit und Feigheit, und ähnliche. Auch wo materieller Besitz in Frage kommt, der ja auf den Leib relativ ist, liegt die Tugend in der Mitte: Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung. Die rein geistigen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe haben dagegen keine Mitte, weil sie nach oben keine aus ihrem Wesen sich ergebende Grenze kennen.

Auch auf metaphysischem Gebiete ist der Einfluß des Gegensatzdenkens deutlich festzustellen. Daß in einer primitiven Art der Welterklärung die letzten Seinsgründe als Gestalten auftreten, und zwar als gegensätzliche, ist bekannt genug. So wenn Licht und Finsternis, Freundschaft und Streit, männliche und weibliche Prinzipien als Ursachen des Seins angegeben werden. Bereits einen Schritt zur Loslösung von solchem Denken bedeutet der Gegensatz Groß—Klein als

kosmisches Prinzip; immerhin bewegt er sich auch noch im biologischen gegensätzlichen Bereiche. Wie sehr in der Aristotelischen Naturphilosophie dieses Denken noch herrscht, ist oben als ein Paradigma solchen Denkens gezeigt worden. Aber auch in der Lehre vom Sein als solchem ist die Neigung zum Konstruieren von Gegensätzen deutlich zu merken. Leben ist wesentlich Struktur, weil es gegensätzliche Ganzheit ist. Das Leben verstehen, heißt: hinter seine Struktur kommen und begreifen, wie das Einzelne aus dieser Struktur sich ergibt. Wie stark aber der Drang ist, auch das Sein als eine Struktur zu begreifen und damit gleichsam „hinter das Sein zu kommen“ (Schelling, Sämtl. Werke [1858] II 3, S. 75), das lehrt die Geschichte der alten wie der neuen Philosophie. Man möchte das Sein aus Nicht-sein oder Nicht-nicht-sein erklären. Man übersieht, daß es keinen Sinn hat, weiter zurück als das Sein gehen zu wollen. Auch dies weiter Zurückliegende kann nur durch das Sein verstanden werden; was in keiner Weise ist, dessen Verständnis also nicht mehr relativ auf das Verstehen des Seins ist, das ist unverständlich und absolut sinnlos. Ferner würde man auch nicht das Erreichen, wonach man vergebens strebt, nämlich keine Tatsache, keine bloße Gegebenheit mehr hinnehmen zu müssen, sondern alles a priori ableiten und einsichtig machen zu können, so wie Aristoteles ableitete, daß die Welt metaphysisch notwendig so sein muß, wie er meinte, daß sie sei. Es ist kein Zufall, daß gerade in Lebensphilosophien die Frage nach der Struktur des Seins mit solcher Beharrlichkeit gestellt und mit biologischen Kategorien beantwortet wird.

Aber auch außerhalb der eigentlichen Lebensphilosophien ist ein ähnliches Bemühen festzustellen. Einige Beispiele seien dafür beigebracht. Es zeigt sich hier ebenfalls in der Neigung, Gegensätze zu konstruieren.

Schon in der Erfassung des Seins als solchen läßt sich diese Neigung feststellen. Gegeben ist uns mit jedem Seienden seine Ähnlichkeit mit allen andern Seienden, die Analogie. Dies ist das erste, auf nichts anderes zurückführbare Gegebene. Trotzdem neigen wir dazu, das Ähnliche aus einer Mischung von Gleichem und Ungleichem zu erklären. In vielen Theorien werden Gleichheit und Ungleichheit als ursprüngliche Gegebenheiten einfach vorausgesetzt, obschon absolut Gleiches oder absolut Ungleiches uns nie in der Erfahrung begegnet. Gleichheit und Ungleichheit sind Abstraktionen nach den beiden entgegengesetzten Richtungen. Diese erfolgen deswegen, weil das Vorwiegen relativer Gleichheit

oder Ungleichheit der wirklichen Menschen und Dinge für uns lebenswichtig ist; darum wird das vorphilosophische Interesse nach diesen beiden Seiten hingelenkt.

Ein ähnlicher Fall ist der letztlich auf der Platonischen Ideenlehre beruhende Versuch, das endliche Sein, das einzige, das uns unmittelbar und eigentlich bekannt ist, von zwei unechten Gegensätzen, dem unendlichen Sein des Aktes (*actus de se est infinitus*) und der reinen Begrenzung (*essentia*, Nichtsein) herzuleiten. Auch in diesen Fällen ist das Lebensinteresse des vorphilosophischen Denkens ausschlaggebend: die relative Unveränderlichkeit oder das relative Anderswerden, das Dasein oder Nichtdasein sind für Verkehr und Gebrauch von ausschlaggebender Bedeutung. Bei diesen philosophischen Konstruktionen muß immer der Widerspruch in Kauf genommen werden, daß die eine der beiden Komponenten zugleich ein echtes Kontrarium und ein echtes Kontradiktorium sein muß, ein rein Negatives, das doch eine positive Funktion erfüllt. Der Akt ist zudem an sich unendlich, und doch kann er wieder verendlicht werden, was doch bei einem echten Unendlichen nicht der Fall sein dürfte.

Ein weiterer Fall wird auf dem Gebiete des Erkennens geliefert. Alles was ist, ist als solches prinzipiell erkennbar und in diesem Sinne rational; ist es doch im Seinsbegriff schon miterkannt. Zugleich ist aber einsichtig, daß kein Konkretes vom Menschen je adäquat erkannt wird; ist doch jedes Konkrete in so viel Beziehungen zu andern Seienden hineingestellt, besteht es schließlich nur durch eine Beziehung zum unendlichen Schöpfer, daß adäquate Erkenntnis eines Wirklichen eigentliche Erkenntnis des Absoluten, also Anschauung Gottes erfordern würde. Somit steht jegliche Wirklichkeitserkenntnis immer zwischen zwei unerreichbaren und darum für uns nichtexistenten Idealgrenzen: adäquate Erkenntnis, absolute Unkenntnis. Doch ist auch hier wieder ein Verschieben des Verhältnisses möglich, und für uns ist gerade dieses Verhältnis lebenswichtig. Es handelt sich also wieder um einen unechten Gegensatz, in den ein einfacher Tatbestand aufgelöst wird. Der Grund des im Objekt Unerkannten liegt in der Endlichkeit des Subjekts, nicht in der Irrationalität des Objekts; für eine unendliche Erkenntnis ist nichts irrational. Zahlreich sind aber die Theorien, die den Grund der Inadäquatheit jeglicher Erkenntnis in das Objekt legen, das aus einem absolut rationalen und einem absolut irrationalen Teile zusammengesetzt gedacht wird. Gewöhnlich wird dabei eine der bereits erwähnten Theorien auch hierfür verwendet, so bei Aristoteles Materie und Form. Bei

ihm hatte diese Theorie nun eine gewisse Begründung. Zwar wird dadurch jede tiefer dringende Wesenserkenntnis eigentlich unmöglich; der Intellekt erfaßt sofort die Wesenheit, oder er erfaßt überhaupt nichts. Doch hat man sich hier dadurch geholfen, daß die Erkenntnis der Akzidentien immer weiter fortschreiten kann. Immerhin bekommt in der Aristotelischen Philosophie das dem Menschen Unerkennbare den Charakter des absolut Unerkennbaren, somit an sich Irrationalen, das Aristoteles der *materia prima* gleich setzte. Denn der Erste Beweger schaut nur sich selber, nicht die Welt; eine Erkenntnis der Welt würde seine Vollkommenheit herabsetzen. Also bleibt keine der menschlichen übergeordnete Erkenntnis der wechselnden irdischen Dinge; was von keinem Menschen je erkannt werden kann, wird überhaupt nie erkannt. Wo also adäquate Erkenntnis nicht zu erlangen ist — und dies ist für alle konkreten Dinge innerhalb unserer Erfahrung der Fall —, muß im Gegenstand ein absolut irrationales Element angenommen werden. Daß diese Ansicht in der christlichen Philosophie mit ihrer Schöpfungslehre und der starken Betonung des persönlichen Wesens Gottes nicht ohne Widerspruch gehalten werden kann, hat Bl. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (ArchPh 6 [1928] 137—252) nachgewiesen.

Der dritte Teil wollte und konnte nur einige Beispiele dafür geben, daß hier eine Reihe kritischer Fragen liegen, die für die Metaphysik der Erkenntnis wie des Seins von großer Bedeutung sind. Da menschliche Erkenntnis weder reine Aufnahme eines konkreten Gegenstandes noch reines Hervorbringen der Gegenständlichkeit ist, sondern sich aus der geistigen Vereinigung beider aufbaut, ist es von Wichtigkeit, den Beitrag der beiden Seiten grundsätzlich unterscheiden zu können, um so die verschiedenen Seinsstufen nach Möglichkeit immer mehr in ihrem Ansichsein zugänglich zu machen.