















ABHANDLUNGEN  
ZUR  
PHILOSOPHIE  
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN  
VON  
BENNO ERDMANN

---

SECHSUNDDREISSIGSTES HEFT  
MAX HORTEN  
DIE METAPHYSIK DES AVERROES

---

HALLE A. S.  
VERLAG VON MAX NIEMEYER

1912



# DIE METAPHYSIK DES AVERROES

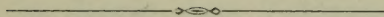
---

(1198<sup>f</sup>)

NACH DEM ARABISCHEN ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

MAX HORTEN



HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1912

THE METAPHYSIK DES AVARROES

(116)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES  
10 ELMSLEY PLACE  
TORONTO 6, CANADA.

OCT 3 1 1931

950

LIBRARY OF THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES  
10 ELMSLEY PLACE  
TORONTO 6, CANADA

## Vorwort.

---

Die vorliegende Schrift<sup>1)</sup> des Averroes ist sein Compendium (kurzer Kommentar) zur Metaphysik des Aristoteles, den Muṣṭafā Ḳabbānī aus Damaskus in Kairo ohne Angabe des Jahres (wohl 1903) nach einer in der Kedivialbibliothek vorhandenen Handschrift veröffentlicht hat. Der Untertitel lautet: „Dieses ist der vierte Teil der Erklärung der Abhandlungen des Aristoteles, verfaßt von dem Philosophen des Islam, dem obersten Richter abul Waʿid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ruschd aus Andalusien“. Die hier dargebotene Übersetzung bezieht sich ausschließlicly auf die Ausgabe Ḳabbānīs. Sie gibt daher diejenige Texttradition, die das Ms. Ḳabbānīs darstellt. Weiterhin bleibt zu untersuchen, 1. ob diese Tradition eine ursprüngliche ist, 2. ob die in hebräischen Übersetzungen vorliegende Lesart identisch, erweitert oder verkürzt ist, 3. wie der Text der lateinischen Übersetzungen sich zu diesen zwei Textzeugen stellt.

Für die jüdische und christliche Philosophie des Mittelalters ist Averroes bekanntlich von großem Einfluß gewesen. Ihr erschien er als der bedeutendste Philosoph unter den Muslimen, eine Vorstellung, die bis in die heutige Zeit hineinreicht. Es wäre daher für die Geschichte des mittelalterlichen Denkens von großem Interesse, alle noch erhaltenen und leider

---

<sup>1)</sup> Sie wurde angekündigt in „Arch. f. Gesch. d. Philosophie“ 1907, Bd. XX, S. 259, Isaak Husik „Philosophical Review“ 1909, vol. XVIII, No. 4, S. 416—428, bes. 418, und Goldziher, Die islamische und jüdische Philosophie in „Die Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abteilung V, S. 70, 29 mit den Worten: „Als wahre Überraschung konnte die Ausgabe eines Teiles des arabischen Originals von Averroes' Epitome der Metaphysik gelten, die ein für die ältere (arabische) Literatur eifrig begeisterter Damaszener, Muṣṭafa al Kabānī in Kairo (1903) veröffentlicht hat.“

so schwer zugänglichen Schriften dieses Philosophen aus den arabischen und hebräischen Quellen zugänglich zu machen. In dem kurzen Kommentar zu Aristoteles ist Averroes in der Auffassung und Gestaltung des Stoffes selbständiger als in seinem mittleren und großen Kommentare zu Aristoteles. Man empfindet deutlich, daß er eine ihm eigene Idee in abgerundeter Form darstellen will. Den Text des Stagiriten schaltet er daher aus, um sich freier bewegen zu können. Auf Lehren, die ihm vor allem wichtig erscheinen, greift er des öfteren zurück. Die Polemik gegen Avicenna belebt an vielen Punkten die Gedankenführung. Wenn Averroes seinen Weltruf gerade seinen Kommentaren zu Aristoteles verdankt, so ist doch gerade dieser philosophiegeschichtlich vor allem zu beachten, weil der Meister in ihm mehr als in den anderen von seinem Eigensten gibt. Zu einzelnen Punkten der Übersetzung sei noch Folgendes bemerkt.

Averroes bezeichnet die Wissenschaften als „Künste“. Zu Anfang habe ich diesen Terminus stehen lassen, um ihn, da er in etwa störte, sodann mit „Disziplinen“ und „Wissenschaft“ wiederzugeben. Die individuelle Substanz wird nach Aristoteles als „das Objekt des individuellen Hinweises“, als das „Dieses da“ charakterisiert (almuschār ilehi), wofür der Kürze halber meistens „materielles Individuum“ oder ähnliches eingesetzt wurde. Die rein geistige Substanz wird nicht als „dieses da“ bezeichnet. Der Terminus „getrennt“ (d. h. von der Materie) bedeutet nach Aristoteles und daher auch bei den islamischen Philosophen das Unkörperliche, rein Geistige. „Hier“ bezeichnet bei Averroes die sublunarisches, „dort“ die himmlische, geistige Welt. Der Terminus *dāt* („Wesen“) bedeutet sowohl die Substanz als auch die Wesenheit (vgl. die aristotelische *οὐσία*) und wurde den Umständen entsprechend jedesmal wiedergegeben. Weil das Materielle geistig nicht unmittelbar (sondern nur durch Ausscheidung der Materie) erkennbar ist, identifiziert Averroes das Unkörperliche mit dem geistig, begrifflich direkt Erfassbaren (*alma'kūl* = *almufāraḳ*). Eine Eigenart des Averroes besteht darin, daß er mit „Substanzen“ (*gawāhir*, „Perlen“, das Kostbarste des Dinges, ebenfalls ein Seitenstück zur *οὐσία*) auch die Wesenheiten bezeichnet. Die Zweideutigkeiten, die daraus entstehen konnten, hat die Über-

setzung durch erklärende Zusätze vermieden. Unter Idee (ratio, logos, manā, vgl. Horten: Razi und Tusi V A. 1) versteht Averroes ein unkörperliches Inhärens, eine qualitative Bestimmung, während er die platonischen Ideen als „getrennte Formen“ (formae separatae scilicet a materia), d. h. unkörperliche, geistige Wesensformen (Wesenheiten) bezeichnet (niemals als „Ideen“, maánin, manā). Für die nicht univoke Prädikation, die eine äquivoke und analoge sein kann, hat Averroes vielfach nur eine Bezeichnung, die je nach dem Zusammenhang als „äquivok“ oder „analog“ wiederzugeben ist. Als diese Dinge (z. B. 21, 19) werden die sich uns empirisch anbietenden realen Welt Dinge bezeichnet. Es gibt im Arabischen bestimmte Doppelausdrücke oder Paarausdrücke zur Bezeichnung einer einzigen Idee, z. B. Schnelligkeit und Langsamkeit, d. h. Geschwindigkeit, Schwere und Leichtigkeit, d. h. Gewicht, das Früher und Später, d. h. die systematische Ordnung (in der Art der Aussage die praedicatio analogica), auch durch „Ordnung und Proportion“ wiedergegeben, das Stärkere und Schwächere, d. h. die Intensitätsunterschiede, das Größere und Kleinere, d. h. die Quantitätsunterschiede, das Mehr und das Geringere, d. h. die Unterschiede in der Masse und Zahl usw. In diesen wurden die „Paarausdrücke“ durchschnittlich beibehalten, um der Vorstellungsweise des Originals (auch in seiner Unbeholfenheit) möglichst nahe zu bleiben und nicht zu modernisieren. Zu Einzelheiten noch Folgendes: 41, 14 ist nach den errata zu übersetzen „während er eine umgebende, kreisförmige Linie bleibt“. 58, 14 statt „Da“ ist es näherliegend „Folglich ist es“ usw. einzusetzen. 58, 33 sicherlich = innamā. Sonst ist zu ergänzen: entweder dem Genus oder der Art nach ein und dasselbe. Ad 63, 27: Mit Worten drückt man ein abstraktes und dauerndes Wesen im Dinge aus. Dieses soll aber gerade geleugnet werden. 65, 24 aṣābū statt aḥṭaa: „be findet er sich im Irrtum“. Der „Verteidiger“ ist eventuell Avicenna. 69, 3: Ist das Universelle ein Einzelding, dann kann es nicht prädiert werden. 69, 30: ... dann sind auch ihre eigenen Behauptungen unwahr. Ihre Lehren können nicht als philosophische bezeichnet werden; denn ... Ad 111, 21: daraus ergäbe sich die Schwierigkeit von 110, 5. 117, 21 wird die Universalität als eine Beziehung bezeichnet. 126 A. 2: Genauer

B

749

.M5G4

würde der Nachsatz lauten: „so gelangten sie zur Aufstellung einer *causa per se*, jedoch in irrtümlicher und falscher Weise“. 130, 26: Diese Beziehung bildet die Grundlage für die *praedicatio analogia*. 136, 22: Kontrarität ist hier in dem weiteren Sinne der Opposition zu verstehen (vgl. 135, 34). 141, 33: *demonstratio circularis* steht hier für *argumentatio ad hominem*. 159, 23: Ohne die Bewegung einer sternlosen Umgebungssphäre ergeben sich nur 37 Bewegungen. 162, 25: Der Gedanke müßte sein: kein einheitliches Zentrum identisch mit dem des Weltalls. 201, 25: Der Text ist lückenhaft wie auch 205, 32 (vgl. 202, 14) wohl zu ergänzen: Auch der Mond kann wie die Sonne nicht mehr oder weniger weit von der Erde entfernt sein.

Als eines der wichtigsten Probleme verfolgt Averroes in dieser Schrift die Stellung der Metaphysik zur Naturwissenschaft. Es lohnt sich diese Frage, die die Ordnung und Kontinuität in dem Aufbau der menschlichen Wissenschaften im Auge hat, näher zu untersuchen. Daher mögen hier die einschlägigen Stellen aufgezählt werden: 1, 14 ff. 2, 20. 3, 5. 17. 20 ff. 4, 3. 9. 26. 5, 1. 6, 15—7, 13. 8, 4. 7. 23, 24. 25, 34. 29, 16. 38, 19. 25. 39, 1. 34. 40, 10—15. 27. 41, 24. 43, 11 (von den Akzidenzien hat die Metaphysik zu beweisen, daß sie Akzidenzien sind). 49, 2. 50, 1—38. 52, 15. 18 (*ens in quantum est ens*). 66, 14. 94, 15. 22—95, 9. 24—26. 101, 8 ff. 102, 1 ff. 112, 10. 119, 27 A. 120, 20—32. 126, 4. 129, 13 f. 38 (das Immaterielle nicht Objekt, sondern Problem). 148, 31—150, 15 (sie untersucht die Kette der Ursachen bis zu den letzten Ursachen, also die geistige Welt bis zu Gott hin, und zwar nicht als Objekt, sondern als Einzelproblem innerhalb des alles umfassenden Objektes der Metaphysik, des Seienden als solchen — 149, 36 —. Damit ist das Immaterielle (vgl. Aristoteles 1026 a. 15—20 und 1064 a. 30—35) in die Metaphysik hineingezogen, was die gewünschte Gelegenheit bietet, dieses Gebiet auch speziell zu behandeln, d. h. wie ein Objekt, das nach allen Hinsichten untersucht wird (vgl. 156, 26), nicht nur wie ein Problem, das man ausschließlich in einer bestimmten Hinsicht, hier in *quantum est ens* betrachtet. Dadurch entsteht der bekannte Widerspruch in der Fassung des Objektes der Metaphysik, das das Sein im allgemeinen ohne irgendwelche Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet des Seienden ist,

trotzdem aber in bezug auf das Immaterielle, wie ein Sein im besonderen, ein Ausschnitt des Wirklichen (Gott und die Geisterwelt usw.) gehandhabt wird. 156, 21 (die Metaphysik basiert auf Voraussetzungen der Naturwissenschaft). 156, 27 (in quantum sunt entia = formelles Objekt der Metaphysik). 157, 21—38. 159, 1—4. 165, 15—20. 172, 14. 174, 34.

Die Gedankenwelt des Averroes stellt philosophiegeschichtlich die mannigfachsten Probleme. Zunächst sind die einzelnen Lehren genau zu analysieren. Die Thesis, daß das Sein kein Akzidens sei, sondern die reale Substanz des Dinges selbst ausmache (sie berührt sich in eigenartiger Weise mit den Gedanken Schirázis 1640 †: die Dinge sind Individua des Seins), ferner die Leugnung der Kontingenz der Welt (vgl. Müller: Averroes 39, 7 ff.) bieten noch viel Rätselhaftes, das aufzuklären ist. Dann sind diese Lehren mit denen des Aristoteles, Avicenna und anderer zu vergleichen. Andere Probleme der Ideenentwicklung liegen zwischen den Zeilen (Methode, unbewusste Voraussetzungen, Argumentationsweisen usw.). Zur Erleichterung solcher Untersuchungen wurde das systematische Inhaltsverzeichnis hinzugeführt.

Dr. Bruno Nardi hat die Autorschaft des Averroes für das vorliegende Werk in Frage gezogen (Rivista di Filosofia Neoscolastica 1911 april e ottobre, 1912 febbraio e aprile: Bruno Nardi: Sigieri di Brabante nella Divina Commedia; Sonderabzug S. 17 A. 2): „Unter den Werken des Averroes findet sich (Venetiis 1560) eine Epitomes in librum metaphysicae Aristotelis, auf die wir die Aufmerksamkeit derer lenken wollen, die sich mit arabischer Philosophie beschäftigen; denn sie scheint uns nicht authentisch zu sein. In ihr werden in der Tat Lehren aufgestellt, die denen des großen Kommentars zur Metaphysik diametral entgegengesetzt sind. Obwohl der Autor dieses Kompendiums in sekundären Punkten Avicenna bekämpft, nimmt er doch von ihm die Theorie des Gebers der Formen (dator formarum, des aktiven Intellektes) an, der stufenweisen Emanation der himmlischen Intelligenzen und Sphären und die des intellectus agens. Er findet, daß die Lösung des Problems des Entstehens und Vergehens, das die Formel ausdrückt: „*corpora coelestia sunt causa, ut elementa habeant esse*“, den Vorzug besitzt, eine Vermittelung zwischen Plato und Aristoteles

zu sein (*media solutio inter viam Aristotelis et viam Platonis*). Averroes will jedoch nichts wissen von einem *declinare ad opinionem Platonis*. Andere Lehren, z. B. die von der Erkenntnis der Individua seitens der reinen Geister und die von der göttlichen Vorsehung — in dieser fühlt man, daß Averroes sich bemüht, die Philosophie mit den religiösen Überzeugungen in Einklang zu bringen — sind dem Geiste und dem Wortlaute der averroistischen Philosophie konträr. Schliesslich beginnt das Buch mit einer verdächtigen Formel: „Averroes lehrt“, die die unerfahrene Hand eines späteren Schülers verrät. Er wollte Avicenna und Averroes vereinigen und kam schliesslich soweit, daß er weder den einen noch den andern mehr verstand.“

Zunächst ist zu bemerken, daß es sehr bedenklich ist, sich auf die lateinischen Übersetzungen des grossen Kommentars (und anderer Werke des Averroes) zu stützen; denn in diesen findet sich z. B. das Wort *ihdāth*, d. h. die zeitliche Schöpfung mit *creatio* wiedergegeben. Nun leugnet Averroes den *ihdāth*, während er die Schöpfung behauptet. Nach den Übersetzungen hat also Averroes die Erschaffung schlechthin geleugnet (durch einen einfachen Übersetzungsfehler), während er sie in der Tat sehr entschieden lehrt. Ein Geber der Formen wird auch in der spekulativen Dogmatik des Averroes (Müller 37, 8) als Beispiel erwähnt, und es scheint dort, daß diese Lehre dem Averroes nicht unsympathisch ist. An anderen Stellen lehrt er allerdings, daß Gott der Geber der Formen ist, indem er jede Lebensform absolut neu erschafft (*ibid.* 44 *passim*). Die Lehre vom aktiven Intellekte entspricht der des Averroes. Aus einem Widerspruche in den Lehren unseres Philosophen dürfen wir ferner nicht schliessen, dieses oder jenes Werk könne ihm nicht zugesprochen werden; denn Averroes scheint sich nicht immer gleich zu bleiben in seinen Thesen. Er bezeichnet z. B. Gott als einen frei Willenden, indem er die Welt erschafft (Müller 89, 1) und leugnet dann wiederum den freien Willen Gottes für die Erschaffung der Welt als Ganzes (*ibid.* *passim*). Gott habe nur einen zeitlich entstehenden freien Willen, während er die Welt von Ewigkeit, also unfrei, erschafft. Ein solcher vielleicht nur scheinbarer und in mangelnder Präzision ligender Widerspruch wird in den Übersetzungen leicht zu einem unlösbaren. Averroes



lehrt z. B. die Einheit des materiellen Intellektes und behauptet zugleich das persönliche, individuelle Fortleben nach dem Tode. Er ist sogar der Ansicht (Müller 123, 1), es sei höchst wahrscheinlich, daß wir nach dem Tode einen Scheinleib, einen verklärten Leib besitzen! Wer kann alle diese Lehren harmonisieren! Bis jetzt ist dies noch keinem gelungen. Nach den Averroisten soll Averroes sogar das persönliche Fortleben gelehrt haben, eine Lehre, die er sonst mit Entsetzen von sich abweist (loc. cit.) und als „Unglauben“ brandmarkt. — Daß Gott die materiellen Individua erkenne, ist eine gut averroistische Lehre,<sup>1)</sup> wenn die Averroisten dies auch bestreiten. Er hat darüber einen eigenen Aufsatz verfaßt (Müller 128 ff., vgl. ib. 11, 6), der keinen Zweifel übrig läßt. Auch die Sphärengelster erkennen die Individua der Welt Dinge. Schließlich ist die Einführung des Buches durch die Formel „Averroes lehrt“ kein Beweis für die Autorschaft eines Schülers; denn solche Formeln werden in arabischen Handschriften fast regelmäßig von den Abschreibern vorgesetzt. Der Stil der Epitome stimmt mit dem der „Harmonie zwischen Glauben und Wissen“, der „spekulativen Dogmatik“ und der „Widerlegung Gazalis“ ganz überein, so daß kein genügender Grund vorhanden ist, von der durch die Handschriften beglaubigten Tradition abzuweichen. Alle Bedenken werden sich freilich erst lösen lassen, wenn die Originale der großen Kommentare des Averroes vorliegen. Die lateinischen Übersetzungen des Mittelalters sind nicht genügend zuverlässig, da sie die präzise philosophische Terminologie nicht widerspiegeln. Aus etwaigen Differenzen in der Lehre wird man eher auf eine Entwicklung der philosophischen Überzeugung bei Averroes schließen können und daher ferner auf eine bestimmte Chronologie seiner Schriften als auf eine Verschiedenheit der Autoren jener Werke.

Soll jemals das Ziel erreicht werden, die gesamte Islamphilosophie in einer wissenschaftlichen Gesamtdarstellung zusammenzufassen, dann müssen zunächst möglichst zahlreiche und wertvolle Quellen zugänglich gemacht werden. Erst

---

<sup>1)</sup> Die Lehre von der doppelten Wahrheit hat Averroes eingehend widerlegt (Müller 71, 3 unten). Sie ist seinem ganzen Gedankenkreise durchaus fremd (trotz aller Averroisten).

wenn dieses erste Stadium der Pionierarbeiten überwunden ist, kann an einen Gesamtüberblick gedacht werden. Von diesem leitenden Gedanken, von dem auch meine früheren Arbeiten getragen wurden,<sup>1)</sup> war auch die vorliegende inspiriert. Bevor eine abschließende Darstellung der ganzen Gedankenfülle des Averroes möglich ist, sind noch manche solcher Vorarbeiten zu leisten. Dem Texte ist die Übersetzung möglichst wörtlich gefolgt, so daß auch die häufigen Weitschweifigkeiten des Averroes wiedergegeben werden. Daher ist es dem Orientalisten sogar als Philologen bis zu einem gewissen Grade möglich zu folgen. Für die sachliche Beurteilung ist natürlich nur der Philosoph kompetent.

Die wesentlichste Frage in dem Systeme des Averroes ist nun die: Nach welchem Grundprinzip gelingt es ihm, sein Weltbild einheitlich zu konstruieren? Den Kontingenzgedanken, der die Systeme eines Farabi und Avicenna charakterisiert, weist er ab. Dadurch begibt er sich der Möglichkeit, das Weltall in derselben großzügigen Weise aufzufassen, wie jene beiden Philosophen. Nach ihnen ist das Dasein der außer-göttlichen Dinge nicht mit deren Wesenheit notwendig gegeben.

---

<sup>1)</sup> Die Kritik meiner früheren Arbeiten, die leider meistens von Nichtphilosophen, also von Nichtfachmännern ausging, wurde bei allem Wohlwollen diesem Gedanken nicht gerecht. Man wünschte eine Arbeit über die Islamphilosophie, während nach dem jetzigen Stadium dieser Wissenschaft zunächst ein „Ausgraben“ und „Bloslegen“ jener versunkenen Gedankenwelten erforderlich und überhaupt möglich ist. Ferner wurde geäußert: „Jene Spekulationen sind unrichtig. Folglich interessieren sie uns nicht.“ Antwort: Dann müßte man die gesamte Philosophie des Altertums und Mittelalters (einschließlich der so reizvollen und eigenartigen Indiens) streichen. Der Fehler des Kritikers liegt darin, daß er ein sachliches Urteil fällt, wo nur ein historisches am Platze ist. Gerade je mehr die Gedankendichtungen vergangener Zeiten von der heutigen philosophischen Norm abweichen, um so interessanter sind sie für den Historiker. Aus diesem Grunde ist z. B. die Philosophie des Abu Raschid, ca. 1068, so äußerst wertvoll bei ihrer durchaus embryonalen Form. Sie bedeutet ein starkes Abweichen von dem, was auch im Islam nach 1100 als Norm gilt, und ist gleichsam ein letztes Aufflackern einer eigenartigen (von Indien stark abhängigen) Geisteswelt, die mit diesem letzten Vertreter als System erlischt. Nur durch deren Kenntnisnahme ist es möglich, die Wege nachzuzeichnen, die der Menscheng Geist im Kampfe um die Weltanschauung mit kindisch unbeholfenen Schritten tastend gegangen ist.

Beide sind realiter verschieden, d. h. die Dinge sind erschaffbar und kontingent. Das Dasein müssen sie von einer äußeren Ursache empfangen. Das Weltganze stellt demnach in dieser großartigen Gedankendichtung einen Strom des Seins dar, der von der Urquelle alles Seins auf die kontingenten Wesenheiten der Dinge emaniert. Wenn Averroes diesen Gedanken abweist, muß er ein anderes Prinzip suchen, das seiner Weltanschauung ein einheitliches Gepräge gibt. Dieses ist das bekannte: In jeder Kategorie des Seins ist das *per se* in ihr Vorhandene das erste und die Ursache von allem *per accidens* in ihr Seienden.<sup>1)</sup> Als Beispiel verwendet Averroes das Feuer und das Heiße. Das Feuer ist *per se* heiß, die heißen Dinge *per accidens*. Diese müssen also durch das in ihnen enthaltene Feuer heiß werden. Dieses verursacht ihre Hitze. Durch dieses bekannte Prinzip gelangt Averroes naturgemäß zunächst nur dazu, die einzelnen Kategorien des Wirklichen einheitlich und systematisch zu gestalten. In seiner weiteren Anwendung auf das Weltall als Ganzes wird es aber zu einem Grundprinzip der Weltanschauung, das das ganze Weltbild einheitlich konstruiert und gestaltet; denn in jeder der vier Ursachen muß ein *primum et per se* vorhanden sein. In den drei<sup>2)</sup> Ursachen, die eine Entelechie bedeuten, ist das

<sup>1)</sup> Vgl. Aristoteles 198 a 8. 1065 b 2. 1061 a 2 (Beispiel der Gesundheit und des Gesunden). Thomas s. th. I—II 10, 1 c. In omnibus autem ea, quae non per se (sed per accidens) insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest sicut in principium. IV distinct. VIII qu. 1 art. 1 c Ende: omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut patet de accidente et substantia. Periherm. lect. 14 medio. II dist. 26, 2 art. 2. s. th. I—II 75, 1 c: omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Metaph. 7 lect. 1 medio. Der Grundgedanke ist der in den analogie prädierten Dingen. Diese bilden eine systematische Ordnung, je nachdem sie dem „per se“ in dieser Kategorie näher stehen. Durch dieses tragen sie die Bestimmtheit dieser Kategorie. Die Gesundheit, dies ist das Schulbeispiel, wird per se von der Mischung der Säfte des Körpers ausgesagt, per accidens von der Speise, die nur mit Hinsicht auf das per se Gesunde (und „durch“ dasselbe) als gesund bezeichnet wird. Vgl. hier 107, 14—30. 117, 29—118, 10. 120, 5 ff. 124, 30. 126, 23 f. A. 2—127, 19. 34—128, 3. 16—129, 5. 30. 133, 8—19. 134, 21. 146, 13—18. 148, 33—149, 8. 169, 37—170, 2. 18—31. 171, 22—23. 173, 5—16. 183, 30—184, 9. 38—185, 22. 186, 1—24. 197, 23—198, 2.

<sup>2)</sup> Gazali will auch die vierte Ursache, die Materie (das Substrat) auf Gott zurückführen; denn alle Ursachen müßten bei Gott endigen.

„per se“ Gott. Dieser ist also die Wirk-, Formal- und Zweckursache per se, ferner der Wahre und Gute per se. Alles in der Welt, das sich als eine der genannten Ursachen betätigt, kann also nur durch Gott so tätig sein, wie auch alles aufsergöttliche Wahre und Gute nur durch Gott wahr und gut ist (ausführlich in Averroes: Widerlegung Gazalis, passim). Gott ist als Wirkursache der erste Beweger. Dieser verleiht per se und intentione prima den Sphären die Bewegung, nicht das Sein. Weil nun aber die Bewegung den Sphären wesentlich ist, verleiht Gott ihnen per accidens, concomitanter durch die Bewegung das Sein, er „bringt“ (educit) sie aus dem Nichtsein zum Dasein (Averroes: Widerlegung Gazalis 42, 4. 46, 12. 67, 5 unten, ed. Kairo 1901). Auf diesem Umwege gelangt Averroes trotz seiner Leugnung der Kontingenz — sind die aufsergöttlichen Dinge nicht kontingent, dann sind sie eigentlich nicht erschaffbar, da sie das Sein aus sich besitzen — zu dem Begriff der eigentlichen Schöpfung. Gott erschafft die Dinge ex nihilo. Er ist nicht nur der Weltbildner. Eine Einheitlichkeit kann man daher dem Weltbau des Averroes nicht absprechen. Sie ist aber nicht so tiefgehend, das Sein der Dinge nicht so tief erfassend wie die Einheit, die die Seinsemanation dem Weltall Avicennas und Farabis verleiht.

Es gereicht mir zu besonderer Freude, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Benno Erdmann für seine stets hilfsbereite Freundlichkeit und sein selbstloses Entgegenkommen auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

---

In keiner derselben gebe es ein regressus in infinitum. Gott müsse also aus Substrat und Akzidenzien bestehen. Es wird dem Averroes leicht, dieses zu widerlegen (vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroes; Bonn, Marcus u. Weber, 1913).

Bonn, den 2. Oktober 1912.

Dr. Max Horten.

# Das Buch der Metaphysik des Averroes.

## Einleitung.

Unser Zweck bei dieser Abhandlung ist der, die wissenschaftlichen Lehren aus den Abhandlungen des Aristoteles, die in seinem Buche über die Metaphysik niedergelegt sind, zusammenzutragen, so wie wir es bereits unserer Gewohnheit folgend in den vorhergehenden Büchern über Logik und Naturwissenschaften getan haben. Daher beginnen wir, indem wir über den Zweck dieser Wissenschaft, ihren Nutzen, ihre Teile, ihre Rangstufe und ihre Beziehungen „Bericht erstatten“. <sup>1)</sup> Kurz, wir beginnen mit denjenigen Gegenständen, deren Klarstellung nützlicherweise vorausgeschickt wird, wenn man in <sup>10</sup> diese „Kunst“ <sup>2)</sup> eintritt und ihr Studium beginnt.

Wir lehren also: es wurde bereits an einem anderen Orte gesagt, daß die „Künste“ und Wissenschaften verschiedene Klassen <sup>3)</sup> bilden. Sie sind entweder theoretische Disziplinen („Künste“) — das Ziel dieser ist die reine Wissenschaft für <sup>15</sup> sich — oder praktische. In ihr ist die Kenntnis nur auf die Handlungen wie auf ihr Ziel gerichtet. Oder es sind Disziplinen („Künste“), die diesen beiden genannten dienen und ihnen untergeordnet sind: die Disziplinen der Logik. Ferner wurde in dem Buche über den demonstrativen Beweis <sup>20</sup>

<sup>1)</sup> Mit diesem Ausdruck scheint Averroes sagen zu wollen, daß er über die Lehre des Aristoteles nur referieren will. Dabei fließen ihm seine eigenen Lehren naturgemäß unbemerkt unter.

<sup>2)</sup> Den Ausdruck „Kunst“ verwenden die Philosophen in dem Sinne von Disziplin des Geistes, Schulung des Denkens, Wissenschaft.

<sup>3)</sup> Die „Klassen“ und „Gruppen“ unterscheiden sich dadurch von den eigentlichen Arten, daß letztere durch spezifische Differenzen gebildet werden, erstere durch sekundäre Bestimmungen.

gelehrt, daß die theoretischen Disziplinen zwei Gruppen, eine universelle und eine partikuläre darstellen. Die universelle Gruppe betrachtet das Seiende im absoluten Sinne und die wesentlichen Akzidenzien desselben. Auf diese Weise ergeben  
 5 sich also drei Gruppen: die Disziplinen der Dialektik, Sophistik und diese, mit der wir uns hier beschäftigen (die Metaphysik).<sup>1)</sup> Die partikuläre Gruppe der Wissenschaften betrachtet das Seiende in einem gewissen Zustande (also das individuelle Seiende). Es wurde ferner in den Darlegungen  
 10 jener anderen Wissenschaft (der Lehre von dem demonstrativen Beweise) gezeigt, daß die partikulären Wissenschaften nur zwei Klassen bilden, die Naturwissenschaft — diese ist jene Disziplin, die das veränderliche Sein betrachtet — und die Mathematik. Diese erforscht die von der Materie befreite  
 15 Quantität. Alles dieses wurde in dem Buche über den Beweis (der zweiten Analytik) als Postulat aufgestellt (das an anderem Orte bewiesen werden sollte). Wir müssen dieses daher hier betrachten (da es der Metaphysik obliegt, den Beweis dafür zu erbringen).

20 Daher lehren wir: die Einteilung dieser theoretischen Disziplinen in die drei erwähnten Teile ist etwas, das sich notwendig ergibt („einstellt“), weil auch die existierenden Dinge selbst (die Objekte) in die gleichen drei Gruppen zerfallen. Wenn du nämlich die existierenden Dinge einzeln  
 25 durchgehst, zeigt es sich, daß einige ihren Bestand nur in der Materie haben. Die Betrachtung dieser Art der existierenden Dinge und ihrer Akzidenzien faßte man zu einer Einheit zusammen. Dieses ist klar für jeden, der sich mit der Naturwissenschaft befaßt hat. Ferner stellt sich heraus, daß bei  
 30 anderen Dingen die Materie keinen Teil der Definition bildet, selbst wenn dieselben real in der Materie existieren. Dies ist für jeden ersichtlich, der die Mathematik ergründet hat. Die Betrachtung über alle diese Teile und ihre Akzidenzien wurde ebenfalls zu einer Einheit der Wissenschaft zusammengenommen.  
 35 Da nun in der Naturwissenschaft andere Prinzipien auftauchten

---

<sup>1)</sup> Diese drei befassen sich also nach Averroes mit dem ens in quantum est ens und zwar die Dialektik und Sophistik mit dem ens logicum in quantum est ens, die Metaphysik mit dem ens reale in quantum est ens.

und deutlich wurden, die in keiner Materie sind, noch auch in einem bestimmten und besonderen Zustande (als individuelle) existieren, die vielmehr in universeller Weise ihr Sein haben, so ist es notwendig, daß die Betrachtung dieser Prinzipien einer universellen Disziplin zufalle, die über das Sein im 5 allgemeinen nachdenkt. Ferner erkennst du, daß in unserem Gegenstande (dem Objekte der Wissenschaften) viele universelle Inhalte vorhanden sind, die den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gemeinsam mit den sinnlich nicht wahrnehmbaren Dingen zukommen. So verhält sich z. B. die Einheit 10 und Vielheit, die Potenzialität und Aktualität und ähnliche universelle Akzidenzien (des Seienden), kurz, die Dinge, die den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen infolge und auf Grund der unkörperlichen Dinge anhaften, wie es im Folgenden klar werden wird. Diese und ähnliche Dinge 15 kann keine andere Disziplin als diejenige betrachten, deren Objekt das Sein im allgemeinen ist (Text: „zukommt“). Wenn sich dieses nun so verhält, dann bilden die theoretischen Disziplinen zwei Gruppen, eine universelle und eine partikuläre. Diese partikuläre Gruppe wurde bereits behandelt (in den 20 Naturwissenschaften und der Mathematik). Diejenige, deren Darlegung uns jetzt noch übrig bleibt, ist diese Wissenschaft, deren Zweck, wie erklärt wurde, der ist, das Sein als solches und alle seine Arten (von den universellsten zu den partikulärerem übergehend) zu betrachten, bis sie die Objekte 25 der partikulären Wissenschaften erreicht. Sie betrachtet ferner die wesentlichen Akzidenzien des Seienden und die aufsteigende Kette aller jener Kategorien des Wirklichen, die zu den ersten Ursachen hinführt, und diese sind die unkörperlichen (wörtlich: „getrennten“) Substanzen. Aus diesem Grunde ver- 30 leiht die Metaphysik von allen Ursachen nur die Kenntnis der formalen Ursache, ferner auch die der Zweckursache, die in gewisser Weise Wirkursache ist, d. h. nicht in der Weise, in der man von einer Wirkursache in den veränderlichen Dingen spricht. Denn zu einer Wirkursache auf diesem Gebiete 35 (d. h. im Bereiche der metaphysischen Dinge) gehört es nicht, daß sie der Wirkung zeitlich vorausgehe. So verhalten sich z. B. die Naturdinge (die zeitlich aufeinander folgen). Ebenso wie alles dasjenige, dessen kausale Kenntnis die Naturwissen-

schaft verleiht, nur in Beziehung und nach Maßgabe der Natur und der Naturdinge erkannt wird, ebenso <sup>1)</sup> verhält sich auch in der Metaphysik die Kausalerklärung der realen Objekte. Sie verleiht diese Erkenntnis der existierenden Dinge nur mit  
 5 Rücksicht auf die Gottheit und das Göttliche. Jene Dinge sind solche, die nicht in der Materie existieren.

Kurz, der ursprüngliche Zweck des Aristoteles in der Metaphysik besteht nur darin, daß er die Kenntnis alles des-  
 10 jenigen vermitteln will, was nach der Kenntnis der Naturwissenschaften zur Vollendung des Wissens noch übrigblieb, nämlich des Wissens von den höchsten Ursachen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Der Grund dafür lautet: In der Naturwissenschaft wurden von diesen Problemen nur die beiden höchsten Ursachen, die Materie und der Beweger, erwähnt  
 15 und erläutert. In dieser Wissenschaft erübrigt es also noch, daß Aristoteles die formale Ursache der Materie und die wirkende Zweckursache auseinandersetzt. Aristoteles ist dabei der Ansicht, daß zwischen der Wirkursache (in der der Zweck tätig ist) und dem (rein materiellen) Beweger ein  
 20 Unterschied zu machen sei. Der Beweger verleiht dem sich bewegenden Gegenstände nur die Bewegung. Die Wirkursache verleiht ihm die Form, durch die die Bewegung existiert. Es ist nun gerade die Metaphysik, der diese Kenntnis besonders zukommt, weil die genannten Dinge, durch deren  
 25 Betrachtung man zu der Erkenntnis jener Ursachen gelangt, universelle Dinge sind. Diese Erkenntnis wird ferner erreicht, nachdem dasjenige zugegeben<sup>2)</sup> worden ist, was in der Naturwissenschaft deutlichgemacht wurde betreffs der Existenz eines (ersten) Bewegers, der nicht in einer Materie existiert. Was  
 30 nun die Materialursache und den ersten Beweger angeht, so wurden dort, d. h. in der Naturwissenschaft, verschiedene Prämissen aufgestellt, aus denen man die Kenntnis beider erlangen kann. In einer anderen als der Naturwissenschaft ist die

---

<sup>1)</sup> Diese beiden Wissensgebiete lassen sich insofern vergleichen, als beide nur in einer gewissen Hinsicht eine Kausalerklärung geben wollen. Jedes Gebiet ist scharf abgegrenzt: die „Natur“ (Physis) und das „Übernatürliche“.

<sup>2)</sup> Auch aus diesem Grunde wird die „Physik“ von der Metaphysik vorausgesetzt.



genauere und einzelne Darlegung dieser Probleme nicht einmal möglich, besonders die der bewegenden Ursache (da zu diesem Zwecke physische Materialien erforderlich sind; in der geistigen Welt ist keine räumliche Bewegung denkbar).

Was nun die Beweise angeht, die Avicenna (Metaphys. 5 Abh. VIII) verwendet, um die Existenz eines ersten Prinzips des Seins in dieser Wissenschaft (der Metaphysik) darzutun, so sind dieselben nur topische Beweise, die ihrem ganzen Inhalte nach nicht gültig sind. Sie verleihen ferner die Kenntnis keines Dinges im einzelnen. Du hast dieses bereits aus den Antinomien 10 erkannt, mit denen Gazáli in seinem Buche „Der innere Widerspruch der griechischen Philosophen“ Avicenna entgegentritt. Aus diesem Grunde gibt der Metaphysiker, wie wir dargelegt haben, die Existenz des ersten Prinzips des Seins auf Grund der Naturwissenschaft als bewiesen zu. Er erörtert nur die Art 15 und Weise und Hinsicht, in der jenes erste Prinzip bewegt, wie du auch die Existenz der bestimmten Anzahl bewegender Prinzipien auf Grund der mathematischen Astronomie voraussetzt. Dasjenige, was in der Naturwissenschaft über die Existenz der unkörperlichen Prinzipien aufgestellt wurde, ist nicht etwa ein Kapitel der Metaphysik, wie Avicenna meinte.<sup>1)</sup> Diese Thesen sind vielmehr für diese Wissenschaft etwas Denknöthwendiges, da sie jene Erkenntnisse nach Art von postulierten Voraussetzungen und Fundamenten verwendet. Diese Betrachtungsweise ist dabei ein Teil der Objekte der 25 Metaphysik (und wird daher von ihr vorausgesetzt).

Daher ist es also klar, was der Zweck (das formale Objekt) dieser Wissenschaft ist und welches ihre Objekte und Teile sind. Wir finden diesen Zweck in allen Abhandlungen des Aristoteles indistinkterweise wieder. Trotzdem läßt er 30 sich restlos in drei Teile zerlegen: In dem ersten betrachtet Aristoteles die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, insofern sie existieren (denn das Sein als solches ist das formale Objekt der Metaphysik). Er betrachtet alle ihre Gattungen, nämlich die zehn Kategorien, und ferner alle Akzidenzien dieser 35 Gattungen. Diese Probleme werden auf die ersten (unkörper-

<sup>1)</sup> Die Metaphysik würde sonst die Existenz ihres eigenen Objektes beweisen wollen, wenn der Gottesbeweis ein Kapitel der Metaphysik wäre.

lichen, metaphysischen) Prinzipien zurückgeführt, insoweit dieses in dem ersten Teile möglich ist. In dem zweiten betrachtet er die Prinzipien der Substanz, nämlich die unkörperlichen Dinge.

5 Er definiert, welche Art der Existenz ihnen zukommt und wie sie in Beziehung zu dem ersten Prinzip des Seins, zu Gott, stehen. Er bestimmt sodann die Eigenschaften und Tätigkeiten, die Gott speziell zukommen und legt die Beziehung der übrigen Dinge der Welt zu ihm dar. Dieser Teil der Metaphysik beweist  
10 ferner, daß Gott die höchste Vollendung (Entelechie) ist, die erste Wesensform, die erste Wirkursache. Er erörtert ferner die übrigen Eigenschaften, die den unkörperlichen Substanzen einzeln eignen, und auch solche, die mehreren von ihnen zugleich angehören.

15 In dem dritten Teile betrachtet er die Postulate der partikulären Wissenschaften und beseitigt die Irrtümer, die von den älteren (vorsokratischen) Philosophen aufgestellt wurden. Sie betreffen die Logik und die beiden partikulären Disziplinen, die Naturwissenschaft und Mathematik. Diese Verteilung  
20 des Stoffes verhält sich so, weil die Einzelwissenschaften die Prinzipien ihrer Wissenschaft nicht beweisen, noch auch den Irrtum, der sich in ihren Bereich einschleicht, entfernen können. So wurde es in dem Buche über den demonstrativen Beweis klargelegt. Die Disziplin, die sich mit diesen Fragen beschäftigt,  
25 muß eine universelle sein, und zwar entweder diese (die Metaphysik) oder die Dialektik. Jedoch verhält sich letztere so, daß sie jene Ansichten nur durch allgemein anerkannte Grundsätze (des *sensus communis*) widerlegt, bei denen man nicht sicher ist, daß sie keinen Irrtum enthalten.

30 Die Metaphysik widerlegt jene Irrtümer aber mit „wahren“, absolut sicheren Prinzipien. Diesen kann es in akzidenteller Weise zukommen, daß sie „allgemein anerkannt“ (d. h. nur vom *sensus communis* diktiert und daher scheinbar unsicher) sind. Die Dialektik beweist also nur aus  
35 relativ sicheren Voraussetzungen. Aus diesem Grunde gehört es zum Wesen der Metaphysik, daß sie die ersten Prinzipien der Einzelwissenschaften (wörtlich: der partikulären „Künste“) richtig stellt. Daraus wurde zugleich klar, daß die notwendigen (wesentlichen) Teile der Metaphysik nur die ersten

zwei Teile sind. Der dritte ist nur zur Vervollständigung hinzugefügt. (Er ist nur dann erforderlich, wenn in den partikulären Wissenschaften Irrtümer aufgestellt worden sind.) Denn die Existenz der meisten Postulate der Einzelwissenschaften und die Art ihrer Existenz sind Dinge, die in sich selbst evident 5 sind. Ein Irrtum ist betreffs dieser nur von den ältesten Philosophen aufgestellt worden. Daher gehört es nicht zum Wesen, sondern nur zur Vollendung der Wissenschaft von jenen Dingen, dafs man diese Sophismen und Irrtümer aufklärt und richtigstellt. Ebenso gehört auch die Lösung der Zweifel betreffs 10 eines Dinges (wie ein Akzidens) zu der vollkommenen Erkenntnis desselben, nachdem man dessen Substanz (Wesenheit) bereits erkannt hat.

Unsere Ansicht geht jedoch dahin, dieses Buch in fünf Abhandlungen zu zerlegen. In der ersten erwähnen wir das 15 Objekt, mit dem wir uns beschäftigen, und erklären die Ausdrücke, die in dieser Disziplin gebräuchlich sind. In der zweiten besprechen wir die Dinge, die sich aus dem ersten Teile dieser Disziplin als Arten (des Seienden) ergeben, in der dritten die universellen Akzidenzien dieser Arten, in 20 der vierten die Lehre von den Problemen des zweiten Teiles dieser Wissenschaft (den Prinzipien der Substanz). Die fünfte enthält schliesslich das, was (nach Aristoteles) der dritte Teil darzulegen hat (die Postulate der Einzelwissenschaften).

Der Nutzen dieser Wissenschaft ist nach Art des Nutzens 25 der spekulativen Kenntnisse zu beurteilen. Dieses wurde bereits in der Psychologie dargelegt. Dort wurde ausgeführt, dafs der Zweck der spekulativen Wissenschaften die Vollendung (Entelechie eines potentiell Vorhandenen) der vernünftigen Seele sei, so dafs sie durch diese Erkenntnisse ihre letzte (d. h. höchste) 30 Vollkommenheit erreicht (die die ganze Potenzialität der Seele zur Aktualität macht). Wenn jedoch der Nutzen dieser Wissenschaft ähnlich dem Nutzen der spekulativen Wissenschaften im allgemeinen ist, so gehört sie doch in diesem Punkte zu den edelsten und vollkommensten in betreff der Rangstufe; denn sie 35 verhält sich zu den übrigen spekulativen Wissenschaften, wie ihr Endzweck und ihre Vollendung. Durch die Kenntnis der Metaphysik wird nämlich die Kenntnis der existierenden Dinge nach ihren höchsten Ursachen erreicht, und dieses ist das-

jenige, was das menschliche Wissen schliesslich erreichen will. Ferner: die Einzelwissenschaften gelangen nur durch die Metaphysik zur Vollendung, da ja die Metaphysik diejenige Wissenschaft ist, die die Prinzipien der Einzelwissenschaften richtig-  
5 stellt und den Irrtum, der in jene sich einschließt, beseitigt, wie wir dargelegt haben.

Was nun die Rangstufe der Metaphysik im Erlernen der Wissenschaften (in der Reihenfolge des Unterrichtes) angeht, so folgt sie auf die Naturwissenschaft. Denn wie wir dargelegt  
10 haben, wird von der Metaphysik die Naturwissenschaft wie ein postuliertes<sup>1)</sup> Prinzip verwendet in bezug auf Dinge, die in jener Wissenschaft (der Naturwissenschaft) bewiesen werden, z. B. die Existenz von Kräften, die nicht in einer Materie sind usw. Es ist sehr naheliegend, daß diese Wissenschaft nur  
15 aus dem Grunde Metaphysik genannt wird, weil sie nach der Physik erlernt wird, also auf Grund ihrer Rangstufe in dem Erlernen der Wissenschaften. Abgesehen von dieser Betrachtungsweise geht sie dem Sein nach allem anderen voraus und deshalb wurde sie auch die erste Philosophie  
20 genannt.

Aus dieser Darlegung ist also zugleich der Zweck der Metaphysik, ihre Teile, ihr Nutzen, ihre Beziehungen (zu den Einzelwissenschaften), ihre Rangstufe und die Bedeutung ihres Namens klar geworden. Die Arten des Erlernens und  
25 die Methode, die in ihr zur Verwendung kommen, sind dieselben wie in den übrigen Wissenschaften. Die Arten der in ihr gebräuchlichen Beweise sind ebenfalls (wie in den anderen Wissenschaften) meistens induktive Beweise (Schlüsse aus Indizien); denn in der Metaphysik beweisen wir immer nur,  
30 indem wir von den Dingen, die für unser subjektives Erkennen am deutlichsten sind, ausgehen und auf Gegenstände „hinweisen“ (schliessen), die der Natur nach (in sich) bekannter sind. Wie jedoch bereits gesagt wurde, ist der edelste Teil der Metaphysik eine Summe von Dingen, die entweder in sich  
35 evident oder doch nahezu evident sind, oder die in der Naturwissenschaft evident gemacht wurden. Da nun alles, was wir

---

<sup>1)</sup> Der Beweis eines Postulates folgt aber auf die Wissenschaft, die das Postulat aufgestellt hat.

in dieser Wissenschaft beabsichtigen, vom ersten bis zum letzten klar geworden ist, wollen wir nun jedes einzelne Ding in dem ersten Teile dieser Wissenschaft besprechen. Vorerst wollen wir jedoch darlegen, in wievielfacher Bedeutung die Namen verwandt werden, die die Objekte und die Teile der Objekte dieser Wissenschaft bezeichnen. Auf diese Weise werden die Objekte und ihre Teile für unsere Betrachtung vorbereitet, die jedes einzelne in ihnen untersuchen will.

## Abhandlung I.

### Kapitel I. Das Seiende.

Daher lehren wir: Der Terminus „das Seiende“ wird in vielfacher Bedeutung gebraucht. Zuerst bezeichnet er jede einzelne der zehn Kategorien. Daher ist dieser Ausdruck ein solcher, der in einer gewissen Ordnung und Proportion von den Dingen prädiert wird (also analogice), nicht ein solcher, der aequivoce oder univoce gilt. Das Seiende wird also von dem Wahren gebraucht. Dieses ist ein Inhalt, der im Geiste dasselbe darstellt wie in der Außenwelt (so daß also diese beiden ordines parallel und kongruent sind). So fragen wir: Ist die Natur real existierend und ist das Leere (eine Privatio) real? Das Seiende wird ferner von demjenigen ausgesagt, das eine Wesenheit und eine Substanz aufserhalb des Geistes besitzt, sei es nun, daß diese Wesenheit begrifflich vorgestellt wird oder nicht. Daher kommt es den zehn Kategorien gemeinsam zu, daß von ihnen das Sein in diesen beiden Bedeutungen (der ontologischen und logischen) ausgesagt wird. Die eine derselben bezeichnet die Kategorien als solche, die Wesenheiten aufserhalb des Verstandes besitzen, die zweite als die Begriffe von diesen Wesenheiten. Aus diesem Grunde bedeutet der Ausdruck „das Seiende“ schließlic nur diese beiden Bedeutungen, d. h. das Wahre (das Sein im Verstande) und dasjenige, das aufserhalb des Geistes existiert (also das logische und ontologische Sein).

Das per accidens Seiende ist in dem Einzeldinge (der realen Substanz) begrifflic nicht denkbar; denn die Substanz des Dinges und seine Wesenheit können nicht per accidens

sein (sondern nur per se). Das Seiende per accidens läßt sich begrifflich nur denken in der Beziehung (die Relation ist etwas Subjektives und Akzidentelles) der realen Dinge zueinander. Wir können nämlich zwei Dinge miteinander ver-  
 5 gleichen. Aus dieser Beziehung kann sich ergeben, daß das eine sich in der Wesenheit des anderen befindet; wie z. B. das Zentrum im Kreise oder wie der Umstand, daß zwei rechte Winkel der Summe der Winkel des Dreiecks gleich sind (in der Wesenheit des Dreiecks). Oder es verhält sich  
 10 die Sachlage so, daß jedes von beiden (Reziproka) in der Wesenheit des anderen vorhanden ist, z. B. in der Relation zwischen Vater und Sohn. Dann sagt man von beiden, daß sie per se existieren (da sie zur Wesenheit der betreffenden Dinge gehören). Tritt dieses aber nicht ein und zwar nicht  
 15 einmal in der Wesenheit eines einzigen von beiden, daß sie in dem anderen existiert, so sagt man: jenes existiert per accidens. So sagen wir, der Architekt spielt die Zither und der Arzt besitzt eine weiße Farbe (das Spielen und die weiße Farbe verhalten sich akzidentell zu ihren Subjekten).

20 Manchmal verwendet man den Ausdruck des Seienden zur Bezeichnung der Beziehung der Ähnlichkeit, die das Unbekannte (das zu Bestimmende und Erschließende) mit dem, was im Geiste vorausgesetzt ist (den Prämissen) verbindet, und ferner der Ausdrücke, die auf diese Beziehung (der Kon-  
 25 sequenz) hinweisen, sei es, daß diese Verbindung auf Grund einer Affirmation oder Negation besteht, und sei es, daß sie wahr oder falsch sei, per se oder per accidens. Dieses sind die bekanntesten Bedeutungen, in denen der Ausdruck des Seienden in der griechischen Philosophie Verwendung findet.  
 30 Dieser Ausdruck gehört zu denjenigen, die aus anderen Gebieten (als wissenschaftlicher Terminus) entlehnt sind; denn der Begriff, der bei der großen Menge mit dem Worte „das Seiende“ (wörtlich: das Gefundene) bezeichnet wird, ist verschieden von dem hier gebrauchten. Bei der großen Menge  
 35 bezeichnet er nur ein Verhältnis (einen Zustand) in dem Dinge. So sagen die Leute: Das sich von der Herde verirrt habende Tier wurde aufgefunden. (Philosophisch bedeutet derselbe Ausdruck: es existierte.) Nach der Redeweise der Leute bezeichnet dieses nur eine Bestimmung in einem Substrate,

ohne daß dieselbe näher bestimmt würde (also eine undefinierbare, unklare Bestimmung). Daher waren einige der Ansicht, daß der Ausdruck „das Seiende“ auf ein Akzidens des Dinges nicht auf seine Substanz hindeutet; denn nach der Redeweise der großen Menge ist das Seiende ein abgeleiteter 5 Ausdruck (und die abgeleitete Redeweise bezeichnet nur akzidentelle Verhältnisse). Auf diese Bedeutungen wollen wir jedoch unser Augenmerk nicht richten. Der Ausdruck des Seienden muß vielmehr in der Metaphysik, wenn wir mit demselben das Wesen (die Substanz) selbst bezeichnen wollen, 10 das ausdrücken, was wir auch als „Ding“ und „Wesen“ bezeichnen, kurz, was wir unter den Ausdrücken verstehen, die ursprünglich (per se) etwas bedeuten (nicht per accidens). Aus diesem Grunde denken einige, wie wir erfahren haben, daß der Ausdruck „das Seiende“, der im absoluten Sinne das 15 Wahre bezeichnet, identisch ist mit dem, der die Substanz bedeutet (das also das Seiende im Sinne des ens logicum identisch sei mit dem Seienden, daß man von dem ordo realis aussagt). Auch aus diesem Grunde waren viele der Ansicht, daß das Seiende ein Akzidens sei, indem sie lehrten: Würde 20 der Ausdruck „das Seiende“ die Substanz bezeichnen, dann wäre die Aussage betreffs der Substanz, daß sie ein Seiendes sei, eine Tautologie (wörtlich: etwas Falsches, ein Widerspruch). Jene befinden sich jedoch in Unwissenheit darüber, daß das Seiende in der Metaphysik in anderer Weise ver- 25 wandt wird als dort (d. h. im gewöhnlichen Sprachgebrauche). Ferner, wenn auch das Seiende ein Akzidens eines Dinges bezeichnete, wie Avicenna es häufig darlegt, so können in diesem Verhältnisse zwei Fälle eintreten. Dieses Akzidens gehört entweder zu den „zweiten Kategorien“ (den fünf logischen) oder 30 zu den „ersten“ (den zehn eigentlichen, realen Kategorien). Gehört es nun zu den „ersten“ (primären) Kategorien, dann muß es notwendigerweise eine der neun Kategorien (also eines der Akzidenzien) sein. Der Ausdruck „das Seiende“ kann dann nicht von der Substanz und ebensowenig von den übrigen 35 Kategorien des Akzidens gebraucht werden, es sei denn insofern jenen Kategorien diese Kategorie (die des Seienden) zukommt. Dabei müßte also ein einheitliches, gemeinsames Genus der Akzidenzien existieren, das allen zehn Kategorien in gleicher

Weise zukäme. Alles dieses jedoch ist unmöglich und verwerflich (da die Kategorien nicht voneinander prädiert werden). Aus diesem Grunde ist es nicht zulässig, auf die Frage: „welches ist das Wesen des Dinges?“ betreffs jeder  
5 einzelnen von den zehn Kategorien, zu antworten: das Seiende. Alles dieses ist in sich evident (da das Sein nicht das Wesen der Kategorien bedeutet).

Andernfalls gehört dieser Begriff zu den Kategorien zweiter Ordnung (den logischen). Diese sind diejenigen Kategorien, deren  
10 Existenz nur im Verstande statthat. Dieses ist nicht unmöglich; denn einer von denjenigen Inhalten, die wir als einen solchen aufgezählt haben, der mit dem Namen des Seienden belegt wird, ist eben dieser Begriff (des logisch Wirklichen). Er wird benannt als das logisch Wahre. Jedoch sind diese Bedeutungen  
15 und die andere, die auf die individuellen Wesenheiten (den ordo ontologicus) hinweist, voneinander sehr verschieden. Alles dieses ist selbst bei der oberflächlichsten Betrachtung klar. Dieses trifft jedoch jenen „Menschen“ Avicenna in vielen seiner Äußerungen, die er aus seinem eigenen Wissen  
20 gibt (als seine subjektive Überzeugung, ohne sich auf die alten Philosophen zu stützen).<sup>1)</sup>

Die Individualität wird als umfanggleiche (convertibiler) prädiert (wörtlich: „indem sie ständig verbunden ist mit“) von dem Begriffe, der auch als das Seiende be-  
25 zeichnet wird (unum et ens convertuntur). Jedoch wird sie nicht von dem logisch Wahren (dem ordo logicus) ausgesagt. Auch dieser Terminus ist ein Ausdruck, der aus volkstümlichen Redeweisen abgeleitet ist; denn nach der Redeweise der großen Menge bedeutet er (grammatisch bezeichnet) eine Partikel  
30 (die weder Substantiv noch Verbum ist), während sie hier ein Substantiv bezeichnet. Aus diesem Grunde ist die richtige Auffassungsweise derselben, daß sie den den Substantiven eigenen Zustand („Umstand“) wiedergibt, der durch den Artikel (der das Substantiv determiniert) ausgedrückt wird. Davon  
35 wurde das Abstraktum (wörtlich: der Infinitiv) in derselben Weise grammatisch abgeleitet wie der Ausdruck Menschheit

---

<sup>1)</sup> Selbst diese einfachsten Begriffe hat Avicenna mißverstanden. Dies will Averroes hier in verächtlicher Form ausdrücken.



von Mensch und die Mannestüchtigkeit von Mann.<sup>1)</sup> Jedoch wurde diese Ableitung (der Terminus) nur von einigen Übersetzern (griechischer Schriften) aufgestellt, da sie glaubten, dieser Ausdruck sei weniger dem Irrtum und der falschen Anwendung ausgesetzt als der des Seienden;<sup>2)</sup> denn er hat die Form eines abgeleiteten Ausdruckes (und ein solcher wird nicht so leicht im unrichtigen Sinne verwandt wie ein ursprünglicher).

„Substanz“ bezeichnet etwas in ursprünglicher Weise (primo et per se). Ihre verbreitetste Bedeutung ist die des Gegenstandes, der Objekt eines determinierenden Hinweises sein kann (als dieses da) und sich so verhält, daß er nicht in einem Substrate ist (wie das Akzidens), noch irgendwie von einem solchen ausgesagt wird (wie die substantia secunda, der logische Begriff). Zweitens wird „Substanz“ gebraucht von jedem universellen Prädikate (der „logischen Substanz“), das die Wesenheit eines Individuums darlegt („definiert“), sei es nun ein Genus, eine Art oder eine Differenz. Drittens wird „Substanz“ von jedem Inhalte gebraucht, der die Wesenheit eines Dinges definiert, welches Ding von den zehn Kategorien es auch immer sei. Aus diesem Grunde sagen die Philosophen: Die Definitionen erklären das Wesen der Dinge (der Substanzen). „Substanz“ wird dieser logische Inhalt nur genannt auf Grund der Relation (dieser „zweiten“ Substanz zur „ersten“, der realen), nicht im absoluten Sinne. Die am meisten bekannte Bedeutung des Terminus „Substanz“ ist „das Individuum (das „Dieses da“; Aristoteles: Kategorien, Anfang), das nicht in einem Substrate besteht, noch von einem Substrate ausgesagt wird“; denn es wird allgemein von allen, die sich mit Philosophie befassen, zugestanden, daß ein solcher Gegenstand Substanz ist. Dann aber müßte ein Inhalt, der die Wesenheit dieses individuellen Dinges definiert, nach der Theorie jener in noch vorzüglicherem Sinne Substanz genannt werden. Derjenige also, der der Ansicht ist, daß die universellen Bestand-

<sup>1)</sup> Der arabische Ausdruck für Individualität entspräche dem deutschen „die Erheit“ von dem Pronomen „er“ (es), das ein individuell determiniertes Ding bezeichnet.

<sup>2)</sup> Danach muß „Individualität“ ursprünglich als Ersatz für „das Seiende“ gebraucht worden sein.

teile des individuellen Dinges (die realen Korrelate der Begriffe) solche sind, die seine Wesenheit definieren, ist daher auch der Meinung, daß diese (universellen Inhalte) im vorzüglichsten Sinne mit dem Namen „dieser (individuellen) Substanz“ bezeichnet werden müssen. Wer daher der Meinung ist, die „Körperlichkeit“ gebe das Wesen des individuellen Dinges begrifflich wieder und der Bestand der körperlichen Gegenstände beruhe auf Länge, Breite und Tiefe, bezeichnete diese Dimensionen als Substanzen. Andere sind der Ansicht, das individuelle Ding sei aus „Teilen, die nicht teilbar sind“ (Atomen) zusammengesetzt. Diese nannten jene letzteren Substanzen. Daher hört man die orthodoxen Theologen unserer Zeit das Atom als die individuelle Substanz bezeichnen. Wieder andere pflichten der Lehre bei, das Individuum bestehe aus nichts anderem als aus einer Materie und einer Wesensform. Für solche ist Wesensform und Materie in vorzüglicherem Sinne geeignet, als Substanz bezeichnet zu werden. Das Gleiche läßt sich von den Lehren betreffs der Materie jedes einzelnen Dinges und seiner Wesensform ausführen.<sup>1)</sup> Die Philosophen billigten jedoch allgemein dieses Urteil: „Was die Wesenheit des Individuums definiert, ist in vorzüglicherem Sinne „Substanz“ zu nennen als das Individuum selbst“; denn es ist durchaus unmöglich, daß die ersten Bestandteile der Substanz und ihre Elemente nicht selbst Substanz seien. Das Ding, das nämlich Ursache für ein anderes ist, wird in höherem Sinne als ein solches Ding bezeichnet, für das es Ursache ist. (Die Ursache enthält in vorzüglicherem Sinne den Inhalt ihrer Wirkung. Die Wirkung ist in der Ursache eminentiori modo enthalten.) Ein Beispiel dafür lautet: Das Ding, das durch sich selbst (per se) Ursache für die heißen Gegenstände ist, besitzt im vorzüglichsten Sinne die Eigenschaft der Hitze. Aus diesem Grunde bezeichnet keiner der Philosophen das Akzidens, insofern es Akzidens ist, als einen (substanziellen) „Teil“ und als eine „Substanz“, sondern höchstens insofern, als das Akzidens das Wesen der individuellen Substanz, wie man glaubt, erkläre. In diesem Sinne handelten diejenigen, die die

---

<sup>1)</sup> Die letzten konstituierenden Bestandteile müssen im vorzüglichsten Sinne Substanzen genannt werden.

Dimensionen (die doch Akzidenzien sind) als Substanzen bezeichneten. Wenn sich dieses nun so verhält, ist folgendes klar: Wenn bewiesen ist, daß ein „getrenntes“ (unkörperliches) Seiende existiert, das zugleich die Ursache für das Sein dieser individuellen (irdischen) Substanz ist, dann verdient diese im vorzüglichsten Sinne den Namen Substanz. Aus diesem Grunde nannte Aristoteles die unkörperlichen Geister Substanzen. 5

Nach der Ansicht derer, die sich mit Philosophie befassen (ohne wirkliche Philosophen zu sein), ist auch dieser Ausdruck „Substanz“ von der Redeweise des Volkes übertragen. In dieser bezeichnet er die Perlen, d. h. die „Steine“, die besonders kostbar sind. Die Ähnlichkeit, die zwischen beiden Benennungen statthat, besteht in Folgendem. Diese Perlen werden nur deshalb als „Substanzen“ (Perlen) bezeichnet, weil sie in Vergleich zu den übrigen Gütern des Erwerbs besonders edel und kostbar sind. Zugleich ist die Kategorie der Substanz vorzüglicher und edler, als die übrigen Kategorien. Daher wurden sie als Perlen (Substanz) bezeichnet. 10 15

Akzidens bezeichnet den Inhalt, der von dem individuellen Dinge, das nicht in einem Substrate existiert (der Substanz), nicht das Wesen (sondern sekundäre, hinzukommende Momente) bedeutet. Es zerfällt in zwei Arten. Die eine bezeichnet von irgendeinem Dinge nicht das Wesen (das universeller Natur ist), während es zugleich die Individualität dieses Dinges ist. Die zweite (das universelle Akzidens) läßt die Wesenheit des Dinges aus seiner Individualität erkennen. Dieses ist sein universeller Bestandteil. Der Name des Akzidens ist von Ausdrucksweisen des Volkes hergenommen. Akzidens bezeichnet dasjenige, was schnell vergänglich ist. Es wird kurz und allgemein in die neun Kategorien eingeteilt: Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, habere, agere und pati. In dem Buche der Kategorien hast du die Bedeutung dieser Ausdrücke bereits kennengelernt. 20 25 30

Quantität bezeichnet alles, was durch einen seiner Teile (als Maßseinheit) meßbar ist. Sie wird in ursprünglicher und eigentlicher Weise nur von der Zahl ausgesagt, in zweiter Linie von den übrigen Genera, die ich dort (in der Kategorienlehre) aufgezählt habe. Einige Prädikationsarten der Quantität sind wesentlich (per se et primo), andere per accidens. Die wesent- 35

lichen sind z. B. die Zahl und die übrigen Arten, die ich aufgezählt habe. Per accidens wird die Quantität z. B. von der weissen und schwarzen Farbe ausgesagt. Beiden haftet die Eigenschaft an, meßbar zu sein auf Grund des Umstandes, 5 dafs sie sich in einem quantitativ Ausgedehnten befinden. Das quantum per se kommt manchmal einem Dinge in ursprünglicher Weise zu, z. B. die Meßbarkeit der Zahl und der Gröfse; manchmal in sekundärer Weise und durch Vermittelung eines anderen. Dies gilt von der Zeit. Sie wird in die Kategorie 10 der Quantität nur auf Grund der Bewegung eingerechnet, die Bewegung ihrerseits auf Grund der Gröfse (so dafs die Zeit zweier Vermittelungen bedarf, um als Quantum zu gelten). Noch weiter entfernt von dem reinen Begriff der Quantität ist der der Schwere und Leichtigkeit, die man zur Kategorie der 15 Quantität rechnet; denn sie sind eigentlich Qualitäten, können jedoch per accidens gemessen werden, insofern sie beide in einem Quantitativen sind. Diesem Verhältnisse stehen die übrigen Qualitäten nahe, die in quantitativen Substraten vorkommen, z. B. das Grofse und Kleine, das Enge und Breite und 20 das Tiefe. Sie verhalten sich freilich wie Qualitäten, werden jedoch zur Quantität gezählt, weil sie (primo et per se) in ursprünglicher und unvermittelter Weise sich in quantitativ ausgedehnten Substanzen befinden.

Die Qualität wird vielfach von keinem weiteren Begriff 25 ausgesagt, als in dem Buche der Kategorien dargelegt wurde. Der Grund dafür ist der, weil die Qualität von den vier genera ausgesagt wird, die ich dort aufgezählt habe (es sind dispositio — habitus, passio — patibilis qualitas, potentia — im-  
30 potentia, forma — figura). Manchmal wird sie von den spezifischen Wesensformen, z. B. der menschlichen oder tierischen Natur ausgesagt. Einige Qualitäten inhaerieren der Substanz per se, habitus und dispositio. Andere befinden sich in derselben durch Vermittelung einer anderen Kategorie, z. B. die Gestalt. Sie inhaeriert der Substanz nur durch Vermittelung 35 der Quantität.

Die Relation haftet allen zehn Kategorien an. Sie befindet sich z. B. in der Kategorie der Substanz wie Vaterschaft und Sohnschaft und das Wesensverwandte, in der Quantität: das Doppelte und Halbe und Gleichgrofse, in der Qualität: das

Ähnliche, das Wissen und das Gewulste, in dem Wo: das Räumliche und der Raum, in dem Wann: das Früher und Später, in der Lage: das Rechte und Linke, in dem agere und pati: der Handelnde und sein Objekt. Der Unterschied zwischen diesen fünf (zu erwarten acht) Arten, die durch eine Beziehung 5 ihren Bestand haben (d. h. solche Relationen, die durch Vermittlung einer anderen Kategorie relativa sind) und der eigentlichen Relation (die selbst eine eigene Kategorie ist), die ebenfalls durch eine Beziehung existiert, ist folgender. Die Beziehung, die sich in der Relation befindet, ist eine Beziehung zweier 10 Dinge, bei denen das Wesen jedes einzelnen von beiden in Beziehung zu dem zweiten prädiziert wird, z. B. (die bilaterale und reziproke Relation von) Vaterschaft und Sohnschaft. Die Beziehung (die uneigentliche Relation), die sich in dem Wo, dem Wann und den übrigen Kategorien vorfindet, verhält sich 15 dagegen nur so, daß das Wesen eines einzelnen beider termini der Relation mit Hinsicht auf den zweiten terminus ausgesagt wird (— eine unilaterale Relation). Als Beispiel dafür diene: das Wo (der Ort) ist, wie gesagt wurde, eine Beziehung des Körpers zum Raum. Nun aber ist in der Definition des Raumes 20 der Körper notwendigerweise einbegriffen (da der Raum die Oberfläche des umgebenden Körpers ist). Jedoch ist es umgekehrt nicht notwendig, in die Definition des Körpers den Begriff des Raumes aufzunehmen. Der Körper ist also nicht terminus der eigentlichen (bilateralen) Relation. Faßt man ihn aber, insofern 25 er Räumlichkeit besitzt, dann haftet ihm die eigentliche Relation an, da das Räumliche ebenso terminus der Relation des Raumes ist, wie der Raum. Es liegen also zwei Termini einer bilateralen Relation vor. Diese Kategorie (vielleicht Beziehung zu lesen) ist also in gewisser Hinsicht ein Teil der Kategorie 30 der eigentlichen Relation. Ebenso verhalten sich die übrigen Kategorien der Beziehungen (die im gewissen Sinne als eigentliche Relationen gelten können).

Kurz, die Kategorie der Relationen ist entweder Akzidens der entia relata, die per se in Relation stehen, nicht durch 35 Vermittlung eines anderen Dinges, z. B. Vaterschaft und Sohnschaft, das Rechte und Linke, oder sie haftet einem Dinge durch Vermittlung einer anderen Kategorie an, z. B. der des Handelnden und seiner Wirkung. Beiden haftet die Relation

durch Vermittlung der Kategorie des agere und pati an. Manchmal inhaeriert die Relation den übrigen Akzidenzien der Kategorien. So verhält sich die Opposition und die Kontrarietät, habitus und Privation. Diese gehören manchmal  
 5 zu den ersten und ursprünglichen Kategorien (den realen), manchmal auch zu den sekundären (den logischen). Wie letzteres verhält sich die Relation zwischen Genus und Art (sie ist eine rein logische).

„Wesen“ (Substanz) wird im absoluten Sinne von dem  
 10 Individuum ausgesagt, das nicht in einem Substrate existiert, noch auch von einem Substrate ausgesagt wird, ohne daß es jedoch die individuelle Substanz zu sein braucht.<sup>1)</sup> Ferner wird „Wesen“ von allem ausgesagt, was dem Individuum dazu dienlich ist, seine Substanz zu erschließen und bekanntzu-  
 15 machen (oder: von jedem Teile des Individuums, dessen Substantialität feststeht). Es sind letzteres die universalia der Substanzen (die das Wesen des Individuums erschließen und vielfach auch als Substanzen aufgefaßt werden). Das Wesen wird ferner ausgesagt von dem Individuum, das<sup>2)</sup> in einem  
 20 Substrate ist, nämlich dem Akzidens und sodann von allem, was das Wesen des Dinges definiert, d. h. den neun Kategorieen und ihren Arten. Der Ausdruck „Wesen“ bezeichnet freilich in vorzüglicherem Sinne die individuelle Substanz (wörtlich: das „Dieses da“), die nicht in einem Substrate ist, und daher  
 25 ist es entsprechender, daß derselbe allgemein von dem Gegenstande gebraucht werde, der nicht in einem Substrate ist, noch auch selbst Substrat für irgendein anderes Ding sein kann. Daß derselbe mit dieser Eigenschaft ausgestattet ist (weder inhaerens noch subiectum inhaesionis zu sein) muß besonders  
 30 bewiesen werden. Wenn man den Ausdruck „Wesen des Dinges“ als genitivische Verbindung verwendet, bezeichnet er die Wesenheit des Gegenstandes oder einen Teil derselben.

Der Ausdruck: was durch das Wesen, d. h. „was per se ist“, wird in verschiedener Weise gebraucht. Zunächst be-  
 35 zeichnet er das Individuum, das nicht in einem Substrate ist,

<sup>1)</sup> Der arabische Ausdruck bezeichnet auch die universelle Substanz, die Wesenheit. Dann stimmt freilich die gegebene aristotelische Definition (Kategorien 1 b 3—4) nicht mehr.

<sup>2)</sup> Der Text fügt hier „nicht“ hinzu.

nämlich die individuelle Substanz. Er bezeichnet ferner alles, von dem bekannt ist, was es ist (bekannter aristotelischer Ausdruck, d. h. seine Wesenheit). Kurz, bezeichnet er alles, was als Substanz im universellen Sinne gekennzeichnet wird. Dasjenige, was per se existiert, wird manchmal im Gegensatz 5 zu dem gebraucht, was per accidens besteht. In dem Buche über den Beweis wurde dieses im einzelnen dargelegt. Dort wurde gelehrt, daß diese Prädikationsweise in den einfachen Aussagen in zwei Weisen auftritt. Die eine besteht darin, daß das Prädikat in der Substanz (d. h. dem Wesen) des Subjekts 10 enthalten ist. So ist z. B. das Rationelle in der „Substanz“ des Menschen enthalten. Die zweite Prädikationsweise liegt dann vor, wenn das Subjekt umgekehrt in der Substanz des Prädikates enthalten ist. So verhält sich der Umstand, daß die Winkel eines Dreieckes gleich zwei rechten Winkeln sind.<sup>1)</sup> 15 Manchmal wird das, was per se ist, von solchen Prädikaten ausgesagt, die in ihren Subjekten in ursprünglicher und unvermittelter Weise (primo) existieren. So existiert die Farbe in der Fläche, das Leben in dem seelischen Prinzip. Die Farbe existiert nämlich in dem Körper nur durch Vermittlung der 20 Fläche und das Leben in dem organischen Körper durch Vermittlung der Seele. Diese Prädikationsweise ist eine von denjenigen, die als „ursprüngliches Prädikat“ (das primo et per se von dem Subjekte ausgesagt wird) in den demonstrativen Aussagen (d. h. den Prämissen der Demonstratio) bezeichnet 25 wird. Das, was per se ist, wird manchmal von dem Seienden ausgesagt, dem keine Ursache vorausgeht, weder ein wirkendes Prinzip, noch eine Form, noch eine Materie, oder ein Zweck, und dieses ist der erste Beweger (der als per se seiend, als aus sich und durch sich seiend bezeichnet wird) wie es in 30 den Naturwissenschaften dargelegt wurde und wie wir es auch später noch erklären werden.

Der Ausdruck Ding (res) wird von allen Gegenständen ausgesagt, die als seiend bezeichnet werden, manchmal auch von Gegenständen, die einen weiteren Bereich darstellen als 35

<sup>1)</sup> Die vorschwebende Aussage lautet: Sind in einer Figur die Winkel gleich zwei rechten, dann ist die Figur ein Dreieck. Das Dreieck ist Prädikat und in demselben sind die Winkel enthalten (Averroes 9, 16).

das real Seiende, nämlich von dem logisch Seienden, d. h. jedem Begriffe, der in der Seele erfaßt wird, sei es, daß ihm ein Korrelat in der Außenwelt entspricht oder nicht. So verhält sich die Vorstellung unrealer Gegenstände wie des Vogel Greif, 5 des Phönix und des Pegasus. Dadurch ist auch der Sinn unserer disjunktiven Aussage klargestellt: „Dieses Ding ist entweder existierend oder nicht existierend.“ Im letzteren Sinne wird der Ausdruck „Ding“ auch von der unwahren Aussage gebraucht. Auf diese wird jedoch der Ausdruck des „Seienden“ 10 nicht angewendet.

Das Eine wird von vielfältigen Bezeichnungen (von äquivalenten Ausdrücken) gebraucht. So wird es manchmal verwandt von dem numerisch Einen und zwar in ursprünglicher Weise. Die bekannteste Verwendung des Einen ist die von dem Kontinuum. So sprechen wir von einer Linie, einer Fläche und 15 einem Körper. Die vorzüglichste Art und Weise, in der der Begriff des Einen verwandt wird, ist diejenige, die das bezeichnet, was vollkommen ist. Letzteres ist dasjenige, zu dem Nichts hinzugefügt und von dem auch nichts weg- 20 genommen werden kann oder darf. So verhält sich die kreisförmige Linie und der kugelförmige Körper. Das Kontinuum ist manchmal ein solches nur in der Einbildung, z. B. die Linie und die Fläche, manchmal auch in der realen Existenz, z. B. die homogenen Körper. In diesem Sinne sagt man von diesem 25 bestimmten Volumen Wasser, daß es eines ist. Der Begriff des Einen wird manchmal von Dingen ausgesagt, die verbunden sind und sich berühren (von dem Kontiguum). Diese sind solche, deren Bewegung eine einzige ist. Im vorzüglichsten Sinne bezeichnet man als eins dasjenige, was natur- 30 gemäß (von Natur) verbunden ist. Dies sind die Dinge, die ein und dasselbe Fleisch haben (einen Teil eines lebenden Organismus bilden), wie die eine Hand und der eine Fuß. Einige dieser Dinge können nur ein und dieselbe Bewegung besitzen. Manchmal wird im Gegensatz dazu der Begriff des 35 Einen von dem ausgesagt, was durch Kunst zu einem Ganzen verbunden worden ist, wie z. B. der eine Stuhl und die eine Kiste.

Dieses sind die bekanntesten Bedeutungen, in denen das numerisch Eine verwandt wird. Die große Menge bezeichnet



mit demselben diese individuellen Dinge, insofern sie von anderen getrennt sind und allein für sich existieren (*individuum est id quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio*); denn bei einer erstmaligen Betrachtung der Bedeutungen des Einen treten keine anderen Gedanken als die aufgezählten 5 auf. Aus diesem Grunde sagt man betreffs des numerisch Einen (der numerischen Einheit), daß durch dasselbe von jedem Dinge ausgesagt wird, es sei Eines. Einige dieser Dinge sind durch ihre besonderen räumlichen Verhältnisse getrennt, von denen sie umgeben sind. Dies ist die bekannteste 10 Bedeutung des Einen (das räumlich Eine). Andere Dinge sind nur durch ihre Endpunkte und Grenzen räumlich getrennt. Es sind dies die verwandten, in Beziehung stehenden und ähnlichen Dinge. Andere sind nur durch die Einbildung von-einander getrennt. In dieser Hinsicht ist die Zahl<sup>1)</sup> dem Kon- 15 tinuum verwandt (denn das Kontinuum hat keine aktuellen Teile. Seine Teile bestehen nur in der Einbildung.) Wenn sich dieses so verhält, dann bezeichnet das numerisch Eine in diesen individuellen Dingen solche Inhalte, die außerhalb der Wesenheiten jener Dinge liegen, kurz Akzidenzien, die dem 20 Wesen anhaften (die Einheit bildet nicht die Wesenheit selbst). In dieser Hinsicht ist das Eine mit unter die zehn Kategorien zu rechnen, und zwar in das Genus der Quantität. Das (der Zahl nach) Eine ist also ein Akzidens, wenn (vielleicht zu übersetzen: da) die Zahl nichts anderes als die Summe der 25 Einheiten bezeichnet, die mit dieser Eigenschaft (daß sie una sind) gekennzeichnet werden. Die große Menge kennt keine weitere Bedeutung des Einen als die hier aufgezählten.

In dieser Disziplin (der Metaphysik) wird das Eine gebraucht als gleichen Umfang habend und stets verbunden (*konvertibel*) 30 mit dem Begriff des Wesens (der Substanz) des Dinges und seiner Wesenheit. Auf Grund dessen bezeichnet das numerisch Eine manchmal das Individuum, das, insofern es Individuum ist, nicht weiter geteilt werden kann (*individuum est indivisum in se*). So sagen wir: ein Mensch und ein Pferd. Verwandt 35 mit dieser Gebrauchsweise ist die Verwendung des Einen

---

<sup>1)</sup> Zahl ist die diskontinuierliche Quantität, die sich auf dieser Linie der kontinuierlichen nähert.

betreffs des Dinges, das durch Mischung aus vielen anderen  
 Dingen entstanden ist, indem man von ihm aussagt, daß es  
 eines ist. So verhält sich das Oxymel, der Sauerhonig, der  
 aus Essig und Honig gemischt ist. Diese Bedeutung des Einen  
 5 gleicht nicht der anderen, in der man von dem Kontinuum  
 aussagt, es sei eines; denn das Kontinuum kann nicht in  
 Teile zerlegt werden, die auf Grund ihrer Natur numerisch  
 voneinander getrennt und geteilt sind. Wie letzteres verhält  
 sich der Essig in dem Sauerhonig. Die Trennung der kon-  
 10 tinuierlich verbundenen Gröfsen ist ferner eine Wirkung, die  
 aufserhalb der Substanz (des Wesens) dieser Gröfse liegt (und  
 daher durch eine äufserere Ursache bewirkt werden muß).  
 Anders verhält sich aber die Trennung des Gemischten von  
 den Bestandteilen, mit denen es vermischt worden ist. (Sie  
 15 geht auf Grund innerer Ursachen vor sich.) Diese Art des  
 Einen (des durch innere Mischung Einen) findet sich ebenso-  
 wenig wie andere Arten desselben in Dingen, die aus mehreren  
 Elementen zusammengesetzt sind (so daß eine äufserliche,  
 künstliche Zusammensetzung entsteht). Das der Zusammen-  
 20 setzung nach Eine bildet also eine besondere Art des Einen;  
 denn die Teile des zusammengesetzten Dinges existieren real  
 und aktuell in dem zusammengesetzten Gegenstande. So  
 verhalten sich aber nicht die Teile des Sauerhonigs in ihm.  
 (Sie sind nur potentiell in ihm getrennt.) Dies Verhältnis  
 25 ist einleuchtend; denn das Eine in unserem Falle, wenn man  
 mit demselben das individuell Eine bezeichnen will, ist so  
 beschaffen, daß es eine Trennung des Singulären und Indivi-  
 duellen bezeichnet, und zwar in seiner Substanz und seiner  
 Wesenheit, nicht etwa die Trennung eines Dinges (und auf  
 30 Grund eines Dinges), daß aufserhalb seines Wesens liegt. So  
 sagen wir z. B. betreffs dieses Individuums, daß es numerisch  
 eines ist. Die Trennung in diesem Individuum ist nichts  
 anderes als ein äufseres Akzidens, z. B. in dem Volumen des  
 Wassers. Aus diesem Grunde bleibt das Wasser numerisch  
 35 dasselbe, wenn es getrennt wird. Seiner Trennung haftet in  
 gewissem Sinne die Gesetzmäßigkeit der äufseren Akzidenzien  
 an, die darin besteht, daß dieselben an demselben Substrate  
 aufeinander folgen und sich abwechseln, ohne daß dasselbe  
 sich in seiner Substanz verändert.

Betreffs dieses Problems lehrte Avicenna auf Grund der angegebenen Verhältnisse, daß das numerisch Eine nur ein äußereres Akzidens der Substanz bezeichnet. Es könne nicht, so sagt er, die Substanz eines Dinges selbst bedeuten. Der Grund dieser Lehre war seine Überzeugung, daß das numerisch 5 Eine sowohl das Akzidens als auch die Substanz bezeichne, da nämlich die Zahl (eine Form der Einheit) sowohl aus Akzidenzien wie auch Substanzen gebildet werden könne.<sup>1)</sup> Ferner wäre das Eine nicht in die Kategorie der Quantität zu rechnen (da diese ein inneres Akzidens ist und nicht 10 zugleich die Substanz bedeutet). Dieses ist jedoch unmöglich. Ferner lehrte er: Nehmen wir an, daß das Eine nur die Substanz bezeichnet, so ergibt sich eine andere Unmöglichkeit, nämlich die, daß die Substanzen den Akzidenzien inhärierten. Wäre dieses nicht der Fall, in welcher Bedeutung könntest 15 du dann von dem individuellen Akzidens aussagen, daß es numerisch eines ist? Avicenna irrte in diesem Problem nur deshalb, weil er auf die Bedeutung des Wortes nach dem vulgären Sprachgebrauch zu viel Rücksicht nahm. In den späteren Darlegungen werden wir dieses noch weitläufiger 20 erklären, wo wir über den Begriff des Einen und Vielen sprechen.

Manchmal wird das Eine als numerisch Eines innerhalb der Metaphysik von den unkörperlichen (wörtlich: getrennten) Substanzen ausgesagt. Dieses ist im allgemeinen der Gegen- 25 stand, der im vorzüglichsten Sinne als numerisch Einer bezeichnet wird; denn die unkörperlichen Substanzen sind der Qualität nach nicht teilbar in der Weise, wie das materielle Individuum in Materie und Wesensform teilbar ist. Ebenso wenig sind sie der Quantität nach zerlegbar, wie das Kon- 30 tinuum zerlegbar ist. Betreffs dieser Art des numerisch Einen ist letzthin klar, daß sie mit dem individuell Einen in gewisser Weise, mit dem spezifisch Einen in anderer Weise verwandt ist. Sie gleicht dem Individuum, insofern das numerisch Eine (der körperlichen und unkörperlichen Substanzen) nicht 35 von einer Vielheit von Individuen ausgesagt wird, noch auch

<sup>1)</sup> Daher kann das Eine weder eine Substanz noch ein bestimmtes (kategorisches) Akzidens ausschließlichs bedeuten. Die Einheit muß daher ein rein äußerliches Akzidens sein.

schlechthin von einem Substrate prädiert werden kann. Sie gleicht der spezifischen Einheit, insofern die Art ein begrifflich faßbarer Inhalt ist, der durch sich selbst (per se, nicht per accidens) einer ist. Dieses sind also alle Arten und Weisen, 5 in denen das numerisch Eine von Substanzen ausgesagt wird.

In anderen Fällen wird das Eine von einer numerischen Vielheit ausgesagt, und zwar auf fünf verschiedene Weisen: Erstens das der Art nach Eine. Es verhält sich wie die Aussage: Zaid und Amr sind ein Einheitliches durch die 10 menschliche Natur. Zweitens das dem Genus nach Eine. So sagen wir von einer Person des Menschen und einem Individuum des Pferdes, daß beide eins sind durch die animalische Natur. Das Genus ist teils ein näheres, teils ein ferneres. Jedes Ding, das der Art nach eine Einheit 15 darstellt, ist auch dem Genus nach ein Eines und Einheitliches. Dieses läßt sich jedoch nicht konvertieren. (Das, was dem Genus nach eines ist, ist deshalb noch nicht der Art nach Eines.) Dem dem Genus nach Einen steht nahe das der Materie nach Eine. Drittens das durch das Substrat 20 Eine, das in seiner Definition eine Vielheit darstellt. So verhält sich das Wachsende (die Pflanze, Tier und Mensch) und das Unvollkommene. (Unter diesen Begriff lassen sich die dem Wesen nach heterogensten Dinge zu einer äußerlichen Einheit zusammenfassen.) Viertens das der Proportion nach 25 Eine (unum proportionalitate). So sagen wir: der Kapitän verhält sich zum Schiffe wie der König zur Stadt. Die Proportion beider ist ein und dieselbe. Fünftens das Eine per accidens. So sagen wir: der Schnee und der Kampf sind der weißen Farbe nach ein und dasselbe. Dieses sind also 30 alle Begriffe, von denen das per se Eine ausgesagt wird.

Das per accidens Eine wird manchmal in Gegensatz zu dem per se Einen gestellt. So sagen wir: der Arzt und der Baumeister sind eines im Individuum, wenn es nämlich zutrifft, daß ein Baumeister zugleich ein Arzt ist. Diese Art des Einen 35 ist nur in den zusammengesetzten Begriffen denkbar, in den einfachen aber nicht; denn das Wesen des individuellen Dinges wird nicht per accidens, sondern per se aktuell (und daher kann das Einfache, das Wesen, nicht als per accidens eins bezeichnet werden).

Da es also klar geworden ist, in wieviel verschiedenen Arten und Weisen das Eine in dieser „Kunst“ (der Metaphysik) ausgesagt wird, ist zugleich ersichtlich, daß es in derselben Wissenschaft mit dem Seienden konvertierbar ist. Das der Zahl nach Eine ist entweder der Wesensform nach unteilbar, 5 dabei teilbar nach der Quantität. So verhält sich der eine Mensch und das eine Pferd. Oder es ist nach Quantität und Wesensform zugleich unteilbar. Dieses Letztere findet in zwei Arten statt. Hat dieses Eine eine räumliche Lage, dann ist es ein Punkt, besitzt es aber keine räumliche Lage, dann ist 10 es das universelle Eine, das erste Prinzip für die Zahl. Es wird naturgemäß ausgesagt von allen Gegenständen, die gezählt werden können und gezählt sind (und ist in ihnen begrifflich enthalten). Der Grund dafür ist der, daß alle („anderen“) Mafseinheiten von den entsprechenden wesens- 15 gleichen Gegenständen (dem Gemessenen) ausgesagt werden. So verhalten sich die Maße für flüssige und feste Gegenstände (Gewichte) usw.

Das Identische wird auf verschiedene Weisen ausgesagt, die den Prädikationsweisen des Einen entsprechen. Das Identische 20 ist teilweise ein solches der Zahl nach. Es findet sich in Dingen vor, die durch zwei Termini bezeichnet werden. So sagen wir: Muhammed ist der Sohn des Abdallah. Dieser Fall tritt im allgemeinen ein, wenn man ein und dasselbe Ding mit zwei Kennzeichen bezeichnet. Das Identische ist ferner 25 ein solches der Art nach. So sagst du, du seist derselbe wie ich in bezug auf die menschliche Natur. Es ist ferner ein solches dem Genus nach, z. B.: dieses Pferd ist identisch mit diesem Esel in bezug auf die tierische Natur. Es ist ferner ein solches in der Proportion, dem Substrate und dem Akzidens. 30 Beispiele für alle diese Verhältnisse wurden bereits gegeben. Alles dieses gehört zu dem, was per se in eine Beziehung tritt und bildet das zu untersuchende Problem (und das formelle Objekt) in dieser „Kunst“ (der Metaphysik) und in anderen Wissenschaften (denn keine Wissenschaft untersucht das Zu- 35 fällige und Akzidentelle). Das Identische ist ferner ein solches per accidens. Dieses wird nur erwähnt, wo es nach Art der Definition (Abgrenzung von Gebieten) zur Sprache kommt. So sagen wir: Der Musiker ist identisch mit dem Arzte, wenn

es der Zufall will, dafs der Musiker zugleich ein Arzt ist. Das Identische der Art nach bezeichnet man, wenn es in der Substanz selbst auftritt, als ein wesensverwandtes, tritt es in der Quantität auf, als ein gleich grofses, in der Qualität  
 5 als ein ähnliches. Das Ähnliche wird in verschiedenem Sinne gebraucht: erstens von den Flächen, deren Winkel gleich grofs sind und deren Seiten in Proportion stehen; zweitens von Körpern, wenn sie ähnliche Gestalt besitzen, d. h. wenn ihre Flächen „numerisch“ gleich (in gleicher Anzahl vorhanden)  
 10 sind und sich ähnlich sind in ihren Gestalten; drittens von Dingen, deren Passivitäten ein und dieselben sind, z. B. zwei rote Gegenstände, die sich einander in der roten Farbe (die eine „passio“ ist), gleichen; viertens von Dingen, die in den meisten Eigenschaften übereinstimmen. So sagen wir: das  
 15 Zuraderlassen geschieht durch ein federähnliches Stilett von Silber und Blei.

Ferner sind die Oppositionen zu besprechen. Sie bezeichnen die vier verschiedenen Gruppen, die ich in dem Buche der Kategorien aufgezählt habe. Du hast sie bereits dort  
 20 nach ihren Deskriptionen (nicht „Definitionen“) erkannt. Die Arten der Opposition sind: 1. Affirmation und Negation (die oppositio contradictoria), 2. die konträre, 3. die Relation, 4. habitus und privatio. Jedoch ist dabei zu bemerken, dafs die Bezeichnung „Kontrarium“ manchmal in einem weiteren  
 25 Umfange verwandt wird als an jenem Orte (der Logik). Dort wurde nämlich behauptet: der Terminus „contrarium“ bedeutet im eigentlichen Sinne des Wortes nur solche Gegensätze, die innerhalb eines und desselben Genus statthaben. Man gebraucht den Ausdruck „contraria“ vielfach auch in einer  
 30 Bedeutung, die dieser ersten und eigentlichen verwandt ist, zur Bezeichnung von Dingen, die nicht zu gleicher Zeit in einem und demselben Substrate vorhanden sein können, wenn sie auch (entgegen der obigen Regel) dem Genus nach verschieden sind. Manchmal bezeichnet man als contraria in  
 35 metaphorischem Sinne was sich in gewisser Weise (auf Grund einer besonderen Ursache) zu den genannten Dingen rechnen läfst (so dafs sie also nur scheinbar in Opposition stehen), oder Dinge, zwischen denen eine Beziehung (auch ohne eigentliche Opposition) stattfindet. Diese mufs sich so verhalten

wie z. B. die Wirkursache der *contraria* oder ihr passives Prinzip (ihre Wirkung) oder im allgemeinen zu ihnen in Beziehung stehen.

Aus diesem Grunde wird der Terminus „*privatio*“ in einer größeren Anzahl von Bedeutungen gebraucht als ich dort (in der Logik) angeführt habe. Das, was dort ausgeführt wurde, sind nur drei Arten. Die erste besagt, daß in dem Dinge nur dasjenige nicht existiert, was in ihm existieren müßte, und zwar in der bestimmten Zeit, in der es in ihm vorhanden sein müßte, und ohne daß es jenem Subjekte in der Zukunft zukommen könnte. So verhält sich die Gier und die Blindheit. Die zweite Art besagt, daß eine Bestimmung, trotzdem sie augenblicklich dem Subjekte nicht zukommt, demselben in der Zukunft anhaften könne, z. B. die Privationen des Entblößtseins und der Armut. Die dritte bedeutet, daß in einem Substrate eine Bestimmung nicht existiere, die in ihm existieren müßte, und zwar in einer solchen Form, wie sie in ihm vorhanden sein soll. So verhält sich die Gefühllosigkeit (*humil* statt *haul*) der sinnlichen Wahrnehmung und die Magerkeit der Glieder des Körpers.

Zu diesen Arten der Privation sind noch andere hinzuzufügen, die ebenfalls als Privation bezeichnet werden, z. B., daß eine Bestimmung nicht in einem Dinge vorhanden ist, die in ihm vorhanden sein müßte und zwar in der Art und Weise, in der in ihm das Sein im allgemeinen vorhanden sein muß. So sagen wir von Gott: er ist unsterblich und unvergänglich.<sup>1)</sup> Ferner bezeichnet man als Privation, daß eine Bestimmung nicht in einem Subjekte vorhanden ist, die in ihm dem Genus nach vorhanden sein (die seinem Genus zukommen) müßte. So sagen wir: Der Esel ist nicht vernünftig (dem Genus, nämlich der animalischen Natur, kann jedoch das Vernünftigsein zukommen). In anderer Weise wird als Privation bezeichnet, wenn eine Bestimmung nicht in einem Dinge vorhanden ist, die in ihm auf Grund seiner Art vorhanden sein müßte. So sagen wir: Das Weib besitzt nicht die männliche Natur. Ferner

<sup>1)</sup> Die Bestimmungen des Vergänglichen und Sterblichen sind in Gott nicht nach der Weise des allgemeinen Seins vorhanden, geschweige denn in der Weise, wie sie innerhalb der Kategorien, also im partikulären Sein auftreten.

bezeichnet man als Privation den Umstand, daß eine Bestimmung in einem Dinge nicht vorhanden ist, die in ihm in einer anderen Zeit vorhanden sein müßte. So sagen wir von dem Knaben, daß er nicht den vollen Gebrauch der Vernunft  
5 habe.

Sodann ist der Begriff des „Anderen“ zu bestimmen. Er wird in verschiedenen Weisen gebraucht, die im Gegensatze stehen zu den Bedeutungen des Identischen. Das Andere ist ein solches teils der Art, teils dem Genus, teils der Proportion  
10 oder dem Substrate nach. Das Verschiedene ist zu unterscheiden von dem Begriffe des Anderen, indem das Ding ein „anderes“ ist auf Grund seiner Substanz und ein „verschiedenes“ auf Grund eines gewissen Dinges, das in ihm vorhanden ist (also auf Grund eines Akzidens, einer Bestimmung, nicht  
15 auf Grund seiner Substanz). Aus diesem Grunde ergibt es sich, daß das Verschiedene sich durch eine besondere Bestimmung „verschieden“, zugleich aber durch eine andere „übereinstimmend“ verhält.<sup>1)</sup>

Das Wirkliche zerfällt in Potenz und Akt. Aus diesem  
20 Grunde wollen wir nun betrachten, in wievielfachem Sinne man den Terminus Potenz und Akt gebraucht. Wir behaupten also: Die Potenz wird in vielfacher Bedeutung angewandt. Sie bezeichnet teils Agenzien, die andere Dinge in Bewegung setzen und zwar in der Hinsicht (primo et per se), in der sie  
25 die anderen bewegen, sei es nun, daß diese Agenzien (Fähigkeiten) natürliche oder vernünftige sind. So verhält sich das Heiße, das einen Körper erhitzt, und der Arzt, der dem Kranken die Gesundheit verleiht, kurz, alle wirkenden und tätigen Künste. Als Potenz bezeichnet man ferner die (passiven) Fähig-  
30 keiten, die von anderen in Bewegung gesetzt werden können. Diese stehen im Gegensatz zu den (aktiven) bewegenden Fähigkeiten. Manchmal bezeichnet man auch mit Potenz alles dasjenige, was in seinem Wesen (seiner Substanz) ein erstes Prinzip der Bewegung besitzt. In diesem Punkte unterscheidet sich  
35 die Naturkraft von der Tätigkeit der Kunst. Als Potenz bezeichnet man auch die Fähigkeit zu einer vollendeten, guten

---

<sup>1)</sup> Das „Andere“ ist das individuell und numerisch Verschiedene, dem das wesentlich und qualitativ Verschiedene gegenübersteht.



Tätigkeit. In diesem Sinne sagt man: jener Mensch besitzt die Potenz zu reden, zu gehen und andere Tätigkeiten zu vollführen, zu denen der Mensch als „fähig und „machtvoll“ bezeichnet wird. Ferner bezeichnet man als Potenz die Disposition zu dem, was nur unter Schwierigkeiten und auch zu dem, was in leichter Weise ausgeführt werden kann, wie es in der Abhandlung über die Kategorie der Qualität (*potentia et impotentia*) erläutert wurde. Die Mathematiker verwenden den Terminus „Potenz“ in noch anderen Bedeutungen als den eben aufgezählten. Sie sagen, eine so beschaffene Linie habe die Potenz zu einer anders beschaffenen, wenn das Quadrat der einen Linie dem der anderen gleich ist.

In allen diesen verschiedenen Weisen wird der Begriff (Ausdruck) „Potenz“ nur in analogem Sinne gebraucht. Die meisten Gegenstände, die derselbe bezeichnet, gehören in die Metaphysik. Die bei den Philosophen griechischer Richtung meistbekannte Bedeutung desselben ist: dasjenige, wodurch ein Ding disponiert wird, später in der Aktualität existieren zu können. Dieses ist diejenige Potenz, die man von der ersten Materie aussagt. Sie ist, wie wir dargelegt haben, dasjenige, von dem man im vorzüglichsten Sinne den Terminus „Potenz“ prädiziert. Wenn du dieses betrachtest, wirst du es als wahr finden. Von anderen Dingen wird er nur in Analogie zur Hyle ausgesagt. Der Grund dafür ist folgender: Den habitus und die (Formen) Wesensformen bezeichnen wir nur deshalb als Potenzen, weil sie zu gewissen Zeiten tätig sind, zu anderen Zeiten aber nicht. Daher verhalten sie sich wie Dinge, die in der Potenz existieren. In gleicher Weise sagen wir von dem Dinge aus, daß ihm eine „Potenz“, z. B. zu gehen zukomme. Dieses bedeutet, daß jene Substanz in guter Weise disponiert sei (zu gehen). In gleicher Weise wird dieser Begriff in allen Prädikationsarten klar. Manchmal sagt man: Die Teile des Dinges existieren in dem Dinge der Potenz nach. Man sagt dieses in zweifachem Sinne aus. Die Teile, die in der Qualität beruhen, sind Wesensform und Materie. Diejenigen Teile aber, die sich auf die Quantität gründen, verhalten sich wie folgt. Sind sie solche, die sich kontinuierlich verbinden, so ist die Potenz eine reine (da sie nicht aktuell vorhanden sind). Verhalten sich die Teile aber

so, daß sie in dem Dinge aktuell existieren — jedoch müssen sie sich so verhalten, daß der eine Teil mit dem anderen verbunden ist oder ihn berührt (contiguum) — dann wird der Terminus „Potenz“ von ihnen ausgesagt in einem gewissen  
 5 Näher und Ferner in bezug auf den ersten Begriff (d. h. in analoger Weise). Die Atome existieren in diesem Sinne in dem zusammengesetzten Gegenstände — wenigstens nach der Ansicht der Atomisten. Diese reale Potenz besitzt häufig ein Moment, das sie hindert und das von außen wirkt. Dieses  
 10 äußere Hindernis kann manchmal auftreten (Einfluß erlangen), manchmal auch nicht (d. h. unwirksam bleiben), z. B. in dem Falle der (feuchten) Binse, die verbrennen soll. Andernfalls ist sie eine solche, die keine von außen wirkenden Hindernisse hat. Diese wirkt notwendigerweise (wie eine *causa adaequata*)  
 15 und geht von der Potenz zum Akt über. So verhalten sich die himmlischen Konstellationen (vielleicht Schicksalsschläge), die manchmal in der Potenz, manchmal im Akte existieren.

Sodann ist das aktuell Existierende zu behandeln. Es ist dasjenige, was nicht in der Potenz existiert.<sup>1)</sup> Seine Arten  
 20 sind den Arten des Potenziellen konträr. Beide lassen sich zurückführen auf die Arten der Kategorien (sind mit diesen gleichbedeutend, umfangsgleich). Die Potenz ist in gewisser Weise eine Privation; jedoch gehört sie zu den Klassen der Privationen, die sich so verhalten, daß das Nichtexistierende  
 25 in ihnen in der Zukunft existieren kann (so daß also die Potenz zum Akte geführt wird).

Da es nun klar geworden ist, in wie vielfältiger Weise die Potenz und der Akt prädiert wird, ergibt sich von selbst, daß die *impotentia* ebenfalls in vielfältiger Weise gebraucht wird,  
 30 die der Potenz entspricht.

Der Ausdruck *impotentia* zerfällt (seinem Objekte nach) in viele Bedeutungsgruppen nach Art der Privationen. Die *impotentia* ist teilweise eine innerlich notwendige. So sagen wir: der Durchmesser des Kreises hat keine Potenz zur Seite  
 35 des Rechtekes (sein Quadrat ist nicht gleich dem Quadrate

<sup>1)</sup> Die Aktualität, das Bekanntere, wird hier durch die Potenzialität, das Unbekanntere, Dunklere, an Sein Ärmere „definiert“. Eine eigentliche „Definition“ kann Averroes also nicht beabsichtigt haben und ist auch in diesen universellsten Begriffen nicht möglich.

des eingeschriebenen oder umgeschriebenen Rechteckes). Die impotentia ist teilweise eine kontingente (mögliche, die beseitigt werden und der Potenz Platz machen kann). So sagen wir: in dem Knaben ist eine impotentia zum Gehen.

## Kapitel II. Das Vollkommene und Unvollkommene, das Ganze, der Teil und die Summe.

Das Vollkommene wird in verschiedenem Sinne von Gegen- 5  
ständen prädiziert. Der erste bedeutet, daß kein Ding (Be-  
standteil, der im Ding vorhanden sein muß) aufserhalb des  
vollkommenen Gegenstandes existiert, noch existieren kann.  
Ein Zuwachs von aufsen kann dann also nicht mehr statt-  
finden. So sagen wir von dem Weltall, es sei vollkommen (da 10  
ihm kein Teil fehlt). Verwandt mit dieser Bedeutung ist die,  
in der man von dem Kreise sagt, er sei vollkommen, da es  
nicht möglich ist, etwas zu ihm hinzuzufügen oder von ihm  
wegzunehmen, ohne daß er dadurch die Wesenheit einer  
(kreisförmigen) Linie verliert. Ebenso sagst du von dem 15  
Körper, er sei vollkommen dreidimensional, wenn kein  
Ding existiert, das in eine größere Anzahl von Dimensionen  
zerlegt werden kann, als die (drei), in die der stereometrische  
Körper zerfällt. Betreffs der Linie und der Fläche sagst du,  
sie seien unvollkommen, da die Linie in nur eine einzige 20  
Dimension „zerteilt wird“ und die Fläche in zwei. Du sagst  
ferner aus: die Dreizahl ist eine vollkommene Zahl, da sie  
ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes besitzt. Diese Auf-  
fassungsweise des Vollkommenen nähert sich zweifellos der  
ersten. Ferner bezeichnet man als vollkommen alles, was in 25  
seinem Genus (Berufe, Klasse) vollkommen ist. Wir sagen daher  
der Arzt ist ein vollkommener und der Lautenspieler ist ein  
vollkommener. In dieser Hinsicht sagst du ferner von den  
realen Dingen der Aufsenwelt, wenn ihnen von ihrer Voll-  
kommenheit nichts fehlt, daß sie vollkommen seien. Dieser 30  
Begriff des Vollkommenen wird manchmal in metaphorischer  
Weise auf un gute Dinge übertragen. Man spricht z. B. von  
einem vollkommenen Diebe und einem vollkommenen  
Lügner. Ferner redet man von „vollkommen“ bei den Dingen,  
die, indem sie zu ihrer Vollendung gelangt sind, sich so ver- 35

halten, daß diese Vollendung in sich selbst „überströmend“ (mitteilbar, emanierend) ist. In dieser Weise sagst du von den unkörperlichen Substanzen (den Geistern), sie seien vollkommen, von den von ihnen verursachten Gegenständen aber  
 5 (den sublunaren Weltdingen), sie seien unvollkommen.

Im vorzüglichsten Sinne bezeichnet man mit „Vollkommenheit“ in diesem Sinne Gott, das erste Prinzip des Seins, da er die Ursache aller Dinge ist, ohne den Charakter der Wirkung zu haben. Diese Substanz also (die erste Ursache) empfängt  
 10 ihre Vollendung durch ihr eigenes Wesen. (Sie kommt Gott wesentlich zu.) Alle (aufsergöttlichen) real existierenden Gegenstände hingegen empfangen ihre Vollkommenheit durch jene erste Substanz. Gott ist also in bezug auf die Vollendung der vollkommenste. Manchmal verwendet man in metamorphi-  
 15 schem Sinne den Ausdruck „Vollkommenheit“ von allen Gegenständen, die eine Beziehung zu einzelnen (ihnen jeweils entsprechenden) Substanzen haben, wenn diese als vollkommen bezeichnet werden (z. B. die irdischen Individua, die in Beziehung zu ihren himmlischen Archetypen stehen).

20 Das Ganze bezeichnet etwas, das alle Teile in sich einschließt, so daß nichts, was dem Ganzen zukommen müßte sich aufserhalb desselben befindet. Dieses ist also konvertibel (gleichbedeutend) mit dem Begriffe des Vollkommenen in der ersten der aufgezählten Bedeutungen. In diesem Sinne sagt  
 25 man von dem Körper, daß er in alle (d. h. die ganze Summe der) Dimensionen teilbar ist. Der Ausdruck „Ganzes“ bezeichnet im allgemeinen zwei verschiedene Dinge, sowohl das Kontinuum d. h. ein Ding, das keine aktuellen Teile besitzt, als auch das Diskontinuierliche und zwar ebenfalls in doppeltem  
 30 Sinne, erstens dasjenige, dessen Teile eine gewisse räumliche Lage zueinander haben, z. B. die Teile, die die Natur des Instrumentes besitzen (sie stehen in innerer Abhängigkeit zueinander, indem der jedesmal folgende den vorhergehenden voraussetzt), und zweitens dasjenige, dessen Teile keine räum-  
 35 liche Lage zueinander aufweisen, z. B. die Zahlen und die Buchstaben (die unräumlich, respektive beliebig vertauschbar sind). Die Philosophen bezeichnen jedoch im eigentlichen Sinne als Ganzes die erste Bedeutungsart, d. h. diejenige, nach der das Kontinuum ein „Ganzes“ genannt wird, während

die zweite Summe heißt, wie sie von dem diskontinuierlichen Ganzen (das aktuelle Teile besitzt) ausgesagt wird.

Sodann ist über den Teil zu verhandeln. Der Begriff des Teiles wird in zweifacher Weise gebraucht, erstens in bezug auf die Quantität allein. Diese ist manchmal in einem 5 Dinge aktuell vorhanden, manchmal nicht, manchmal homogen, manchmal nicht. Zweitens bedeutet Teil etwas, in das eine Substanz zerlegt werden kann, und zwar sowohl Qualitäten als auch Wesensformen. In diesem Sinne sagen wir, die Körper seien aus Materie und Wesensform (wie aus ihren Teilen) 10 zusammengesetzt und die Definition aus Genus und Differenz (die sich wie Qualitäten verhalten).

Sodann ist der Begriff des Unvollkommenen (das „Fehlende“) zu definieren. Er wird von einem Dinge ausgesagt, dessen Vollendung in sich selbst nicht überströmend 15 (mitteilbar) ist, selbst wenn dieses Ding in seiner Art („Genus“) etwas Vollendetes bedeutet. In diesem Sinne sagst du von allen existierenden (geschöpflichen) Dingen, sie seien unvollkommen in Beziehung zum ersten Prinzip des Seins. Das Unvollkommene in Beziehung auf die Quantität wird nicht 20 in irgendwelcher unbestimmbaren Weise ausgesagt. Das Objekt dieser Aussage muß vielmehr Teile besitzen, die miteinander verbunden und nicht homogener Natur sind. Ferner muß dasjenige Ding, das als („unvollkommen“) mangelnd (fehlend) bezeichnet wird, dem betreffenden Substrate auf Grund der 25 Natur zukommen und ferner darf das Fehlende nicht die Substanz des Substrates (dem es fehlt) vernichten. Diese Bestimmung ist notwendig; denn dasjenige, durch dessen Entfernung die Substanz des Dinges selbst vernichtet wird, bezeichnet man nicht als „mangelnd“. Manchmal bezeichnet man 30 nach Analogie solcher Fälle wie die erwähnten als unvollkommen die Werke der Kunst. Das Allzugroße (das Zuviel) wird in Opposition zu dem Unvollkommenen und Mangelhaften ausgesagt.

Sodann ist der Begriff des Früher und Später klar- 35 zustellen. Beide werden in fünf verschiedenen Arten gebraucht: 1. das Früher der Zeit nach. 2. das Früher der Ordnung nach. Dieses wird entweder von einem bestimmten ersten Prinzip aus gerechnet und zwar entweder in der Prädikation (das

wesentlich und das akzidentell Zukommende und Anhaftende) oder im Raume. 3. das Früher dem Vorzug und der Ehre nach. 4. das Früher der Natur nach. 5. das Früher in der Ursächlichkeit. In dem Buche der Kategorien wurde definiert, was man in allen diesen fünf Arten als das Früher bezeichnet. Wir wollen die dort ausgeführten Darlegungen nicht wiederholen. Das Früher wird sodann in einer sechsten Weise ausgesagt: das Früher in der Erkenntnis; denn alles, was der Erkenntnis nach früher ist (quoad nos), ist deshalb nicht dem Sein nach (in se) früher. (Es liegen also zwei verschiedene Arten des Früher hier vor.) „Ursache“<sup>1)</sup> und „adäquate Ursache“ sind zwei (fast) gleichbedeutende (konvertibele) Bezeichnungen (sie haben denselben Umfang). Beide werden von den bekannten vier Ursachen angesagt: Materie, Wesensform, Wirkursache und Zweckursache. Vielfach werden sie auch metaphorisch verwandt von Dingen, die zu diesen vier Ursachen in Beziehung (Proportion) stehen und von ihnen abhängen, wie es an anderen Orten dargelegt wurde. Die Ursachen sind teils nähere, teils entferntere, teils per se, teils per accidens, teils partikuläre, teils universelle, teils zusammengesetzte, teils einfache. Jede einzelne dieser Arten besteht entweder aktuell oder potenziell. Einige der Ursachen sind äußere in bezug auf das Ding, z. B. die Wirkursache und der Zweck.

Als erste Materie (Hyle) bezeichnet man viele der Rangstufe nach verschiedene Dinge (wörtlich: „wird von Stufen prädiiziert“), z. B. die erste Hyle, die mit keiner Form ausgestattet ist, sodann diejenige, die schon Wesensformen besitzt (die materia secunda), z. B. die vier Elemente (Stoicheia), die die Materie für die einfachen und zusammengesetzten Körper sind. Diese Art der Materie verhält sich in zweifacher Weise. Erstens die soeben erwähnte. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß die Wesensform, die in ihr vorhanden ist, nicht in jeder Art der Vernichtung (nicht in vollständiger Weise) zugrunde gehen kann, wenn die anderen Wesensformen eintreten (huşul

<sup>1)</sup> Diese bezeichnet auch die causa secunda, Instrumentalursache, vermittelnde Ursache (sabab), die folgende (illah) auch die absolut erste Ursache, causa prima.

statt gaul „herumkreisen“ zu lesen). In ihr existiert vielmehr die Wesensform der Materie (während des Vorganges der Vernichtung) noch in einer „mittleren Form“<sup>1)</sup> weiter, wie dieses in dem Buche über das Entstehen und Vergehen der Dinge (peri geneleos kai phthoras) dargelegt wurde. Die zweite Art der Materie verhält sich so, daß in ihr die (erste) Wesensform (aktuell) vorhanden bleibt, wenn die zweite Wesensform in die Materie eintritt. Dieses gilt von der Disposition, die in einigen homogenen Körpern vorhanden und auf die Aufnahme des psychischen Prinzipes hingeordnet ist. Diese Art der Materie wird in spezieller Weise als sekundäres Substrat (vgl. Avicenna, Metaphysik, Abhandlung II, Kapitel 1) bezeichnet. Man sagt vielfach, die Teile der zusammengesetzten Substanz seien in bezug auf die (eventuell: auf Grund ihrer) Quantität die Materie des Kompositums. In diesem Sinne sprechen die Atomisten von den Atomen wie von der Hyle (bezeichnen die Atome als Hyle). Die hier aufgezählten Arten sind also diejenigen, in denen der Begriff der (Hyle) Materie in der griechischen Philosophie Verwendung findet.

Die Wesensform wird ebenso in verschiedenem Sinne gebraucht. Sie bezeichnet teils die Wesensform der einfachen Körper — in diesem Falle ist sie keine „organische“, d. h. einen Organismus belebende —, teils die „organische“ Form, d. h. die sensitiven Seelen (die einem Organismus das Leben geben), teils die Wesensformen der himmlischen Körper. Sie gleichen in einer Hinsicht den einfachen Substanzen (Elementen), insofern sie nicht Lebensprinzipien von Organismen sind, und in der anderen den „organischen“ Formen (Lebensprinzipien), insofern sie sich aus sich selbst bewegen. Alle diese Gedanken wurden bereits in den Naturwissenschaften dargestellt. Die Wesensform bezeichnet manchmal die Qualität und die Quantität,<sup>2)</sup> die in der körperlichen Mischung als solcher auftritt. In diesem Sinne unterscheiden sich die Wesensformen der homogenen Körper voneinander. (Sie bleiben in dem Kompositum unverändert erhalten, z. B. die Formen des Fleisches

<sup>1)</sup> D. h. in partieller Aktualität.

<sup>2)</sup> Unter „Form des Kompositums“ ist das tertium, der neue Körper zu verstehen, der aus den (zwei) Komponenten entsteht, mit seiner Quantität und Qualität.

und der Knochen im Organismus des Leibes, während in einer „Mischung“ die Formen der Komponenten umgestaltet werden. Andererseits bilden die homogenen Körper, z. B. das Gold, selbst Komposita, die sich von den „Elementen“ durch ihre  
 5 Konstanz unterscheiden.) Ihnen bleiben ebenso die „eigentümlichen Bestimmungen“ (*propria*) anhaften (z. B. die *propria* des Goldes), weil diese nur schwer vernichtbar sind — eine Eigenschaft, die sich z. B. beim Golde findet — und andere Eigentümlichkeiten (z. B. bei anderen Elementen).

10 Das erste Prinzip wird von allem, das als Ursache (*sabab*) bezeichnet wird, ausgesagt, manchmal auch von dem Medium, in dem ein Substrat seine Bewegung beginnt, z. B. der Anfangspunkt des Weges. Er ist Ausgangspunkt für das Gehen. Manchmal bezeichnet man als Prinzip und Ausgangs-  
 15 punkt dasjenige, von dem der Werdeprozess des Dinges seinen Anfang nimmt. Dieses gilt z. B. von dem Unterricht. Vielfach beginnt man in ihm nicht von den der Natur nach (*physei*) ersten Prinzipien, sondern von dem, was leichter verständlich ist (*proteron kath hemās*). Alle anderen Gegenstände, die als  
 20 erstes Prinzip bezeichnet werden, werden nur in Analogie zu einer der eben aufgezählten Arten der Prädikation so genannt. So sagen wir betreffs der Prämisse, sie sei der Ausgangspunkt und das Prinzip der Konklusion. Auf die Prämisse wurde also der Begriff des „ersten Prinzipes“ nur in dem Sinne  
 25 angewandt, daß sie Wirkursache für die Konklusion oder ihre erste Materie ist (also in Analogie zu zwei der eben genannten Fälle, von denen der Begriff des Prinzipes *primo et per se* gilt). —

Das Element (*Steucheion*) wird in erster Linie von  
 30 dem Bestandteile ausgesagt, zu dem die Analyse des Dinges bezüglich der Form schließlich hingelangt. In diesem Sinne sagt man, die vier „Arten“: Feuer, Luft, Wasser und Erde seien Elemente der übrigen zusammengesetzten Körper. Das Element wird sodann verwandt für dasjenige, das dem Augen-  
 35 schein zufolge der geringste (kleinste) Teil des Körpers ist (der nicht mehr teilbar ist). Dieser Ansicht sind die Anhänger der Atomistik. Manchmal werden auch die universellen Dinge als „Elemente“ der partikulären bezeichnet, wenigstens nach der Ansicht desjenigen, der von ihnen lehrte, sie seien die



Prinzipien der Dinge (Plato), und je mehr ein Ding den Charakter der Universalität besitze, in um so vorzüglicherem Sinne sei es als Element zu bezeichnen.

Die Notwendigkeit prädiert man von dem Dinge, ohne das ein anderes Ding nicht existieren kann und durch das es existieren muß. Dieselbe beruht auf der Materie. So sagen wir: Das Tier, das Blut besitzt, muß notwendigerweise atmen. Die Notwendigkeit sagt man ferner von dem äußeren Zwange (coactio) aus. Dieser bezeichnet das contrarium der frei gewollten Bewegung. Aus diesem Grunde bezeichneten die Dichter der Griechen die Notwendigkeit als eine Schmerz und Trauer verursachende.<sup>1)</sup> Manchmal legt man die Notwendigkeit einem Dinge bei, das weder in einer anderen Art noch in einer anderen Eigenschaft existieren kann. In diesem Sinne sagst du: Es beruht auf Notwendigkeit, daß der Himmel ewig ist (Anfangslosigkeit der Schöpfung).

„Naturkraft“ wird von allen vier Arten der Veränderung (mutatio, metabolé) ausgesagt, also dem Entstehen und Vergehen, der räumlichen Bewegung, dem Wachsen und der qualitativen Veränderung. Manchmal bezeichnet Naturkraft auch die Wesensformen, die erstes Prinzip dieser Bewegungen sind. Sie werden sogar im vorzüglichsten Sinne als Naturkraft bezeichnet, und ganz besonders solche von ihnen, die einfach sind; denn die einen Organismus belebende Seele wird im vorzüglichsten Sinne als Seele (d. h. als höhere Form der Naturkraft) bezeichnet (da sie eine höhere Einheit und Einfachheit besitzt).<sup>2)</sup> Dieses gilt z. B. von dem Prinzip des Wachstums. In diesem Sinne hörst du die Ärzte sagen: „Ich habe die Naturkraft so und so gestaltet.“ Damit bezeichnen sie die Kraft, die die Körper (des Menschen) „leitet“, nämlich die ernährende (die dem Leibe fremde Stoffe assimiliert). Sie bezeichnen dieselbe als „Naturkraft“, weil sie, obwohl einen Organismus belebend, nach ihrer Ansicht einfacher ist als

<sup>1)</sup> Vgl. Aristoteles 1338 b 40 f., 1339 a 4 (die aus der Notwendigkeit entstehenden Mühen und Schmerzen — pónoi), 1206 a 14. 16 Leid — lýpe — ist mit den auf Notwendigkeit beruhenden Dingen verbunden.

<sup>2)</sup> Was in irgend einer Kategorie eine größere Einfachheit, Einheit und Unkörperlichkeit besitzt, hat in höherem Sinne das Wesen dieser Kategorie.

die anderen Kräfte. Aus demselben Grunde bezeichnen sie fast kaum als Naturkraft die Kraft des Herzens (die wohl als eine zusammengesetzte gegolten haben muß; sie bewirkt ja eine zweifache Bewegung des Herzens, das Pochen, kann also nicht einfach sein). In diesem Sinne sagen wir ebenfalls: eine „natürliche“ Tätigkeit (eine einfache) steht in Opposition zu der vernünftigen (komplizierteren, z. B. des Kunstschaffens). Der Name „Naturkraft“ wird ferner allgemein von den Elementen prädiert, aus denen das Ding zusammengesetzt wird.

10 In diesem Sinne sagen wir: die Naturkraft der homogenen Körper (entsteht) besteht aus Wasser, Feuer und den übrigen Elementen. Die Naturkraft wird schließlich sogar von den verschiedenen Arten der Hyle und im allgemeinen von allen Arten der Wesensformen, der Materie wie auch der Formen

15 der veränderlichen Dinge ausgesagt, die notwendigerweise aus jenen Wesensformen und Materien resultieren. Nachdem wir hiermit das erreicht haben, was wir von Anfang an erreichen wollten, nämlich die Darlegung dessen, was die Termini der Metaphysik bedeuten, so wollen wir nun dazu übergehen, eines

20 von den Problemen dieser Wissenschaft zu behandeln.

## Abhandlung II.

### Das Seiende und die zehn Kategorien.

Wir haben bereits dargelegt, daß das Seiende in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Die Form des Seienden, die wir aber in diesem Kapitel behandeln wollen, ist die von den zehn Kategorien ausgesagte. Diese verhalten sich zum

25 Objekte der Metaphysik wie die Arten zum Genus.<sup>1)</sup> Es ist nun aber klar, daß die Prädikationsweise des Seienden von den zehn Kategorien nicht die rein äquivoke ist; denn in diesem Falle wäre das Seiende kein (einheitliches) Genus, das zum Objekte einer einzelnen, einheitlichen Wissenschaft gemacht

30 werden könnte (denn eine Wissenschaft kann nur ein innerlich, also univoce einheitliches Objekt besitzen). Diese

---

<sup>1)</sup> Event.: Diese verhalten sich wie die Arten zu dem Genus (dem Seienden), das Objekt der Metaphysik ist.

Wissenschaft ist die, mit der wir uns hier beschäftigen. Ebenso wenig (wie ein einheitliches Objekt) könnten dann in der Metaphysik (und im Seienden) wesentliche und notwendige (formelle) Prädikate vorhanden sein, durch die das Seiende in direkter und ursprünglicher Einteilung (*primo et per se*) 5 in Arten zerlegt wird (da nur das Objekt univoker oder analoger Prädikation in dieser Weise geteilt werden kann). So sagen wir (indem wir das Seiende *per se* einteilen): Das Seiende ist teils ein potenzielles, teils ein aktuelles, und ebenso legen wir dem Seienden die übrigen ihm wesentlich zu- 10 kommenden Prädikate bei, die in ihm vorgefunden werden. Die Aussage, deren Subjekt ein äquivok aufgefaßter Gegenstand ist, besitzt nun aber (Untersatz der Deduktion) kein ihm wesentlich zukommendes Prädikat. Alles dieses ist für denjenigen klar, der sich mit der „Kunst“ der Logik befaßt hat. 15

Ebenso wenig bezeichnet das Seiende die zehn Kategorien in univoker Weise (*univoce*); denn würde das Seiende von ihnen *univoce* ausgesagt, dann wären die zehn Kategorien ein einziges Genus oder sie befänden sich innerhalb eines einzigen Genus. Die äußere Sinneswahrnehmung bezeugt 20 nun aber, daß sie verschieden sind und eine Vielheit darstellen (die nicht unter ein Genus gefaßt werden kann — die Konklusion ist wie oben als selbstverständlich ausgelassen). Dieses ist die richtige Lehre, selbst wenn einige der älteren Philosophen (der Vorsokratiker) die Lehre aufstellen, das 25 Seiende sei ein und dasselbe (ein einziges — die Eleaten). Der Grund, der diese Philosophen zu ihrer Ansicht führte, war der Umstand, daß sie die sinnliche Wahrnehmung außer acht ließen und sich von sophistischen Deduktionen in die Irre führen ließen. Aristoteles hat jene Philosophen in der 30 ersten Abhandlung der Physik (*essimā'*) bereits widerlegt. Wir werden mit diesen Philosophen diskutieren, wenn wir über die Objekte der partikulären „Künste“ (d. h. der partikulären Wissenschaften im letzten Teile der Metaphysik) sprechen werden. Da sich nun alles so verhält, wie wir es 35 dargelegt haben, und da die Bezeichnung des Seienden von den zehn Kategorien nicht *simpliciter aequivoce* noch auch *univoce* ausgesagt wird, so bleibt keine andere Möglichkeit übrig, als daß das Seiende die zehn Kategorien in einer Art

der analogischen Prädikation bezeichne. Diese Art der Prädikation ist die derjenigen Bezeichnungen, die Ausdruck einer Vielheit von Dingen sind, die sich so verhalten, daß sie auf ein einziges Ding bezogen werden, und zwar nach  
 5 einem gewissen Früher und Später (so daß eine systematische Ordnung entsteht), wie es bald ausführlich dargelegt werden wird. So sagen wir betreffs der Dinge, die sich auf die Medizin beziehen, sie seien medizinische, und von denen, die sich auf den Krieg beziehen, sie gehören dem Kriege an (seien  
 10 militärische). Diese Wissenschaft (die Metaphysik) hat nun, wie wir früher darlegten, die Aufgabe, die Arten der existierenden Dinge aufeinander zu beziehen, insofern die einen Ursachen der anderen sind, so daß sich schließlic ihre ganze Summe auf die entsprechenden höchsten Ursachen zurückführen läßt.  
 15 Daher ist es erforderlich diesen Gedanken in allen Kategorien zu verfolgen und eine Betrachtung darüber anzustellen, wie diese sich im Bereiche des Seienden aufeinander beziehen und welche einer anderen (wörtlich: welche welcher) vorausgeht. Wir wollen ferner das Problem stellen, ob hier (d. h. in der  
 20 sublunaren Welt, eventuell: in der Metaphysik), eine Kategorie besteht, die den übrigen ihren Bestand verleiht (die Substanz) und welches diese ist, ferner, wodurch denn diese erste Kategorie ihren Bestand erhalte. Sodann wollen wir die Aufmerksamkeit auf die Kenntnis der Ursachen lenken,  
 25 die die allgemeinen Akzidenzien der Substanz hervorbringen, insofern die Akzidenzien „existierende“ Dinge sind (also in den Bereich des Seins fallen, entis in quantum est ens). So verhalten sich die Potenz und der Akt und ähnliche Dinge. Alles dieses wollen wir darlegen, insoweit uns in diesem ersten  
 30 Kapitel unserer Wissenschaft dieses möglich ist. Was in der Erläuterung der Ursachen dieser Dinge sodann noch als eine weitere Aufgabe uns übrig bleibt, schieben wir auf, so daß wir es in der zweiten Abhandlung dieser Wissenschaft behandeln.

Die Arten der Beweisführung, die betreffs dieser irdischen  
 35 Dinge verwandt werden, sind außerordentlich zahlreich. Du kennst z. B. logische Beweise. Diese bestehen darin, daß die Dinge, die in der „Kunst“ der Logik erklärt wurden, betreffs eines fremden Gegenstandes („an einem ungeeigneten Orte“) Verwendung finden und zwar in zweifacher Weise. Sie

werden verwandt entweder als Instrumente und auf alle Gebiete applizierbare Methoden oder als Denkgesetze, die dem Verstande die rechte Leitung geben (auf der goldenen Mittelstraße) und ihn vor Irrtum bewahren. Dies ist die Art und Weise, wie die logischen Sätze besonders (speziell) verwandt werden. Sie werden ferner auch in dem Sinne angewandt, daß jene Dinge, die dort (in der Logik) dargelegt wurden, weil sie ja ein Teil einer demonstrativen (d. h. von der Demonstration handelnden, also logischen) „Kunst“ sind (also logische Probleme darstellen), als real existierend hingestellt werden. In diesem Sinne finden sie direkte Verwendung in einer anderen „Kunst“, insofern sie dort als Postulate und Axiome (Grundsätze) vorausgesetzt werden, die keines Beweises innerhalb jener Kunst bedürfen (almaudū). Es ist nämlich in den demonstrativ beweisenden Disziplinen allgemein üblich, daß einige derselben dasjenige verwenden und voraussetzen, was in einer anderen (einer übergeordneten, subalternierenden) Disziplin bewiesen wurde (Problem der systematischen Ordnung der Wissenschaften). In diesem Sinne nimmt die Disziplin der Astronomie die mathematischen Lehren von dem Mathematiker an, indem sie z. B. zugibt, daß die Hälfte des Durchmesser (der Radius) gleich sei der Seite des Sechsecks (das in den Kreis hineinkonstruiert wird).

Da also hiermit der Zweck dieses Teiles (Kapitels) der Betrachtung klargelegt wurde und auch der Sinn der Ausdrücke, die in der Metaphysik verwandt werden, so wollen wir nunmehr beginnen, über die Metaphysik selbst zu diskutieren. Demnach lehren wir: In dem Buche der Kategorien wurde ausgeführt, daß die universellen Prädikate sich in zwei Gruppen darstellen: die eine gibt betreffs der individuellen Substanz ihr Wesen und ihre Wesenheit zu erkennen („definiert dasselbe“). Der universellste Allgemeinbegriff, der diese Eigenschaft besitzt, ist nach unserer Lehre die Kategorie, die als Substanz bezeichnet wird. Eine andere Gruppe gibt von dem Individuum der Substanz nicht etwa seine Wesenheit und sein Wesen zu erkennen, sondern erweist sich als etwas, das nicht Substanz ist, nachdem jenes Individuum definiert worden ist.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Zuerst muß die Substanz definiert werden. Die übrigen Be-

Dieses Wirkliche verhält sich im allgemeinen nur so, daß es in einem Substrate (als Akzidens) existiert. Betreffs der Kategorie der Substanz (der *substantia secunda*, der logischen Substanz) sagt man, sie sei dasjenige, was von einem (in sich bestehenden) Substrate ausgesagt werde. Die allgemeinsten Begriffe, die die genannte Eigenschaft besitzen, sind die neun (höchsten) Genera der Akzidenzien, die dort (in der Logik) aufgezählt wurden: Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, habere, Wirken und Leiden.<sup>1)</sup> Nachdem dieses als Axiom aufgestellt wurde, ist im allgemeinen einleuchtend, daß die Kategorie der Substanz in sich selbst Bestand hat. Sie bedarf keiner der Kategorien der Akzidenzien, um zu (ihrem Bestande und) ihrer Existenz zu gelangen (*subsistit in se non in alio tamquam subiecto inhaesionis*). Ferner ist klar, daß die Kategorie des Akzidens der Substanz bedarf, damit sie zu ihrer Existenz gelange, und von ihr verursacht ist. Jedoch müssen wir nun betrachten, wie sich die Sachlage in jeder einzelnen Kategorie verhält.

Dementsprechend lehren wir: Die Substanz bildet, wie bald klar werden wird, einen Teil der Definition der Kategorie der drei Akzidenzien: des Wo der Lage und des habere. Dies ist aus der Definition dieser Akzidenzien ersichtlich; denn (*id* statt *ida* zu lesen) alle diese Akzidenzien haben in ihrer Definition den Begriff des Körpers (der körperlichen Substanz). So sagen wir betreffs des Wo (*locus*), es sei die Beziehung der körperlichen Substanz zum Raum (oder Orte). Ebenso verhält sich die Sache betreffs der Lage (*situs*) und des habere. Was aber die Kategorie des *agere* und *pati* angeht, so ist die Sachlage klar betreffs derjenigen Formen dieser Kategorien, die sich in (*an*) der Substanz befinden. Manchmal finden sich diese beiden Kategorien aber in der Quantität und Qualität vor. Dann verhalten sie sich wie diese Kategorie der Quantität und Qualität selbst. Dazu tritt noch die Besonderheit der Kategorie des *agere* hinzu (die für die Aufstellung einer genauen Definition derselben zu berücksichtigen ist); denn die Kategorie

stimmungen, die in dem Inhalte der Substanz nicht enthalten sind, erweisen sich dadurch schon als Inhärenzien der Substanz.

<sup>1)</sup> *Situs* ist als neunte zu ergänzen, wenn der kairensere Text diese Kategorie auch nicht aufzählt.

des agere ist in der Quantität immer „eine Substanz“ (d. h. sie betrifft substantielle Dinge).<sup>1)</sup> So verhält sich z. B. die Nahrung, die das Wachstum (ein agere in der Quantität) verleiht, und der Körper, der einen anderen Körper räumlich in Bewegung versetzt (ein Beweis dafür, daß die Kategorie des agere eine Substanz voraussetzt). Die Kategorie des agere hingegen ist in der der Qualität nur ein Akzidens (ohne irgendwie an der Natur der Substanz zu partizipieren), z. B. das Erhitzen (eine Art des agere), das von der Qualität der Hitze bewirkt wird.

Sodann sind die vier Akzidenzien zu betrachten: Quantität, Qualität, Relation und Wann (Zeit). Wenn auch in ihrer Definition die Kategorie der Substanz nicht erwähnt wird, so ist dennoch betreffs ihrer klar, daß sie, um existieren zu können, der Substanz bedürfen (sie voraussetzen). Dies gilt zunächst von der Kategorie der Relation. Betreffs ihrer ist klar, daß sie nicht die Fähigkeit (Möglichkeit) besitzt, sich von der Substanz zu trennen. Es ist nämlich nicht nur die Substanz allein, die Substrat dieser Kategorie ist. Vielmehr findet man auch die übrigen Kategorien als Substrate derselben. So verhält sich das Doppelte und die Hälfte (nişf statt şinf zu lesen), die zur Kategorie der Quantität gehören (und zugleich Relationen sind), ferner das Oben und Unten, die zur Kategorie des Wo zu rechnen sind.

Ferner ist auch die Kategorie der Qualität zu betrachten. Es wird betreffs ihrer bald klar werden, daß sie ein Akzidens ist und daß sie sich von der Materie nicht trennen läßt. Sonst müßte ein Zustand des Leidens (passio et patibilis qualitas) existieren (können) ohne ein Subjekt des Leidens oder eine Gestalt (forma et figura) ohne ein Substrat, das die Gestalt trägt, oder ein (habere) habitus (habitus et dispositio), ohne ein Substrat für denselben oder eine „Disposition“ zum Wirken (vielleicht für potentia et impotentia stehend) ohne einen Gegenstand, der disponiert ist. Diese vier sind Genera (der

<sup>1)</sup> Averroes will mit diesem auffälligen Ausdrücke nur sagen, daß jenes Akzidens in gewissem Sinne an der Substantialität partizipiert. Wörtlich ist er sicher nicht zu verstehen; denn ein Akzidens kann nie zur Substanz werden.

Qualität), und zwar die allbekanntesten genera dieser Kategorie.<sup>1)</sup>

Was nun die Kategorie der Quantität angeht, so ist es nicht unzweideutig („in jeder Weise“) klar, daß sie ein Akzidens ist, indem sie die Kategorie der Substanz voraussetzt, insonderheit die diskontinuierliche Quantität (die selbst eine Substanz zu sein scheint, also dann kein Akzidens sein könnte). In gleicher Weise gilt dieses von der kontinuierlichen. Ihre Akzidentalität ist also nicht einleuchtend, besonders wenn wir die Lehre aufstellen: Eine der Arten der Quantität sei die körperliche Substanz. Stellte man doch als Definition des Körpers (und der Quantität) auf, er sei dasjenige, was sich in die drei Dimensionen (also in Formen der Quantität) teilen lasse. Aus diesem Grunde waren viele Philosophen der Ansicht, die Dimensionen seien eine Substanz und sie bedeuteten das Wesen der individuellen Substanz, die Gegenstand eines sinnlichen Hinweises sei (als dieses da). Dieselbe Lehre führte andere Philosophen zu der Ansicht hin, die Quantitäten könnten sich von dem Körper trennen (seien chorisà, d. h. unkörperliche Wirklichkeiten). Es sind jene Philosophen, die die Lehre aufstellten, die Objekte der Mathematik seien unkörperliche Substanzen (Pythagoras usw.).

Wir jedoch lehren: Es ist in sich selbst und zwar in unvermittelter Weise (primo et per se) klar, daß die Dimensionen nicht dasjenige sind, was von der individuellen Substanz des Körpers seine eigentliche Wesenheit zu erkennen gibt. Wird eine individuelle Substanz mit diesen Dimensionen bezeichnet und zwar wie mit einer Eigenschaft, die in ihr entsteht,<sup>2)</sup> dann ist sie wie die Art jenes Individuums oder sein Genus in der Definition der Dimensionen (wie das wesentlich notwendige Substrat) enthalten und zwar in der Weise wie die Substrate

<sup>1)</sup> Aus diesem Grunde ist unter „Dispositio“ (isti'dād) die zweite Art der Qualitäten: potentia et impotentia oben zu verstehen. Die eigentliche „Dispositio“ die mit dem habitus zusammen genannt wird, heißt hāl, d. h. Zustand.

<sup>2)</sup> Damit soll wohl ausgedrückt werden, daß diese Bestimmung wie ein proprium mit der Wesenheit des Dinges unzertrennlich verbunden ist, so daß sie „mit ihr entsteht und vergeht“. Ohne dieselbe kann das Ding also nicht existieren.



der Akzidenzien oder die Genera ihrer Substrate (als Materien) in den Definitionen der Akzidenzien (wie wesentlich notwendige Bestandteile) enthalten sind. Die Dimensionen werden dabei aber nicht in der Weise von einer Substanz ausgesagt, daß sie einen Teil der Definition dieses Individuums bildeten 5 — etwa in derselben Weise wie die formellen Prädikate (die Arten und Genera), die die (inneren) Ursachen der Objekte (Substrate) sind, in der Definition der Dimensionen verwandt werden. So sagen wir vom Menschen und von vielen Tieren, daß sie eine bestimmte Größe besitzen. Der Grund dafür ist 10 der, daß jeder einzelnen dieser Substanzen eine besondere Größe eigen ist. Dieses ist im allgemeinen klar in den Lebewesen, daß nämlich in ihm die Dimensionen später als es selbst (sein Wesen und seine Substanz) sind und daß die Seele und der Träger der Seele früher sind als die Dimensionen. 15 (Diese müssen also äußere Akzidenzien des Wesens sein.) Dasselbe ist klar in den Naturkörpern („den seienden Dingen der Natur“), daß sie nämlich den Dimensionen, die man in ihnen auf Grund der inneren Vorstellung (der mathematischen Projektion) annimmt, vorausgehen. Die aufgezählten sind nun 20 aber die ganze Summe der Substanzen (die in der sublunaren Welt vorkommen); denn jedes Individuum aus der Kategorie der Substanz besitzt entweder ein seelisches Prinzip (wörtlich: „atmet“) oder ist ein Naturkörper.

Man könnte eine Diskussion aufstellen betreffs eines un- 25 versellten Genus, das in der Kategorie der Substanz existiert und das Problem aufwerfen, ob jenes der Körper selbst sei oder ein Ding, dem das Genus „Körper“ wie ein Akzidens anhafte. Wenn der Inhalt (das Genus) „Körper“ sich nun wie ein Akzidens verhält, so stellt sich die weitere Frage: Welches 30 ist dann jenes Ding, dem der Körper wie ein Akzidens inhäriert? Dieses Problem wollen wir darlegen, wenn wir auseinandersetzen, welches die ersten Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren Substanz sind und in welcher Art des Seins die Spezies und die Genera der Körper existieren, kurz, in welcher 35 Art die universalia Dasein besitzen (Nominalismus — Realismus).

Einige Philosophen stellten die Lehre auf, es bestehe eine von den Körpern getrennte Quantität (Pythagoras). Wollen sie damit die Quantität bezeichnen, die in den sinnlich wahr-

nehmbaren Dingen vorhanden ist, so wurde bereits in der Naturwissenschaft (mittlerer Kommentar zu Aristoteles) dargelegt, daß in der ersten Materie keine Möglichkeit vorhanden ist, ohne die Quantität zu bestehen, wie es auch nicht möglich  
 5 ist, daß sie sich von der Wesensform trennt. Sonst müßte eine individuelle Substanz existieren ohne Quantität zu besitzen. Dieses ist aber unmöglich. Ferner wurde in der Naturwissenschaft bei der Untersuchung über die Existenz des leeren Raumes dargelegt, daß die Dimension sich nicht vom Körper  
 10 trennen kann. Ebenso wurde dort auseinandergesetzt, daß die Zeit in einem Substrate vorhanden sei, nämlich den himmlischen Körpern. Aus diesen Darlegungen ist klar, daß ihr (der Zeit und der Dimensionen) Bestehen in der Substanz fundiert sei (daß sie einer Substanz als Akzidenzien in-  
 15 härieren). Der Grund dafür liegt darin, daß ein Ding nur insofern zu der Zeit in Beziehung tritt (und als zeitlich gelten kann) als es sich real verändert oder als einer Veränderung unterliegend supponiert wird. Das Sichverändernde muß nun aber notwendigerweise ein Körper sein, wie es in  
 20 der Naturwissenschaft dargelegt wurde.

Die Zahl, die diskontinuierliche Quantität ist nichts mehr (keine besondere Realität neben der . . .) als die Summe ihrer Einheiten. In dieser Weise ist man gewohnt, die Zahl zu definieren. In dem Vorausgehenden haben wir bereits aus-  
 25 geführt, daß man unter Einheiten in erster Linie nur die Volumina der Dinge nach ihren Orten und Grenzpunkten (Grenzflächen) versteht, kurz, Realitäten, die außerhalb des Wesens (der Substanzen) der realen Dinge liegen. Dann ist also die Zahl (fakāna zu lesen) notwendigerweise ein Akzidens. In dem Folgenden werden wir noch darlegen, daß es  
 30 näher liegt (und wahrscheinlicher ist), die Zahl als eine Tätigkeit der Seele aufzufassen denn als reales Ding der Außenwelt (kritische Stellungnahme des Averroes in dem Problem der Realität der Zahl).

35 Aus diesen Darlegungen ist ersichtlich, daß keine der neun Kategorien der Akzidenzien sich von der Substanz trennen (und als selbständige Substanz existieren) kann. Die Substanz geht vielmehr dem Akzidens voraus so wie die Ursache der Wirkung (also nicht notwendig der Zeit nach).

Nicht nur diese Art des Früherseins findet sich in der Substanz hinsichtlich der Akzidenzien vor. Es kommt ihr auch diejenige Art des Früherseins zu, die der Zeit und der Erkenntnis nach zu messen ist; denn die Substanz ist eher erkannt als das Akzidens. Es wurde aber bereits im Früheren 5 dargelegt, in wie vielfacher Weise das Früher und Später prädiert wird. (Diese Arten sind betreffs der Substanz zu untersuchen.) Was nun das Problem angeht, ob in dieser Welt eine von den Körpern getrennte Quantität bestehe und ob ihr Dasein verschieden sei von dem Dasein dieser sinnlich 10 wahrnehmbaren Quantität — diese trennbare Quantität soll das Objekt der Mathematik sein nach der Ansicht jener Philosophen und wie es Pythagoras (Text: Fartägūras) lehrte — so wird dieses Problem in der Darlegung der partikulären Disziplinen untersucht. Andere Probleme lauten: Welches ist 15 die Art der Existenz, die diesen neun Kategorien in der Substanz eignet, und beruht diese Existenzart auf einer gewissen Ordnung, so daß die einen sich verhalten wie die Ursachen für die Existenz eines Teiles der Substanz oder befinden sich alle in der Substanz in einer und derselben Ordnung (also im 20 Sein parallel), so daß die einen den anderen nicht vorausgehen. Diese Fragen werden dadurch gelöst, daß wir darlegen: ein Teil der Kategorien setzt voraus, daß ein anderer Teil derselben bereits früher der Substanz inhäriert. So verhält sich z. B. die Quantität. Es ist einleuchtend, daß sie 25 zu denjenigen Kategorien zu rechnen ist, die zuallererst der Substanz inhärieren; denn man trifft keine Qualität an, es sei denn in einem Körper (der also bereits Quantität besitzt.)<sup>1)</sup> Ebenso wenig existiert ein Ort, es sei denn in Beziehung zu einem Körperlichen, insofern es ein Körper ist. Ebenso wenig 30 findet man eine Lage, ohne daß sie in einem Räumlichen wäre, noch findet man eine Tätigkeit oder ein Leiden (pati), das nicht durch Vermittelung der Lage und des Ortes („des Wo“) sich vollzieht. Alles dieses ist nach den Darlegungen in der Naturwissenschaft klar. Ebenso verhält sich die Kategorie 35

<sup>1)</sup> Das Prinzip lautet: Inhärieren zwei Akzidenzien, z. B. a und b in der Weise einer Substanz, daß b niemals ohne a inhaeriert, wohl aber a ohne b, dann geht a dem Sein nach dem Akzidens b voraus und b wird als posterius bezeichnet.

des habere. Sie findet sich in einem Dinge nur dann, wenn dasselbe bereits ein Körper ist, oder die Kategorie des Wo oder die der Lage besitzt. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, daß zwei Akzidenzien sich in einer und derselben Seinsordnung  
5 befinden (also parallel sind). So verhalten sich z. B. die Qualität und das Wo; denn es ist nicht ersichtlich, daß die eine dieser beiden Kategorien vor der anderen in bezug auf ihr Inhärenzverhältnis in der Substanz einen Vorrang habe (taḡaddum zu ergänzen).

10 Da aus dieser Darlegung nun klar geworden ist, daß die neun Kategorien in der Substanz existieren (also eigentliche Akzidenzien sind), und da ferner dargelegt wurde, wie die einen in ihrem Inhärenzverhältnis in der Substanz den anderen vorausgehen, so ist es nunmehr angebracht, über die Elemente  
15 der Substanz eine Untersuchung anzustellen, sodann über ihre ersten Prinzipien, kurz, über die Frage, ob solche erste Prinzipien des Seins in der sinnlich wahrnehmbaren Substanz real existieren, die früher sind als die Substanz. Wenn diese nun real existieren, so stellt sich die weitere Frage, welcher Art  
20 sie seien. Wir müssen diese Probleme aufstellen; denn dieselben bilden den Gegenstand eines schwierigen<sup>1)</sup> (ernsten) Bedenkens und einer großen Meinungsverschiedenheit zwischen den Philosophen. Diese Untersuchung geht der anderen voraus, die das Problem erforscht, ob in der Welt eine unkörperliche  
25 Substanz existiert und ob diese das erste Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz sei oder nicht. Wenn diese Substanz nun existiert, so stellt sich das weitere Problem, in welcher Existenzweise sie ihr Dasein besitzt.

Demnach lehren wir: Der Terminus „Substanz“ wird, wie  
30 wir dargelegt haben, auch auf die unkörperliche Substanz angewandt. Freilich ist das am meisten Bekannte aus der Kategorie der Substanz und dasjenige, was allgemein als Substanz anerkannt wird, das (materielle) Individuum, das Gegenstand eines Hinweises sein kann, keinem Substrate  
35 inhäriert, noch auch von einem Substrate ausgesagt werden kann (Aristoteles, Kategorien 2 b 3). So verhalten sich die Individuen der Menschen, Tiere, Pflanzen, Sterne und Steine.

<sup>1)</sup> Vielleicht zu lesen ḡawīṣ „tief“ statt ‘awīṣ.

Aus diesem Grunde ist es nicht erforderlich (zulässig), daß die Untersuchung sich auf das erste Prinzip dieser sinnlichen Substanz (ausschließlich) erstrecke (weil auch andere Substanzen als diese sinnlich wahrnehmbaren existieren). Die Ansichten der alten Philosophen (der Vorsokratiker) gingen, wie wir im Vorhergehenden dargelegt haben, in der Frage weit auseinander, auf Grund wessen jenes erste Prinzip dieser (irdischen) sinnlich wahrnehmbaren Substanz vorausgehe und welches seine (jenes Prinzipes, eventuell der Substanz) Teile seien. Eine Schule von Philosophen war der Ansicht, daß die Substanz aus unteilbaren Teilen (Atomen) zusammengesetzt werde, sei es, daß dieselben unendlich oder endlich an Zahl vorhanden sind. Eine andere Schule stellte die Lehre auf, die Körperlichkeit sei dasjenige, wodurch die Substanz der Körper ihr Bestehen erhalte. Da nun aber der Begriff der Körperlichkeit identisch ist mit dem der Teilbarkeit in die (drei) Dimensionen, so waren jene Philosophen der Ansicht, daß die (drei) Dimensionen im vorzüglicherem Sinne als Substanz zu bezeichnen seien. Da nun die Dimensionen sich in der Phantasie als Fläche vorstellen lassen und weil ferner die Flächen in Linien aufgelöst werden können und die Linien in Punkte (wörtlich: auf einen Punkt), so waren sie der Überzeugung, die Punkte seien Substanzen. Andere behaupteten, die Universalia, die von der Substanz ausgesagt werden, seien die ersten Prinzipien; denn diese seien Gegenstände, die durch sich selbst und in sich ihr Bestehen besitzen (subsistere in se).

Alle diese Lehren verhalten sich im allgemeinen so, als ob sie gemeinsam zugeständen, daß eine materielle Ursache (der körperlichen Substanz) existiere. Jedoch bestimmten sie dieselbe verschieden. Die einen identifizierten sie mit den Atomen, die anderen mit dem Feuer, der Luft oder etwas anderem, wie es ein jeder einzelne der (vorsokratischen) Philosophen aufstellte. Die Unrichtigkeit der markantesten dieser falschen Lehren wurde bereits in der Naturwissenschaft auseinandergesetzt. Dort wurde gezeigt, daß alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus Materie und Wesensform zusammengesetzt seien. Dort wurde zugleich gezeigt, wie viele Arten der Materien und Wesensformen vorhanden seien. Die Betrachtung über

diese Probleme wurde dort jedoch nur mit Rücksicht darauf geführt, daß sie (Materie und Form) erste Prinzipien für die Existenz eines sich verändernden Dinges sind (denn nur dieses ist Objekt der Naturwissenschaft), kurz, insofern sie 5 Prinzipien der Veränderung sind. Die (vielleicht besser: „alle“) übrigen falschen Ansichten, die in jener Hinsicht (d. h. als naturwissenschaftliche Lehren) betreffs unseres Problems aufgestellt wurden, sind an jener Stelle widerlegt worden, so z. B. die Lehre von den Atomen und andere Lehren, deren 10 Widerlegung jener Wissenschaft obliegt.

In der Metaphysik aber erstreckt sich die Untersuchung auf das Problem der ersten Prinzipien der Substanz, insofern sie Prinzipien der Substanz als solcher sind (d. h. der Substanz schlechthin, insofern sie ein Modus des Seienden, entis in 15 quantum est ens, ist). Ebenso werden hier (in der Metaphysik) die irrigen, in dieser bestimmten (metaphysischen) Hinsicht aufgestellten Lehren widerlegt, z. B. die Ansicht desjenigen (Platos), der lehrte, die universellen Bestandteile der Substanz seien (als Ideen) erste Prinzipien (die die sublunaren Dinge 20 bewirken) oder die desjenigen (Pythagoras), der behauptete, die Dimensionen seien dasjenige, wodurch die Substanz ihr Bestehen erhalte. Freilich kann diese Ansicht in zwei verschiedenen Weisen betrachtet werden, in dieser (metaphysischen) Wissenschaft und in der Naturwissenschaft. So behandelte 25 Aristoteles diese Frage in der dritten Abhandlung seines Buches über den Himmel und das Weltall (*peri ouránou* 298 ff.). Avicenna aber beging in diesem Problem einen großen Irrtum; denn er vertrat die Ansicht, daß der Naturwissenschaftler nicht die Aufgabe haben könne zu beweisen, daß die Körper 30 aus Materie und Wesensform zusammengesetzt sind, und daß der Metaphysiker sich mit der Darlegung dieses Problems zu beschäftigen habe (Avicenna, *Metaphysik* II, 2—4, Übersetzung S. 96—148). Daß alles dieses hinfällig ist, ist für jeden unmittelbar klar, der sich mit beiden Wissenschaften, d. h. 35 mit der Naturwissenschaft und der Metaphysik beschäftigt hat.

Da dieses sich nun so verhält, und da die Art und Weise der Untersuchung der Metaphysik (ihre *intentio formalis*) in diesem Problem klar ist, so wollen wir unsere Betrachtungen auf das Problem richten, indem wir von demjenigen ausgehen,

was für uns (quoad nos) am meisten und am ehesten erkennbar ist (in se ist dieses das Entferntere). Dieses sind die Definitionen; denn die Definition des Wirklichen, von dem man den Terminus „Substanz“ aussagt, ist die eigentliche Definition. In diesem Sinne hören wir daher auch die Philosophen lehren: „Die Definition gibt die Substanz (ousía) des Dinges zu erkennen.“ Ferner (wollen wir diese Methode einschlagen) weil man immer von dem uns Bekannteren ausgeht, um zu dem, was der Natur nach am meisten erkannt (und erkennbar) ist, hinzugelangen. So ist es an einem anderen Orte (in der Lehre von dem Beweise) dargelegt worden. In diesem Sinne lehren wir: Die Definition ist, wie dargelegt wurde, eine Redeweise (oratio), die das Wesen des Dinges kund tut, und zwar durch Vermittelung von wesentlichen Bestimmungen, durch die das Ding sein Bestehen erhält. In der Disziplin der Logik wurde bereits dargelegt, daß der unerkannten Dinge zwei Gruppen seien: eine von solchen Dingen, die per se, und eine andere, die per accidens erkannt werden müssen (und existieren). Diejenige, die sich per se verhält, stellt sich wiederum in zwei verschiedenen Formen dar. Erstens die Prädikate (und die formellen Aussagen), die die inneren Teile der Substanz des Objektes (also seines Wesens) sind. Aus ihnen werden in ganz speziellem Sinne die Definitionen zusammengesetzt (Genus und Differenz). Die zweite Form des per se besteht darin, daß die Subjekte der Aussagen (wie der kleinere Umfang) sich in der Substanz (dem Wesen) der Prädikate<sup>1)</sup> (als dem größeren Umfange) befinden. Diese verhalten sich so, daß aus ihnen keine Definition zusammengesetzt werden kann; denn sie sind Dinge (wohl: bezeichnen Dinge), die der Seinsordnung nach später liegen als die Substanzen (d. h. die Wesenheiten) des zu definierenden Objektes. Wenn man das Problem von dieser Seite aus betrachtet, wird auf Grund des Dargelegten bei der „leichtesten“ (erstmaligen) Betrachtung einleuchtend, daß die individuellen Substanzen, die man als „diese da“ bezeichnen kann, Teile besitzen (Hyle und Form),

<sup>1)</sup> Solche Prädikate sind mit ihren Subjekten nicht konvertibel, da sie noch anderen Subjekten als dem in der Aussage genannten zukommen können. Da definitio und definitum immer konvertibel sein müssen, lassen sich diese Prädikate nicht zu einer Definition verwenden.

die früher sind als jene selbst und durch die sie ihren Bestand erhalten. Diese Bestimmung (das habere partes constitutivas) findet sich nicht etwa nur in der Substanz. Sie kommt vielmehr auch in den Individuen der Akzidenzien zur  
5 Geltung, wie später klar gelegt werden wird.

Aus dieser Betrachtungsweise ist in jeder Hinsicht klar, daß keine einzige der Kategorien, die von den Dingen prädiiziert werden (wörtlich: den Prädikaten der Kategorien), der individuellen Substanz ihren Bestand verleiht.<sup>1)</sup> Denn diese  
10 kategorialen Bestimmungen geben nicht das Wesen der individuellen Substanz zu erkennen, noch auch einen Teil dieses ihres Wesens. Dieses gilt also von den Bestimmungen, daß die Substanz Qualität, Quantität, Relation, Wo, Wann, agere, pati, Lage und habere besitzt. Da die Sachlage sich nun so  
15 verhält und da es klar ist, daß in diesem (metaphysischen) Gebiete Teile der Substanz vorhanden sind, die früher sind als die Substanz selbst, so wollen wir nun erwägen, in welcher Art der Existenz diese Teile in der Substanz existieren und ob die Universalität jenen Teilen wie ein äußeres Akzidens  
20 zukomme oder ob sie in der (platonischen) Weise früher sind als jene Substanz, wie es die Ansicht derjenigen ist, die die Existenz der Wesensformen (als Ideen) annehmen. Kurz, wir wollen alle Akzidenzien betrachten, die jenen Teilen anhaften, insofern sie entweder selbst individuelle und sinnlich wahr-  
25 nehbare Substanzen sind oder Teile von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, und ferner die jenen Teilen anhaften, insofern sie begrifflich falsbar und universell sind. (Dieses Problem stellt sich sowohl betreffs der realen, ontologischen als auch der logischen Existenzweise), weil diese beiden Arten des Seins  
30 unterschieden sind. Wenn ferner die Definition viele Teile besitzt, so stellt sich die Frage: In welcher Art der Existenz existieren diese Teile in dem zusammengesetzten Gegenstande? Findet dieses der Potenz oder dem Akte nach statt? Kurz: Wie können wir betreffs des definierten Gegenstandes behaupten,  
35 er sei einheitlich (bilde eine Einheit), während er doch viele Einheiten besitzt, die auf Grund der Definition verschieden

---

<sup>1)</sup> Die Kategorien besitzen einen weiteren Umfang als eine individuelle Substanz, sind daher mit dieser nicht konvertibel (vgl. obige Anm.).



sind. Wir werden dann darlegen, inwiefern wir die Definitionen mit den definierten Gegenständen und den Teilen der Definition vergleichen. Diese Betrachtung umfaßt in gewissem Sinne sowohl die Akzidenzien als auch die Substanzen, nachdem wir zugestanden haben, daß den Akzidenzien eigene Definitionen 5 (im präzisen Sinne) zukommen, wenn auch das ursprüngliche Ziel der Untersuchung die Kenntnis der Substanz selbst ist. (Jenes Problem betrifft die Teile erstreckt sich auf alles Definierte und Definierbare, also auch auf die Akzidenzien.) 10

Aus diesem Grunde ist es zunächst erforderlich, daß wir über die Definitionen verhandeln. Dementsprechend lehren wir: Es ist einleuchtend, daß die Definition in erster Linie (primo) und im vorzüglichsten Sinne (früher als anderen Dingen) (nur) der Substanz (ousía) zukommt, und daß sie in 15 den übrigen Kategorien, wenn sie überhaupt vorhanden ist, nur in zweiter Linie („in einem gewissen Später“) „existiert“, d. h. zu verstehen ist. (Die Definition kommt den Akzidenzien nur durch Vermittelung der Substanz zu, indem diese einen Teil jener Definition ausmacht). Der Grund dafür ist folgender: 20 Für die übrigen Kategorien, selbst wenn sie wesentliche Bestimmungen („Prädikate“ wie Genus und Differenz) besitzen, aus denen ihre Definitionen zusammengesetzt werden, ist es, insofern es sich um ein Inhärens handelt,<sup>1)</sup> unumgänglich notwendig, daß in ihren Definitionen neben jenen Bestimmungen 25 auch die Definition der Substanz vorhanden sei, denn die Akzidenzien können nicht in sich selbst ihren Bestand haben<sup>2)</sup> (und daher auch nicht aus sich selbst begriffen werden). Dieses Vorhandensein findet nun entweder in der nächsten Potenz (potentia proxima) oder in aktueller Weise statt. 30 Was nun den Fall angeht, daß die Substanz nur in potenzieller Weise in der Definition der Akzidenzien enthalten sei, so liegt derselbe bei den Kategorien (von Akzidenzien) vor, in deren Definition die Beziehung zur Substanz nicht äußerlich

<sup>1)</sup> „Insofern als das Ding in der Substanz existiert“ — dem Sinne nach hinter fainna gehörig.

<sup>2)</sup> Das vorschwebende Prinzip lautet: Das Erkenntnisbild der Dinge ist ihrem ontologischen Inhalte kongruent oder wenigstens parallel.

erkennbar (sondern nur *potentiā*) auftritt, wie es früher dargestellt wurde. Die besondere Bestimmung dieser Definition (ihre eigentümliche Beziehung zur Substanz) liegt z. B. im folgenden: Faßt man die Akzidenzien in rein abstrakter Weise  
 5 („im Verstande“), so bezeichnet man sie mit den Ausdrücken, die erste Archetypen (platonische Ideen, die als Substanzen zu denken sind), bedeuten. Ein Beispiel dafür ist die weiße Farbe. Faßt man sie als abstrakte „im Verstande“ (in ordine logico), so sagt man, sie sei eine Farbe (Genus), die den Blick  
 10 trennt, zerstreut (*differentia specifica*; „den Blick zu sammeln“ ist Differenz der schwarzen Farbe). Noch mehr als von diesem Beispiel gilt dasselbe von der Dimension (Größe) und der Gestalt. (Sie werden in derselben Weise wie Substanzen definiert, ohne formelle Andeutung des Inhärenzverhältnisses).  
 15 Versteht man die (Definition der) Akzidenzien aber in ihren Ursachen, aus denen sie „abgeleitet werden“ (entstehen) und die in vorzüglicherem Sinne das Akzidens bedeuten und bezeichnen, so erscheint in der Definition derselben auch äußerlich (formaliter) die Substanz und zwar im eigentlichen Sinne. Der Begriff Substanz tritt in der Definition der  
 20 Akzidenzien aktuell nur in den Kategorien auf, in deren Definition auch ihre Substrate oder die Genera ihrer Substrate vorhanden sind. So verhält sich die Krummnasigkeit in der Nase (als ihrem wesentlichen Substrate) und das  
 25 Lachen im Menschen. Wie Aristoteles ausführt, haben diese entweder keine eigentlichen Definitionen wegen des Zuviel (der Erwähnung der Substanz), das in ihrer Definition etwa enthalten ist, oder wenn sie eine eigentliche Definition besitzen, so kommt ihnen dieselbe nur nach Art eines gewissen  
 30 „Später“ zu, das die Substanz voraussetzt (da sie nur durch die Substanz definiert werden können).

Da es nun klar ist, daß alle Kategorien Definitionen erhalten können, durch die die Wesenseinheit jener Kategorien bezeichnet wird, so wollen wir nun betrachten, ob die  
 35 Wesenheiten der Dinge und ihre universellen Begriffe identisch mit den individuellen Substanzen selbst seien, etwa in dem Sinne, wie du sagst: Das Phantasiebild des Dinges ist das Ding selbst und die Wesensform des sinnlich wahrnehmbaren Dinges ist das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung (das

Individuum) selbst, das durch die intentio („ratio“, den Wahrnehmungsinhalt) erfaßt wird (also „dieses Einzelding da“). Oder es stellt sich die Frage, ob beide in gewisser Weise verschieden seien, so daß unsere Begriffe außerhalb der Seele eine besondere Existenz (nach Art der platonischen Ideen) 5 besitzen. In diesem Sinne lehren wir: Die universellen Begriffe, die wesentliche Bestimmungen bedeuten und die die Substanz eines einzelnen individuellen Dinges zu erkennen geben, sind das individuelle Ding selbst in dem Sinne, wie wir es dargelegt haben, d. h. insofern sie die Substanz der 10 einzelnen Gegenstände zu erkennen geben und definieren. Diejenigen Begriffe aber, die das Ding nur per accidens definieren, sind nicht identisch mit dem Dinge selbst. So verhält sich folgendes: Wenn der Arzt zufällig auch ein Baumeister ist, ist die Wesenheit der Medizin deshalb nicht 15 in der Tätigkeit des Bauens enthalten. Betreffs der Universalia (die „per accidens“ sind, d. h.) die nur in akzidenteller Weise die Definition des Dinges geben, kann die Sachlage sich eventuell so verhalten wie in den Phantasievorstellungen, die etwas Unrichtiges bedeuten. Wenn die universellen 20 Begriffe eines Dinges, die die wesentlichen Merkmale desselben enthalten, nicht das einzelne Ding selbst wären, dann wäre das Wesen des Dinges nicht das Ding selbst (— ein Widerspruch). Dann würde also z. B. das Wesen des Tieres nicht in dem individuellen Tiere enthalten sein und die Er- 25 kenntnis der Dinge aufgehoben werden, so daß dann in der Wissenschaft kein Begriff von irgend einem realen Ding mehr gebildet würde.

Viele stellen die Lehre auf, jene universellen Begriffe existieren und subsistieren in sich selbst (wie Substanzen), 30 getrennt von der Materie. Gegen diese Philosophen (die Akademiker) läßt sich einwenden, daß jene Universalia dann von den individuellen Substanzen in gewisser Weise verschieden seien. Aus diesen Aufstellungen ergibt sich gegen sie die eine von zwei Möglichkeiten. Jene universellen Ideen sind entweder 35 nicht die Begriffe dieser individuellen Dinge. Dann wollen wir ihnen keine Aufmerksamkeit schenken, wenn es sich darum handelt, diese individuellen Gegenstände begrifflich zu fassen. Dies aber ist das Gegenteil von dem, was jene Philosophen

behaupten; denn sie stellten die Lehre von in sich sub-  
 sistierenden unkörperlichen Universalien nur zu dem Zwecke  
 auf und lehrten, daß sie existierten, um die menschliche Er-  
 kenntnis (der materiellen Individuen als möglich und begreiflich)  
 5 zu erklären. Oder im zweiten Fall könnten wir ihnen zugeben,  
 daß jene universellen Begriffe diejenigen Inhalte sind, die  
 die „Substanzen“ (Wesenheiten) dieser individuellen Welt Dinge  
 wiedergeben und definieren, und daß durch Vermittelung jener  
 die Wesenheiten dieser erkannt und gedacht werden könnten.  
 10 Wenn sich dieses aber auch so verhielte, ergibt sich, daß diese  
 universellen und unmateriellen Begriffe, insofern sie wirklich  
 sind, außerhalb der Seele und von ihr verschieden sind, und  
 zwar in der Weise wie die Dinge, die außerhalb der Seele  
 existieren, voneinander unterschieden sind (also *distinctio*  
 15 *reali sicut duae res*). Es ergibt sich ferner, daß diese Uni-  
 versalia weiterer Universalia (zweiter Ordnung) bedürfen, damit  
 sie begrifflich gedacht werden könnten; denn wenn irgendein  
 reales Ding, das außerhalb unseres Geistes existiert, um  
 begrifflich gefaßt werden zu können, eines anderen Dinges  
 20 (nach Plato der Idee) bedarf, das ebenfalls außerhalb des  
 Geistes ist, so ergibt sich in diesem Problem dasselbe wie  
 betreffs des ersten. (Die Universalia bedürften weiterer Uni-  
 versalia zweiter Ordnung, durch die sie gedacht werden). In  
 dieser Weise geht nun die Frage ins Unendliche fort (*marra*  
 25 *statt min zu lesen*). Daher ist es einleuchtend, daß wir, um  
 die Wesenheiten der Dinge begrifflich auffassen zu können,  
 nicht die Lehre von Universalia aufstellen müssen, die in  
 unkörperlicher Weise existierten. Es ist nämlich gleichgültig  
 (zum Verständnis unserer Erkenntnis), ob dieselben real existieren  
 30 oder nicht. Die Sache verhält sich vielmehr so, daß sie,  
 wenn sie real existieren, keiner Beachtung wert sind und keine  
 Bedeutung haben für die begriffliche Erfassung der Wesen-  
 heiten der realen Dinge, noch auch im allgemeinen für die  
 Existenz des Objektes des Erkennens; denn diese universellen  
 35 Inhalte, aus denen die Definitionen zusammengesetzt sind, sollen  
 (nach Plato) ewig und unveränderlich sein. (Aus dem Un-  
 veränderlichen läßt sich aber das Veränderliche nicht erklären,  
 noch aus dem Ewigen das Zeitliche.) Ferner gilt: Existierten  
 jene Universalia in sich selbst außerhalb der Seele, wie es

diejenigen Philosophen lehren, die die Lehre der Ideen aufstellen, so verdienen dieselben keine Beachtung „betreffs“ (d. h. zur Erklärung) der Existenz des sinnlich wahrnehmbaren Dinges. In diesem Sinne ist auch jenes andere (d. h. aus den materiellen Dingen die Zwecklosigkeit der Annahme von Ideen) klar. 5

Jedes Ding, das entsteht, wird zweifellos (innamā) irgendein bestimmtes Ding, d. h. ein Gegenstand der Natur (eine Schöpfung, eventuell auch Eigenschaft, Anlage im Wesen des Dinges) oder eine Form, und entsteht aus einem gewissen Dinge, d. h. aus seinem Elemente oder durch Einwirkung 10 eines gewissen Dinges, d. h. durch eine Wirkursache. Folglich (wa vor kāna zu streichen) ist es in allen entstehenden Dingen klar, sei es nun, daß sie auf Grund einer Naturkraft oder durch Kunst entstehen, daß die Wirkursache notwendigerweise numerisch (sicut duae res) von der Wirkung verschieden sei, daß 15 sie aber zugleich mit der Wirkung dem Wesen und der Definition nach ein und dasselbe oder wenigstens verwandte Gegenstände darstellen müsse. Dieses findet sich z. B. in den zusammengesetzten Naturdingen und ist in bezug auf die meisten derselben leicht erkennbar. So verhält sich z. B. das Tier, 20 das sich durch Erzeugung fortpflanzt, und die Pflanze, von der Gleiches gilt; denn das Erzeugende erzeugt entweder etwas, das mit ihm in der Art übereinstimmt, z. B. der Mensch, der einen Menschen, und das Pferd, das ein Pferd hervorbringt — oder das ihm, dem Erzeuger ähnlich und verwandt ist. So 25 erzeugt der Esel ein Maultier. Dasselbe ist auch bei den einfachen Substanzen einleuchtend; denn das aktuelle Feuer erzeugt ein anderes aktuelles Feuer.

Jemand könnte eine Schwierigkeit betreffs des Lebewesens erheben, das durch generatio aequivoca erzeugt wird, und 30 betreffs der Pflanzen, die in der gleichen Weise entstehen. Ferner liegt eine Objektion in dem Umstande, daß das Feuer manchmal aus dem Schlagen des Feuersteines entsteht (das Erzeugte ist in diesen Fällen nicht wesensgleich mit dem Erzeuger), kurz, aus der Bewegung. Daraus ist ersichtlich, 35 daß in diesen Vorgängen bewegende Agenzien existieren, die nicht von gleicher Art wie die bewegten Gegenstände sind. So verhält sich das Sperma, das das Menstruationsblut so „bewegt“ (beeinflusst), daß es zu einem Menschen wird, und

die Hitze des Brütens, die das Ei so „bewegt“ (belebt), daß es zu einem Vogel wird.

Wir lehren demnach: In allen diesen allmählich und zeitlich entstehenden Dingen ist es klar, daß sie sich aus mehr als einem bewegenden Prinzip zusammensetzen. So liegt das Verhältnis betreffs des Vaters, der „bewegendes“ Prinzip für den Samen ist, und betreffs des Samens, der „bewegendes“ Prinzip für das Blut der Menstruation ist. Da sich dieses nun so verhält, ist also dasjenige bewegende Prinzip, das notwendiglicherweise mit dem bewegten Gegenstande dem Wesen nach ein und dasselbe oder ihm wenigstens ähnlich oder gleich sein muß, der höchste (erste) Bewegter; denn er ist es, der dem nächsten bewegten Gegenstande die Kraft verleiht, durch die derselbe bewegt wird („sich bewegt“). Der erste Bewegter in dem Sperma ist der Vater, in dem Ei der Vogel.

Da (Text: „wenn“) es nun klar geworden ist, daß in dem Dargelegten kein „genügendes Maß“ (der Erklärung dieser Vorgänge, eventuell: „keine genügende Seinsfülle“) vorhanden ist, ohne daß man ein erstes Prinzip, das von außen wirkt, annimmt.<sup>1)</sup> Dieses wurde in der Naturwissenschaft dargelegt. In dem Falle der durch *generatio aequivoca* erzeugten Tiere und Pflanzen ist der erste Bewegter des Entstehungsvorganges, selbst wenn dieselben durch die Hitze der Gestirne erzeugt werden, nicht die Hitze. Es wurde vielmehr gezeigt, daß hier ein erster Bewegter existieren muß, der dem durch *generatio aequivoca* Erzeugten ähnlich ist und ihm seine substantielle Wesensform verleiht. Dieser Bewegter ist mit dem „bewegten“ Gegenstande (dem Erzeugten) nur aus dem Grunde der Wesenheit nach nicht ein und dasselbe Ding, weil er nicht körperlicher Natur ist, wie dargelegt wurde (weil also eine Unmöglichkeit *per accidens* vorliegt). Was nun die Bewegung angeht, die das Feuer hervorruft (— auch eine Art *generatio aequivoca*), so ist die Wirkursache des Feuers nicht die Bewegung selbst. Die Wirkursache ist mit dem bewegten Gegenstande dem Genus nach sicherlich ein und dasselbe, nämlich die Hitze, die in den Elementen (aus und) infolge der Hitze der

<sup>1)</sup> Der Nachsatz fehlt, weil er selbstverständlich ist: „so muß man ein solches Prinzip als wirkend annehmen“.

Gestirne und der Hitze der Luft selbst „ausgebreitet“ ist. Dasjenige Substrat, das in diesem Vorgange die Hitze empfängt, ist die Disposition, durch die das Substrat die Wesensform des Feuers aufnimmt. Du erkennst dieses aus der Wolle, die durch den Strahl der Sonne („von der Sonne durch Vermittelung des Strahles“) verbrannt wird. Es müßte denn sein, daß die Luft von der Aufnahmefähigkeit für die Hitze weit entfernt wäre, durch die die Wolle verbrannt wird; denn die Helligkeit ist kein Feuer, wie es dargelegt wurde. (Sie genügt also nicht zum Verbrennen.) Ferner: die Hitze bedeutet das Leben für die Naturkörper. Weil nun Teile des Feuers, die in der Luft in *potentia proxima* existieren, (von dem *agens*) zur reinen Aktualität des Feuers gebracht werden, läßt das Hinzuführen von Luft die Substanz des Feuers wachsen (weil dann um so mehr potentiell Feuer zu aktuellem gemacht wird). Aus diesem Grunde ist es möglich, daß dasjenige Prinzip, das in gewisser Weise die Wesensform des Feuers erhält, das aktuell in der Höhlung der Himmelsphäre des Mondes existiert, die Bewegung des himmlischen Körpers sei, wie es in der Naturwissenschaft dargelegt wird. (Durch die gegenseitige Reibung der Sphären entsteht das himmlische Feuer und wird erhalten.) Denn das, was dort in bezug auf die irdischen Elemente erläutert wurde, besagt, daß sie sich zum Körper der Himmelsphäre verhalten wie die erste Materie.<sup>1)</sup> Aus diesem Grunde kann das Feuer nicht ohne dieselben (die Elemente) existieren, wie aus dem gleichen Grunde die erste Materie von der Wesensform nicht entblößt werden kann. Der himmlische Körper ist dabei (auch seinerseits), um zur Existenz zu gelangen, auf diese Elemente angewiesen, und zwar in der Weise, wie die Wesensform auf die Materie angewiesen ist und sie nicht entbehren kann. Dieses ist die Thesis, die wir aufstellten, daß ein Ding nur von einem ihm der Art nach wesensgleichen erzeugt werden kann. Die Wesenheit ist in den Dingen, die durch die Kunst hergestellt werden, leichter erkennbar als in solchen, die die Natur hervorbringt. Die Gesundheit, die durch die Kunst der Arznei in dem mensch-

<sup>1)</sup> Das in dieser potentiell enthaltene Feuer kann durch die Sphärenbewegung aktualisiert und dauernd aktuell erhalten werden.

lichen Körper entsteht unter gleichzeitiger Mitwirkung der menschlichen Natur (*natura sanat, medicus curat*), entsteht aus derjenigen Wesensform der Gesundheit, die in der Seele des Arztes vorhanden ist. Ebenso verhält sich die Wesensform des  
 5 Hauses, das der Baumeister aus Hausteinen und Ziegelsteinen herstellt. Sie entsteht naturnotwendig aus der Wesensform, die in seiner Seele (als Archetypus) vorhanden ist. Da jedoch diese Wesensform (der Gesundheit) sich notwendigerweise aus mehr als einer einzigen Tätigkeit zusammensetzt — denn es  
 10 ist notwendig, daß (lies: *ila an*) dort (in der Seele des Arztes) die Vorstellung der Gesundheit bereits vorher<sup>1)</sup> besteht — so muß (oder kann z. B.) bei der ärztlichen Behandlung eine Entleerung (Entfernung) des Krankheitsstoffes stattfinden. In diesem Falle muß ein Abführmittel eingenommen werden.  
 15 Dann ist also notwendig, daß dasjenige, was in der Seele des Künstlers (*eṣṣāni'* statt *eṣṣanāi'*) früher (zuerst) vorhanden ist (*primum in intentione*), der Zeit nach in der Ausführung später sei (*ultimum in executione*). Aus diesem Grunde sagt man, daß das in der Intention Erste in der Ausführung das Letzte  
 20 sei und das in der Ausführung Erste das Letzte in der Intention. In den Naturdingen könnte sich die Sache in ähnlicher Weise verhalten. Ihr höchstes und erstes Prinzip kann die begriffliche Vorstellung in dem reinen Geiste (der Engel) sein. Inwiefern könnte es sonst den Weltdingen zukommen,  
 25 daß sie in ihrer Natur dazu disponiert sind, daß wir sie erkennen; denn diese Bestimmung (die Erkennbarkeit, d. h. der Besitz geistig erfalsbarer Inhalte, der *Universalia*) ist für sie eine wesentliche, die in ihrer Natur real besteht. (Die *Universalia* sind also in den materiellen Einzeldingen real vor-  
 30 handen, emaniert aus dem aktiven Intellekte, der die Mondsphäre belebt.) Die wesentliche Bestimmung aber wird notwendigerweise in dem realen Substrate aktuell und real nur durch eine (als Ausfluß einer) Ursache, die von außen wirkt. Nun aber existiert in der Welt nichts, wodurch das  
 35 sinnlich wahrnehmbare Ding der Potenz nach begrifflich falsbar

---

<sup>1)</sup> Darauf erfolgen die verschiedenen Tätigkeiten der Behandlung, bei denen das *primum in intentione* das *ultimum in executione* bekanntlich (Schulbeispiel!) ist.



würde (also die potentiell im Ding vorhandenen Universalia), d. h. dafs es in seiner Natur selbst liege, dafs du es begrifflich denken kannst, es sei denn, dafs es von einem begrifflich zu denkenden und geistigen Prinzipie (wörtlich: „von einem geistigen Begriffe“) ausgehe, selbst wenn seine reale Existenz 5 eine sinnlich wahrnehmbare ist, herstammend von seinen sinnlich wahrnehmbaren ersten Prinzipien. Ebenso verhält sich die Sachlage in den Gegenständen, die durch Kunst entstehen. Sie werden begrifflich (geistig) erfaßt von dem, der sie nicht hergestellt hat. (Sie müssen in sich also Geistigkeit 10 (mufāraqa), d. h. die in ihnen potentiell vorhandenen Universalia besitzen.) Sie bilden aber nur aus dem Grunde ein Substrat für diese „Geistigkeit“ (d. h. Erkennbarkeit), weil sie von einem geistigen Prinzip ausgehen (dem Geiste des Künstlers), nämlich den Erkenntnisformen, die in der Seele des Künstlers 15 vorhanden sind. Andernfalls könnten sie nur in akzidenteller Weise begrifflich falsbar sein. (Dies ist jedoch nicht der Fall, da der Geist ihr Wesen erkennt. Ihr Wesen muß also die Emanation eines Geistes sein.) Ebenso ist die Sachlage in der Natur und den Naturdingen. 20

Aus dieser Darlegung ist im allgemeinen die Existenz von unkörperlichen Substanzen klar. Sie bilden die Ursache dafür, dafs die sinnlich wahrnehmbare Substanz als begrifflich falsbare existiert, und sie verleihen dem sinnlich wahrnehmbaren Substrate die substantielle Wesensform (d. h. die ihr 25 potentiell innewohnenden Universalia), durch die der Gegenstand der Potenz nach begrifflich falsbar ist. Dieses wollten jene Philosophen behaupten, die die Lehre von den Ideen aufstellten. Der Erfolg ist ihnen aber ausgeblieben.

Damit haben wir unser eigentliches Thema verlassen. Wir 30 wollen also zu unserem Ausgangspunkte zurückkehren und lehren: Wenn es, wie wir dargelegt haben, klar ist, dafs das entstehende Ding nur aus einem Prinzipie entsteht, dafs der Art und dem Wesen nach (mit ihm) eins ist (sich aber als Individuum unterscheidet), so ist es ersichtlich, dafs die 35 Wesenheit als solche weder entsteht noch vergeht. Da nun die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nichts mehr bedeuten als ihre Wesensform und ihre Materie, wie es später dargelegt werden wird, so ist es evident, dafs die Wesensform

und die Materien, insofern sie Wesensform und Materien sind, nicht entstehen noch vergehen,<sup>1)</sup> es sei denn in akzidenteller Weise. Was nun die Tatsache angeht (li vor kaun zu streichen), daß die Materien vergänglich sind und entstehen, kurz, sich  
 5 verändern, so kommt ihnen dieses nur insofern zu, als sie ein (wesentlicher) Teil des entstehenden und vergehenden Dinges sind, das durch sich selbst (per se) entsteht und vergeht, und dieses ist das Individuum, das die Summe von Materie und Wesensform darstellt, ohne auf der Wesensform (allein)  
 10 als solcher zu beruhen. (Dann wäre das Ding unveränderlich und unentstanden.) Dasselbe gilt von der Materie. Sie ist nur in dem Sinne mit Veränderlichkeit behaftet, als sie Teil eines Dinges ist, das sich verändert. Dieses sich verändernde Ding ist die materielle und individuelle Substanz. Insofern  
 15 sie jedoch (einfache, unzusammengesetzte) Materie ist, ist sie nicht veränderlich. Ebenso wie die Materie von (dem Schöpfer) dem wirkenden Prinzip zweifellos nicht erschaffen wird, gilt das Gleiche auch von der Wesensform. Der Weltbildner bildet vielmehr nur das Kompositum aus Materie und Wesens-  
 20 form; denn er bewirkt die Wesensform nur dadurch, daß er das Element verändert (bitagjīrihi statt bitagajurihi zu lesen), so daß er ihm die (andere) Wesensform verleiht (tufīdahu statt juīdahu). So verhält sich z. B. derjenige, der einen Schrein herstellt. Er stellt nicht das Holz selbst her, noch  
 25 auch die Form. Er bildet vielmehr die Form eines (bestimmten) Schreines aus einem (bestimmten) Holze. Wären die Wesensformen selbst als solche und die Materie (beide einzeln genommen) einem Entstehen und Vergehen unterworfen, dann müßten sie aus einem absoluten nonens entstehen und zu  
 30 einem absoluten Nichts vergehen. So verhält sich folgendes: Nehmen wir an, daß der Körper entstanden sei. Dann ergibt sich notwendig, daß er aus etwas entsteht, das in keiner Weise selbst schon ein Körper ist. Das Entstehen und Vergehen gilt vielmehr nur von den Substanzen, die zusammen-  
 35 gesetzt sind, d. h. aus Materie und Form. Aus dieser Darstellung ist klar, daß dasjenige, was durch ein Individuum

<sup>1)</sup> Wenn alles Entstehende aus Prinzipien entstehen muß, dann können diese Prinzipien selbst nicht wiederum entstanden sein. Sonst müßte man eine unendliche Kette von Prinzipien annehmen.

entsteht, nur ein Individuum sein kann; denn dasjenige, was das Element verändert (das wirkende Agens), ist das Individuum selbst. (Ursache und Wirkung müssen übereinstimmen.) Ferner ist klar, daß die Definitionen in sich weder entstehen noch vergehen, selbst wenn auch die definierten Gegenstände selbst<sup>1)</sup> 5 entstehen und vergehen. Wie könnte ihnen auch diese Bestimmung (der Vergänglichkeit) anhaften, da sie doch, um Definitionen sein zu können, keine Wesensform besitzen müssen.<sup>2)</sup> Dieser Grund (die Vergänglichkeit und das Zusammengesetztsein der Dinge) veranlafte jene Philosophen, die die Lehre 10 von den (platonischen) Ideen („den Wesensformen“) aufstellen, diese als existierend anzunehmen. (Die Welt Dinge sind veränderlich. Veränderlich ist aber nur das Zusammengesetzte. Folglich müssen die Welt Dinge zusammengesetzt sein und zwar aus unvergänglichen Elementen, die in einer geistigen Welt 15 als Ideen subsistieren.)

Diese historische Entwicklung verlief auf folgende Weise: Diejenigen Philosophen, die dem Plato vorausgingen, waren der Ansicht, daß die Wissenschaft sich nur auf die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände beziehe (also kein abstraktes 20 Denken, sondern nur sinnliche Wahrnehmung sei). Als sie aber sahen, daß die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände sich verändern und daß sie nicht beständig seien (was doch von der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Wahrheit gefordert werden muß), leugneten sie die (Möglichkeit der) Wissenschaft 25 durchaus, so daß einer der alten Philosophen, wenn er betreffs eines Dinges gefragt wurde, nur mit seinem Finger auf dasselbe hinwies (da nach seiner Auffassung nur ein sinnliches Erfassen des „Dieses da“, des Individuums möglich ist). Er wollte damit sagen, daß das Ding nicht beständig noch dauernd 30 sei, daß die Dinge in ewigem Flusse (Herakleitos und Kratylos) befangen seien und daß kein eigentliches, wahres (bleibendes) Wesen irgendeines bestimmten Dinges existiere. Aus dieser Lehre entstand allgemein eine sophistische Auffassung. Als nun die Zeit des Sokrates kam, gelangte man zu der Ansicht, 35

<sup>1)</sup> So wenn alumūr zu lesen; sonst: Wenn sie auch als in den definierten Gegenständen befindlich entstehen und vergehen.

<sup>2)</sup> Wörtlich: „durch die Wesensformen (über das Nichtsein) siegen“. Das nicht aus Materie und Form Zusammengesetzte ist unvergänglich.

dafs „dort“ (in einer geistigen Welt) ewige Kategorien beständen (denn unser Wissen besagt etwas Unvergängliches. Ihm mufs, wenn es wahr sein soll, in einer Welt aufser uns etwas entsprechen). Man stellte die Lehre auf, dafs diese  
 5 aufserhalb der Seele existieren und zwar so, wie sie in der Seele vorhanden seien. Man behauptete, trotzdem seien jene (geistigen und unveränderlichen) Dinge die Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren (und veränderlichen) Substanz. Aus dem von uns Dargelegten ist folgendes ersichtlich: Wenn jene  
 10 geistigen Substanzen entsprechend der Ansicht der genannten Philosophen real existierten, könnte man ihnen dennoch keine Bedeutung für die reale Existenz der entstehenden und vergehenden Dinge beimessen. Denn dasjenige, was z. B. die Hitze herstellt, ist ein anderer „Teil“ (der Hitze, ein Körper),  
 15 der ihr in der Art entweder wesensgleich oder (wenigstens) verwandt ist, wie wir es dargelegt haben. Themistius beweist im Sinne Platos die Lehre: „die Ideen existieren als tätige Prinzipien“, indem er als Argument die Existenz der Lebewesen anführt, die (durch generatio aequivoca) aus verwesenden  
 20 Stoffen entstehen. Er erkannte zugleich, dafs die Existenz eines solchen Prinzipes bei Aristoteles anerkannt werde und dafs es nicht nur offensichtlich erforderlich sei, dasselbe als Ursache für das Werden dieser (durch generatio aequivoca entstandenen) Art Lebewesen allein anzunehmen, sondern viel-  
 25 mehr auch für das Werden der durch Fortpflanzung entstehenden Tiere, wie er es in dem Buche „das Tier“ als Vermutung aufstellt.

Betreffs aller dieser Lehren besteht eine Schwierigkeit, ob sie zu der Lehre des Aristoteles gehören. Was aber die  
 30 Ansicht anbetrifft, Aristoteles lehre nicht, diesen unkörperlichen Wesensformen (Ideen) komme eine universelle Einwirkung auf alles zu, was entsteht, wie es Avicenna behauptet (Avicenna, Metaphysik, Abhandlung IX), so ist dieses als irrig abzuweisen; jedoch lehrt er („glaubt er“) betreffs einiger Naturdinge, dafs  
 35 man notwendigerweise dazu gedrängt wird, eine Einwirkung unkörperlicher Wesensformen auf das Entstehen des Individuums anzunehmen. Man trifft dieses z. B. bei dem Tiere an und besonders bei dem, das sich nicht durch natürliche Zeugung fortpflanzt. Bei anderen Tieren ist diese Notwendigkeit nicht

offenkundig, und man bedarf solcher unkörperlichen Prinzipien nicht zur Erklärung von Dingen, insofern diese zeitlich und allmählich entstehen. Betrachtet man jedoch die zeitlich entstehenden Wesensformen, insofern es ihnen zukommt, begrifflich erfassbar zu sein, kurz, eine universelle (d. h. geistig 5 erkennbare) Bestimmung zu besitzen, dann liegt die Notwendigkeit offenbar auf der Hand, die Existenz dieser unkörperlichen Formen betreffs aller Dinge anzunehmen, so wie wir es dargestellt haben (um die reale Existenz und auch die Möglichkeit der geistigen Erkenntnis der Dinge zu erklären). Jedoch 10 ist die Existenzweise dieses unkörperlichen Prinzipes eine andere als diejenige, die jene Philosophen ihm beilegte, die die Ideenlehre aufstellten; denn diese behaupteten, daß der begrifflich gefasste Inhalt des Pferdes und seine Wesenheit, insofern sie in einer Materie existiert, als numerisch ein und 15 dieselbe zugleich auch aufserhalb der Seele (in der Ideenwelt) vorhanden sei. Aus diesem Grunde ergibt sich, daß ein Pferd, das wiehert, aufserhalb der Materie existiert, und ebenso ein Feuer, das verbrennt. Wollten jene Philosophen also diesem Gedanken Ausdruck geben, so irrten sie sich durchaus (oder 20 „alle“). Wollten sie aber nur dasjenige damit besagen, was Aristoteles ebenfalls als Lehre aufstellt, d. h. die Existenz von Dingen, wie sie ihr siegreicher Verteidiger (Themistius) vertritt, so befinden sie sich im Recht. Sie behandelten (und das ist die Erklärung ihres Irrtums) die wissenschaftlichen Lehren 25 (und Termini) wie fremdartige, die beim Unterricht der großen Menge verwandt werden. Wir wollen dieses später darlegen.

Daraus ist folgendes ersichtlich: Wenn in „jener“ Welt Universalia als Substanzen in sich selbst und aufserhalb der Seele existieren, so kann ihnen keine Bedeutung beigelegt 30 werden, weder für das Zustandekommen der Erkenntnis der Dinge, noch auch für die Erklärung des Werdens (resp. des Seins, also weder den *ordo logicus* noch *ontologicus*), denn das Werden (oder Sein), das *per se* ist, ist das individuelle partikuläre Ding. Die universellen Dinge aber, betreffs deren 35 dargelegt wurde, daß sie nur *per accidens* entstehen, d. h. insofern sie in einem Individuum (als *Inhärenzien*) vorhanden sind, können sich so verhalten, daß die Ursache ihres zeitlichen Entstehens die Naturkraft (ihres Substrates) ist. Die

Ursache dafür, daß die Naturkraft in der Weise eines vernünftig Handelnden tätig ist, sind die (planmäßigen) Bewegungen der himmlischen Körper (teleologischer Beweis). Die Ursache ferner dafür, daß die Bewegungen der himmlischen Körper diese Naturkraft anderen Substraten verleihen (mitteilen), sind die unkörperlichen und geistigen Wesensformen (die Ideen).

Aristoteles berichtigt daher die Lehre Platos, indem er dasjenige, was (nach Plato) *per accidens* d. h. *remote* erstes wirkendes Prinzip für das entstehende Ding ist, als erstes Prinzip und als nähere Wirkursache (*causa proxima*) für das entstehende Ding bezeichnet. In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen beiden Systemen zu verstehen; denn Aristoteles leugnet (hier in der *Metaphysik*), daß die unkörperlichen Wesensformen in irgendeiner Weise erste wirkende Prinzipien seien. Sie seien nur in dem dargelegten Sinne (als Gedanken eines reinen Geistes) wirkende Prinzipien. Deshalb bedarf man auch, um die Naturdinge zu erklären, nicht der Aufstellung von unkörperlichen Wesensformen — betreffs irgendeines der entstehenden irdischen Dinge, abgesehen vom menschlichen Verstande (der nur aus einem reinen Geiste emanieren kann). Dies ist die richtige Auslegung der Lehre des Aristoteles. Wir haben dieses in unserem Kommentar zu der Abhandlung des Aristoteles, die über die *Metaphysik* handelt, auseinandergesetzt.

Es ist nach diesen Erläuterungen erforderlich, die universellen Dinge zu betrachten und uns die Frage zu stellen, ob sie als „Dinge“ real existieren können oder nicht, d. h. ob in ihnen die Möglichkeit vorhanden ist, daß sie in sich bestehen, außerhalb der Seele. Dann müßten sie in vorzüglicherem Sinne als Substanzen bezeichnet werden als ihre Substrate, die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung. Wir lehren also: Nachdem jene universellen Begriffe als real existierende aufgestellt worden sind, und zwar als solche, die außerhalb der Seele ebenso existieren wie sie in der Seele vorhanden sind, kann man sich diese Lehre in zweifacher Weise vorstellen. Sie können entweder in sich selbst bestehen, ohne daß sie irgendeine Beziehung zu den sinnlich wahrnehmbaren Individuen haben. Diese Auffassung ist aber im Widerspruch mit dem, was ich in ihrer Definition bestimme; denn das Uni-

verselle ist, wie behauptet, dasjenige, das geeignet ist, von vielen Individuen ausgesagt zu werden. Aus jener Aufstellung ergibt sich ferner, daß der Begriff des Dinges (also sein Wesen) nicht das Ding selbst sei. Alles dieses ist aber unmöglich. Eine zweite Auffassung besagt: das Universelle ist ein in sich 5 existierender (aber nicht in sich subsistierender) Begriff außerhalb der Seele und zwar in dem Individuum (als unkörperliches Inhärens, „ratio“). Nachdem wir aber die Diskussion soweit geführt haben, ist es selbst der leichtesten Betrachtung klar, daß sich aus dieser Aufstellung verschiedene 10 Unmöglichkeiten ergeben. Nehmen wir z. B. an, das Universelle existiere real in seinen Individuen (als Inhärens) außerhalb der Seele, dann (können die „vielen“ Individuen nicht gemeinsam an ihm Teil haben und es) kann die Universalität dieses Begriffes in der Vielheit der Individuen sich eventuell in zwei- 15 facher Weise verhalten. Ein Teil des Universalen befindet sich entweder in jedem einzelnen Individuum. Dann besitzt Zaid von der Natur („ratio“, dem Wesensbegriffe) des Menschen nur einen bestimmten Teil und Amr einen anderen. Dann also wird die menschliche Natur nicht von jedem einzelnen 20 dieser beiden in einer wesentlichen Prädikation ausgesagt, die dasjenige bezeichnet, was der Gegenstand ist (die quidditas); denn derjenige, dem nur ein Teil des Menschen zukommt, ist nicht ein Mensch. Dieses aber ist offenbar in sich unmöglich.

Der zweite Fall lautet: Das Universelle existiert in seiner 25 Gesamtheit real in jedem einzelnen Individuum. Diese Thesis ist jedoch mit sich selbst in Widerspruch; denn aus ihr ergäbe sich notwendig, daß das Universelle in sich selbst eine Vielheit darstellt. Dann müßte also das Universale, das die Wesenheit des Zaid bedeutet, verschieden sein von demjenigen, 30 das die Wesenheit des Amr enthält. Dann ist also der Begriff (und die Wesenheit) dieser beiden Personen nicht ein und dasselbe, was unmöglich ist. Der zweite Fall wäre, daß numerisch ein und dasselbe Ding in seiner Ganzheit in vielen Einzeldingen existiere, ja nicht nur in vielen, sondern in un- 35 endlich vielen, von denen die einen entstehen, während gleichzeitig die anderen vergehen. Dann müßte also das Universale entstehend und zugleich vergehend, eines und zugleich vieles sein, und zwar in ein und derselben Hinsicht. Dies

aber ist unmöglich. Daraus ergibt sich weiter, daß in ihm die Kontraria (an einem Substrate) zugleich existieren müßten (was einem Grundgesetze der Philosophie widerspricht); denn viele Universalia werden durch konträre Differenzen (in Arten) 5 „zerteilt“, indem sie in konträren „Orten“ (Substraten) existieren. Ferner gilt folgendes: Wir können zugeben, daß das Universelle in der Vielheit der Individuen existiere und zwar in der Weise, wie man sich das Eine als in einer Vielheit existierend denken kann. Diese Art der Existenz besteht darin, daß das Eine 10 ein numerisch Eines ist, auf das man wie auf ein Individuum sinnlich hinweisen kann, und daß dieses in der Vielheit real existiere. Wenn wir dieses zugegeben haben, ergibt sich, daß der Mensch zusammengesetzt sei aus (den verschiedenen Arten der tierischen Natur, also z. B. aus) einem Esel, einem Pferde 15 und allen übrigen Mitarten, die das Genus des animal „teilen“. Dann existierten alle diese Arten miteinander vereinigt (in einem und demselben Individuum, weil das sie zusammensetzende Universelle als ein numerisch Eines gefaßt wird). Sie existierten entweder in ein und demselben „Fleische“ 20 (als ein Organismus) oder wären sich ähnlich (ständen in irgendeiner Proportion).

Ferner ergibt sich folgendes: Nachdem wir zugegeben haben, daß diese universellen Begriffe außerhalb der Seele real existieren, folgt notwendig, daß für sie andere universelle 25 Begriffe (zweiter Ordnung) existieren müssen und zwar ebenfalls außerhalb der Seele. Durch diese wird das erste Universelle ein begrifflich Falsbares. Das Universelle zweiter Ordnung muß dann wiederum ein solches dritter Ordnung haben und so geht die Reihe ins Unendliche fort. Diese Schwierig- 30 keit besteht nicht gegen unsere Aufstellung, wenn wir annehmen, daß das Universelle (nur) im Verstande existiert; denn die Bestimmung (ratio), durch die das Universelle ein Universelles (die universalitas) ist, ist wie in dem Buche über die Seele dargelegt wurde, eine unkörperliche und individuelle, 35 einheitliche „Substanz“ (Wesenheit), d. h. sie ist der Begriff der (von den) Begriffe (also eine rein logische Kategorie, intentio secunda). Ferner: Wie kann das Universelle eine Substanz sein und durch sein eigenes Wesen (in sich) existieren, wie es die Ansicht jener Philosophen behauptet, während es



doch so beschaffen ist, daß es in einem Substrate (wie ein Akzidens) existiert, aber nicht von einem Substrate ausgesagt wird. Dieses ist aus der Definition des Universellen einleuchtend. Eine Wesenheit (das Universelle), die diese Eigenschaft besitzt, ist notwendigerweise ein Akzidens. Nachdem wir dieses 5 zugegeben haben (irreal gedacht) kann also „hier“ (in den Welt dingen) keine Eigentümlichkeit für irgendein einzelnes Ding mehr bestehen. Die Substanzen (Wesenheiten) der Dinge müßten vielmehr universeller Natur sein. Die individuelle und determinierte Substanz müßte Substrat der universellen 10 werden (wodurch die unterscheidenden Momente verwischt würden). Alle diese Unmöglichkeiten ergeben sich nur dann, wenn wir diese universellen Begriffe als so beschaffene (d. h. als real den Dingen inhärierend) annehmen.

Jemand könnte folgende Schwierigkeit aufstellen: Die 15 universellen Begriffe enthalten keine Wahrheit. Sie seien nur erfunden und unwahr; denn das Wahre, wie es in dem Buche von dem Beweise (der zweiten Analytica) bewiesen wurde, ist dasjenige, das in der Ewigkeit (dem „aevum“) existiert und zwar ebenso wie es außerhalb des denkenden 20 Geistes beschaffen ist. Viele Mutakallimun (Disputatoren, Scheinphilosophen, spekulative und orthodoxe Theologen) unserer Zeit halten an dieser Schwierigkeit (als einer unlösbaren zur Widerlegung der Philosophen) fest. Dabei übertrugen sie dieselben naiven Darlegungen auf ein anderes Gebiet: sie ver- 25 suchten (als Nominalisten) die Existenz der universellen Dinge zu widerlegen. Es ergibt sich aber gegen sie gerade diese Konsequenz (die Leugnung der Universalia), wenn sie behaupten, das menschliche Erkennen sei aufgehoben (vernichtet); denn sie stellen keine Lehren über die (eigentlichen) Syllogismen 30 auf, die aus zwei Prämissen zusammengesetzt sind, noch auch über die wesentlichen Prädikate (die primo et per se ausgesagt werden — ein wesentlicher Bestandteil der griechischen Logik). Die Diskussion mit ihnen und anderen über diese Dinge wird später folgen, wenn wir die Prinzipien der „Kunst“ 35 der Logik und anderer partikulärer Wissenschaften („Künste“) klarlegen werden. Was aber nun den genannten Zweifel betrifft, der sich in diesem Probleme betrifft der Existenz der universellen Begriffe einstellt, so kann er leicht („bald“ sofort) gelöst werden.

Wir lehren demnach: Wenn das Unwahre (kādib) darin besteht, daß das Ding im Verstande sich nicht so verhält wie es außerhalb des Verstandes ist — dieses versteht man aus der dem Unwahren gegenüberstehenden Definition des Wahren —, 5 so kann man diesen Gedanken in zweifacher Weise fassen. Erstens: Dieser (Modus) Zustand, der dem Dinge im Geiste (in ordine logico) zukommt, besteht in nichts anderem als in der Ordnung (Zusammensetzung) der Objekte (Substrate), die außerhalb des Verstandes reale Existenz besitzen<sup>1)</sup> und auch 10 in ihrer reziproken Beziehung, die in einer anderen Weise (durch den Verstand) zustande kommt, als dieses in den Dingen selbst statthat. Diese Auffassung ist wahrlich eine Diskussion über die Falschheit unserer Begriffe und fällt unter die Definition des Falschen (da sie eine Verschiedenheit zwischen 15 Erkenntnisinhalt und Erkanntem annimmt). So verhält sich z. B. der Begriff von dem Pegasus, dem leeren Raume und ähnlichen Gegenständen, die der Geist aus Inhalten zusammensetzt, denen kein reales Korrelat in der Außenwelt entspricht, wenigstens nicht in dieser Ordnung der Zusammensetzung. 20 Zweitens: Außerhalb des Geistes existieren dem Wesen nach verschiedenartige Dinge. Die einen existieren in den anderen und sind dabei dem Wesen nach verschieden. Der Geist trennt diese Wesenheiten voneinander und verbindet die gleichen. Wir definieren dann das Ding, indem wir von dem 25 von ihm „Verschiedenen“ (seiner Mitart) ausgehen. In dieser Weise werden die Naturen der Dinge einzeln in ihrem innersten Wesen erfaßt. Dieses Erkennen ist in keiner Weise (direkt und primär) falsch, noch fällt es (sekundär) unter die Definition des Falschen. In dieser Art der Abstraktion abstrahierst du 30 z. B. den Punkt von der Linie, so daß du ihn begrifflich faßt, selbst wenn er nur in der Linie (nicht für sich selbst bestehend) existiert. Ebenso abstrahierst du die Linie und die Fläche von dem Körper. Kurz: diese Auffassungsweise ist es (zu ergänzen hija), durch die wir alle Dinge in ihrer Definition 35 (d. h. ihrem Wesen) erkennen (können), die in anderen existieren, sei es nun, daß sie Akzidenzien (in einer Substanz) oder Wesens-

1) Das subjektive Moment liegt dabei nur in der Art der Kombination, nicht im Inhalte der kombinierten Dinge.

formen (in der Hyle) sind. Abstrahiert nun aber der Geist viele dieser Wesenheiten und trennt er die einen von den anderen, und trifft es sich dabei („für die Wesenheiten“), daß sie ihrer Natur zufolge dazu veranlagt sind, in anderen Dingen in ursprünglicher (primo) und realer Weise (wie Akzidenzien) 5 zu existieren, dann denkt der Verstand dieselben zugleich mit jenen Dingen, ihren Substraten.<sup>1)</sup> So verhält es sich z. B. in den materiellen Wesensformen; denn der Geist denkt dieselben nur, insofern sie materiell sind. Wenn jedoch diese Wesenheiten nicht in anderen (Substraten) in realer und 10 ursprünglicher Weise (ohne Vermittelung) existieren, sondern vielmehr wie äußere Akzidenzien verhalten — dies gilt z. B. von der Linie —, dann denkt der Verstand diesen Inhalt als einen in sich selbst („unkörperlichen“) abstrakten. Diese (abstrahierende) Tätigkeit des Denkens kommt in eigentümlicher 15 Weise (als proprium) der vernünftigen Fähigkeit zu, wie es in dem Buche über die Seele auseinandergelegt wurde. Der äußere Sinn erkennt ja nur die Wesensformen, insofern sie in einer Materie vorhanden und Gegenstand eines individuellen Hinweises sind, selbst wenn er diese Wesensformen nicht in rein 20 materieller Weise in sich aufnimmt, so wie sie außerhalb des Geistes existieren. Er erfafst dieselben vielmehr in einer mehr geistigen Weise, wie es in der Psychologie dargelegt wurde. Der (unkörperliche Geist) Verstand verhält sich hingegen so, daß er die Wesensform aus der individuellen Materie 25 abstrahiert und sich dieselben einzeln in ihrem wahren Wesen begrifflich vorstellt (mit Ausschaltung der Materie). Diese Tätigkeit des Geistes ist einleuchtend.

Durch diese Funktionen ist es dem Geiste also möglich, die Wesenheiten der Dinge zu denken. Sonst würden bei uns 30 in keiner Weise irgend welche Wissenschaften existieren (können).<sup>2)</sup> Sodann ergibt sich: Die wesentliche Bestimmung

---

<sup>1)</sup> In der Definition dieser Inhalte (Formen oder innere Akzidenzien) muß also das Substrat einbegriffen sein.

<sup>2)</sup> Das Wichtigste für Averroes ist nun, zu zeigen, daß durch die subjektiv-logischen Funktionen kein Irrtum in die Erkenntnisinhalte, d. h. keine Diskrepanz mit der Außenwelt einschleicht. Dabei sind jedoch Abstraktion und Wahres ganz verschiedene Dinge.

in der Definition des Falschen, daß es ein solches ist, das außerhalb der Seele (des ordo logicus) in anderer Weise existiert, als es im Verstande vorhanden ist, schließt den eben entwickelten Begriff (der Abstraktion) nicht in sich ein. Ebenso  
 5 verhält sich die Definition des Wahren. Unter derselben denkt man sich nicht diese Existenzart, die dem Universellen durch die Abstraktion zukommt; denn jene Ausdrücke, die sich in beiden Definitionen finden, sind unbestimmt allgemeine (nicht univoce prädierte) Ausdrücke. Das Falsche bestimmen wir  
 10 z. B. wie folgt: es verhält sich außerhalb des Geistes anders als es im Geiste („ist“) gedacht wird; das Wahre: es ist dasjenige, das im Geiste ebenso existiert, wie außerhalb des Geistes.

Jemand könnte betreffs des Universellen in diesem Sinne  
 15 einen Zweifel anregen, indem er sagt: Nachdem wir diese universellen Inhalte als logische Dinge hinstellt haben, sind sie also notwendigerweise äußere Akzidenzien. Wie können sie unter diesen Umständen aber von den Substanzen der Dinge, die Gegenstand eines individuellen Hinweises sind und  
 20 in sich selbst bestehen, Kunde geben (und uns deren Erkenntnis vermitteln).<sup>1)</sup> Man stellte ja doch die Lehre auf: Von der Wesenheit der Substanz kann nur eine Substanz berichten. Dieser Zweifel löst sich jedoch schon bei einer sehr einfachen Betrachtung — der folgenden: Wenn der Verstand jene Wesens-  
 25 form von der Materie abstrahiert und ihre Substanz (Wesenheit) in ihrem innersten Wesen denkt, sei es nun, daß es substantielle oder akzidentelle Formen sind, dann tritt zu diesen Begriffen im Geiste die Bestimmung (ratio) der Universalität wie ein Akzidens hinzu; denn das Universelle ist (inhaltlich)  
 30 nichts anderes als die Wesensform jener realen Substanzen (Dinge) der Außenwelt. Aus diesem Grunde gehören die Universalia (die Begriffe, insofern sie Form der Universalität haben) zu den sekundären Begriffen,<sup>2)</sup> die Dinge, denen die

<sup>1)</sup> Da die „Akzidenzien“ nur äußerlich den Dingen anhaften, können sie von deren innerem Wesen nichts berichten.

<sup>2)</sup> Die Universalität ist ein Begriff, der von anderen (primären) Begriffen (nicht von Dingen) abstrahiert wird. Sie ist also eine intentio secunda, die die Form der intentiones primae (der Abstraktionen von realen Außenweltdingen) zum Objekte haben.

Universalität (als Form) in akzidenteller Weise zukommt (also unsere Begriffe von den Dingen), zu den primären. (Diese sind die Definitionen der Dinge, die „zweiten Begriffe“ sind die logischen Kategorien.) Die Darlegung dieser Verhältnisse wurde bereits in der Disziplin der Logik weit ausgeführt, in 5 der Abhandlung über den Unterschied zwischen den primären und sekundären Begriffen. Alles dies ist aus sich selbst für jeden ersichtlich, der sich mit der Logik beschäftigt hat.

Da es nun klar ist, daß die Universalia nicht die Substanzen (Wesenheiten) der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind, 10 so wollen wir nun betrachten, welches denn ihre „Substanz“ (Wesenheit) sei. Daher lehren wir: Es ist offenkundig, daß die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, d. h. die Individuen der Substanz, aus mehr denn einem einzigen Dinge zusammengesetzt sind. Dieses leuchtet ein, weil wir betreffs derselben 15 die Frage nach dem Zweck<sup>1)</sup> anwenden (stellen). Diese Art der Frage wird bei den einfachen Substanzen nicht gestellt. Keiner kann z. B. sagen: Weshalb ist der Mensch ein Mensch? Denn das Subjekt ist zugleich das Prädikat. Die Frage nach dem „Weshalb“ (Text: nach dem „Wieviel“<sup>1)</sup>, vgl. oben) ist nur 20 zulässig betreffs der zusammengesetzten Dinge, z. B.: Weshalb ist der Mensch ein Arzt? Darauf antwortet man: Weil er vernünftig ist (d. h. die Wissenschaft der Medizin erfassen kann). Als Antwort gibt man also die Wesensform des Dinges, auch die Materie. So fragen wir: Weshalb ist diese Substanz 25 mit der Fähigkeit sinnlich wahrzunehmen begabt? Darauf antwortet man: Weil sie aus Fleisch und Knochen zusammengesetzt ist. Kurz: auf die Frage „weshalb“ antwortet man mit irgendeiner der vier Ursachen. Da sich die Sache nun so verhält, ist aus diesen Darlegungen in jeder Weise klar, daß 30 die Individuen der Substanz zusammengesetzt sind und daß sie, wenn sie auch aktuell eine Einheit bilden, in sich irgendeine potentielle Vielheit enthalten. Sie sind dabei aber nicht etwa durch äußere Verbindung und Tangieren (Kontiguität) der Teile eine Einheit — etwa in der Weise wie viele Kunst- 35

<sup>1)</sup> Der Text hat das Verführerische: „nach der Quantität“ (nach dem „Wieviel“), das aber an dieser Stelle dennoch unrichtig ist, wie das Folgende zeigt (lies: bilima statt bikam).

gegenstände eine (äußere, durch Verbindung von Teilen hergestellte) Einheit bilden. (Die Naturdinge besitzen eine innere, organische Einheit;) denn die Elemente des Dinges können in dem Dinge selbst nicht aktuell existieren, sonst müßte  
 5 das aus den Elementen Zusammengesetzte die Summe der Elemente selbst sein (ihr Konglomerat, nicht etwa ein tertium, das aus diesen entsteht und eine andere, eigene Wesenheit aufweist). Dies verhält sich wie der Sauerhonig, der aus Essig und Honig zusammengesetzt ist. Existierten diese beiden  
 10 Komponenten in ihm aktuell, dann wäre der Sauerhonig kein anderes (besonderes) Ding, verschieden von Essig und Honig. Ebenso wenig existiert Wasser, Feuer, Luft und Erde in ihren individuellen Erscheinungen (aktuell) in dem Fleische und den Knochen. Sonst müßten Knochen und Fleisch Wasser,  
 15 Luft, Erde und Feuer sein (diese vier Elemente actu aufweisen).

Aus diesen Darlegungen ist ersichtlich, daß in dem entstehenden<sup>1)</sup> Dinge noch ein anderes (ein tertium, Neues) vorhanden ist, das sich von dem Element unterscheidet. Durch dieses Neue (die Wesensform des Kompositum) ist das ent-  
 20 stehende Ding das, was es ist (hat seine quidditas, ein bekannter aristotelischer Ausdruck). Sonst müßte es mit dem Inhalte (ratio) identisch sein, aus dem es zusammengesetzt ist (also mit seinen Komponenten). Eine andere Möglichkeit wäre die, daß wir lehren: In dem Feuer, der Luft und dem  
 25 Wasser seien Fleisch und Knochen aktuell enthalten, kurz: unendlich viele Dinge aktuell enthalten (Anaxagoras und Nazzám). Damit stellt man aber die Lehre auf, alles Werden sei nur eine Mischung. (Im Chaos seien alle Dinge bereits fertig und aktuell vorhanden.) Ferner stellt derjenige Inhalt,<sup>2)</sup>  
 30 durch den das Kompositum sich von dem Elemente unterscheidet, eine unkörperliche Realität („ratio“) dar, die zu dem Elemente (wie ein Inhärens) hinzukommt. Deshalb muß derselbe entweder Element oder aus Elementen zusammengesetzt sein (eventuell: von einem Elemente stammen). Ist er

<sup>1)</sup> Nur das Zusammengesetzte kann entstehen, werden (durch Hinzutritt einer Form zu einer Materie).

<sup>2)</sup> In dem Kompositum sind die komponierenden Formen (formae elementarum componentium) und die aus ihnen resultierende Form (forma compositi) zu unterscheiden.

aber ein Element, dann ergibt sich betreffs seiner dasselbe wie betreffs des ersten, daß er sich nämlich auch seinerseits von dem Kompositum, das aus ihm und dem anderen komponierenden („früheren“) Elemente entsteht, unterscheidet, und zwar durch Vermittelung eines (Text: des) (anderen) Elementes. Dies 5 geht aber ins Unendliche fort, so daß in einem und demselben Dinge aktuell unendlich viele Elemente existieren (müßten). Stammt dieser Inhalt (die Form des Kompositum) aber aus einem Elemente (als Teil oder durch Zusammensetzung), so muß auch hier etwas vorhanden sein, das sich von dem kom- 10 ponierenden Elemente („das ihm vorausging“) unterscheidet. Wenn nun auch dieser Inhalt (huwa statt huna) seinerseits aus einem Elemente entsteht, dann geht (marra statt min) dieses Verhältnis ins Unendliche fort.

Aus dieser Darlegung ist klar geworden, daß in dem 15 Kompositum eine Wesenheit („Substanz“, ousía) existiert, die von den komponierenden Elementen verschieden ist. Diese „Substanz“ nennt man Wesensform. Da nun die Definitionen, wie in der Disziplin der Logik dargelegt wurde, sich nur aus Genus und Differenz zusammensetzen und da es zugleich aus 20 dem Vorhergehenden klar ist, daß sie als universelle keine reale Existenz außerhalb des Geistes besitzen, noch auch in irgend welcher Weise Ursachen (asbāb statt asbabuhu) der definierten Dinge sein können, so ist es einleuchtend, daß das Genus nichts anderes darstellt als das Gleichsein (Wieder- 25 spiegeln, Im-Bilde-darstellen) der universellen Wesensformen („für“) mit dem definierten Gegenstand. Das Genus verhält sich dabei zu letzterem wie die Materie; denn diese Funktion ist gerade die der Materie, nämlich universell zu sein (vielen Dingen zuzukommen). Diese Universalität ist also im allgemeinen 30 etwas, das der universellen Wesensform des Dinges wie ein (rein logisches) Akzidens (eine intentio secunda) anhaftet, in der Weise, wie die Universalität dem Begriffe des Dinges (der intentio prima) eigen ist. In der gleichen Weise ist betreffs der Differenz klar, daß sie ein Inhärens ist, das dem Begriffe 35 (der intentio prima) von der Wesensform des individuellen Dinges, insofern dieses im Verstande gedacht wird, zukommt. Die Differenz gleicht im allgemeinen der Wesensform, ebenso wie das Genus der Materie ähnlich sieht.

Daher ist also klar geworden, wie sich die Definitionen zu den definierten Gegenständen verhalten, und viele Zweifel, die gegen diese Lehre aufgestellt wurden, sind gelöst. Viele der alten Philosophen stellten z. B. folgenden Zweifel auf. Sie  
 5 lehrten: Wie kann das Tier, das man z. B. in die Definition des Menschen (als Genus) einstellt, von größerem Umfange sein als der Mensch, da es doch ein Teil (das Genus) des Menschen ist? In gleicher Weise wird auch folgender Zweifel aufgestellt: Wie ist es möglich, daß der Teil (das Genus) von  
 10 der Art ausgesagt wird, um in ihr das zu bezeichnen, was sie ist (tí esti). Alle diese Zweifel sind den alten Philosophen nur deshalb gekommen, weil sie jene beiden verschiedenen Existenzweisen, die der logischen und der ontologischen Ordnung, nicht unterschieden. Aus diesem Grunde konnte man  
 15 gegen sie diese Schwierigkeiten aufstellen, und zwar in der Weise, wie sich solche aus den Dingen ergeben, in denen einige Bestimmungen bei der Aufstellung der Lehre übersehen wurden.

Da sich dieses nun so verhält und es klar geworden ist,  
 20 wie Genus und Differenz sich zu den letzten Definitionen (d. h. den letzten Arten) verhalten, so ist es also ersichtlich, daß die Teile der Substanz, die Gegenstand eines individuellen Hinweises ist (sein kann), kein anderes Ding seien als die sinnlich wahrnehmbare Materie und die sinnlich wahr-  
 25 nehbare <sup>1)</sup> Wesensform. Dies war der Gegenstand unserer Untersuchung von Anfang an. Nunmehr wollen wir betrachten, welches denn die Wesensformen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge im allgemeinen, d. h. die Differenzen des ersten Elementes (Singular!), und welches ihre Materien sind; denn  
 30 betreffs aller Elemente wurde bereits klargestellt, daß sie definiert werden (können), und daß die Definitionen aus Gattungen und Arten zusammengesetzt sind, die den Wesensformen und den Materien gleichen. Daher lehren wir: Die Materie ist dasjenige Ding, daß in der Potenz jenes Ding  
 35 ist, das aktuell und der „Definition“ (dem Wesen) nach entstehen (soll) wird. Die Wesensform aber ist dieses Ding

<sup>1)</sup> Averroes betont diesen Begriff, weil er den Gedanken ausschließen will, daß in dem materiellen Individuum die sinnlich nicht wahrnehmbaren Universalien enthalten seien.



aktuell und der Wesenheit nach. Das sinnlich wahrnehmbare Individuum ist aus diesen beiden (Materie und Wesensform) zusammengesetzt. Die Existenz der Materie ist von allen alten Philosophen zugegeben worden. Ferner ist in der Naturwissenschaft klargelegt worden und wird auch sogleich deutlich 5 werden, daß alle Arten der Veränderung, d. h. das Werden und Vergehen, das Wachsen und Abnehmen, die räumliche Bewegung und die qualitative (wesentliche, „substantielle“) Veränderung ein Substrat (die Materie) haben, an dem die Veränderung vor sich geht; denn betreffs der Veränderung ist 10 in gewisser Weise klar, daß sie eines Substrates bedarf. Aus diesem Grunde findet man keine Veränderung (z. B. von Akzidenzien) in einem unveränderlichen Substrate. Vielmehr sind die Dinge, die eine Veränderung in ihrer Substanz (Wesenheit) erleiden, notwendigerweise so beschaffen, daß ihnen auch die 15 übrigen Arten der Veränderung zukommen (können). Diejenigen Dinge aber, die die übrigen Arten der Veränderung erleiden (können), sind umgekehrt nicht so beschaffen, daß ihnen auch die substantielle Veränderung anhaftet. So verhält sich z. B. die Bewegung im Raume, wie es in der Naturwissenschaft 20 betreffs des himmlischen Körpers dargelegt wurde. Jedoch ist folgendes zu bemerken. Wie wir dargelegt haben, gilt betreffs der Materie bei allen Philosophen, daß sie eine Substanz (ousía) sei, selbst wenn sie über ihre Wesenheit verschiedener Meinung sind, d. h. die der ersten Materie. Die Darlegung 25 darüber wurde in der Naturwissenschaft gegeben und auch später werden wir die Differenzen (Arten) der Materie auseinandersetzen. Was nun die Wesensform angeht, die die Aktualität ist, so ist es erforderlich, daß wir die Darlegungen betreffs ihrer beginnen und die allgemeinen Differenzen angeben, 30 durch welche sie als Wesensform („qua forma“) in gewisse Arten zerfällt.

Daher lehren wir: Aristoteles berichtet von einem der alten Philosophen, nämlich Demokritos, daß er die Differenzen der Dinge in nur drei Genera restlos einteilte, erstens die 35 Gestalt, zweitens die Lage, drittens die Ordnung. Diese Lehre ist, abgesehen davon, daß sie die Wesensform der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nicht restlos aufzählt, auch insofern unrichtig, als sie dasjenige Ding beiseite liefs, das in vorzüg-

lichstem Sinne den Namen der Differenz verdient, nämlich die „substantiellen“ (wesentlichen, speziesbildenden) Differenzen, deren Rangordnungen in der Naturwissenschaft dargelegt wurden. Es wird sogar im allgemeinen deutlich werden, daß die spezi-

5 fischen Differenzen der Dinge (nicht etwa nur drei sind) vielmehr eine (große) Vielheit darstellen. Die einen von ihnen existieren in der „Substanz“ (dem Wesen, *ousía*), die andern in der Quantität und Qualität, kurz: in jeder einzelnen von ihnen, d. h. den zehn Kategorien; denn häufig trifft es sich,

10 daß die spezifischen Differenzen der „Substanzen“ (Wesenheiten) unbekannt sind. Dann stellt man an ihrer Statt (als Definitionen, d. h. Deskriptionen) die besonderen Akzidenzien (*propria*) auf, z. B. Gestalt, Lage, Ordnung und andere. Aus diesem Grunde magst du die Lehre des Demokritos, die

15 Differenzen „der Substanzen“ (Wesenheiten) seien restlos in den genannten drei enthalten, interpretieren. Die „Gerechtigkeit“ (d. h. die Hochachtung vor jenem großen Philosophen) wird dadurch nicht verletzt, wenn wir unsere Ansicht dahin aussprechen, daß in jener (himmlischen) Welt „Substanzen“

20 existieren, die viele Differenzen haben, auch solche, die sich nicht in diesen irdischen Dingen vorfinden. So verhalten sich die „Substanzen“ (Wesenheiten), deren Differenzen in der (reinen, himmlischen) Hitze und Kälte und anderen Akzidenzien liegen. Weil ferner die Dinge aus Wesensform und Materie gebildet

25 werden, sind die Definitionen, die diese beiden Dinge in sich vereinigen, in vorzüglichstem Sinne zutreffend (und geben das Wesen des Dinges zu erkennen). So verhält sich z. B. folgendes. Derjenige, der das Haus als Ziegelsteine und Holz definiert, bezeichnet damit nur ein Haus, das in der Potenz

30 existiert. Derjenige aber, der es definiert als etwas, das Zuflucht und Schutz für alles bietet, was in ihm ist und das diese bestimmte Gestalt hat, gibt seine Wesensform allein zu erkennen, jedoch nicht in ihrem innersten, eigentlichen Wesen, das sie in der realen Außenwelt besitzt; denn dort

35 existiert das Haus nur in der Materie (*Hyle*). Kurz, er gibt nur einen Teil der Definition des Hauses an, nicht etwa alle Teile, aus denen das Haus besteht. Wer jedoch beide Dinge (Form und Materie) in der Definition vereinigt, formuliert dieselbe: Das Haus besteht aus Ziegelsteinen und Hausteinen, die

in einer bestimmten Art und Weise für diese bestimmten Funktionen (des Schutzes) verbunden und disponiert werden. Diese Definition enthält alle Dinge (Teile), aus denen die „Mauer“ (das Haus) besteht, und auch in der Weise, wie sie ihren Bestand ausmachen.

5

Dagegen könnte jemand einen Zweifel erheben und sagen: Nimm an, wir hätten dieses betreffs der Dinge, die sinnliche Materie besitzen, zugegeben. Wie aber verhält sich die Sachlage betreffs der Dinge, in deren Definition die sinnlich wahrnehmbaren Materien nicht enthalten sind (nicht hineingehören), 10 z. B. betreffs der Definition des Dreiecks und des Kreises. Dieses Bedenken wird dadurch gelöst, daß diese (lam statt walam)<sup>1)</sup> keine sinnlich wahrnehmbaren Materien besitzen. Aus diesem Grunde konnte man sagen, die Betrachtung richte sich auf sie nicht insofern sie in einer Materie existieren. In den 15 mathematischen Dingen existieren manche, die sich zu der (vollständigen) Definition verhalten wie die sinnlich wahrnehmbare Materie zu der natürlichen (physischen) Wesensform. So sagen wir betreffs des Kreises, er sei eine Figur, die umgeben ist von einer einzigen Linie. In der Mitte dieser Linie 20 befinde sich ein Punkt, der sich so verhalte, daß alle Linien, die von ihm zur Peripherie gehen, gleich sind. In dieser Definition verhält sich die Bestimmung „Figur“ und „die umgeben ist von einer einzigen Linie“ wie das Genus (und vertritt dasselbe), während die übrige Bestimmung wie die 25 Differenz ist. Die Beziehung ferner, die zwischen diesen imaginierten Materien und den sinnlich wahrnehmbaren besteht, ist die, daß jene imaginierten in dem Kreise der Potenz nach existieren. Ebenso liegt das Verhältnis betreffs der Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Materien in den sinn- 30 lichen Dingen der Aufsenwelt. (Ohne die Form sind sie nur der Potenz nach vorhanden.) Dieses werden wir im Späteren darlegen, wo wir das Problem behandeln: In welcher Weise existieren die Teile der Definition in dem definierten Gegenstande und wie kann der definierte Gegenstand ein einheit- 35 licher sein, während die Definition viele Teile enthält.

<sup>1)</sup> Die mathematischen Gegenstände haben ihr Fundament in der Materie. Von diesen abstrahiert jedoch die wissenschaftliche Betrachtung.

Da dieses sich nun so verhält, wie wir dargelegt haben, und da zweifellos die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen drei Dinge sind, Materie, Wesensform und das aus ihnen gebildete Kompositum, so könnte jemand folgende Frage stellen: Da die  
 5 sinnlich wahrnehmbaren Substanzen aus Materie und Wesensform zusammengesetzt sind, welche von beiden bezeichnet dann der Name? Bezeichnet er etwa die Wesensform oder das aus ihr und der Materie Zusammengesetzte? Es ist nun aber klar, dafs in der gewöhnlichen Rede der Name das aus  
 10 ihnen Zusammengesetzte bezeichnet, selbst wenn er manchmal für die Wesensform, manchmal für das aus beiden Zusammengesetzte verwandt wird. Dies gilt jedoch nur in einem gewissen „Früher“ und „Später“ (d. h. in analoger Prädikationsweise. Zunächst bezeichnet der Name das Zusammengesetzte und  
 15 dann in sekundärer Weise vielfach die Wesensform.) Denn dem Zusammengesetzten kommt das Realsein nur insofern zu, als es mit der Wesensform zusammengesetzt ist. Dieses ist also in vorzüglicherem Sinne dasjenige, von dem der Name ausgesagt wird. Wenn wir zwischen diesen beiden Bedeutungen  
 20 einen Vergleich anstellen, dann ist aus eben diesen Gründen die Bedeutung, die sich auf den zusammengesetzten Gegenstand erstreckt, der Zeit nach früher, der realen Existenz nach später, und die Bedeutung, die sich auf die Wesensform erstreckt, der Zeit nach (d. h. in dem Entwicklungsgang unserer  
 25 Erkenntnis) später, der Existenz nach aber früher (denn die Form ist wie jeder Teil früher als das Ganze dem Werden nach). Die grofse Menge der Menschen vermögen aber nicht die Individuen der Substanz in dieser (logischen) Distinktion zu unterscheiden.<sup>1)</sup> Denn die grofse Menge der Menschen  
 30 kennt nur die zusammengesetzte Substanz (weil sie der sinnlichen Erkenntnis zugänglich ist), und daher bezeichnen sie diese mit dem Namen. Dafs derselbe das Zusammengesetzte bedeutet, geht daher der Zeit nach (im Erlernen der Sprache und dem Erkennen der Dinge) seiner Verwendung für die  
 35 Wesensform voraus. Denn die Wesensform des Dinges wird zuletzt erkannt; dabei ist sie aber dem realen Sein nach

---

<sup>1)</sup> Dies ist die Ursache, weshalb der Name zuerst das Kompositum bedeutet, das dem Sein nach später ist als die (reine) Form.

früher als das Zusammengesetzte. Dabei dürfen wir nicht übersehen, was wir schon ein anderes Mal betont haben, daß nämlich die Existenz dieser Dinge eine zweifache ist, eine sinnlich wahrnehmbare und eine begriffliche; daß ferner die begriffliche Existenz identisch ist mit der sinnlich wahrnehmbaren, insofern erstere die sinnlich wahrnehmbare in der Definition wiedergibt und die Kenntnis ihrer Wesenheit vermittelt. Aus diesem Grunde lehren wir: Der Begriff des Dinges ist das Ding selbst. Wenn man aber behauptet, die begriffliche Existenz sei in der Weise identisch mit der sinnlich wahrnehmbaren, daß das sinnlich Wahrnehmbare aus dem Begrifflichen zusammengesetzt oder per se erzeugt sei — dies ist die Lehre jener Philosophen, die die Existenz subsistierender Ideen aufstellen —, oder daß der universelle Begriff in jeder Beziehung identisch sei mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande, so ist dies unmöglich. Denn wenn (matā = lau) wir behaupteten, der Begriff eines Dinges sei das Ding selbst in jeder Hinsicht, dann würde die Wesensform des zusammengesetzten Gegenstandes, die begrifflich gefaßt wird, der zusammengesetzte Gegenstand selbst sein (mit Ausschaltung der Materie). Dann wäre also der Mensch eine Seele (d. h. seine Wesensform). Das Gleiche gilt, wenn wir aufstellten, die sinnlich wahrnehmbare Substanz sei mit („aus“) der begrifflichen Substanz zusammengesetzt. Aus dieser Lehre ergäbe sich, daß die sinnlich wahrnehmbaren Dinge weder entstehen noch vergehen (da das Geistige unvergänglich ist). Dieses wurde ja bereits in dem Vorhergehenden betreffs der Wesensform und der Materie im allgemeinen ausgeführt, d. h. daß diese weder entstehen noch vergehen (können). Aus diesem Grunde ergibt sich notwendigerweise, daß die Elemente der veränderlichen Substanzen auch selbst notwendigerweise veränderlich sind, und zwar per accidens, nicht per se. Ein Beispiel dafür ist: Die natürlichen Wesensformen entstehen und vergehen, und zwar nicht per se, sondern auf Grund dessen, daß sie Teile eines Dinges sind, das per se entsteht. (Das Entstehen per se kommt nur dem Kompositum, nicht den Komponenten zu.) Das per se Entstehende ist die „Person“ (das Individuum), wie es früher dargestellt wurde.

Was nun das weitere Problem angeht, ob diese, nämlich

die physischen Wesensformen, „getrennte“ (d. h. unkörperliche Ideen) seien, so wurde dieses Problem bereits in der Naturwissenschaft behandelt. Was ferner betrifft der Definition dargelegt wurde, daß sie nämlich eine oratio (Rede) sei, die 5 Teile besitze, zeigt, daß die Definitionen nur für Dinge gelten (und nur diesen zukommen können), die zusammengesetzt sind (aus Form und Hyle), ferner den Wesensformen und der Materie (als Komponenten jenes Zusammengesetzten). Kurz: die einfachen Substanzen können keine Definition besitzen, es sei denn 10 in analogem Sinne. Ferner ist klar, daß diejenigen, die behaupten, die Definitionen der unkörperlichen Wesensformen (Ideen) seien selbst die Definitionen, die in den Materien vorhanden sind (also die Definitionen der materiellen Dinge), begehen einen Irrtum. Ebenso irrten sich diejenigen, die lehrten, 15 die „Substanz“ (das Wesen) der Dinge seien die Zahlen (Pythagoras). Denn gegen die Lehre jener Philosophen läßt sich aus ihren eigenen Prinzipien (ad hominem) deduzieren, daß die Zahlen nicht aus Einheiten zusammengesetzt sein können. Sonst müßten sie (Grenzen) Definitionen besitzen. 20 Die Definitionen sind nun aber eine Vielheit von Teilen.<sup>1)</sup> Andernfalls müßten wir behaupten, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge seien reine Einheiten. Dann könnte für sie keine Definition in irgend welcher Weise existieren (da nur das Zusammengesetzte definiert werden kann). Es ist vielmehr 25 evident, daß die Zahl in einer bestimmten Materie existiert und daß die Einheit, die in der Zahl vorhanden ist, auf Grund der Wesensform besteht. (Die Einheit jeder bestimmten Zahl bildet ihre Form, die Einheiten, aus denen sie zusammengesetzt ist, ihre Materie.) Die Vielheit gründet sich hingegen auf die 30 Materie. In dem Späteren werden wir dieses weiter ausführen.

Es ist also, um es kurz zusammenzufassen, betrifft der sinnlich wahrnehmbaren Individuen klar, daß sie zusammengesetzt sind; denn sie besitzen zwei Zustände des Seins, 35 die sich sehr voneinander unterscheiden, nämlich das sinnlich wahrnehmbare (ontologische) Sein und das begriffliche (logische);

---

<sup>1)</sup> Die Definitionen würden die Summe der Einheiten einer Zahl noch vermehren, also das Wesen der Zahl verändern — eine Unmöglichkeit.

denn es ist nicht möglich, daß sie diese beiden Arten des Seins in einer und derselben Hinsicht besitzen (aus einem einzigen Fundamente, einer absoluten, inneren Einheit des Dinges kommend). Die Sache verhält sich vielmehr so, daß die Wesensform die Ursache dafür ist, daß das Ding sich als begrifflich falsbar ausweist, und die Materie als die Ursache dafür, daß es sinnlich wahrnehmbar ist. 5

Da es klar geworden ist, in wieviel verschiedenen Arten die primären, sinnlich wahrnehmbaren Wesensformen sich darstellen, so ist es nunmehr erforderlich, daß wir die Darstellung 10 betreffs der Differenzen der materiellen Substanz und ihrer Arten beginnen. In diesem Sinne lehren wir: Da der Vorgang der Veränderung in vier verschiedenen Weisen vor sich geht — in der Substanz (der Wesenheit, *ousía*), der Quantität, der Qualität und dem Wo — und da einem Substrate, dem die 15 Veränderung in dem Wo anhaftet, nicht auch notwendigerweise (gleichzeitig) die in der „Substanz“ oder in der Quantität oder Qualität zukommt, so ist es ersichtlich, daß das Substrat der Veränderung in der Substanz (der Wesenheit) verschieden ist von dem Substrate der übrigen Arten der Veränderungen und 20 besonders verschieden von (dem Substrate) der Veränderung, die in dem Wo stattfindet (der räumlichen Bewegung). Aus diesem Grunde ist es einleuchtend, daß unser Terminus „Materien“ betreffs der himmlischen Dinge und der entstehenden und vergehenden Körper (der sublunaren Welt) nur in einer 25 Art der analogen („äquivoken“) Prädikation gilt. Da sich dieses nun so verhält, bilden also die Materien zwei Arten. Die eine ist Substrat der Veränderung, die in der Substanz (Wesenheit) stattfindet. Diese wird in erster Linie („besonders“) als Materie bezeichnet. Eine andere Art ist Substrat für die 30 übrigen Arten der Veränderung. Dieses Substrat wird in den meisten Fällen als reales (sekundäres) Substrat (*maudū'* im Gegensatz zu *mahall*, dem primären Substrate) bezeichnet. Daß die himmlischen Körper verschiedene Materien besitzen, selbst wenn sie nur die eine Art der Veränderung, nämlich 35 die in dem Wo, die räumliche, zeigen, ist aus dem Grunde notwendig, weil die Veränderung als solche, wie dieses in den allgemeinen Darlegungen (der Einleitung) in der Naturwissenschaft (also in den Prinzipien der Naturwissenschaften) gezeigt

wurde, notwendigerweise in einem teilbaren Substrate statt-  
 hat. Die Teilbarkeit haftet einem Dinge aber nur an, insofern  
 es eine Materie (Hyle) besitzt, nicht insofern es mit einer  
 Wesensform ausgestattet ist; denn die Teilbarkeit kommt  
 5 der Wesensform nur per accidens zu. Die in der Substanz  
 (der Wesenheit) veränderlichen Dinge verhalten sich teilweise  
 so, daß sie ein und dieselbe gemeinsame Materie besitzen.  
 Dieses gilt von den einfachen Substanzen (den Elementen), die  
 gemeinsam an der ersten Materie teilhaben. Diese Art der  
 10 Dinge ist dadurch eigentümlich bestimmt, daß in jedem einzelnen  
 derselben eine Potenz (d. h. die Möglichkeit) vorhanden ist,  
 sich in sein Kontrarium zu verändern, und zwar in der Weise  
 (und dem Maßstabe), wie (diese Potenz reziprok auch) in dem  
 anderem Gegenstande (dem Kontrarium) existiert. So verhält  
 15 sich z. B. die Luft. In ihr ist die Möglichkeit enthalten, sich  
 in Wasser zu verändern, und zwar nach Maßgabe der (reziproken)  
 Potenz, die in dem Wasser enthalten ist, sich in Luft zu ver-  
 wandeln. Andere veränderliche Dinge verhalten sich so, daß sie  
 verschiedenartige Materien besitzen. Dies gilt z. B. von dem  
 20 Schleim, dessen Materie das Fett ist, und der Galle, deren  
 Materie die bitteren Dinge sind. Diese Art der Dinge wird  
 dadurch eigentümlich bestimmt, daß man von jedem einzelnen  
 derselben nicht aussagen kann, in der Potenz sei es sein „Kon-  
 trarium“<sup>1)</sup> (Subkontrarium, „Oppositum“), und zwar in der  
 25 Weise, wie dieses (reziprok) von dem anderen (der Mitart, dem  
 Subkontrarium) behauptet wird. So verhält sich z. B. das Fett.  
 Es ist in der Potenz Schleim. Jedoch ist der Schleim nicht  
 in der Potenz Fett, so daß er also in die Materie des Fettes  
 (māddat aldāsmi) verändert werden könnte. Ebenso ist das  
 30 Lebende der Potenz nach ein Totes. Umgekehrt aber ist das  
 Tote nicht der Potenz nach ein Lebendes, so daß es in die  
 Materie des Lebenden verändert werden könnte. Aus diesem  
 Grunde kann nicht etwa jedes beliebige Ding aus jedem  
 beliebigen Dinge entstehen. Jedes Ding entsteht vielmehr nur  
 35 aus dem in besonderem Sinne Aufnahmefähigen (kābil, vielleicht  
 muḳābil zu lesen, „dem (besonderen) Oppositum“), wenn

<sup>1)</sup> Text: „es existiere potentialiter in Opposition zu dem anderen“. Statt muḳābalatan ist muḳābiluhu zu lesen.



dieses sich in der entsprechenden (konformen) Materie befindet. Aus diesem Grunde ist es auch erklärlich, daß die Dinge sich voneinander nicht allein auf Grund der Wesensform unterscheiden, sondern auch der Materie. Aber sie unterscheiden sich nicht einmal durch diese beiden allein, 5 sondern auch durch die Wirkursachen und Zweckursachen. Aus dieser Darlegung ist durchaus klar geworden, daß die Untersuchung betreffs jedes einzelnen der natürlichen Dinge auf die vier Ursachen hinsteuern muß, und daß man in dieser Untersuchung sich nicht etwa auf die entfernteren Ursachen 10 beschränken darf, sondern vielmehr die Kenntnis der nächsten Ursachen erlangen („geben“, als Erklärung anführen) soll. Dieses ist also die Untersuchung über die ersten Prinzipien und spezifischen Differenzen der sinnlich wahrnehmbaren Körper.

Man stellte nun das andere Problem auf: Wie können die 15 Definitionen viele Teile enthalten, während doch die definierten Gegenstände „einheitliche“ (einfache) sind? Die Lösung dieses Problems ist klar, wenn der individuelle Gegenstand aus Bestandteilen „zusammengesetzt“ (d. h. die Art seiner Zusammensetzung erkannt) ist; denn er ist nicht etwa in der 20 Weise aus Wesensform und Materie gebildet, daß jedes einzelne dieser beiden aktuell in ihm existierte, sowie dieses Verhältnis in den zusammengesetzten Dingen vorliegt, die Wirkungen des menschlichen künstlerischen Schaffens sind. Die Sachlage verhält sich vielmehr so, daß die erste Materie in dem zusammen- 25 gesetzten Dinge nur der Potenz nach Dasein hat, die Wesensform aber dem Akte nach. Unsere Lehre und Ausdrucksweise betreffs der Materie, daß sie in dem Individuum (nur) der Potenz nach existiere, ist verschieden von unserer anderen betreffs ihrer, daß sie sich zu einer Wesensform potentiell 30 verhalte. Unser erster Ausdruck, die Materie existiere in dem Individuum der Potenz nach, bedeutet, daß die Wesensform sich von der Materie trennen wird, wenn dieses Individuum zugrunde geht. Die Materie existiert also als eine von der Wesensform verschiedene (beide können nicht identisch sein; 35 distinguuntur realiter). Da nun die Genera sicherlich den Materien gleichen, so existieren jene in den definierten Gegenständen ebenfalls der Potenz nach (wie auch die Materie). Aus diesem Grunde existiert die animalitas nicht aktuell in

abstrakter (unkörperlicher) Form, etwa als „Idee“. Vielmehr existiert real nur eine bestimmte tierische Natur (mit besonderer Determination), d. h. eine solche, die eine spezifische Differenz besitzt. Je mehr ferner die Genera sich (in der
   
 5 logischen Ordnung) entfernen und verschieden sind von den sinnlichen Wesensformen, kommt ihnen diese Art der Existenz, d. h. die potentielle in um so vorzüglicherem Sinne zu. So verhält sich der Umstand, daß das Individuum des Menschen, das Gegenstand eines Hinweises sein kann, ein Körper (genus
   
 10 remotum) ist. Aus diesem Grunde braucht man in der Definition nur durch das nächste Genus (das Objekt) zu erklären. Denn alle Genera des Dinges — es ist vorausgesetzt, daß der zu definierende Gegenstand verschiedene Genera besitzt — sind in diesem der Potenz nach enthalten. Wenn wir in
   
 15 der Definition das entferntere Genus angeben, ohne das nähere zu erwähnen, dann ist das nähere Genus (zu lesen *fī ḥadd algin*) in der Definition nicht ausgedrückt. Aus diesem Grunde sind die so beschaffenen Definitionen unvollkommen. Diese (Seinsform) Existenzweise, die den Gattungen gleicht, ist
   
 20 eine Mittelstufe zwischen den Wesensformen, die aktuell existieren, und der Materie, die formlos ist, und diese stellt sich, wie erklärt, in verschiedenen Rangstufen dar. Sie verhält sich so, weil die Genera nichts mehr sind als Abbilder der zusammengesetzten Materien, die in gewisser Weise Aktualität,
   
 25 in gewisser Weise Potentialität sind. Aus diesem Grunde verhalten sich die Definitionen zu den Genera wie die letzten Arten (die die Genera aktualisieren, bestimmen). Ein Beispiel dafür ist, daß der Mensch aus dem rationale (als Differenz) und der animalitas zusammengesetzt wird, und die animalitas
   
 30 ihrerseits wiederum aus einem Genus<sup>1)</sup> und der Fähigkeit sich zu ernähren. So gelangt man zu dem letzten Genus, das sich der ersten Materie am meisten nähert. Aus diesem Grunde findet man für dieses letzte Genus keine Definition. Ebenso wenig findet man eine solche für die letzte Wesens-
   
 35 form, es sei denn in übertragenem (analogem) Sinne.

Es ist also klar, daß diejenigen Genera, die in eindeutiger

---

<sup>1)</sup> Vielleicht ist statt *gin* (Genus) *ḥiss* (Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung) zu lesen.

(univoker) Weise ausgesagt werden, ihrem Inhalte nach, der dem eigentlichen Genus gleicht, in dem Substrate (Träger) des Genus in vollkommenerer Weise existieren als die Inhalte, die den uneigentlichen (und nur in äquivoker oder analoger Weise prädierten) Gattungen gleichen. So verhält sich das Seiende (ens) und das Ding (res). Aus diesem Grunde sind die letztgenannten Begriffe kaum „Genera“, es sei denn in äquivokem (oder analogem) Sinne. Jene Materien aber, denen die Gattungen gleichen, sind teilweise sinnlich wahrnehmbare, z. B. die Materien der Naturdinge — diesen kommt in vorzüglichem Sinne der Name „Materie“ zu — teilweise imaginierte und begrifflich gefasste, z. B. die Materien der mathematischen Dinge. Wenn in der realen Existenz dieser Dinge auch die sinnlich wahrnehmbaren Materien nicht „erscheinen“ (auftreten), so findet sich in ihnen doch eine Bestimmung (wörtlich: ein Ding) vor, die den Materien gleicht. So verhält sich z. B. der Kreis, dessen Genus die Figur ist, die von einer einzigen Linie umgeben ist.<sup>1)</sup> Aus diesem Grunde ist es möglich, daß die mathematischen Dinge (überhaupt) definiert werden können. Daher ist es offenkundig, daß die mathematischen Dinge nicht etwa unkörperliche Substanzen sind; denn, wäre das Dreieck eine unkörperliche Substanz, dann müßte die Figur (logisch) noch „früher“ als das Dreieck eine unkörperliche Substanz sein. Wäre aber die Figur eine unkörperliche Substanz, dann müßte auch die Linie eine solche sein. Wäre nun aber die Linie eine solche, dann gälte das Gleiche auch von dem Punkt. In dem Späteren wollen wir dieses weiter ausführen.

Wenn nun aber hier (d. h. in dieser Welt) Dinge existieren, die weder eine sinnlich wahrnehmbare, noch eine begrifflich falsbare Materie besitzen, dann sind dieselben also nicht zusammengesetzt und können in keiner Weise definiert werden. Ebenso wenig kommt ihnen eine Existenzweise der Potenz nach (eine Art Materie) zu. Sie sind vielmehr reine Aktualität. Die Ursache ihrer Einfachheit (wahdānīja, des Nichtzusammengesetztseins) ist keine andere als ihr eigenes Wesen. (Sie

---

<sup>1)</sup> In diesen noch ziemlich unbestimmten Begriff werden, wie in eine Materie, die weiteren bestimmenden Begriffe „eingetragen“, eingezeichnet.

sind also per se einfach und individuell.) Kurz: ihre Wesenheit ist ihre individuelle Natur (annija). Aus diesem Grunde ist der Irrtum jener Philosophen klar, die die Existenz der Ideen behaupteten; denn sie bezeichneten die Ideen und die  
 5 sinnlich wahrnehmbaren Dinge als Gegenstände, die der Definition und dem Wesen nach ein und dasselbe seien. (Dann müßten nach Averroes die Ideen eine Materie besitzen, da sie mit den Welt dingen unter ein Genus fielen.)

Ein anderes Problem fragt: Welche Teile des definierten  
 10 Gegenstandes werden ihrer Definition nach (also expressis verbis) in die Definition jenes Dinges aufgenommen? Antwort: Es sind diejenigen Teile, die sich auf die universelle Wesensform gründen, nämlich das Genus und die spezielle, nämlich die spezifische Differenz. Der Grund dafür ist der, daß  
 15 die Definitionen dieser Inhalte notwendigerweise dem zu definierenden Gegenstände vorausgehen (daß man sie „ihm vorausschicken“, sie voraussetzen muß). So ist z. B. die Definition des Menschen: animal rationale. Wir finden nun, daß die Definitionen des animal und des rationale, die beide die  
 20 zwei Teile des Menschen sind, der Definition des Menschen (wörtlich: dem Menschen) vorausgehen. Ebenso verhält sich die „Gestalt“, die Teil der Definition des Kreises ist. Sie geht dem Kreise voraus. Was aber die Teile angeht, die das Ding infolge seiner Quantität hat — sie kommt dem  
 25 Individuum auf Grund der Hyle zu —, so sind dieselben der Definition nach später als der zu definierende Gegenstand. So verhält sich die Definition des Kreisabschnittes, die „später“ ist als die Definition des Kreises (diese vorausgesetzt), und die des spitzen Winkels, der „später“ ist als die Definition des  
 30 rechten, und die der Hand und des Fußes des Menschen, die beide „später“ sind als die Definition des Menschen.

Aus dieser Darlegung ist der Irrtum derjenigen Philosophen klar, die die Lehre aufstellen: Die sinnlich wahrnehmbaren Körper bestehen aus nicht mehr teilbaren Teilen (Atomen),  
 35 sei es nun, daß man sie als unendlich an Zahl oder als endlich annahm. Es ist möglich, daß die Definitionen der akzidentellen Materie sich zu dem materiellen Dinge verhalten wie die Definitionen der Teile, die der Quantität entnommen sind (auf ihr beruhen). So liegt das Verhältnis, wenn Erz, Holz

und Stein manchmal Materie des Dreiecks und Kreises und im allgemeinen Teile desselben werden (sind). Die Definitionen dieser Gegenstände gehen der des Dreiecks nicht voraus. Die wesentlichen Materien besitzen jedoch Definitionen, die notwendigerweise den definierten Gegenständen vorausgehen 5 (wesentliche Materien sind z. B. die den Wesensformen der Naturdinge notwendig zukommenden Materien in der physischen Welt).

Wir haben hiermit also dargelegt, wie der zu definierende Gegenstand und die Definition viele Teile besitzen können 10 und welche Definitionen solche Teile des zu definierenden Gegenstandes sind, die dem definierten Objekte vorausgehen, und welche dieses nicht sein können. Es ist nun dabei klar, daß diejenigen Philosophen, die behaupten, die universellen Begriffe beständen außerhalb der Seele, die Lösung dieser 15 Schwierigkeit nicht beibringen können; denn es ergibt sich aus ihrer Lehre (gegen sie ad hominem), daß der Mensch aus vielen, ja sogar konträren Gegenständen zusammengesetzt sei. Jedoch können sie diese Teile nicht (durch Differenzen) unterscheiden, oder sie müßten denn fragen: Weshalb sollen einige 20 Teile der Definitionen dem definierten Gegenstände vorausgehen, andere ihm folgen? (Eine Notwendigkeit, eines von beiden anzunehmen, liege nicht vor.)

Das Problem, das die alten Philosophen vielfach untersucht haben, lautet: Welches ist die Ursache dafür, daß die 25 Seele sich mit dem Körper verbindet, kurz: die Materie mit der Wesensform? Dieses Problem ist aus jenem klar; denn die Ursache dieser Verbindung ist nichts anderes als die Verwandtschaft zwischen Potenz und Akt. Die Ursache, die bewirkt, daß die Potenz zur Aktualität gelangt, ist das be- 30 wegende Prinzip. Aus diesem Grunde haben alle Dinge, die nicht aus Elementen bestehen, nicht diese Art der Zusammensetzung (ihrer Natur). Ebensowenig besitzen sie einen Beweger. Es erübrigt sich also, noch das Problem zu betrachten, dessen Untersuchung wir versprochen haben. Wir müssen nämlich 35 darüber nachdenken, welches das universellste Genus sei, das in der Substanz enthalten ist. Dieses bezeichnet die Gewohnheit der philosophischen Schulen als den Körper oder das Körperliche. Demnach behaupten wir: Eine Schule von

Philosophen lehrte: Das erste Ding, das in die erste Materie hineingelangt, die noch mit keiner Wesensform ausgestattet ist, seien die drei Dimensionen. Sie stellen das erste Ding (Inhalt) dar, durch dessen Vermittlung wir die Hyle begrifflich  
 5 fassen können. Sie waren der Ansicht, die Bezeichnung „Körper“ habe nur diese Bedeutung, da man die Substanzen nur durch die ersten (universellsten platonischen) Ideen bezeichne, weil (insofern) sie in keinem Substrate sind. Diese Lehre ist die des Porphyrius. Er behauptete, dieses sei zugleich die Lehre  
 10 der älteren Philosophen wie Platos und anderer. Diese waren nur darin verschiedener Ansicht, daß einige von ihnen die erste Materie als ihrem Wesen nach frei von jeder Form bezeichneten, während andere die erste Materie als ausgestattet mit den drei Dimensionen annahmen, nämlich die Stoiker (Idee  
 15 einer formlosen, aber ausgedehnten Materie).<sup>1)</sup> Andere waren der Ansicht, die drei Dimensionen ergäben sich aus einer einfachen Wesensform, die real in der ersten Materie existiere. Sie behaupteten, diese Wesensform sei so beschaffen, daß durch Vermittlung derselben der Körper für die Trennung  
 20 und die kontinuierliche Verbindung aufnahmefähig sei. Nach ihrer Lehre ist dieselbe eine einzige und allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen gemeinsame, wie dies bei der ersten Materie der Fall ist. Derjenige, der diese Ansicht aufstellte, ist Avicenna. Die Beziehung des Körperlichen bezeichnet diesen  
 25 Gedanken besser (als der des Körpers), da „körperlich“ ein abgeleiteter Ausdruck ist, und das Abgeleitete in vorzüglicherem Sinne die Akzidenzien bezeichnet.

Wir lehren demnach: Die Anhänger der ersten Thesis sind (fahum) diejenigen, die behaupten, die Dimensionen seien Substanzen (Wesenheiten), da sie ja das Erste darstellen, durch  
 30 das die erste Materie ihren Bestand erhält, und da sie das Wesen der individuellen Substanz wiedergeben. Es ist aber einleuchtend, daß die Dimensionen als solche weit entfernt davon sind, irgendein Individuum aus der Kategorie der Substanz in seiner Wesenheit zu definieren; denn die Individuen  
 35 der Substanz zerfallen, wie in der Naturwissenschaft dargelegt

<sup>1)</sup> Aşhab al-mağalla vielleicht die Akademiker (Lehre Platos von der formlosen Materie und der Weltseele, die auch formlos, unsichtbar, aber dennoch ausgedehnt ist).

wurde, in zwei Gruppen. Sie sind entweder solche, die einfache Wesensformen besitzen — die Formen der vier Elemente — oder sie sind zusammengesetzt und besitzen zusammengesetzte Wesensformen. Diese letztere Gruppe zerfällt wieder in zwei Arten. Das Zusammengesetzte gehört entweder zu 5 der Gattung der (im weiteren Sinne) einfachen Substanzen, z. B. der homogenen Körper, oder es besteht aus Lebewesen. Es ist nun aber klar, daß die Dimensionen der Prädikation nach später sind wie jede einzelne dieser Gruppen und daß diese in der Weise einen Teil der Definitionen der Dimensionen bilden 10 wie die Substrate einen solchen der Definitionen der Akzidenzien. Dies ist für jeden einleuchtend, der die Disziplin der Logik kennen gelernt hat. Man kann sich nicht vorstellen, daß die Dimensionen das erste Wirkliche seien, das in die erste Materie eintrete (jahtall statt jahtall), während sie doch äußere Akzi- 15 denzien sind; denn diese bedürfen des realen (sekundären) Substrates, zum Unterschiede von der Wesensform, die eines solchen nicht bedarf (sondern ein unreales, primäres Substrat besitzt). Der Unterschied liegt darin, daß die Akzidenzien eines (realen und) aktuellen Substrates bedürfen, das bereits 20 eine Wesensform besitzt. Die Wesensform aber erfordert ein Substrat nicht insofern dieses Aktualität ist (sondern sich potentiell verhält). Aus diesem Grunde erhält das Individuum, das Gegenstand eines Hinweises ist (also das materielle), sein Subsistieren durch die Wesensform. Es erhält sein Sub- 25 sistieren nicht etwa durch das Akzidens. Kurz: der Unterschied zwischen der Beziehung der Wesensform zu dem Substrate und der Beziehung des Akzidenses (zu ihm) ist in sich evident für jeden, der diese Dinge aufmerksam betrachtet hat.

Wer jedoch der Ansicht ist, daß die erste Materie per se 30 (notwendigerweise) mit einer Form ausgestattet sei und daß die Dimensionen die Wesensformen dieser Materie darstellen, wurde bereits in der Naturwissenschaft widerlegt. Der Grund, weshalb seine Ansicht unrichtig ist, liegt in Folgendem: Wenn die Sache sich so verhielte, wie jene Philosophen meinen, dann 35 wäre die „Auffassungsweise“<sup>1)</sup> numerisch ein und dieselbe und

<sup>1)</sup> Alle Dinge besäßen dann dasselbe Wesen, weil sie dieselbe Form haben. Der arabische Ausdruck wird hier wohl „Wesen“ bedeuten, sonst

sie bliebe dauernd für die (verschiedenen) Wesensformen der entstehenden Dinge bestehen. Der Irrtum jener Philosophen besteht darin, daß sie der Meinung waren, die körperliche Natur sei etwas dem Genus nach dauernd Bestehendes. Sie  
 5 vermuteten, sie sei unvergänglich. Nach dieser Ansicht ergibt sich nicht (wie jene behaupten), daß die erste Materie durch die Dimensionen eine Wesensform besitze. Sie müßte eine solche vielmehr sogar durch viele von den äußeren Akzidenzien besitzen, die sich von der ersten Materie trennen  
 10 können, nämlich durch solche, die allen einfachen natürlichen Körpern (den Elementen) gemeinsam sind.

Was nun die Anhänger der zweiten Lehre angeht, so gilt folgendes: Wollen sie behaupten, in dieser Hyle (wörtlich: „hier“) bestände eine aktuelle, einfache Wesensform, verschieden  
 15 von den Wesensformen der Körper und der einfachen Substanzen (Elemente), z. B. von der Schwere und Leichtigkeit, kurz: der Attraktion (mail = Strebekraft des Körpers, z. B. nach unten) — in diesem Sinne stellt Avicenna die Lehre dar —, so gilt: die Summe aus dieser Wesensform und der Materie ist die  
 20 Substanz, der die Körperlichkeit wie ein äußeres Akzidens zukommt, d. h. es kommen jener Substanz in akzidenteller Weise die drei Dimensionen zu. Dieses bezeichnet man mit „Körper“ und „Körperlichem“; denn die abgeleitete Bezeichnung („körperlich“) ist, wie wir gesagt haben, deutlicher,  
 25 wenn man den Körper in diesem Sinne versteht. Diese Lehre ist jedoch wahrlich unrichtig — und wie sehr unrichtig! — denn es ergibt sich aus ihr die Folgerung, daß die Elemente durch qualitative (wesentliche) Veränderung entstehen (also Formen eines einzigen Grundelementes sind). Will Avicenna  
 30 unter jener akzidentellen Form (ratio) die Naturkraft der Attraktion, die in der ersten Materie vorhanden ist, verstehen — diese Kraft verhält sich wie das Genus für die Wesensform der Elemente —, so ist dieses wahrlich eine richtige Lehre. In diesem Sinne behaupten wir: der Körper und das  
 35 Körperliche ist der universellste Inhalt (Genus), der in den Individuen der Substanz enthalten ist. Diese „Auffassungs-

---

„Richtung“ im Raume, was ebenfalls denkbar ist, „formelle Betrachtungsweise“ usw.



weise“ (Wesenheit, Bestimmung) findet sich real in den zusammengesetzten Substanzen in der Weise vor, wie die Genera in den Arten; denn den Körper haben wir aufgefaßt als die Summe aus der Materie und der allgemeinen Wesensform. Diese verhält sich zu der (besonderen) Wesensform wie die animalitas zu der Wesensform der Arten (der Tiere), die unter ihr (in dem Umfange dieses Genus) sind, insofern jener Summe (aus Materie und universeller Form der Körperlichkeit) die „Dimensionen“ zukommen, d. h. dasjenige Seiende, das die Vermittelung zwischen Potenz und Akt bildet. (Die Dimensionen bilden also den Weg, der zwischen der reinen Potenz der ersten Materie, behaftet mit der „universellen Form“ des Körpers, und der Aktualität einer bestimmten Art der Körper vermittelt.) Die körperliche Natur, die die einfachen Körper (Elemente) gemeinsam besitzen, ist die Wesensform der Attraktion, insofern jener Natur die drei Dimensionen zukommen. (Die Körperlichkeit der Elemente besteht also aus der Hyle, der „universellen Form“, der spezifischen Form der Attraktion und dem Akzidens der Dimensionen.)

Daraus ist in jeder Weise ersichtlich, daß unsere Zeichnungen „Körper“ und „Körperliches“ von dem himmlischen Körper und denjenigen Körpern, die sich nicht in gerader Linie (vielleicht: „intermittierend“) bewegen, in einer gewissen äquivoken Prädikationsweise gilt; denn die Natur der Attraktion<sup>1)</sup> ist in ihnen im höchsten Maße verschieden. Denn die Attraktion, die in den einfachen Körpern (Elementen) existiert, ist die Art und Weise, wie ihre konträren Wesensformen in der ersten Materie vorhanden sind, und zwar insofern jenen Wesensformen die Körperlichkeit (zu erwarten: die Dimensionen) wie ein äußereres Akzidens zukommt. Die Attraktionskraft in den himmlischen Körpern bedeutet demgegenüber die Substanz, die durch ihre Wesensform aktuell dazu determiniert ist, die ihr zukommende Bewegung (nämlich die kreisförmige) auszuführen. Diese himmlische Substanz ist jene, von der man behauptet, ihr stände kein Kontrarium gegenüber (und aus diesem Grunde

<sup>1)</sup> Wenn diese die spezifische Wesensform ausmacht, dann besitzen jene Körper also verschiedene Wesenheiten. Von diesen werden Prädikationen nur in äquivoker Weise gemacht.

ist sie unvergänglich). Daher ist sie auch einfach, nicht zusammengesetzt, wie es in der Naturwissenschaft dargelegt wurde.

Da nun alles dieses sich so verhält, wie wir es dargelegt  
 5 haben, ist es klar, daß derjenige Körper, in dem die mathematischen Inhalte gedacht werden, von den physischen verschieden ist; denn der mathematische Körper wird in den Dimensionen nur in einer solchen Weise gedacht, daß man diese von der Materie abstrahiert. Der Naturkörper wird  
 10 jedoch nur in dem aus Wesensform und Materie zusammengesetzten Körper gedacht, insofern ihm die drei Dimensionen als Akzidenz zukommen, oder in den Dimensionen, insofern sie in einem so beschaffenen (aus Materie und Form bestehenden) Körper vorhanden sind. So entspricht es der Natur dieser  
 15 beiden Wissenschaften, indem man dasjenige in ihnen betrachtet, in dem beide übereinstimmen, wie es in dem Buche über den Beweis (der zweiten Analytika) dargelegt wurde. Hiermit wurden die Untersuchungen dieser Abhandlung abgeschlossen. Sie enthält von den Abhandlungen, die man dem Aristoteles  
 20 zuschreibt, den Inhalt der sechsten und siebenten (der Metaphysik).

### Abhandlung III.

#### Die Inhärenzien des Seienden.

Wenn wir über die Arten der Dinge sprechen, so reden wir über die Arten des sinnlich wahrnehmbaren Seins und ihre (der Arten) Prinzipien, durch die sie sinnlich wahrnehmbar  
 25 sind. Wir haben definiert, wie sich die einen zu den anderen im realen Sein (der Außenwelt) verhalten. Es ist also erforderlich, daß wir in einer umfassenden Abhandlung uns über die Dinge äußern, die die Akzidenzien an ihnen (minhā) ausmachen. Dabei lassen wir nicht außer acht, daß die  
 30 Betrachtung über den Begriff des Einen und seiner Arten, wenn wir sie auch in diese Abhandlung hineingezogen haben, eigentlich in die erste gehört; denn das Eine wird in dieser Disziplin (der Metaphysik) als dem Seienden gleichstehend aufgefaßt (unum et ens convertuntur, sind umfangsgleich).

Insofern als das Eine jedoch der Vielheit gegenübersteht — der Vielheit haften aber manche Akzidenzien an —, gehört auch das Eine (mit der Vielheit) in gewisser Weise in diesen Teil der Metaphysik. Aus diesem Grunde vereinigen wir die Untersuchung über das Eine mit der über seine Akzidenzien 5 (oder denen des Seienden). Ebenso verfährt Aristoteles in der IX. Abhandlung der Metaphysik, d. h. er bestimmte für die Untersuchung des Einen und seiner Akzidenzien eine besondere Abhandlung.

Demnach wollen wir mit der Darlegung über die Aktualität 10 beginnen und zunächst definieren, was die eigentliche (wahre) Potenz ist. Demnach behaupten wir: der Name Potenz wird von verschiedenen Dingen ausgesagt, wie wir es im vorhergehenden dargelegt haben. Dasjenige jedoch, was nur in äquivokem Sinne als Potenz bezeichnet wird, müssen wir 15 daher beiseite lassen, z. B. den Ausdruck: die Linie a b habe die Potenz der Linie c d (die Quadrate beider seien gleich). Diejenigen jener Inhalte aber (aus dem Umfange des Begriffs der Potenz), die nicht in rein äquivokem Sinne so bezeichnet werden, die sich vielmehr so verhalten, daß sie sich auf einen 20 ersten Ausgangspunkt beziehen (und daher den Begriff der Potentialität in analoger Weise in sich enthalten), diese müssen wir hier ebenfalls untersuchen (neben den univoce als Potenz bezeichneten). Dies ist die formelle Auffassungsweise, in der (und durch die) eine Vielheit von Dingen Objekt 25 dieser Wissenschaft ist, wie wir es früher darlegten.<sup>1)</sup> Eines derjenigen Dinge, die in diesem Sinne als Potenz bezeichnet werden, zerfällt in zwei Arten. Die eine ist die (aktive) Potenz (Fähigkeit), d. h. jene, die auf einen anderen Gegenstand wirkt, insofern jener ein anderer ist. Dieses gilt, selbst 30 wenn diese Potenz auch zufälligerweise manchmal auf sich selbst einwirkt. Dies findet jedoch nur per accidens statt. So verhält sich der Arzt, der sich selbst heilt.

Die zweite Art der Potenzen ist die passive. Es ist diejenige, die von einem anderen Gegenstande eine Einwirkung 35 erleiden kann, insofern jener ein anderer (außenstehender)

---

<sup>1)</sup> Eine Wissenschaft kann nur ein Objekt haben. Jene Vielheit muß also unter den Gesichtswinkel einer formellen Einheit gefaßt werden.

ist, ohne daß sie die Fähigkeit besitzt, aus (und von) sich selbst eine Einwirkung zu erleiden. Der Ausdruck: sie besitzt nicht die Fähigkeit, (aus) von sich selbst eine Einwirkung zu erleiden, bezeichnet die natürliche (physische) Privation, d. h. 5 die Entfernung eines Substrates von einem Dinge (einem Inhärens), das seiner Beschaffenheit entsprechend in einem anderen (jenem Substrate) existieren müßte. Es bezeichnet nicht etwa die durch einen Zwang herbeigeführte Privation. Letztere ist die Entfernung einer Form (şura statt şaut, Schall, 10 Laut) von demjenigen Gegenstande, in dem sie existieren müßte. Wir haben bereits im vorausgehenden dargelegt, in wieviel verschiedenen Arten und Weisen die Privation ausgesagt wird.

Man könnte die Frage aufwerfen: Was bedeutet es, daß einige (passive) Potenzen, die eine Einwirkung von außen zu 15 erleiden bestimmt sind, manchmal von ihrem eigenen Wesen affiziert werden (sich zu ihm passiv verhalten)? So verhält sich die Gesundheit, die manchmal durch die Einwirkung des Arztes entsteht, manchmal auch aus sich selbst. Und was bedeutet es ferner, daß andere Potenzen die Fähigkeit dazu 20 nicht besitzen (aus ihrem Wesen eine Einwirkung zu erleiden)? So verhält sich das Haus. Es kann nur durch das künstlerische Schaffen des Baumeisters entstehen. Die Ursache dafür liegt darin, daß die Gesundheit in ihrer realen Existenz sowohl durch Kunst als auch durch Natur hergestellt wird und sich 25 zusammensetzt (so daß sie in sich eine Naturkraft, Physis besitzt). Aus diesem Grunde ist diesen Künsten (die mit einer Physis ausgestattet sind) nur eigen, aktiv zu wirken (sie können nicht passiv affiziert werden). Sodann ist das Wirklichwerden des Endzieles zu berücksichtigen, das auf Grund des 30 (himmlischen) Bewegers entsteht, der nicht aus freiem Willen bewegt (blinde Naturkraft und Einfluß der Sterne). Das Haus und ähnliche Gegenstände sind hingegen dadurch charakterisiert, daß alles, was sie zusammensetzt, durch die Tätigkeit der Kunst entsteht und sich auf einen freien Willensentschluß 35 zurückführen läßt. Zur Lösung dieser Frage ist ferner zu beachten, daß einige dieser aktiven Potenzen in Lebewesen sind, andere nicht (also in leblosen Gegenständen). Aus diesem Grunde wirken die einen aus innerem Naturdrang, die andern auf Grund eines Verlangens oder eines Willensentschlusses.

Letztere sind teilweise solche Potenzen, die mit einer vernünftigen Natur ausgestattet sind, teilweise solche, die keine vernünftige Natur besitzen. Solche, die weder mit Vernunft ausgestattet sind, noch auch die Fähigkeit des Begehrens haben, wirken per se (auf Grund ihres Wesens) nur eine von zwei 5 konträren Wirkungen (per accidens höchstens eine andere). So erhitzt der heiße Körper den kalten, und der kalte macht den heißen kalt. Er besitzt nur eine solche Fähigkeit, die auf eine dieser beiden (konträren) Wirkungen hingeeordnet ist. Mit unserer Redeweise („nur eine solche . . .“) wollen wir hier 10 sagen: „es sei denn die Potenz der Privation“. (Er besitzt also eventuell noch Formen der Steresis.) Privation bezeichnet die Negation („Aufhebung“) eines realen Dinges von dem Substrate, das diesem als Basis eines „anderen“ dienen müßte (d. h. von dem ihm zukommenden Substrate). Diejenige Potenz 15 aber, die auf Grund einer Begierde oder eines freien Willens wirkt, besitzt die Kraft, irgend welche beliebige von den zwei konträren Tätigkeiten auszuführen. Aus diesem Grunde beruht in den tätigen Künsten die Kenntnis der Kontraria in ihnen auf ein und derselben Wissenschaft.<sup>1)</sup> Dies gilt z. B. 20 von der „Kunst“ der Medizin. Sie besitzt die Kenntnis sowohl der Gesundheit als auch der Krankheit, jedoch ist die Kenntnis des einen dieser beiden Kontraria in dieser Kunst das (per se erstrebte) wesentliche und notwendige Ziel. Das andere Kontrarium verhält sich zu jener „Kunst“ per accidens; denn es 25 ist nicht etwa das Ziel dieser „Kunst“, daß sie die beiden Kontraria positiv bewirkt. Ein Beispiel dafür ist die Medizin. Sie kennt nicht etwa aus dem Grunde die Krankheit, damit sie dieselbe positiv bewirke, (sondern nur um dieselbe fernzuhalten). Sie kennt die Gesundheit jedoch, damit sie dieselbe 30 bewirke und erhalte.

Wir wollen ferner die natürlichen Potenzen dadurch bestimmen, daß sie mit Naturnotwendigkeit wirken, wenn sie mit ihren Objekten in Verbindung stehen. So verhält sich z. B. das Feuer. Wenn es das Holz trifft, verbrennt es dasselbe 35

<sup>1)</sup> Die Kontraria gehen auf ein Prinzip zurück. Sonst könnte keine Wahl zwischen beiden statthaben. Contrariorum eadem est ratio. Das formelle Objekt dieses Prinzips ist dann ein diesen Kontrarien gemeinsames Genus.

und zwar in notwendiger Weise. In den Dingen, die durch eine Begierde oder einen freien Willen tätig sind, ist es aber nicht notwendig, daß sie wirken, wenn sie mit ihren Objekten in Verbindung getreten sind. Wäre dieses nämlich der Fall, 5 dann müßten sie die beiden Kontraria zugleich bewirken, da die Ausführung dieser beiden Kontraria in ihrer Natur<sup>1)</sup> begründet läge, oder beide schlossen sich gegenseitig aus. Dann könnte jene Potenz überhaupt keine Wirkung zustande bringen.

10 Daraus ist klar, daß dasjenige Moment, das eine der beiden konträren Tätigkeiten zur vorherrschenden macht (wörtlich: seine Wagschale zur überwiegenden macht), eine andere (übergeordnete) Kraft sein muß (da keine Potenz sich selbst zur Aktualität bringen kann). Diese wird Begierde und freier 15 Wille genannt, wenn sich nämlich mit dieser Kraft die Fähigkeit des Zustimmens (assensio zu einem der proponierten Objekte) verbindet, wie es in dem Buche der Psychologie dargelegt wurde. Wenn nun die wirkende und leidende Fähigkeit in diese Gruppen zerfallen, so ist es klar, daß die gute 20 und die schlechte Natur des Leidens (und Wirkens, Tätigseins) diesen beiden Formen der Potenz parallel ist und ihnen entspricht. Denn dasjenige, was gut disponiert ist zur Tätigkeit oder zum Leiden, wird zu einem Tätigen oder Leidenden. Jedoch läßt sich dieses nicht umkehren, so daß dasjenige, 25 was tätig und leidend war (ist), auch eine gute Disposition zur Tätigkeit oder zum Leiden besäße.

Da es nun klar geworden ist, welches diese (Potenz) Kraft ist, die auf die bewegenden und bewegten Dinge hingeordnet ist (und von ihnen ausgesagt wird), so wollen wir nun über 30 den Begriff sprechen, der in vorzüglicherer Weise als Potenz bezeichnet wird. Diesen Begriff bezeichnen wir mit unserem Ausdruck: „es ist möglich“. Er tritt bei den übrigen Gegenständen, von denen der Terminus „Fähigkeit“ ausgesagt wird, nicht deutlich in die Erscheinung. Man kann ihn nur erklären 35 durch die Definition des Wirkens (actus); denn Fähigkeit und Wirken, obwohl sie (in gewisser Weise) in Opposition

---

<sup>1)</sup> In dieser „Natur“ stehen sich die Objekte gleich. Keines hat vor dem anderen den Vorzug.

stehen, gehören zu den relativen (reziproken) Begriffen. Jeder einzelne Terminus von zwei relativen Gegenständen (die in bilateraler Relation stehen) ist nun aber nur durch seine Relation zu dem anderen begrifflich vorstellbar. Infolgedessen ist es nicht erforderlich, daß man bei allen Dingen die Definition in einer und derselben Art aufzufinden sucht; denn nicht alle Dinge besitzen Gattungen und spezifische Differenzen (die wesentlichen Teile einer Definition). Einige der Dinge werden vielmehr durch ihre Opposita definiert, andere durch ihre Objekte, andere wiederum durch die Zustände ihrer Tätigkeiten und ihres Leidens, kurz: durch besondere, notwendige Akzidenzien (*propria*). Die Objection des *circulus vitiosus*, von der Avicenna sagt, daß er in der Definition dieser Dinge vorkomme, trifft nicht zu; denn die Definition (*ḥadd* statt *aḥad*) der beiden *relativa* (*reciproca*) ist so beschaffen, daß ihrer Natur entsprechend notwendigerweise jedes einzelne von beiden in der begrifflichen Fassung des anderen enthalten sein muß. Ferner: wenn die Definition der beiden *relativa* sich so verhält, daß jedes einzelne der beiden einen Teil der begrifflichen Fassung des anderen ausmacht, dann liegt das Verhältnis dennoch nicht so, daß das eine dem anderen in der Weise vorausgeht wie die Ursachen eines Dinges<sup>1)</sup> (diesem Dinge, indem sie zugleich) in dem Begriffe desselben enthalten sind. Denn kein einziges der beiden *relativa* (*reciproca*) ist Ursache für das andere. Sie existieren in der realen Welt nur zu gleicher Zeit (wie Ursache und Wirkung). Aus diesem Grunde verbindet sich mit der begrifflichen Vorstellung des einen der beiden die des anderen. Die Konklusion, die Avicenna ableitet, ergibt sich nur dann, wenn jedes einzelne der beiden *relativa* sich in dem Begriffe des anderen in der formellen Hinsicht vorfände, in der es jenem vorausginge und bekannter wäre als dasselbe (nicht insofern es ihm im Sein gleichsteht). Dann erst ergäbe sich die notwendige Folgerung, daß das Ding in der Definition seiner selbst enthalten wäre (also der zu definierende Gegenstand in der Definition). Jedoch verhält

<sup>1)</sup> Averroes vergleicht in diesem nicht ganz klaren Texte die Reziproka mit dem Kausalverhältnis. Auch Ursache und Wirkung werden reziprok definiert, jedoch verhalten sie sich in der Wirklichkeit anders. Sie sind nicht konvertierbar.

es sich nicht so. Beide existieren vielmehr in der ontologischen wie auch in der logischen Ordnung zu gleicher Zeit. (Dadurch wird jener circulus vermieden.) Die Ursache dafür liegt darin, daß diese Kategorie (der Relation) etwas ist, das die Seele  
 5 selbst in den real existierenden Dingen schafft. Existierte keine Seele, dann würde auch keine Relation bestehen. In gleicher Weise ist zu sagen: existierte keine Seele, dann würde auch keine (mathematische) Beziehung vorhanden sein. Faßt man durch Vermittelung dieser Beziehung eines ihrer beiden  
 10 Objekte oder termini begrifflich auf, so ergibt sich in notwendiger Weise daraus auch das andere Objekt dieser Beziehung (der andere terminus); denn das Bestehen dieser Beziehung in der realen Existenz beruht nur auf diesen beiden Objekten (den beiden termini, so daß sie sich reziprok ver-  
 15 halten müssen). Wenn dieses richtig ist, dann besteht die Aktualität darin, daß ein Ding real existieren wird, jedoch nicht etwa in dem Zustande, in dem man von ihm aussagt, es existiere potentiell.<sup>1)</sup>

Die erwähnte Privation (die dritte Bedingung für die  
 20 Möglichkeit des Werdens, die Steresis) kann in zweifacher Weise aufgefaßt werden. Die eine bedeutet die Entfernung eines Dinges von einem Substrate, in dem dasselbe zu einer anderen Zeit vorhanden sein kann und auch manchmal ist. Dies ist eine Form des Entstehens in den Dingen, die manchmal  
 25 aktuell existieren, manchmal nur potentiell. Die zweite Art der Privation ist die Entfernung eines Dinges von einem Substrate, dem ein numerisch verschiedenes Ding (aber der gleichen Art) anhaften müßte.<sup>2)</sup> In dieser Art der Privation (als Voraussetzung) ist die Aktualität in den ewigen Dingen  
 30 zu verstehen. Die Potentialität ist die Disposition, die in dem Dinge vorhanden ist, und ferner die Möglichkeit, die sich in ihm vorfindet, so daß es aktuell existieren kann. Dieser Begriff der Potentialität bedeutet nicht jenen anderen, daß das Unendliche ein Endliches sei, das in der Potenz  
 35 real existiere (das potentiell Unendliche). In diesem Sinne

<sup>1)</sup> Aristoteles will Potenz und Akt durcheinander definieren (wie Reziproka).

<sup>2)</sup> „Ein Substrat, das für ein numerisch verschiedenes Ding Substrat sein müßte.“



sagt man betreffs der Bewegung, sie sei in der Potenz unendlich, ebenso betreffs der Zeit. Beide Begriffe sind wohl zu unterscheiden; denn das Unendliche geht nicht von der Potenz zum Akte über, insofern es unendlich ist. Dann erst würde es sich von der Potentialität frei machen. Der Begriff dieses Unendlichen ist vielmehr der, daß die Aktualität in ihm immer mit Potentialität verbunden ist. Dieses wurde bereits in der Physik erklärt; denn häufig wurden dort solche Erklärungen eingefügt, die in den Umfang dieser Wissenschaft (der Metaphysik) gehören („deren Grenzen berühren“).

Wenn sich dieses nun so verhält und es nun klar ist, was Potentialität und Aktualität bedeutet, so ist es einleuchtend, daß beide in ursprünglicher Weise (primo) nur in der Substanz vorhanden sind, in sekundärer auch in den übrigen Kategorien, der Quantität, Qualität, Relation, dem Wo, Wann, habere, agere und pati, sei es nun, daß das erste Prinzip für das „Leiden“ (einen Reiz empfangen) des Dinges aus seinem Wesen stammt, wie z. B. in den Naturdingen, oder daß es von außen herkommt, wie z. B. in den Fähigkeiten, die wir eben erwähnten. In demselben Sinne ist auch die Kategorie des agere zu verstehen, so oft sie auf sich selbst (per accidens) oder ein anderes (per se) wirkt. Der Grund dafür ist der, daß die Potentialität, die z. B. in dem Menstruationsblute enthalten ist, so daß aus ihm ein Mensch entstehen kann, früher ist als die in ihm enthaltene Potenz, aus der das Fleisch entsteht; denn die nächste Disposition für die „Aufnahme“ (der Form) des Fleisches tritt nur ein, nachdem die Wesensform des Menschen wirklich geworden ist. Es existierten in der ältesten Zeit und auch in unserer Philosophen, die die Existenz der Möglichkeit (der Potentialität) als einer dem möglichen Dinge zeitlich vorhergehenden leugneten. Sie behaupteten also gleichsam, das Mögliche bestände zugleich mit der Aktualität (z. B. die Fähigkeit zum Handeln nur gleichzeitig mit der Handlung — Prädestinationslehre). Dadurch leugneten sie die „Natur“ der Grundlage des Möglichen und es ergab sich (ad hominem) gegen sie die Konsequenz, das Mögliche sei notwendig und das Notwendige möglich. Jedoch bestimmen die Philosophen unserer Zeit das Mögliche nur von seiten der Wirkursache. Die Unmöglichkeiten, die sich für jene Philosophen in der

Diskussion ergeben, behandeln wir bei den ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften („Künste“); denn das Genannte (das Wesen der Potentialität) ist ein überaus wichtiger Grundsatz für die ersten Prinzipien der spekulativen Wissenschaften. Der Irrtum in diesem Grundsatz ist dabei Ursache für mannigfache Irrtümer (in den Konsequenzen. Error in principio fit maximus in fine.). Das Genannte ist kurz die wichtigste Ursache, die uns zur Sophistik führte (führen könnte). Jene Philosophen unserer Zeit leugnen dabei, daß der Mensch Fähigkeit und Macht (also Potenz) besitze, etwas frei zu vollbringen. Nach dieser Lehre hört die praktische Philosophie (Ethik als Wissenschaft) auf und ebenso die Entschliessungen des Voluntarium, die Wahlhandlungen des freien Willens wie auch alle aktiven Kunstfertigkeiten. (Denn ohne reale Potenz im Menschen sind diese nicht denkbar.) Jedoch lehren jene Philosophen, wie wir bereits ein anderes Mal erwähnten, nicht diese Konsequenzen, als ob die philosophische Betrachtung zu solchen Annahmen geführt hätte. Sie kamen ihnen vielmehr nur als Irrtümer zum Bewußtsein, so daß sie nach denselben verschiedene Dinge (Voraussetzungen) korrigierten, auf deren Richtigkeit sie sich zuerst gestützt und nach denen sie ihre Ausdrucksweise eingerichtet hatten. Sie suchen in ihren Diskussionen nichts anderes als diejenigen Lehren zu widerlegen, die diesen Dingen widersprechen, und alles zu beweisen, was diesen Lehren entspricht. (Sie disputieren also mit vorgefaßter Meinung. Es handelt sich um die spekulativen Theologen.)

Damit sind wir von dem Gange unserer Diskussion abgewichen und so wollen wir zu unserem Thema zurückkehren und lehren: Da klar geworden ist, was Potentialität und Aktualität bedeuten, so wollen wir nun darstellen, wann ein jedes einzelne der individuellen Dinge in der Potenz existiert und wann nicht; denn nicht etwa jedes beliebige Ding ist in der Potenz jedes andere beliebige Ding (so daß aus allem alles entstehen könnte). Es ist offenbar, daß die Fähigkeiten (die Potenzen) teils nähere, teils entferntere sind. Da sich dieses nun so verhält, so sind auch die (Objekte, Substrate) der Fähigkeiten teils nähere, teils fernere. Die entferntere Potenz geht nicht zur Aktualität über, wenn nicht vorher das letzte Substrat (d. h. in seiner am meisten, „letztlich“ dis-

ponierten Form) wirklich geworden ist. Wenn man aus diesem Grunde sagt: ein Ding existiert der Potenz nach in einem anderen, während jene Potenz eine entferntere ist, so sagt man dieses nur in übertragenem Sinne. Ebenso sagen wir: der Mensch existiert der Potenz nach in der schöpferischen 5 Tätigkeit (bar'; vielleicht stand hier ein Ausdruck für Sperma — Schulbeispiel) und, um noch weiter zurückzukehren, in den Elementen (als *potentia remotissima*). Im eigentlichen Sinne existiert aber der Mensch potentiell nur in dem Menstruationsblute und dem Samen (beide zusammengenommen). Dies ist 10 die nächste Potenz, die in dem letzten und nächsten Substrate vorhanden ist. Diese Potenz entwickelt sich aber nicht in diesem bestimmten Substrate (zur Aktualität) in (und durch) irgendeinem beliebigen Zustand. Es ist vielmehr erforderlich, daß sie in dem Zustande existiere, in dem (und durch den) 15 es möglich ist, daß sie aus ihm zur Aktualität übergehe. So sagen wir: Der Same ist nur der Potenz nach ein Mensch, wenn er in die Gebärmutter fällt und wenn zu gleicher Zeit die Luft ihn von außen nicht trifft, so daß er dann kalt würde und sich veränderte (d. h. die Potenz verliert, um 20 zum Menschen werden zu können). Ebenso verhält sich die Sachlage in den Dispositionen der Kunsttätigkeit; denn nicht jeder Kranke ist einer, der in der Potenz ist, um gesund zu werden. Es ist vielmehr erforderlich, daß er sich in dem Zustande befindet, in dem seine Gesundheit in der 25 nächsten Potenz möglich ist. Notwendigerweise erfordert diese dann eines von zwei Dingen. Dann erst gelangt sie zur realen Existenz. Sie erfordert nämlich das nächste Substrat und zwar in dem Zustande, der dasselbe „potentiell“ macht (d. h. der ihm die Potenz zur Aktualität verleiht). Wenn diese 30 beiden Dinge wirklich geworden und eingetreten sind und wenn zugleich die Wirkursachen und das Entfernen der Hindernisse günstig zusammentreffen, geht das Ding notwendigerweise zur Aktualität über.

Diese nächsten Fähigkeiten (Potenzen) werden ferner 35 dadurch eigentümlich bestimmt, daß dasjenige Agens, das dieselben zur Aktualität bringt und sie in Bewegung versetzt, immer zu einer einzigen Art gehört und numerisch ein und derselbe Beweger bleibt (ist). Besonders gilt dieses von den

Naturdingen. Ein Beispiel dafür ist folgendes: Diejenige Potenz, die im Blute ist, so daß dasselbe zu Fleisch wird (werden kann), wird von einem einzigen „Beweger“ zur Aktualität geführt, nämlich von der ernährenden Potenz (Kraft),  
 5 die ihren Sitz in den Gliedern hat. Die Fähigkeit (Potenz) aber, die in dem Brote liegt, so daß es Fleisch werden kann, bedarf, um zu dieser Aktualität zu gelangen, mehr als eines einzigen Bewegers — z. B. des Mundes, des Magens, der Leber und der Adern. Noch weiter zurück wie diese liegt nun die  
 10 Potenz, die in den Elementen vorhanden ist, damit diese zu Fleisch werden (können). Diese Elemente bedürfen, um zu Fleisch zu werden, abgesehen von den eben genannten Bewegungen noch der Einwirkung der himmlischen Körper. Viele Dinge, die quantitativ bestimmt werden sollen, erfordern  
 15 zu diesem Zwecke neben den natürlichen Bewegern noch solche, die durch Kunsttätigkeit bewegen, und zwar mehr als einen einzigen. So verhält sich das Brot, welches von mehr als einer Tätigkeit („Kunst“) in systematischer Reihenfolge bearbeitet wird.

20 Das nächste Substrat, das Sitz der Potenz ist (z. B. das Holz), wird manchmal begrifflich dadurch bestimmt, daß das aus ihm entstehende Ding (die Kiste) mit einem von jenem Substrate (dem Holze) abgeleiteten (adjektivischen) Namen benannt wird (als hölzern), nicht mit einer substantivischen  
 25 Bezeichnung. Dies entspricht der Gewohnheit der griechischen Philosophen. Sie sagen z. B. von dem Schrein nicht aus, er sei Holz, sondern er sei hölzern; denn das Holz ist (nur) in der nächsten Potenz (nicht aktuell) der Schrein. Von dem entfernteren Substrate leiteten die Griechen jedoch nicht den  
 30 Namen des Dinges ab. Sie sagten betreffs des Schreines nicht, er sei (irden) „von Erde“ noch auch „von Wasser“. Die Auffassung des nächsten Substrates in dieser Art der Bezeichnung ist aber in unserer Zeit in Wegfall gekommen; denn diese Bezeichnung findet sich nicht in unserer Sprache. Dieses ist  
 35 in der arabischen Sprache nur (oder: besonders) betreffs der Akzidenzien und Differenzen einleuchtend. Die Araber sagen nämlich nicht, ein Teil des Tieres sei rationalitas. Sie sagen vielmehr, das Tier sei ein rationale. Daraus ist klar, daß die Wesensform (oder irgend welche Form) von dem sekundären

Substrate verschieden ist (das bereits eine erste Form besitzt). Aus diesem Grunde sagt man nicht: Der Körper ist eine weisse Farbe. Man sagt vielmehr: Der Körper ist weiss (das Akzidens wird hier ebenso behandelt wie die Form). Was nun die Genera angeht, so prädierten die Griechen dieselben vielfach 5 von den Arten, indem sie diese durch die Ausdrücke, die Archetypen derselben sind, bezeichneten. Sie sagen also: Der Schrein ist Holz und der Mensch ist ein Tier.

Da es bei dieser Sachlage klar ist, daß die partikulären Dinge aus einem Potentiellen und einem Aktuellen zusammen- 10 gesetzt sind, und da die Potentialität für die meisten Dinge in mehr als einer Potenz besteht, so ist es selbstverständlich, daß dieselben auch mehr als ein Substrat haben (müssen). Da nun die Substrate nur insofern existieren, als die Dinge aktuell sind, so ist also in dem Dinge mehr als eine Aktualität 15 enthalten. Da es jedoch nicht möglich ist, daß das Ding nach beiden Richtungen (der Potenz und dem Substrate mit der Aktualität) ins Unendliche weiter geht, wie es später dargelegt wird und in der Naturwissenschaft bereits dargestellt wurde, so ist es einleuchtend, daß das letzte Substrat (die Hyle) das- 20 jenige ist, das in der reinen Potenz besteht, und daß diese die Ursache dafür ist, daß die Hyle die übrigen sekundären Substrate der Potenz nach enthält („empfängt“); denn so verhalten sich die Dinge, die nach einem gewissen Früher und Später (also in analoger Weise) ausgesagt werden, in Be- 25 ziehung zu einem Dinge, zu dem sie in Relation stehen (und in bezug auf welches die Analogie gilt).<sup>1)</sup> Ebenso verhält sich die letzte Aktualität in jedem einzelnen realen Dinge. Diese ist Ursache dafür, daß in ihm mehr als eine einzige Aktualität besteht (denn sie enthält eminentiori modo alle früheren, un- 30 vollkommeneren Aktualitäten in sich). Aus diesem Grunde sagt man betreffs alles dessen, was zwischen diesen beiden Endpunkten (der Potentialität und Aktualität) liegt, nicht aus, es sei reine Potenz oder reine Aktualität. So verhält sich z. B. die erste Materie. Sie ist die letzte Ursache dafür, daß 35

---

<sup>1)</sup> In diesen Dingen muß eine fundamentale Potenz vorhanden sein, von der aus das „Früher und Später“ in allen potentiellen Dingen gemessen und berechnet wird — wie von einem Ausgangspunkte aus.

die übrigen (sekundären) Substrate des Menschen die Fähigkeit besitzen, zum Menschen zu werden, z. B. die Potenz in den Elementen (um zum Menschen zu werden), sodann in dem Sperma (eventuell: indistinkte Masse, barr), ferner in dem  
 5 Menstruationsblute und schliesslich im Fleische und in jedem einzelnen Teile der Seele (wohl zu lesen: des Lebewesens). Ebenso verhält sich die letzte Aktualität in jedem einzelnen real existierenden Dinge. Sie ist die Ursache dafür, daß in ihm die übrigen aktuellen Dinge real existieren. So verhält  
 10 sich z. B. die rationalitas; denn sie ist eine der Ursachen für die Existenz der animalitas, da bekanntlich die animalitas nicht absolut existieren kann (ohne spezifische Differenz, in diesem Falle mit der rationalitas). Sie existiert vielmehr nur als eine individuelle animalitas. Ebenso verhält sich die  
 15 animalitas als eine der Ursachen des Vegetativen („des sich Ernährenden“), da der vegetative (sich ernährende) Körper nicht absolut (ohne weitere Determination) besteht; denn es existiert nur ein individueller, vegetativ lebender Körper. Kurz: in (bei) je zwei Aktualitäten, wie die eben genannten, existiert  
 20 eine Beziehung (wie die) der einfachen Wesensform zu der ersten Materie.<sup>1)</sup> Wie nun die erste Materie nur durch die Wesensform aktuell existiert — bestände sie nämlich ohne irgendeine Form, dann würde dasjenige, was nicht real ist, dennoch zugleich real sein — ebenso verhält sich (in bezug  
 25 auf die Existenz) jede einzelne von je zwei beliebigen Aktualitäten, zwischen denen diese Beziehung (von Potenz und Akt) statthatt (hāluhu statt hālatun).

Daraus ist klar, daß die Potentialität (ein „Anhaftendes“) eine innere, wesentliche Bestimmung der ersten Materie und  
 30 ein Schatten derselben ist, selbst wenn sie in einem gewissen Früher und Später (also in analoger Weise, per se aber von der Hyle) ausgesagt wird. Aus demselben Grunde ist klar, daß die Aktualität eine wesentliche (Bestimmung) Begleiterscheinung der Wesensform und ein ihr notwendig anhaftender  
 35 Schatten ist, selbst wenn sie (sonst) in einem gewissen Früher

<sup>1)</sup> Eine unvollkommene Form verhält sich zu der nächstvollkommeneren wie eine Materie. In dieser Weise bilden alle Potenzen und Formen eine kontinuierliche Kette, indem das jedesmal Unvollkommenere die Materie für das zunächst folgende Vollkommenere bildet.

und Später (also per accidens) ausgesagt wird. Ebenso leuchtet ein, daß „hier“ (in den realen Dingen) wirkliche Wesensformen in reiner Aktualität existieren, ohne daß ihnen irgend welche Potentialität beigemischt ist. Dabei ist es also ersichtlich, daß die Ursache für die Existenz derjenigen Formen, deren 5 Aktualität (mit einer Potentialität) vermischt ist, irgendeine Potenz ist, d. h. die Potenz des sich dem Wesen („der Substanz“) oder den übrigen Arten der Veränderungen nach Verändernden. Dieses ergibt sich aus dem Umstande, daß die Aktualität in diesen (realen) Dingen in einer bestimmten (individuellen) 10 Weise real existiert (ihr muß also ein individualisierendes Prinzip, das zugleich passiv ist, „beigemischt“ sein), in jener anderen Welt (in den himmlischen Ideen) aber in absoluter Weise. Dasjenige Ding aber, das in irgendeinem Genus absolut (per se) existiert, ist die Ursache für die Existenz von allem, 15 was in eben diesem Genus in einem gewissen Zustande (als besondere Erscheinungsform, per accidens) existiert, wie wir es bereits früher auseinandersetzen. (Id quod est per se in unoquoque genere est causa omnium, quae sunt in illo genere.) Dies ist z. B. der Fall bei dem Feuer. Es wird im absoluten 20 Sinne (per se) als heiß bezeichnet. Das Feuer ist daher die Ursache für die Existenz der Hitze in irgendeinem bestimmten realen Dinge (das per accidens heiß ist). Diese Prämisse wird häufig in der Metaphysik gebraucht. Sie ist ein besonders bedeutungsvolles Prinzip unter den in sich selbst evidenten 25 ersten Prinzipien. Wir müssen uns daher logisch schulen,<sup>1)</sup> um diesen Gedanken zu erfassen, so daß er uns evident wird. Aus diesem Grunde stellt Aristoteles jenes Prinzip als Axiom auf, d. h. er behauptet es ohne weiteren Beweis wie ein Postulat in der ersten Abhandlung seiner Metaphysik. 30

Da es nun klar geworden ist, was Potentialität und Aktualität bedeutet, und wann jedes einzelne der partikulären Dinge mit Potentialität behaftet ist und wann nicht, und wie die Potenzen (Fähigkeiten) zueinander in Beziehung stehen und wie sich die Aktualität zu ihnen verhält, so ist es nun- 35 mehr notwendig, daß wir betreffs dieser beiden Inhalte betrachten, welcher von beiden dem anderen vorausgeht, d. h.

<sup>1)</sup> Der Inhalt dieses Prinzipes ist, obwohl evident, nicht leicht faßbar.

ob die Potenz der Aktualität oder die Aktualität der Potenz vorausgeht. In dem früher Erwähnten wurde bereits ausgeführt, daß das Frühersein in verschiedener Bedeutung verstanden wird, erstens der Zeit nach und zweitens der Ursache nach.

5 Diese beiden Begriffe sind aus der Summe aller Bedeutungsarten des Früher diejenigen, die wir für unsere jetzige Untersuchung über die Potenz und den Akt gebrauchen. Wir behaupten also zunächst: Die vorzüglichsten der alten Philosophen, die dem Aristoteles vorausgingen, ja sogar alle waren der

10 Ansicht, die Potenz gehe dem Akte der Zeit und der Ursächlichkeit nach voraus. Aus diesem Grunde stellten einige Philosophen die Lehre von der Mischung<sup>1)</sup> (vielleicht dem Chaos) und den unendlich vielen Teilen (Atomen) auf, andere die von einer ungeordneten Bewegung. Es führte jene Philo-

15 sopher zu solchen Lehren der Umstand, daß sie von den ersten Prinzipien der wirklichen Dinge nur das materielle kannten. Ein weiterer Grund für jene Irrtümer kann im Folgenden liegen. Als jene Philosophen sahen, wie die Potenzen der partikulären Dinge diesen selbst in jenem zweifachen Sinne,

20 der Zeit und der Ursächlichkeit nach vorausgingen, beurteilten sie auf Grund dieser (individuellen) Beobachtung die Teile des Weltalls im allgemeinen. Dieses ist klar, wenn man in richtiger Weise über beide Bedeutungen des Früher nachdenkt und an ihnen, insofern sie Naturkräfte sind, betrachtet, daß

25 die Aktualität in dieser zweifachen Bedeutung der Potentialität vorausgehen muß. Es wurde nämlich bereits in der Naturwissenschaft dargelegt, daß jedes veränderliche Ding auch ein Prinzip haben muß, daß es verändert. Dieses gilt für die vier Formen der Veränderung; denn betreffs der Potentialität

30 ist es klar, daß sie in sich nicht das Vermögen („die genügende Seinsfülle“) besitzt, auf Grund ihres Wesens (per se, ohne andere Hilfe) zur Aktualität zu gelangen. Was nun die drei Arten der Veränderungen angeht, d. h. die in der Substanz (der Wesenheit), der Quantität und Qualität, so ist dieses klar,

35 da in ihnen das bewegende Prinzip und die Wirkursache aufsen stehen. Die (vierte Art der) Veränderung aber, die in dem

---

<sup>1)</sup> Alles Werden sei eine Mischung, alles Vergehen ein Auflösen einer Mischung.



Raume stattfindet, birgt eine Schwierigkeit. In dem siebenten und achten Buche der Physik wurde dieselbe bereits klargelegt. Eine Bestimmung, die betreffs ihrer klar ist, besagt: Die Aktualität geht der Potentialität sowohl der Ursächlichkeit als auch der Zeit nach voraus. Vielfach ist es betreffs der 5 partikulären Potenzen unzweifelhaft, daß, auch wenn sie der Zeit nach der Aktualität vorausgehen, sie der Ursächlichkeit nach später sind; denn die Aktualität ist die Vollendung (Entelechie) der Potentialität und dasjenige, zwecks dessen die Potentialität besteht, nämlich ihre Zweckursache. Es 10 ist nämlich nicht möglich, daß die Kette der Vollkommenheiten (Entelechien) ohne Ende verläuft. Wir werden dieses noch später darlegen. (Ein Glied muß vielmehr erstes und ein anderes letztes sein.)

Da sich dies nun so verhält, geht also die Aktualität der 15 Potentialität in dem Sinne voraus, daß sie Wirk- und Zweckursache derselben ist. Die Zweckursache ist (in intentione) die erste der Ursachen; denn jene anderen Ursachen existieren nur wegen der Zweckursache. Diese Art des Früher aber muß besonders beachtet werden; denn das zeitliche Früher, 20 sei es, daß es der Potenz oder dem Akte nach existiert, ist in dem dem Dinge Vorausgehenden per accidens vorhanden, d. h. der Umstand, daß die Ursache des Dinges dem Dinge der Zeit nach vorausgeht, ist ein Akzidens, das den partikulären, den entstehenden und vergehenden Dingen anhaftet.<sup>1)</sup> 25 Der Grund dafür liegt in Folgendem. Käme das zeitliche Früher den Wirkursachen auf Grund ihres Wesens zu, dann würde „hier“ (in diesen Welt dingen) keine ewige Ursache existieren können (da diese mit ihrer Wirkung gleichzeitig ist). Existiert aber keine ewige Ursache, dann existiert notwendiger- 30 weise auch kein vergehendes und entstehendes Ding. So wurde es in der Naturwissenschaft dargelegt. Ferner ist es klar, daß die Ursachen auf Grund ihres Wesens in erster Linie nur das Wesen der Wirkung hervorbringen. Was aber das Problem angeht, ob sie der Zeit nach der Wirkung vorausgehen, so ist 35 dieses an und für sich noch nicht evident. So lautet die Lehre

---

<sup>1)</sup> In dem Kausalverhältnis als solchem liegt keine zeitliche Aufeinanderfolge. Diese kommt durch die Materie erst „von außen“ hinzu.

vieler spekulativer Theologen. Aus jener Annahme (des zeitlichen Später der Wirkung) würden sich vielmehr andere unmögliche Konklusionen, die wir erwähnt haben, ergeben, nämlich, daß in dieser Welt nicht einmal ein zeitlich ent-

5 stehendes Ding vorhanden ist (sein kann), geschweige denn ein ewiges. Der Grund dafür ist folgender. Setzen wir das Ding als ein solches voraus, dann können die Ursachen eine endlose Kette bilden. Dann existiert also „hier“ (in der Welt) keine erste Ursache. Existiert aber keine erste Ursache, dann

10 existiert auch keine letzte. Setzen wir nun voraus, daß die Ursachen der ganzen Summe des Weltalls dem Weltall der Zeit nach vorausgehen, und zwar auf Grund dessen, weil die Ursachen der Teile des Weltalls, die entstehen und vergehen, diesen Teilen vorausgehen (also auf Grund eines analogen

15 Schlusses), dann ergibt sich notwendig, daß diese Welt ein Teil einer anderen Welt sei, und so würde diese Aufeinanderfolge ohne Ende weitergehen (zu einer endlosen Zahl von Welten). Ein anderer Fall wäre die Annahme, daß diese Welt in nur einem Teile, nicht als Ganzes vergänglich sei.

20 Gegen den, der diese Annahme aufstellt, ergeben sich nicht die genannten Unmöglichkeiten und noch viele andere.

Alle diese Einwände (ad hominem) ergaben sich für jene Philosophen nur aus dem Grunde, weil sie für die Wirkursache die Bedingung stellen, sie solle der Zeit nach ihrer Wirkung

25 vorausgehen, und zwar notwendigerweise (auf Grund des Kausalitätsverhältnisses selbst). Fragt man daher jene Philosophen, wie es möglich sei, daß die Wirkursache der Zeit selbst der Zeit vorausgehe, so wissen sie keine Antwort;<sup>1)</sup> denn wenn sie antworten, die Wirkursache der Zeit gehe der

30 Zeit nicht der Zeit nach voraus, dann geben sie zu, daß eine Wirkursache existiert, die ihrer Wirkung nicht der Zeit nach vorausgeht. Antworten sie aber, die Wirkursache gehe der Zeit auch der Zeit nach voraus, dann kehrt dieselbe Frage gegen sie betreffs dieser Zeit (zweiter Ordnung) wieder. Ein

35 anderer Fall wäre der, daß sie lehren: Die Zeit bestehe in (und aus) sich selbst. Sie sei nicht verursacht. Jedoch ist

---

<sup>1)</sup> Dieses könnte nur in einer Zeit zweiter Ordnung statthaben. (Text: nāmat ru'usuhum: es schiefen ihre Meister.)

dieses nicht ihre Lehre. Alle diese Darlegungen sind angebracht in dem dritten Teile der Metaphysik.

So wollen wir nun wieder zu unserem Thema zurückkehren und lehren: Es wurde deutlich, daß die Potenzen der Zeit nach dem Akte vorausgehen, und zwar in dem Sinne 5 (und der Einschränkung), daß die Potenz nicht vollkommen von dem Akte frei sein kann,<sup>1)</sup> wie es z. B. betreffs der ersten Materie klar ist (die nur durch die Form real ist, also nicht früher sein kann als diese). Ferner existiert in vielen Dingen die Potenz (Fähigkeit) zu anderen, insofern in ersteren eine 10 Aktualität besteht, und zwar aus jenem Bereiche (z. B. dem des Wissens bei dem Lernenden), dessen Potenz (Fähigkeit) sich auf die Dinge erstreckt (z. B. die des Lernens). So verhält sich der Lernende, der der Potenz nach ein Wissender ist. Er gelangt nur insofern zu der letzten Stufe der Vollendung 15 in der Wissenschaft, als in ihm ein bestimmtes Wissen (als Anfangskapital, vor allem Lernen) existiert. (Mit der Potenz ist also eine gewisse Aktualität immer verbunden.) Sonst ergäbe sich ein Bedenken auf Grund des früher Erwähnten (Text nicht ganz durchsichtig), daß wir (und wenn wir) nämlich 20 die Aktualität der Zeit nach den Potenzen vorausgehen lassen. Ferner: wenn die ewigen Dinge — diese sind so beschaffen, daß sie mit keinerlei Potenz vermischt sind — den dem Vergehen unterworfenen vorausgehen — diese sind dadurch bestimmt, daß sie mit Potentialität vermischt sind —, so ist 25 es klar, daß die Aktualität früher ist als die Potenz. Die Lehre aber, daß die ewigen Dinge nicht vermischt seien mit der Potentialität im allgemeinen, d. h. mit derjenigen, die in der Substanz (der Wesenheit) vorhanden ist, wurde bereits in dem Buche über den Himmel und das Weltall dargelegt. 30

Ebenso verhält sich die Potentialität, die auf das Sichern, das Wachsen und die passiven Veränderungen in der Qualität gerichtet ist (so daß ihr die Aktualität vorausgeht). Die Potentialität in bezug auf den (die Veränderungen im) Raum und die Veränderung in der Lage läßt es bisher noch nicht 35

---

<sup>1)</sup> Nur die vollkommeneren Stufen der Aktualität sind also der Zeit nach später als die Potenz. Im allgemeinen muß die Potenz mit „einem“ Akte verbunden sein, um existieren zu können.

als unmöglich erscheinen, (dafs sie ihrem Agens zeitlich folge). Dieses wurde vielmehr als Notwendigkeit dargelegt, jedoch mufs sie sich in einem gewissen Zustande befinden. Daher ist es also betreffs der Potentialität in bezug auf den Raum ein-  
 5 leuchtend, dafs bei ihr eine Aktualität bestehen mufs, die ihr vorausgeht und in der in keiner Weise irgendeine Potentialität vorhanden ist (der absolut erste Bewegter).

Dieses also ist die Lehre über die genannten Dinge, die mit den einem jeden eigentümlichen Beweisen begründet wird;  
 10 denn viele Probleme der Metaphysik werden klar, wenn man sich die (Beispiele und) Begriffe zu denselben aus dem bildet, was in der Naturwissenschaft dargelegt wurde. Zugleich werden dann die dort aufgestellten Schwierigkeiten betreffs ihrer gelöst. Wir können dieses noch mit einem universellen  
 15 Beweise darlegen und dementsprechend lehren wir: Alles, was der Potenz nach ein reales Ding ist, sei es nun ein bewegendes oder ein bewegtes, kann existieren und kann nicht existieren (Begriff der Möglichkeit); denn die Natur der Möglichkeit und der Potentialität ist auf diesem (dem realen) Gebiete so  
 20 beschaffen. Wir sagen dabei betreffs eines Dinges, es sei notwendig oder von Ewigkeit her und für alle Ewigkeit, und es könne nie eintreten, dafs dasselbe nicht existiere. Andernfalls mufs in ihm eine Potenz zu dieser Nichtexistenz vorhanden sein. In diesem Sinne ist z. B. keiner der Ansicht,  
 25 in dem Dreieck bestehe eine Potenz dafür, dafs seine Winkel gleich der Summe von vier rechten seien; (denn keine Potenz ist auf das Unmögliche gerichtet). Wenn sich dies nun so verhält, dann sind beide Naturen (das Dreieck und die Summe von vier rechten Winkeln) durchaus verschieden (divers). Wer  
 30 also die Lehre aufstellt, das Notwendige sei möglich, der stellt damit die Lehre auf: die Wesenheiten der Dinge können sich verändern. Diese Konklusion ergibt sich nämlich ad hominem gegen ihn, wenn er die ebengenannte Ansicht vertritt, d. h. dafs das (aus sich notwendige) Ding nicht notwendig sei.  
 35 Wenn sich nun alles dieses so verhält, wie wir es auseinandergesetzt haben, so ergibt sich, dafs die Aktualität notwendigerweise in allen Arten des Früherseins der Potenz vorausgeht.

An diesen Untersuchungen haftet folgende Schwierigkeit („Zweifel“): Wie können die ewigen (und unvergänglichen)

Dinge erste Prinzipien für die (zeitlichen und) vergänglich-  
 lichen sein? Denn diejenigen Dinge, die ewig aktuell wirken,  
 haben notwendig zur Folge, daß ihre Wirkung (und ihr Wirken)  
 ewig sei. Sonst müßte in ihnen eine Wirklichkeit (ein Reales)  
 in Potentialität bestehen.<sup>1)</sup> Da sich dieses nun so verhält, 5  
 müssen auch ihre Wirkungen ewig existieren; denn diejenigen  
 Dinge, die ihrer Natur zufolge nur in gewissen Zeiten existieren,  
 in gewissen Zeiten aber nicht existieren, drängen uns dadurch  
 die notwendige Konsequenz auf, daß ihre bewegende Ursache  
 sich ebenso verhält, d. h. daß sie die Dinge manchmal in Be- 10  
 wegung setzt, manchmal nicht. Dieser Zweifel löst sich jedoch  
 aus dem, was in der Naturwissenschaft betreffs der ewigen  
 räumlichen Bewegung dargelegt wurde. Der Grund dafür ist  
 der, daß diese Existenzart (die ewige Dauer), die der Be-  
 wegung (der Sphären) zukommt, sich verhält wie die Ver- 15  
 mittelung zwischen der reinen Aktualität und den Dingen,  
 die manchmal in der Potenz und manchmal im Akte existieren.  
 Mit den Dingen, die rein aktuell existieren, stimmt diese  
 (ewige) Bewegung in der Bestimmung der ewigen Dauer  
 (die eine Aktualität ist) überein, die ihrer Existenzweise 20  
 zukommt, und ferner darin, daß ihr keine Potentialität für  
 das Vergehen (den Verlust ihrer Wesensform) anhaftet. Mit  
 den (sublunaren) Dingen, die manchmal in der Potenz  
 existieren, manchmal in der Aktualität, stimmt sie infolge der  
 (und durch die) Veränderung der Lagen, die ihr (der Bewegung 25  
 und der Sphäre) in akzidenteller Weise zukommt, überein, kurz:  
 infolge der räumlichen Veränderung (da diese ein Verlieren  
 von akzidentellen Formen, den Bestimmungen des Wo, neben  
 einem konstanten Neugewinnen solcher Formen bedeutet; also  
 einen Austausch zwischen Akt und Potenz). 30

Daher betrachte, wie weise die göttliche Vorsehung die  
 Verbindung dieser beiden Arten der Existenz eingerichtet hat.  
 Sie stellte aus der Verbindung der reinen Potenz und des  
 reinen Aktes diese Art der Potenz her, d. h. diejenige, die sich

<sup>1)</sup> Da in den himmlischen Dingen die ganze in ihrem Wesen be-  
 gründete Potentialität aktualisiert ist, bleibt in ihm keine Potenz mehr zu  
 aktualisieren übrig. Aus diesem Grunde sind sie unveränderlich und un-  
 vergänglich.

auf den Raum erstreckt, so daß diese Art der Verbindung zwischen der Seinsweise des Ewigen und des Vergänglichen entstand. Aus allen diesen Gründen befürchten wir betreffs der ewigen Bewegung nicht, daß sie zu einer gewissen Zeit  
 5 aufhöre, noch daß sie stehen bleibe, wie einige Philosophen es denken; denn in dieser Bewegung besteht keine Potenz dazu (aufzuhören). Wer aber nicht die Lehre von einer ewigen Bewegung aufstellt, der kann auch nicht die hinreichende Ursache angeben, weshalb der Schöpfer, während er doch ewig ist,  
 10 tätig sein kann, nachdem er vordem nicht tätig war. Gegen diese Philosophen läßt sich konsequenterweise ad hominem der Einwand erheben, der Schöpfer sei dann in der Potenz tätig, bevor er aktuell tätig wird. Alles jedoch, was in der Potenz existiert, geht nur durch Vermittelung eines bewegenden  
 15 Prinzipes zum Akte über. Kurz: die Wirkursache ist früher als diese Tätigkeit, da das Hervorgehen der Potenz zum Akte eine Art des Sich-Veränderns ist. Jede Art des Sich-Veränderns stammt aber von einem Prinzipie, das die Veränderung herbeiführt.<sup>1)</sup> Alles dieses ist einleuchtend, wenn  
 20 man die Prinzipien der Naturwissenschaft in Rücksicht zieht („nicht vergifst“).

Da es demnach klar geworden ist, daß die Aktualität der Ursächlichkeit nach früher ist als die Potentialität, so wollen wir nun betrachten, welche ihrer Arten (die himm-  
 25 lische oder die irdische) der Aktualität und der Vorzüglichkeit nach früher ist. Wir lehren also: Das Böse (die schlechte Disposition) existiert notwendigerweise nur in der Privation oder in einem der Kontraria, dem die Privation dieser (der positiven, aktuellen) Bestimmungen zukommt. So verhält sich  
 30 die Krankheit. Wenn diese auch irgendeine Art der (realen) Existenz ist, so ist sie doch ein Böses, insofern sie die Privation der Gesundheit darstellt. Da nun weiterhin die Potenz sich nur so verhält, daß sie auf die beiden Opposita in gleicher Weise hingeordnet ist, so ist sie als Potenz kein reines Gute,  
 35 sondern vermischt (mit Bösem und Unvollkommenem). Ferner: die Potenz wird als etwas Gutes oder Böses nur in bezug auf

---

<sup>1)</sup> Gott müßte also von einem Prinzipie der Bewegung und Veränderung abhängig sein!

die Aktualität bezeichnet.<sup>1)</sup> Die Aktualität ist also notwendigerweise vorzüglicher als die Potenz. Da nun die Privation (des Guten), die in vorzüglichem Sinne der Potenz gleicht, wirklich ist (oder zu ergänzen: „Böses ist“), so sind die Dinge, in denen keine Potentialität (also keine Privation) vorhanden ist, auch nicht behaftet mit Bösem, da dieselben keine Privation und kein Kontrarium besitzen. Solche Dinge sind diejenigen, in denen das Gute, nämlich die Wahrheit, immer (und) in jedem Zustande ist, d. h. das Wahre in ihnen verändert sich nicht in einer bestimmten Zeit zu einem Unwahren. Das Letztere trifft z. B. in den Dingen zu, die manchmal in der Potenz und manchmal im Akte vorhanden sind.<sup>2)</sup> Dabei ereignet sich jedoch vielfach das Gute. Wenn nämlich das ewig (unvergänglich) Wahre nur in solchen Dingen existiert, die ewig aktuell sind, dann findet sich (für ihre Existenz) kein Beweis in denjenigen Dingen, die manchmal aktuell, manchmal potentiell sind (da beide Gebiete nicht in Verbindung stehen). Wenn nun aber in den irdischen Dingen kein Beweis für jene himmlischen zu finden ist, dann ist uns also keine Möglichkeit gegeben, solche Dinge zu erkennen, die ewig aktuell sind; denn die denknöthwendige Erkenntnis kann per se nur abgeleitet werden aus Dingen, die selbst denknöthwendig sind. Wir steigen nun aber von diesen (kontingenten) Welt dingen auf zur Erkenntnis jener Dinge (der himmlischen Welt) — eine Methode, die unberechtigt erscheint.

Infolgedessen (als Antwort auf diese Schwierigkeit) lehren wir: Die wahre Aussage ist notwendigerweise entweder affirmativ oder negativ. Die Affirmation ist nun aber nichts anderes („mehr“) als die Zusammensetzung von „Dingen“ (psychischen Inhalten) und die Negation ist nichts anderes als ihre Trennung voneinander. Wenn „hier“ (in der Welt) also Dinge existieren, die nicht zusammengesetzt (voneinander affirmiert) werden können, dann ist in ihnen die Negation ewig wahr. Das Gleiche gilt, wenn Dinge existieren, die ewig zusammengesetzt (voneinander affirmiert) sind, d. h. die so beschaffen sind, daß

<sup>1)</sup> Je mehr eine Potenz dem Akte nahe steht und je höher die Seinsordnung dieses Aktes ist, um so „besser“, vorzüglicher ist die Potenz.

<sup>2)</sup> Die Aussage, daß sie sind, ist also manchmal von ihnen wahr, manchmal unwahr (kādīb).

sie in keinem anderen als diesem Zustande der „Zusammen-  
 setzung“ existieren können. Dann ist also die Affirmation  
 betreffs ihrer notwendigerweise ewig. Wenn sodann Dinge  
 existieren, in denen beides möglich ist, d. h. die sich so ver-  
 5 halten, daß sie manchmal zusammengesetzt, manchmal auch  
 voneinander getrennt werden, so sind dieses solche Dinge, in  
 denen die Wahrheit nicht ewig zutrifft. Es ist nun aber  
 offenkundig, daß jene beiden Arten (das Notwendige und das  
 Unmögliche) in dieser Weise existieren. Was aber die (irdischen)  
 10 Dinge angeht, die manchmal eine Zusammensetzung, manchmal  
 eine Trennung zulassen, so sind sie (fafi statt fi) in den parti-  
 kulären Dingen vorhanden. Ein Beispiel dafür ist dieses  
 (individuelle) Dreieck, das Gegenstand eines Hinweises (als  
 dieses da) ist. Es läßt eine „Zusammensetzung“ zu (d. h. man  
 15 kann seine Existenz aussagen), und dann existieren in ihm  
 die Winkel, die gleich sind der Summe von zwei rechten.  
 Manchmal läßt es auch eine Trennung zu (d. h. man kann  
 seine Existenz verneinen). Dann also wird das (früher)  
 Wahre in diesen Dingen (den Winkeln) zum Falschen und  
 20 zwar aus sich (ohne Hinzutreten einer weiteren Bestimmung).  
 Aus diesem Grunde sagt man: Das Oppositum des Wahren  
 verhält sich teils so, daß seine Wahrheit manchmal unwahr  
 (also nicht aktuell) und nur möglich ist. Die andere Art  
 der Dinge aber, in denen die Zusammensetzung und auch die  
 25 Trennung (also Affirmation und Negation) ewig sind, ist in  
 den universellen Inhalten gegeben, insofern die einen auf die  
 anderen (logisch) bezogen werden. In dieser (logischen) Hin-  
 sicht und in diesem Sinne (der Universalia) existiert die Denk-  
 notwendigkeit in den sich verändernden (kontingenten,  
 30 nicht denknotwendigen) Dingen. Beispiel dafür sind die  
 Winkel des Dreiecks, die gleich sind der Summe von zwei  
 rechten. Als so beschaffene, d. h. insofern sie zwei rechten  
 gleich sind, kommt ihnen immer und ausschließlich die „Zu-  
 sammensetzung“ in dem Dreiecke zu, d. h. sie werden von  
 35 ihm ausgesagt. Das Dreieck aber existiert notwendig in  
 der mathematischen Figur (als Genus). Aus demselben Grunde  
 findet sich die rationalitas mit der animalitas notwendiger-  
 weise in dem (Genus des) Vegetativen vor, das Vegetative aber  
 seinerseits im Körper (indem das weniger Universelle in dem



Universelleren „notwendig“ enthalten ist, so daß es, wenn es  
 überhaupt vorhanden ist, innerhalb dieses Kreises fällt).<sup>1)</sup> Die  
 Winkel aber, die gleich der Summe von drei rechten sind,  
 finden sich immer „getrennt“ von dem Dreiecke (d. h. von ihm  
 verneint). Aus demselben Grunde ist die rationalitas immer 5  
 „getrennt“ von dem Esel und dem Pferde. In diesen Dingen  
 ist daher also eine Unwahrheit nur durch falsche (subjektive)  
 Auffassung möglich. Diese kann dann eintreten, wenn jemand  
 glaubt, dasjenige, was „zusammengesetzt“ (verbunden) ist, sei  
 zu trennen (voneinander zu negieren), oder was getrennt ist, 10  
 sei „zusammensetzen“ (zu affirmieren). Die Aktualität und  
 die ewige Dauer (Unveränderlichkeit) in diesen Verhältnissen  
 treten nur ein, insofern jene Dinge gedacht (also universell  
 gefaßt) sind, nicht insofern sie real (als Individua) existieren;  
 sonst müßten die universellen Dinge „getrennt“ (unkörperlich, 15  
 wie die Ideen Platos) existieren. Dieses (die Bedeutung des  
 ordo logicus et subiectivus in der Universalienfrage) unter-  
 schieden jene Philosophen nicht, die die Lehre betreffs der  
 subsistierenden Ideen aufstellten. Die Sache verhält sich viel-  
 mehr so, daß das außerhalb des Geistes existierende Wirk- 20  
 liche auf diese Begriffe (Ideen) logisch bezogen wird. Es  
 wird daher auf dieselben bezogen, insofern in ihnen (den Be-  
 griffen, Ideen) eine Potenz zu dieser Beziehung enthalten ist.  
 Besäßen daher die Ideen keine Disposition für diese Beziehung  
 (indem sie „getrennt“ in einer besonderen Welt existierten), 25  
 dann wären die Begriffe, die wir uns von jener Beziehung  
 (und den Dingen) bilden (also unser gesamtes Erkennen),  
 unrichtig (weil nicht kongruent mit der Wirklichkeit). Aus  
 diesem Grunde wird die Wahrheit (per se und in erster Linie)  
 von den real außerhalb des Verstandes bestehenden Dingen 30  
 ausgesagt, die in aktueller (und) ewiger Weise existieren,  
 von „diesen“ (d. h. den vergänglichen, materiellen Dingen)  
 aber (nur) in einem gewissen „Früher“ und „Später“ (also in  
 analoger Prädikation). Der Umstand nun, daß „jene“ (die  
 himmlischen Dinge) wahr sind, ist Ursache dafür, daß diese 35  
 irdischen Dinge ebenfalls wahr wurden. Dieses Kausalverhältnis

<sup>1)</sup> In keiner Weise ist damit gesagt, daß in dem Universelleren das  
 Partikuläre notwendig enthalten sei.

(dafs das per se Seiende in einer Kategorie Ursache des per accidens Seienden ist) ist das Naturgemäfse in denjenigen Dingen, von denen etwas nach einem gewissen Früher und Später (analogice) ausgesagt wird (d. h. das per se Wahre ist  
 5 Ursache des per accidens Wahren). In diesem Sinne wird das Böse (durch Emanation aus der Idealwelt), das die Unwahrheit bedeutet, von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entfernt, und daher empfangen sie das Gute, d. h. die Wahrheit (von dem per se Wahren, da das Irdische das Gute nur  
 10 per accidens, d. h. a causa besitzt).

Da wir bereits über die Potenz und den Akt und ihre Akzidenzien gesprochen haben, so wollen wir nun über das Eine und Viele und ihre Akzidenzien reden. Wir lehren also: Das Eine wird in den Bedeutungen gebraucht, die wir  
 15 früher erwähnt haben. Man kann dieselben kurz in zwei zusammenfassen: erstens das Eine der Zahl nach und zweitens das Eine dem universellen Begriffe nach. Das Eine in dem Sinne des Universellen wird, wie dargelegt wurde, eingeteilt in das Eine der Art, das dem Genus nach und in die  
 20 übrigen Arten, die wir früher aufgezählt haben. Ebenso verhält sich das Eine der Zahl nach. Es wird in erster Linie von dem Kontinuum ausgesagt, in zweiter und in übertragenem Sinne von dem zusammengefügt (dem Kontiguum) und sodann (drittens) von dem äufserlich „zusammengesetzten“ Gegenstände,  
 25 viertens von dem durch äufere Bindung zusammengefügt. Das Eine der Zahl nach wird manchmal von der Person gebraucht, die Gegenstand eines Hinweises ist (also dem Individuum), und die, insofern sie (organisches) Individuum ist, nicht mehr geteilt werden kann (in neue Individuen derselben  
 30 Art). So verhält sich z. B. Zaid und Amr. Dies ist dasjenige, was in vorzüglichstem Sinne als Eines der Zahl nach bezeichnet wird.

Kurz: als Eines der Zahl nach bezeichnet man ausschliesslich alles dasjenige, was in sich selbst abgetrennt besteht und  
 35 von einem anderen unterschieden ist (quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio), sei es nun dem realen Genus (Art) nach oder der (subjektiven) Vorstellung nach oder drittens auf Grund der Substanz (seines Selbst). Die Arten der Trennung, die in vorzüglichstem Sinne diese Eigenschaft haben, sind die

sinnlich wahrnehmbaren. Dieses sind zunächst die Dinge, die durch ihre Orte und durch ihre Individualitäten getrennt sind. Die Trennungsarten, die auf der inneren Vorstellung beruhen, sind begrifflich vorstellbar. Auf Grund dieses Einen (als Mafseinheit) bestimme man das Lange, kurz: das Kontinuerliche. Was nun die Arten der Trennung der Individuen angeht, die auf ihrer Substanz (ihrem Selbst) beruht, so sind sie nicht leicht erkennbar (der sinnlichen Wahrnehmung weniger zugänglich.) Noch weniger leicht erkennbar sind aber die Dinge, die auf Grund ihrer begrifflichen Wesenheit als Einheiten voneinander getrennt sind. Betrachtet man jedoch die Sachlage in intensiver Weise, so ist diese Einteilung durch die Begriffe (unkörperliche Inhärenzien) klar, von denen der des Einen ausgesagt wird. Daraus leuchtet zugleich ein, daß derselbe auch von den zehn Kategorien prädiiziert werden kann, und daß er gleichsteht (umfangsgleich ist mit) dem des Seienden. Beide unterscheiden sich nur in der Auffassungsweise (der formellen Hinsicht) und zwar in folgendem Sinne: Faßt man die Wesenheit, insofern sie (logisch) nicht teilbar ist (in Genus und Differenz), so ist sie eine Einheit. Faßt man sie aber, insofern sie eine (bestimmte, individualisierte) Wesenheit ist, so wird sie Wesen (Substanz) und Existierendes genannt (*essentia* und *existentia*).

Da sich alles dieses nun so verhält, wie wir dargelegt haben, so ergibt sich die Frage: Was ist nun dasjenige Eine (das arithmetische), das erstes Prinzip der Zahl ist, und welche Existenzweise kommt ihm zu?<sup>1)</sup> Diese Frage ist von Bedeutung; denn wenn uns klar geworden ist, was dieses Eine ist, wird uns auch die Wesenheit der Zahl verständlich; denn die Zahl entsteht nur durch Wiederholung der Einheit. Deshalb lehren wir: das Eine in der Zahl ist dasjenige Ding, auf das man (wie auf ein Individuum) im Verstande hinweist. Es ist im Geiste nicht teilbar, weder der Quantität (als Atom) noch der Qualität oder der räumlichen Lage nach. Wir fügen die „räumliche Lage“ in der Definition (nur) deshalb hinzu, weil der Punkt weder der Quantität noch der Qualität nach

<sup>1)</sup> Diese Frage ist die der Metaphysik eigentümliche; denn sie untersucht die Existenz als solche (*ens in quantum est ens*).

teilbar ist. Jedoch ist er mit räumlicher Lage behaftet (so daß man vermuten könnte, er sei in dieser teilbar, was also besonders ausgeschlossen werden mußte). Dies ist also das Prinzip der Zahl. Es ist jedoch selbst keine Zahl. Auf  
 5 Grund dieses Einen, das in der Kategorie der Quantität (primo et per se) enthalten ist, sagt man betreffs der übrigen Dinge, die man als Einheiten bezeichnet, sie seien Eines.<sup>1)</sup> In gleicher Weise wird auf Grund der numerischen Vielheit die Vielheit von den übrigen Dingen ausgesagt, die eine Vielheit  
 10 darstellen. Was nun die Lehre angeht, das Eine, das Prinzip der Zahl ist, sei in einem Substrate (als Inhärens), so ist dieses einleuchtend. Aus diesem Grunde sagt man in der Definition (des Einen und) der Einheit, sie sei dasjenige, auf Grund dessen man von den Dingen aussage, sie seien eins. Daß ferner  
 15 die mathematischen Wissenschaften diesen Begriff des Substrates zulassen und denselben in seiner Einheit betrachten — die Abstraktionen von Linie Fläche und Körper werden in dieser Weise gebildet — ist in sich selbst evident. Darin besteht der Unterschied zwischen der Betrachtungsweise des  
 20 Metaphysikers und der des Mathematikers; denn der Metaphysiker betrachtet das Eine, insofern es eins ist in der Quantität, abgesehen von dem Substrate. Der Mathematiker (Text: Naturwissenschaftler) betrachtet jedoch die Linie und die Fläche, insofern beide in sich nur Linie und Fläche sind  
 25 (also ihre abstrakte Wesenheit, nicht die Art ihrer Existenz im Substrate).

Da sich dieses nun so verhält, ist also das Eine und das Viele zu den Objekten der Metaphysik und der Mathematik zu rechnen. Jedoch ist die Betrachtungsweise dieser beiden  
 30 Wissenschaften nach den formellen Hinsichten verschieden. In dieser Weise können wesentlich verschiedene Disziplinen ein und dasselbe (materielle) Objekt betrachten.

Man kann das numerisch Eine auffassen, insofern es nur Eines (als abstrakte Wesenheit) ist, indem man es nämlich  
 35 bestimmt (ah<sub>d</sub>uhu statt ah<sub>a</sub>r) als einen Begriff (eine Bestimmung) der von der Teilbarkeit nach Quantität, Qualität

---

<sup>1)</sup> Von diesen wird das Einssein also nur per accidens (übertragen aus der Quantität) ausgesagt.

und Lage frei ist. Da nun ein solches numerisch Eine existiert, ist es erstes Prinzip für die numerische Vielheit, und folglich fällt auch die Vielheit unter die Kategorie der Quantität. Teilt man das Eine aber in die Dinge, in deren Kreis es per se ausgesagt wird, so ordnet sich das Eine ein nach allen 5 zehn Kategorien (deren Akzidens es ist). Die Vielheit ist dann ebenfalls in dieser Hinsicht zu den Akzidenzien der zehn Kategorien zu rechnen. Dieses tritt ein, wenn wir voraussetzen, daß das Substrat des Einen kein anderes Ding sei als die zehn Kategorien, d. h. als die real existierenden Dinge in 10 den zehn Kategorien. Wir haben dieselben bereits aufgezählt. Ebenso ist z. B. auch die Linie, die der Mathematiker zieht, kein anderes Ding als diejenige Linie, die in den (realen) Körpern besteht; denn dem Einen muß in gewissem Sinne die Privation zukommen können.<sup>1)</sup> Das Eine ist dabei entweder 15 etwas, das den zehn Kategorien gemeinsam eigen ist — so lehrt es Avicenna — oder etwas, das „getrennt“ ist (d. h. als unkörperliche Realität für sich besteht. Dieses war die Ansicht vieler alter Philosophen (Pythagoras) über die Natur des Einen. Sie lehrten, sie (die Einheiten, die Zahlen) seien un- 20 körperliche Dinge. Diese Ansicht werden wir im Späteren widerlegen. Avicenna behauptet, das Substrat des Einen sei etwas, das zu allen Kategorien von außen hinzugefügt werde und es bezeichne immer und in einem gewissen Zustande (Form) nur ein äußereres Akzidens, das alle Kategorien gemeinsam 25 besitzen. Diese Ansicht ist jedoch unrichtig; denn wenn das Eine nur Gegenstände bezeichnet, die außerhalb des Wesens der Dinge liegen, von denen es (dennoch) immer ausgesagt wird, dann existiert also „hier“ (in der Welt) kein der Substanz nach, d. h. dem Individuum nach Eines noch auch etwas, 30 das dem universellen Begriff nach eins ist. Dasselbe gilt von allen Kategorien. Daher wäre das Eine ein äußereres Akzidens der zehn Kategorien, insofern es etwas anderes wäre, verschieden von den Kategorien, jedoch allen gemeinsam zukommend. Diese Ansicht ist jedoch evidenterweise in sich 35 hinfällig.

---

<sup>1)</sup> Dieses ist aber nur dann möglich, wenn es in realen, physischen Dingen vorhanden ist (als Inhärens).

Dieses möge aus folgendem einleuchten. Das dem universellen Begriffe nach Eine — es ist vorausgesetzt, daß man zugibt, es bezeichne nur ein allgemeines Akzidens in den zehn Kategorien — muß notwendigerweise als Terminus dieses reale  
 5 Akzidens in jeder einzelnen der Kategorien entweder in eindeutigem (univokem) oder „äquivokem“ (nichtunivokem) Sinne bezeichnen, d. h. dem, der nach einem gewissen „Früher und Später“ (also analogice) ausgesagt wird, — oder in rein äquivokem Sinne. Nun aber ist klar, daß das Eine die  
 10 Dinge, von denen es ausgesagt wird, nicht etwa in äquivokem Sinne bezeichnet; denn die aequivoce prädizierten Begriffe besitzen kein wesentliches Prädikat (gemeinsam), noch eine und dieselbe Definition, noch auch einen und denselben Inhalt. Ebenso wenig wird das Eine in eindeutigem (univokem) Sinne  
 15 ausgesagt; denn es ist unmöglich, daß der Kategorie der Substanz und denen der Akzidenzien ein gemeinsames Genus zukomme, das von allen in eindeutigem Sinne prädiziert werde. Diese Kategorien sind nämlich durchaus verschieden. In diesem  
 20 Falle (wenn kein gemeinsamer Begriff alle umfasste) würde das Individuum dieses Akzidens (des Einen) (nur) durch die äußere Sinneswahrnehmung erkannt werden (können). So verhalten sich die übrigen Kategorien der Akzidenzien, denen eine reale Existenz zukommt. Da sich dieses nun so verhält, kann das Eine die Dinge nur nach einem gewissen „Früher  
 25 und Später“ (als eine, also analogice) bezeichnen.

Da nun die Sachlage so („postuliert“) aufgestellt wurde, so bezeichnet das Eine nichts anderes als das „Wesen“ (die Einzeldinge, „ousiai“) der zehn Kategorien; denn dasselbe (das Eine) bedeutet die (logische) Beziehung der einen Kategorie zur anderen<sup>1)</sup> (oder der Individuen zueinander). Oder  
 30 (anstatt wa zu lesen) es ergäbe sich, daß in den Kategorien andere Kategorien (zweiter Ordnung) existieren müssen, indem die reale Beziehung des Akzidens in der Quantität sich zu dem Akzidens in der Substanz verhielt wie die Quantität zur  
 35 Substanz. Es existierten dann also in den Kategorien andere (zweiter Ordnung, z. B. eine Quantität zweiter Ordnung) und

<sup>1)</sup> Diese Beziehung liegt in dem Messen nach einer Maßeinheit. Etwas Reales, zu den Dingen wie ein Akzidens Hinzutretendes kann das „Eine“ also nicht sein (hadīhi auf dalālah bezüglich).

so ohne Ende fort. Diese Auffassung (einer unendlichen Einschachtelung von Kategorien ineinander) ist jedoch unmöglich. Daher kann das Substrat des Einen und der Zahl nichts anderes sein als das real existierende Eine (das Individuum) in jeder einzelnen Kategorie selbst. 5

Dagegen könnte man folgende Schwierigkeit erheben: Wie kann man sich betreffs des Einen und der Zahl vorstellen, daß sie in der Kategorie der Quantität seien, und zugleich auch, daß sie in jeder einzelnen der Kategorien existieren, so daß sie die Kategorien selbst sind, nicht etwa ein zu 10 ihnen hinzugefügtes Wirkliche? Aus diesem Grunde vermutete Avicenna, das Substrat des Einen müsse ein reales Akzidens sein, das in allen Kategorien existiere. Die Sachlage verhält sich jedoch nicht so, wie er sich dachte; denn das numerisch Eine ist seiner Natur nach verschieden von der Natur der 15 übrigen Einheiten (der realen Individuen und der Maß-einheiten). Der Grund dafür liegt darin, daß das numerisch Eine den Begriff des Individuums bedeutet, das von der Quantität und Qualität abstrahiert wurde, d. h. dasjenige (abstrakte Wesen), wodurch das Individuum ein Individuum 20 ist; denn es ist ein solches nur durch einen „Begriff“, d. h. eine unkörperliche Realität, eine „ratio“, die nicht teilbar ist. Dann abstrahiert der Verstand denselben von der Materie (mawādd statt murād) und faßt denselben als einen unkörperlichen Inhalt (die „Idee“ des Einen) auf. Der Grund dafür 25 ist darin zu suchen, daß das numerisch Eine und die numerische Einheit nichts anderes ist als ein (subjektiver) Inhalt, den die denkende Seele in den realen Individuen hervorbringt. Existierte die denkende Seele nicht, dann würde „dort“ (in der Außenwelt) keine numerische Einheit noch 30 überhaupt eine Zahl existieren. Umgekehrt verhält sich die Sache bei der Linie und der Fläche, kurz: der kontinuierlichen Quantität (die mehr als die diskontinuierliche, die Zahl mit der Materie verknüpft ist). Aus diesem Grunde ist die Zahl in ihrer Seinsordnung mehr von der Materie entfernt. 35 Avicenna wollte das Verhältnis betreffs der Zahl ebenso auffassen (wa vor mitl zu streichen) wie das Verhältnis der Linie und Fläche, d. h. er wollte behaupten, der Einheit komme eine besondere, reale Natur zu, selbst wenn keine denkende

Seele existierte. Durch diese Aufstellung wurde er dazu gezwungen, in den Kategorien etwas Reales anzunehmen, das ihnen von außen zugefügt sei. Da nun das numerisch Eine und die aus ihm zusammengesetzte Zahl die „Natur“ (d. h. der 5 der Kategorien, also deren innerstes Wesen) selbst ist,<sup>1)</sup> kommt die primäre Bedeutung der „Natur“ (des Wesens der Kategorien) zunächst nur der Zahl zu, und dieses ist die Einheit. Die Begriffe der übrigen Gattungen (d. h. der Kategorien) sind dann Begriffe, die auf künstlicher „Setzung“ (Fixierung der Be- 10 deutung) beruhen. Aus diesem Grunde (weil er dies Verhältnis verkannte) lehrte Avicenna Irriges über die Kategorien. Die Mafsbestimmung wird nur durch Vermittelung der Zahl vollzogen. Aus diesem Grunde behaupten („wählen“, d. h. sich einer Lehre anschließen) die Philosophen von den übrigen 15 Begriffen (der Kategorien), dafs sie mehr (in verschiedenem Mafse, der eine mehr, der andere weniger) der Einheit ähnlich sind, d. h. sie bezeichnen in diesem Genus (irgendeiner Kategorie) die Begriffe (Inhalte) als etwas „Unteilbares“ oder als etwas, das auf ihrer Unteilbarkeit beruht.<sup>2)</sup> Aus diesem 20 Grunde stimmten alle Völker darin überein, alle Bewegungen nach der Bewegung des Tages (der Sonnensphäre) zu bemessen; denn diese ist die schnellste. Man bestimmte also alle übrigen Bewegungen nach der Zeit dieser (als Mafseinheit) und ebenso die übrigen (kleineren) Bewegungen nach einem Teile dieser 25 Bewegungen (als Mafseinheit). Aus demselben Grunde lehrt („wählt“) man betreffs der Hohlmafse und Längenmafse, dafs ihre Mafseinheit die kleinste mögliche Gröfse sei. Die übrigen Dinge, die in ihrer Quantität bestimmt werden können (sollen), abgesehen von der Kategorie der Quantität, werden nur in 30 akzidenteller Weise gemessen und zwar auf Grund dieser Kategorie (der der Quantität).<sup>3)</sup> So verhält sich die Mafs-

---

<sup>1)</sup> Das Sein ist (analogice) die Basis aller Kategorien. *Atqui unum et ens convertuntur.* Folglich mufs auch das Eine Basis („*natura naturae*“) der Kategorien sein.

<sup>2)</sup> Damit soll ausgedrückt sein, dafs die Einheit die Basis der Kategorien ist — in gleicher Weise wie das Sein.

<sup>3)</sup> Der Quantität kommt die Mefsbarkeit *per se* zu, den anderen also *per accidens* und durch die Quantität; denn das „*per se*“ ist die Ursache aller „*per accidens*“.



bestimmung des Schweren und Leichten und in noch vorzüglicherem Sinne die des Schwarzen und Weißen (also der Qualitäten, Beziehungen usw.).

Aus dieser Darlegung ist klar, was dasjenige Eine ist, das das Prinzip der Zahl darstellt, und welche Natur ihm 5 zukommt, und daß die Zahl die Summe dieser (empirischen) Einheiten ist (also nichts zu den Dingen Hinzukommendes), daß ferner die Vielheit aus diesen Einheiten zusammengesetzt ist (muallafah ohne Artikel).

Avicenna brachte eine Schwierigkeit gegen diese Definition 10 auf. Er sagte: Wie kann die Vielheit eine Gattung der Zahl sein, da sie doch selbst das Wesen der Zahl ist; denn die Vielheit als solche ist einteilbar in diese und jene Vielheit (als besondere Arten). Ebenso wird auch die Zahl eingeteilt in viele gezählte Gegenstände, die sich so und so verhalten 15 (als verschiedene Arten), d. h. in sinnlich wahrnehmbare Dinge. Antwort: Wenn dieses sich auch so verhält, so ist es doch möglich, daß man sich die Zahl vorstellt, als ob sie eine von den vielen Arten der gezählten Dinge sei. Dann also ist die Vielheit eine Gattung der Zahl, wie sie auch Gattung ist für 20 die übrigen vielen Dinge. Diese Einteilungs- und Betrachtungsweise ist jedoch eine rein subjektiv-logische (wörtlich: „entstammt der Tätigkeit der denkenden Seele“) und ist als solche nicht unmöglich. Sie haftet dieser bestimmten (individuellen) Zahl nur insofern an, als sie ein rein logischer Begriff ist, den 25 die Seele in den gezählten Dingen hervorbringt. Avicenna stellte ferner von einer anderen Seite eine Schwierigkeit betreffs der Definition des Einen und der Zahl auf: Wenn das Eine in der Definition des Vielen enthalten ist, das selbst die Zahl darstellt, und wenn zugleich das Eine begrifflich nur falsbar 30 ist durch die Privation der Vielheit, die in ihm real vorhanden sein könnte, dann ist jedes dieser beiden (das Eine und das Viele) in der begrifflichen Fassung des anderen enthalten (circulus in definitione). Ebenso verhält sich die Sache in der Begriffsbildung im allgemeinen. Dagegen antworte ich das, 35 was ich bereits früher über die Definition der „relativen“ (reziproken) Dinge gesagt habe.

Damit haben wir den Gegenstand unserer Darlegung verlassen. So wollen wir also zu diesem Punkte zurückkehren

und lehren: Da es nun klar geworden ist, daß das Eine in diesem Zusammenhange alle Kategorien bezeichnet und daß es dem Seienden gleichsteht, so ist es ersichtlich, daß die Betrachtung des Einen, die in die Metaphysik fällt, nur in  
 5 dieser Hinsicht aufzustellen ist (nur betreffs seiner Definition und Existenzweise). Während die alten Philosophen in dem Probleme des Einen in diesem Begriffe harmonierten,<sup>1)</sup> nämlich in der Thesis, daß es (konvertibel) gleichstehend sei mit dem Seienden, insofern das Substrat beider ein und  
 10 dasselbe sei, und daß beide, das Eine und das Seiende, sich nur in der Auffassungsweise (inhaltlich) unterscheiden, disharmonierten ihre Ansichten betreffs des ursprünglichen Einen, das das Prinzip des Seienden und die Ursache für die Existenz der übrigen realen Dinge ist, und betreffs der De-  
 15 finition („Bestimmung, auch: Annahme“) dieser Dinge als realer. Ihre Ansichten zerfallen in zwei Lehren. Die (Vorsokratiker) alten Philosophen unter den Naturwissenschaftlern — sie stellten die Lehre von der Anfangslosigkeit der sinnlich wahrnehmbaren, partikulären Dinge in deren universellen Prinzipien  
 20 (z. B. in den Zahlen) auf — verhielten sich wie folgt: Nachdem sie sich von dieser Lehre überzeugt hatten und zugleich (trotzdem) einsahen, daß in jeder einzelnen Gattung (Kategorie) je ein Erstes existieren muß, das die Ursache für die Existenz jeder einzelnen Art in jener Gattung und zugleich die  
 25 Ursache dafür ist, daß jene übrigen Arten in ihrer Quantität bestimmt und wissenschaftlich erkennbar sind.<sup>2)</sup> Dieses muß sich so verhalten, denn jene Arten sind das Objekt, von dem die Gattung nach einem gewissen Früher und Später (also in analoger Weise) ausgesagt wird. Dieses gilt z. B. von den  
 30 zehn Kategorien. So sagt man z. B. die Hitze zuerst von dem Feuer aus und ebenso (in zweiter Linie) von den Dingen, die

<sup>1)</sup> Dieser Ausdruck bezeichnet sonst: eine Pause machen, ein Ding betrachten, bei ihm stehen bleiben; ausnahmsweise hier: an ihm zusammentreffen.

<sup>2)</sup> Der Nachsatz („so erwies sich ihre Lehre als falsch“) fehlt. Der Grundsatz des Vorhergehenden ist der bekannte: *Quod est primum in unoquoque genere est causa omnium quae sunt in illo genere* und diese *causa* ist zugleich der Erkenntnisgrund der übrigen — *Seinsursache* ist gleich Erkenntnisgrund. Vgl. S. 127, 13—22.

sich auf das Feuer in einem gewissen „Früher und Später“ beziehen (indem die einen dem Feuer näher, die anderen ihm ferner stehen). Das Feuer ist nun aber die Ursache für die Existenz aller übrigen heißen Dinge und ferner die Ursache dafür, daß jene Dinge bestimmt, wissenschaftlich erkennbar 5 und zählbar sind.<sup>1)</sup> Aus diesem Grunde kann es nicht eintreten, daß die heißen Dinge nach einer Maßeinheit gezählt werden, die weiß oder schwarz ist; denn die Maßeinheit in jeder einzelnen Gattung muß notwendigerweise im Genus mit dem Gemessenen übereinstimmen. Ebenso verhalten sich 10 die realen Dinge als solche, d. h. von ihnen werden Prädikate in einem gewissen Früher und Später ausgesagt. Auf Grund dessen kamen jene Philosophen zu der Ansicht,<sup>2)</sup> es sei notwendig, daß „hier“ (in der Welt) ein erstes real (per se) Existierendes vorhanden sei, das die Ursache dafür werde, 15 daß alle übrigen (per accidens) realen Dinge existieren, zählbar und erkennbar seien. Ebenso verhält sich die Einheit in den Zahlen. Sie ist die Ursache dafür, daß die übrigen Arten der Zahl real und zählbar sind. Da nun aber jenen Philosophen aus der Summe der Ursachen keine andere bekannt 20 war als die materielle, waren sie der Überzeugung, das Eine das sich in der genannten Weise verhält, sei die Ursache selbst. Auch diese Meinung wurde aufgestellt nach Maßgabe der verschiedenen Überzeugungen betreffs der ersten, materiellen Ursache (der Hyle). Die einen waren der Ansicht, diese erste 25 Ursache sei Wasser (Thales). Ein anderer lehrte, sie sei Feuer. Wieder andere bezeichneten sie als Wasser, das keine Grenzen habe. Als nun die jüngere Generation (Pythagoras) die formale Ursache erkannten, sich jedoch dieselbe nicht so vorstellten, wie sie ist — sie waren der Überzeugung, daß 30 der Begriff des Dinges identisch sei mit dem außerhalb der Seele real Existierenden und jenes sei in vorzüglicherem Sinne ein Existierendes als das sinnlich Wahrnehmbare — behaupteten sie, das universelle Eine, das alle Dinge umfaßt, von denen der Begriff „Eins“ ausgesagt wird, sei die Ursache 35

<sup>1)</sup> Von dem Feuer wird die Hitze per se et primo ausgesagt. Es ist daher Ursache und Maßeinheit wie auch Erkenntnisgrund aller per accidens heißen Dinge.

<sup>2)</sup> Dies ist der oben mangelnde Nachsatz.

für die Existenz aller übrigen realen Dinge, von denen die Einheit (per accidens) prädiziert wird, und sie sei zugleich die Ursache für ihre Mafsbestimmung. Dieses sind alle diejenigen Lehren, zu denen die Philosophen vor Aristoteles in  
5 dieser Frage gelangten.

Was nun Aristoteles angeht, so gilt folgendes. Es wurde ihm deutlich, dafs die begrifflichen (geistigen) Formen existieren, und zwar entnommen (abstrahiert aus) ihrer sinnlich wahrnehmbaren Existenzform, und dafs der Begriff als solcher  
10 keine reale Existenz aufserhalb der Seele besitze. Er existiere aufserhalb des Geistes nur insofern er sinnlich (in einer Materie) wahrnehmbar ist. Darauf ward ihm klar (wa zu streichen), dafs die universellsten der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände die zehn Kategorien sind. Zugleich wurde betreffs der Kate-  
15 gorien der Akzidenzien offenkundig, dafs in jeder Gattung derselben ein Akzidens existiert, das (weil es selbst per se jene Gattung darstellt) die Ursache für die Existenz der übrigen Arten ist, die in jener Gattung (per accidens) real existieren, und auch für ihre Mafsbestimmung. So verhält  
20 sich z. B. innerhalb der Farben die weifse Farbe. Sie ist die Ursache für die Existenz der übrigen Farben und für ihre Mafsbestimmung (Intensitätsbestimmung); denn die schwarze Farbe wird dadurch bestimmt, dafs sie die Privation der weifsen Farbe ist. Diese Bestimmung ist der anderen vorzuziehen,  
25 dafs sie ein positives Ding sei, das in sich selbst bestehe (wie eine Substanz). Der Grund dafür ist der, dafs die Ursachen und Fundamente für die Thesen, d. h. (wahija) diejenigen Momente, die die Lehren (in ihrer Möglichkeit) und die Unmöglichkeit bestimmen, sich ebenso verhalten wie die  
30 der Takte in den Melodien (die Mafseinheit ist das primum et per se und die Ursache). Deshalb waren jene Philosophen der Ansicht, es sei notwendig, dafs in der Kategorie der Substanz ein Ding bestehe, das diese Eigenschaft (des esse per se) besitze. Es gibt nämlich viele<sup>1)</sup> Substanzen. Mit anderen  
35 Worten: In der Kategorie der Substanz mufs, so behaupteten sie, ein Ding bestehen, das die Ursache für die Existenz aller

<sup>1)</sup> In jeder Vielheit ist ein „per se“, von dem die übrigen sich ableiten lassen.

übrigen Substanzen sei, ja nicht etwa für die Substanzen allein, sondern auch für die übrigen Dinge (die Akzidenzien); denn die übrigen Dinge sind nur dadurch bestimmt, daß sie durch die Substanz existieren, da ihre Existenz nur durch die (und in der) Substanz möglich ist. Dies wurde in der ersten Ab- 5 handlung der Metaphysik dargelegt. Das Eine, das sich in dieser Weise verhält, wird, wenn es in der Verbindung mit der Materie (als Individuum) vorgefunden wird, in vorzüglichem Sinne als Einheit bezeichnet, da es zugleich in vorzüglichem Sinne als Existierendes benannt wird. Aus diesem Grunde 10 „kehrt“ das uns hier beschäftigende Problem „zurück“ zu (ist gleichbedeutend mit) dem Probleme, dessen Untersuchung sich von Anfang an durch die ganze Metaphysik hindurchzieht (die Untersuchung des *ens in quantum est ens*).

Die Darlegung dieser Dinge wurde vorausgeschickt in der 15 Hoffnung, sie eingehend zu betrachten (eventuell: betreffs ihrer zu einer übereinstimmenden Lehre zu gelangen) und um die Frage aufzuwerfen, ob eine unkörperliche Substanz „hier“ (in der Welt) existiere, die erstes Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz ist, oder ob die sinnlich wahrnehmbare 20 Substanz in sich selbst genüge, um zur Existenz zu gelangen (die Ursache ihres Daseins in sich selbst habe). Diese beiden Probleme sind dem (materiellen) Objekte nach ein und dasselbe, der Auffassungsweise (dem formellen Objekte) nach zwei verschiedene. Nachdem eines von beiden daher klar geworden 25 ist, wird auch das andere erkennbar sein. Aus demselben Grunde gilt: Wenn einleuchtend ist, daß „hier“ (in der Welt) mehr als eine unkörperliche Substanz existiert, ergibt sich notwendig, daß auch unter ihnen eine vorhanden ist, die die Ursache dafür ist, daß jene als viele und zahlenmäßig 30 bestimmbare existieren. Alles dieses ist aus der zweiten Abhandlung der Metaphysik ersichtlich. Die Betrachtung, die sich in dieser Abhandlung auf die genannten Dinge erstreckt, verfolgt nur den Zweck, den Weg zu ebnen, der zu jenem Teile (der Metaphysik) führt, der das Ziel und den Endpunkt 35 dieses Teiles darstellt. Wegen der Würde des Endzieles (Gottes) waren viele Philosophen der Ansicht, die Theologie (d. h. Metaphysik) betrachte nur die unkörperlichen Substanzen. Diese (d. h. die jetzt abgeschlossene) Darlegung erstreckt sich daher

auf das Eine, insofern es gleichstehend ist mit dem Seienden, und sodann auf die Frage, wie wir betreffs des Einen auch seine Beziehung zu dem ersten Einen (Gott) untersuchen müssen.

Da das Eine in Opposition zur Vielheit steht, so wollen  
 5 wir nun betrachten, in wievielfacher Weise es derselben gegenübersteht. Daher lehren wir: Das Eine steht der Vielheit in vielfacher Weise gegenüber, erstens als Teilbares und Nichtteilbares. Diese Art der Opposition gleicht der, die zwischen Habitus und Privation statthat. Das Eine ist nämlich  
 10 der Teilung beraubt (privatur), die in einer Vielheit vorhanden ist. Ferner: Das Eine steht der Vielheit gegenüber, insofern dem Einen die Identität zukommt, der Vielheit aber das „Andere“, Verschiedene und Oppositum. Es ist doch offenbar, dafs dasjenige, was an der Vielheit (oder: „von diesen Bestimmungen“) dem Einen, insofern es Identität besitzt, gegenübersteht, das Anderssein (die numerische Verschiedenheit) ist (wa  
 15 vor hja zu streichen); denn jedes Ding ist notwendigerweise entweder identisch (mit einem anderen) oder numerisch verschieden (von ihm). Dieses Verhältnis findet ebenfalls  
 20 nach Maßgabe der Arten statt, von denen, wie wir aufzählten, das Identische und das Anderssein ausgesagt werden. Wir haben also bereits gezeigt, dafs das Identische sowohl im Genus wie in der Wesensform (d. h. der Spezies) und im Individuum verstanden wird, wenn nämlich der Gegenstand  
 25 zwei (synonyme) Bezeichnungen besitzt oder wenn eine Bezeichnung auf eine andere bezogen wird (so dafs sie nahezu synonym sind). Wir haben ferner ausgeführt, dafs das Identische im Umfange der Art, wenn es in der Substanz (dem Wesen) stattfindet, als Mitart und „Ähnliches“ (Wesensgleiches)  
 30 bezeichnet wird, in der Quantität, als Gleichgroßes, in der Qualität, als Ähnliches. Dieses findet ebenfalls in den verschiedenen Arten statt, in denen, wie wir aufgezählt haben, die Bezeichnung des Ähnlichen verwendet wird. Aus diesem Grunde ergibt sich notwendig, dafs das Ding entweder wesensgleich oder nicht wesensgleich sein muß, gleichgroß oder nicht gleichgroß, ähnlich oder unähnlich. Alle diese Bestimmungen kommen in dem Umstande überein, dafs das Ding  
 35 entweder identisch oder „anders“ (numerisch verschieden) ist (in bezug auf ein zweites).

Die wesentliche Verschiedenheit steht dem Identischen jedoch nicht als Oppositum gegenüber; denn das Verschiedene ist durch (und um) ein anderes Ding (als Maßstab) verschieden. Ist es aber um ein bestimmtes „Ding“ (Maß) verschieden, so ist es in einem „anderen“ (in einer neuen Beziehung) identisch. Daher ist also die Vielheit nicht ein reines „Andere“, sondern hat nur ein gewisses „Anderssein“ (in bezug auf gewisse Teile des Dinges), und dies ist das „Verschiedene“. Alle innerhalb eines Genus verschiedenen (subkonträren, mutaānidah) Dinge können einem und demselben Substrate in einer und derselben Beziehung und Zeit nicht anhaften. Solche nennt man Opposita. Sie bilden im allgemeinen vier Arten: die zwei contraria, habitus und privatio, Behauptung und Verneinung (die contradictio) und die beiden Termini der Relation. In dem Vorhergehenden wurde bereits dargestellt, in wievielfacher Weise die beiden contraria und habitus und privatio prädiert werden. Jedoch sind die contraria im eigentlichen Sinne des Wortes solche, die in demselben Genus vorhanden sind. Sie sind also zwei „andere“ durch ihre Wesensform (nach Maßgabe der spezifischen Differenz). In denjenigen Dingen ferner, die durch ihr Genus „anders“ (verschieden) sind, basiert die Diversität (tabā‘ud), auch wenn sie eine große ist, nicht darauf, daß sie contraria darstellen;<sup>1)</sup> denn es ist möglich, daß sie einem und demselben Substrate gleichzeitig anhaften. Dabei sind sie zahlreicher als eines. So verhalten sich die zehn Kategorien, die verschieden sind durch ihre Genera. Wenn man betreffs dieser sogar sagt, sie seien divers („in der größten Entfernung voneinander“), so gilt dieses insofern, als die einen nicht ein Teil der anderen sein können, noch auch irgendwie unter ein und dasselbe Genus fallen, nicht etwa, insofern ihre Verschiedenheit auf der Kontrarietät beruhte.

Diejenigen contraria, die eins sind im Genus und zugleich verschieden durch die Wesensform, besitzen die vollkommene Kontrarietät. Aus diesem Grunde können sie nicht in einem und demselben Substrate zusammen existieren. Das

<sup>1)</sup> Diverse im Genus verschiedene Dinge sind von den konträren, im Genus übereinstimmenden verschieden.

Vorhandensein des einen ist notwendigerweise zugleich die Vernichtung des anderen. Sie sind in diesem Sinne divers („am meisten voneinander entfernt“) d. h. der Umstand, daß das eine der beiden contraria die Vernichtung des anderen  
 5 bedeutet, hat zur Konsequenz, daß beide in der realen Existenz (nicht etwa in der Wesenheit) die größten Gegensätze bilden. Aus diesem Grunde sagt man, um die contraria zu definieren, sie seien diejenigen Gegensätze, deren Substrat ein einziges (reales) ist, und sie seien zugleich am weitesten  
 10 voneinander entfernt in der realen Existenz (so daß sie sich gegenseitig verdrängen). Aus diesem Grunde versuchte jemand, um beide zu definieren, die Ansicht aufzustellen, daß einem contrarium nur ein einziges anderes gegenüberstehen könne. Der Grund dafür ist folgender. Wenn das in seinem Genus  
 15 Vollkommene dasjenige ist, dem nichts fehlt (das nicht von einem anderen übertroffen wird)<sup>1)</sup> und das nichts zuviel hat, so ergibt sich, daß das in der Diversität Vollkommene so beschaffen sein muß, daß nichts diverseres als es existiert. Existierte nämlich noch ein anderes, ihm konträres Ding, so  
 20 muß dieses entweder in höherem oder geringerem Maße ihm konträr sein bezüglich der realen Existenz (nicht in der Wesenheit). Ist es also weniger konträr als das erste, so bildet es eine Vermittelung zwischen den beiden contraria. Es ist also kein Endpunkt (Extrem) der Kontrarität (also kein eigentliches  
 25 Kontrarium sondern ein Subkontrarium). Ist es aber intensiver konträr als das erste, dann ist dasjenige, was man als das äußerste, letzte contrarium annahm, nicht auf der äußersten Grenze<sup>2)</sup> (der Kontrarität), sondern ein Vermittelndes (Subkontrarium, eine Mitart). Es können aber nicht zwei Dinge  
 30 in einer und derselben Seinsstufe (Grad, Intensität) der Kontrarität bestehen in bezug auf ein anderes Ding; denn der höchste Grad der Entfernung findet sich nur zwischen zwei Endpunkten, die in dem größten Abstand voneinander stehen.

<sup>1)</sup> Wörtlich: „Es existiert kein Wirkliches (maugūdun), das mit einem Dinge ausgestattet ist, das ihm (dem Vollkommenen) abgeht“ („für es außerhalb liegt“), eventuell: „Es existiert nicht (maugūdan) ausgestattet mit einem oder mehreren ihm fremden Bestimmungen.“

<sup>2)</sup> Die Contraria bilden die Extreme eines Genus, „die äußersten Grenzen“ wie weiß und schwarz, die größten „Entfernungen“.



Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, daß zwischen zwei Endpunkten mehr als eine gerade Linie konstruiert wird. Da nun betreffs der Definition der *contraria* die Entfernung beider voneinander klar ist (sie muß die größte innerhalb des betreffenden Genus sein) und da der Terminus „Entfernung“ 5 in erster Linie und in vorzüglichem Sinne nur von der Quantität ausgesagt wird, so ergibt sich, daß die erste, ursprüngliche Kontrarietät diejenige ist, die in dem Raume stattfindet. Diese ist zugleich die Ursache für die Existenz der übrigen Kontrarietäten (da das *per se* in einer Kategorie 10 die Ursache aller „*per accidens*“ in derselben sein muß). Denn existierte die quantitative Größe<sup>1)</sup> nicht, dann könnten die beiden *contraria* in der realen Existenz nicht zusammen treffen (sich also auch nicht abstoßen, d. h. sich nicht als Kontraria erweisen). Dieses gilt z. B. von der Hitze, Kälte 15 und anderen konträren Dingen. Aus diesem Grunde (*ratio*) ist die Entfernung (*Opposition*) in der ersten Materie die Ursache (und Basis) für die Existenz der *contraria* (denn jene ist das *per se*, diese das *per accidens*). Die *contraria* sind nun teils solche, von denen das eine dem für beide aufnahmefähigen 20 Substrate inhärieren muß. So verhält sich das Gerade und das Ungerade. Die Zahl (ihr Substrat) kann nicht frei sein von wenigstens einem der beiden. Teils sind die *contraria* so beschaffen, daß das Substrat von beiden zugleich frei sein kann. So verhält sich die Farbe, die zu dem Schwarzen und 25 Weißen in *Opposition* steht.<sup>2)</sup> Auf Grund dessen stellen sich die *contraria* als zwei Gruppen dar. Die eine Gruppe weist kein Mittelglied auf; die andere Gruppe hat ein solches Mittelglied. Da nun die Veränderung nur in der Weise stattfindet, daß sie von einem *contrarium* zum anderen übergeht — dies 30 wurde in der Naturwissenschaft bereits dargestellt —, so ist also das Mittelglied das erste Ding, zu dem das Sichverändernde sich hinbewegt. So verhält sich die Veränderung, die von der schwarzen Farbe zur weißen stattfindet. Sie vollzieht sich erst, nachdem die Veränderung zu einem der vielen Mittelglieder 35

<sup>1)</sup> Diese Größe ist als gemeinsames Substrat zu denken. Ohne ein solches können die Kontraria nicht konträr wirken.

<sup>2)</sup> Das Substrat kann irgendeine „mittlere“ Farbe besitzen. Es braucht nicht notwendig weiß oder schwarz zu sein.

zwischen der weissen und schwarzen Farbe stattgefunden hat. Aus diesem Grunde ist es notwendigerweise erforderlich, daß das Mittelglied mit den Extremen, zwischen denen das Mittelglied sich befindet, in einem und demselben Genus vorhanden ist, das (mit sich) identisch bleibt.<sup>1)</sup> Wäre dieses nicht der 5 Fall, dann könnten die Mittelglieder nicht den ersten Terminus darstellen, zu dem die Veränderung sich hinbewegt; denn die Dinge, die durch ihr Genus voneinander verschieden sind, entstehen nicht, indem das eine sich in das andere verändert.

10 Wenn nun die Extreme und die Mittelglieder in einem einzigen, identischen Genus übereinstimmen, ist es klar, daß die Mittelglieder aus den beiden Extremen gemischt sind (sein müssen); denn wenn sie nicht aus diesen gemischt sind und sich wie rein äußerlich zusammengesetzte Gegenstände verhalten, dann 15 sind sie die Extreme selbst, d. h. wenn die Extreme in dem Mittelgliede aktuell existierten, und zwar in demselben Zustande, in dem sie auch für sich getrennt existieren, (so daß aus ihrem Nebeneinanderliegen kein tertium entsteht. Ein Mittelglied ist dann nicht vorhanden.) Es wurde aber bereits 20 vorausgesetzt, daß die Mittelglieder ebenfalls in Opposition stehen und zwar auf Grund dessen, was sie von der Opposition der Extreme in sich aufnehmen, und ferner, daß sie im allgemeinen verschieden seien von den Extremen (so daß sie als tertia, neue Gebilde aus der Mischung der Extreme 25 hervorgehen). Alles dieses bezeugt, daß die Mittelglieder nicht die Extreme selbst in reiner und aktueller Weise sein, noch daß in ihnen die Extreme aktuell und rein vorhanden sein können.

Aus diesem Grunde ist es betreffs der Extreme, insofern 30 sie in den Mittelgliedern existieren, möglich, daß sie in einem und demselben Substrate gleichzeitig vorhanden sind. Dieses ist jedoch (per se) für sie unmöglich, insofern sie Extreme sind und sich in der letzten Vollendung (Entelechie) befinden. Die Extreme sind in den Mittelgliedern in einer Art „mittleren“ 35 Existenz vorhanden (also nicht per se), die sich zwischen der reinen Aktualität und der reinen Potenz einreihet. Aus diesem

---

<sup>1)</sup> Sie dürfen sich selbst nicht verändern, während zwischen ihnen die Veränderung eines Substrates vor sich geht.

Grunde existiert zwischen Gesundheit und Krankheit kein Mittelglied, da die Gesundheit nicht so beschaffen ist, daß sie sich mit der Krankheit vermischen könnte (so daß ein tertium entstände). Ebenso ist es betreffs des für die Gesundheit und Krankheit aufnahmefähigen (kābil statt muḳābil) Substrates 5 (des Leibes) unmöglich, von einem von beiden frei zu sein;<sup>1)</sup> denn die Krankheit ist die Schädigung der Tätigkeit eines („des“) sinnlich wahrnehmbaren Gliedes und die Schädigung seiner Affektion von außen; die Gesundheit aber ist frei von Schädigung. Zwischen Schädigung und Nichtschädigung 10 (kontradiktorische Gegensätze) gibt es jedoch keine sinnlich wahrnehmbare Vermittelung, selbst wenn in dem Begriffe der „Schädigung“ eine größere oder geringere Intensität (ein größtes und geringstes Maß) vorhanden ist. Diese nennt Galenus etwas, das als der Zustand bezeichnet wird, der 15 weder Gesundheit noch Krankheit ist. Er sei in übertragenem Sinne ein Mittelglied zwischen beiden (Text unkorrekt). Aus diesem Grunde muß jedes Mittelglied, von dem ein Veränderungsvorgang durch Verneinung (Vernichtung, Abstreifung) der beiden Termini ausgeht, als Mittelglied im eigentlichen Sinne des 20 Wortes verstanden werden. Wir behaupten z. B. betreffs der grauen Farbe, sie sei weder weiß noch schwarz. Diese Redeweise bedeutet also nur, daß die graue Farbe ein Wesen sei, das einiger Bestimmungen der beiden Extreme, die sich in einem einzigen Genus befinden, beraubt worden ist.<sup>2)</sup> Das- 25 jenige aber, was durch die Negation der beiden Extreme bezeichnet wird und was mit den Extremen nicht zugleich unter dasselbe Genus fällt, ist kein eigentliches Mittelglied. So sagen wir betreffs des Steines, er sei weder mit vernünftiger Rede begabt, noch auch stumm, und betreffs Gottes, er sei 30 weder außerhalb noch innerhalb des Weltalls. Durch diese Eigentümlichkeit unterscheiden sich die contraria von allen übrigen Arten der Opposition; denn für keines von beiden Kontrarien findet sich ein Mittelglied im eigentlichen Sinne (so daß eines von beiden dem Substrate zukommen muß). 35

<sup>1)</sup> Das eine dieser beiden Kontraria muß notwendig vorhanden sein, da keine Mittelglieder da sind.

<sup>2)</sup> Die Extreme sind in diesem Mittelgliede also nicht rein (noch aktuell) enthalten.

Betreffs (des kontradiktorischen Gegensatzes) der Negation und Affirmation ist das Verhältnis offenbar. Von der Privation gilt folgendes. Diejenige, die eine Negation bedeutet („deren Potenz die Potenz der Negation ist“), verhält sich wie die  
 5 Negation. Dieses ist diejenige Privation, die der Existenz gegenübersteht. So sagen wir: das Seiende entsteht aus einem Nichtseienden (der Privation des Seienden). Die übrigen Arten der Privation aber verhalten sich so, daß man zwischen ihnen sich ein Mittelglied vorstellen kann, jedoch keines im eigent-  
 10 lichen Sinne des Wortes. So sagen wir von dem Embryo, er sei weder sehend noch blind, und von dem Steine, er sei weder mit Rede begabt noch stumm. Die Darlegung dieser Verhältnisse wurde bereits vorausgeschickt.

Die beiden Relativa verhalten sich so, daß sie als Relativa  
 15 kein Mittelglied besitzen; denn es gehört nicht zu den notwendigen Voraussetzungen der Relativa, daß sie beide in einem und demselben Genus vorhanden seien (was für das Mittelglied als Mitart notwendig wäre). So verhält sich Wirkursache und Wirkung. Sie können beide in verschiedenen Gattungen  
 20 vorhanden sein. Diejenige Relation aber, der die Kontrarietät wie ein Akzidens anhaftet, besitzt manchmal ein Mittelglied, jedoch besitzt sie dieses auf Grund der Kontrarietät, nicht auf Grund des esse relationem. So verhält sich das Mittelglied zwischen dem Großen und Kleinen, dem Oben und Unten.

25 Aus diesen Darlegungen ist ersichtlich, daß die genannten vier Arten der Opposita verschieden sind, selbst wenn es offenbar ist (scheinen möchte), daß Privation und habitus sich wie die ersten Prinzipien der Kontraria und der Kontradiktorika („der Affirmation und Negation“) verhalten. Der Grund dafür liegt  
 30 darin, daß das Entstehen des Dinges entweder von der Privation der Wesensform ausgeht oder von einer konträren Wesensform. Der konträren Wesensform haftet es nun notwendigerweise an, daß in ihr die Privation des Kontrarium vorhanden ist, das entstehen soll, selbst wenn diese Form (der  
 35 Ausgangspunkt) ein Kontrarium ist; denn es gehört zu den notwendigen Bestimmungen des entstehenden Dinges, daß ihm die Steresis (die Privation) vorausgeht, und es ist ferner eine Notwendigkeit, daß die Privation den konträren Gegenständen (wie ein Inhärens) anhaftet und ihnen der Natur nach voraus-

geht. Was nun die Negation (den einen Teil der Kontradiktion) betrifft, so ist ihr Verhältnis klar: zwischen ihr und dieser Art der Privation gibt es keinen Unterschied.

Da nun die Kontraria, wie wir dargelegt haben, nur durch die Wesensform (die Differenz) ein „Anderssein“ besitzen, 5 während sie im Genus eins sind, so ist es nun erforderlich, daß wir die Frage aufwerfen: Ist jedes Kontrarium auch durch die Wesensform verschieden (ein „anderes“) oder ergibt sich diese Konsequenz nicht? Daher lehren wir: Jedes Kontrarium, das sich aus der Wesensform eines Dinges ergibt 10 („ihr folgt“), ist notwendigerweise (auf Grund und) durch die Wesensform ein anderes (als die Mitarten und das andere Kontrarium). So verhält sich das („Entstehende und Vergehende“) Vergängliche und Ewige. Denn es ist nicht möglich, daß das Entstehende und Vergehende zugleich mit dem Ewigen 15 in einer und derselben Wesensform existiert, sonst müßten auch in dieser Welt Menschen existieren können, die ewig wären. Diejenigen Kontraria aber, die in einem Dinge auf Grund der Materie existieren, können, dies leugnet keiner, in einer einzigen Wesensform vorhanden sein. So verhält sich 20 z. B. das Männliche und Weibliche, die beide in einer und derselben Art existieren. So verhält sich ferner das Weiße und Schwarze, die (wenn sie) in einer Art vorhanden sind. Aus dieser Darlegung ist also dasjenige klar geworden, was dem Begriff des Einen und des Vielen anhaftet (die Akzidenzien), 25 und ferner, welche (aijubā statt aijuhumā) die ursprünglichste Art der Opposition ist.

Aus diesem Grunde ist es jetzt erforderlich zu betrachten, in welchem Sinne (formellen Hinsicht) beide sich gegenüberstehen; denn wenn keine Einheit vorhanden wäre, könnte auch 30 keine Vielheit existieren, und wenn keine Vielheit vorhanden wäre, könnte überhaupt keine Opposition möglich sein. (Beide verhalten sich also reziprok.) Demnach lehren wir: Es ist nicht möglich, daß das Eine zu dem Vielen nach Art der Kontrarietät im Gegensatz stehe; denn die Kontrarietät zu 35 dem Vielen ist nur das Geringe. Das Eine aber ist kein „Geringes“; denn das Geringe gehört zu den Eigenschaften des Teilbaren. (Das Eine als Individuum ist aber unteilbar.) Dem Einen haftet jedoch die Bestimmung, ein „Geringes“ zu

sein, nur insofern an, als das Eine etwas Teilbares ist, nicht insofern es (formell) „Eines“ ist. Ferner: Ist das Eine ein „Geringes“, dann müssen zwei Dinge eine Vielheit darstellen; denn das Geringe und Viele werden als Relativa bezeichnet.

5 Aus diesem Grunde würde dann auch das Eine eine gewisse Vielheit sein.<sup>1)</sup> Alles dieses ist jedoch unmöglich. Ferner gilt: das Konträre hat, wie dargelegt wurde, nur ein einziges Kontrarium. Beide befinden sich in einem und demselben Genus. So verhält sich aber nicht das Eine und Viele.

10 Es stellt sich also ferner das Problem, ob beide nach Art von Privation und habitus in Opposition stehen. In diesem Probleme ist eine Schwierigkeit enthalten; denn das Eine, insofern es etwas Unteilbares ist — dabei ist das Viele (per se) ein Teilbares und Geteiltes — erweckt die Ansicht, daß es mit der Privation der Teilung behaftet sei, die ihrerseits eine Existenzart der Vielheit bedeutet. Viele der alten Philosophen (vor Sokrates) waren der Ansicht, das Verhältnis läge umgekehrt, d. h. sie bezeichneten die Vielheit als die Privation der Einheit. Was sie zu dieser Ansicht veranlafte, 20 ist nach meiner Meinung der Umstand, daß sie glaubten, die Privation sei immer geringwertiger als der habitus, dieser hingegen vorzüglicher. So verhält sich nun aber das Eine und Viele; denn das Eine ist Ursache für die Existenz der Vielheit. (Die Ursache ist aber vorzüglicher als die Wirkung.) 25 Die Sache verhält sich jedoch so, wie wir es als das Einleuchtendere dargelegt haben, daß das Eine die Privation der Vielheit ist; denn viele Arten der Privation sind vorzüglicher als die irdischen Dinge (die die entsprechenden habitus darstellen). Aus diesem Grunde trifft es sich, daß es besser ist, 30 zu gewissen Zeiten die Tätigkeit des Sehens nicht auszuüben, als zu sehen. Wenn wir jedoch (annehmen) zugeben, daß sich das Oppositum ebenso verhalte, ergibt sich etwas sehr Unmögliches, daß nämlich der habitus durch die Negation seinen Bestand erhalte; denn so verhält sich das Eine und Viele. 35 Aus diesem Grunde erkennst du: es sei das Beste, die Opposition zwischen dem Einen und Vielen als eine Relation zu bezeichnen. Der Grund dafür liegt darin, daß das Eine als Akzidens die

<sup>1)</sup> Denn aus zwei absoluten Einheiten kann keine Vielheit entstehen.

Bestimmung hat, daß es ein Maß bezeichnet, und das Viele die andere Bestimmung, daß es gemessen wird. Das Gemessene gehört aber in die Kategorie der Relation. Man müßte denn etwa behaupten, diese Relation fände sich nicht in der („Substanz“) Wesenheit des Einen, sondern haften ihm 5 nur als äußeres Akzidens an. Aus diesem Grunde prädiert man das Eine nicht in Relation zur Vielheit (sie verhalten sich nicht reziprok) in dem Sinne, wie man etwa die relativen Dinge aufeinander bezieht. Die Sache verhält sich so wie Ursache und Wirkung; denn das Feuer ist Ursache für die 10 feurigen Dinge. Der Umstand jedoch, daß sie Feuer sind, ist verschieden von dem anderen, daß sie eine Ursache darstellen. Daher befindet sich also das Feuer, insofern es Feuer ist, in der Kategorie der Substanz, insofern es Ursache ist, in der Kategorie der Relation. Alles dieses ist in sich selbst evident. 15 Aus diesem Grunde kann der Name „Vielheit“ auch eine Ursache bezeichnen, jedoch nicht formell, insofern ihr diese Relation (der Ursache) zukommt, selbst wenn die Vielheit nur durch diese Relation ihren Bestand hat (als „Wirkung“ des Einen, wenn es häufig gesetzt wird). Der Name „Vielheit“ 20 wird vielmehr nur ausgesagt in Relation zu dem Geringeren. Aus demselben Grunde besagt diese Relation, die zwischen dem Vielen und dem Einen statthat, die der Vielheit nur insofern diese gemessen wird, und sie haften der Einheit nur insofern an, als diese das Maß der Vielheit abgibt. Du 25 könntest andernfalls behaupten, das Eine stehe der Vielheit gegenüber, nicht insofern ihm die akzidentelle Bestimmung anhafte, die Privation der Vielheit zu sein, sondern insofern die Einheit erstes Prinzip der Vielheit ist. In diesem Sinne ist die Opposition zwischen Einheit und Vielheit eine Relation. 30 Insofern weiterhin dem Einen diese Privation zukommt, die in der Vielheit existiert, d. h. die Privation der Teilung, steht es zur Vielheit in Opposition nach Art des habitus und der Privation.

Jemand könnte die Frage aufstellen: Wenn das Eine nur 35 zu einem einzigen Dinge in Kontrarietät steht, in welchem Sinne bildet dann das Gleichgroße eine Opposition zu dem Großen und Kleinen (also zu zwei anderen Termini)? Denn das Gleichgroße kann kein Kontrarium dieser beiden sein,

da ja einem Kontrarium nur ein einziges Kontrarium gegenübersteht. Ferner: Das Gleichgroße liegt in der Mitte zwischen dem Großen und dem Kleinen. Das Kontrarium aber liegt nicht in der Mitte zwischen zwei Extremen. Der Zwischenraum liegt vielmehr zwischen den beiden Kontrarien. Dieser Zweifel löst sich dadurch, daß das Gleichgroße dem Kleinen und dem Großen durch Vermittelung<sup>1)</sup> des Begriffes des Ungleichen entgegensteht, und dieses ist die Opposition, die zwischen Privation und habitus statthat.

10 Da wir bereits über das Eine und seine Akzidenzien und über das Viele und dessen Akzidenzien verhandelt haben, so ist es nun erforderlich, über die Endlichkeit der vier Ursachen eine Betrachtung anstellen. Die vier Ursachen sind Materie, Wirkursache, Wesensform und Zweck. Diese Betrachtung bringt  
 15 Nutzen für die Probleme, die wir hier untersuchen, d. h. für die Untersuchung der ersten Prinzipien der Substanz und auch für viele andere Probleme, die früher erwähnt wurden. Aus diesem Grunde tritt Aristoteles an diese Untersuchung durch Aufstellung von Postulaten heran in der ersten Ab-  
 20 handlung der Metaphysik, derjenigen, die mit klein Alpha bezeichnet wird. Dadurch, daß wir diesen Zweck (d. h. diese Untersuchung) durchführen, vollendet sich der erste Teil der Metaphysik. Daher lehren wir: Wenn wir zugeben, daß verursachte Dinge in einer größeren Anzahl als zwei, drei usw.  
 25 existieren, und wenn wir sie als endlich an Zahl voraussetzen, ist einleuchtend, daß in ihnen drei Arten von Verhältnissen statthaben, ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes. Jedes einzelne dieser drei (minhā statt minhumā) besitzt eine besondere Eigentümlichkeit. Das letzte Glied wird dadurch bestimmt,  
 30 daß es keine Ursache für irgendein anderes Ding (sondern nur Wirkung) sei. Das Mittelglied hat demgegenüber die Eigentümlichkeit, daß es sowohl Ursache als auch Wirkung ist. Es ist Wirkung des ersten (vorausgehenden) Gliedes und Ursache für das (folgende) letzte. Es ist nun gleichgültig, ob das Mittel-  
 35 ding als ein einziges oder als eine Vielheit, und zwar als eine endliche oder als eine unendliche angenommen wird; denn

---

<sup>1)</sup> Sie stehen also nicht direkt, per se in Opposition, sondern nur indirekt.



dieses ist die Bestimmung des Mittelgliedes, insofern es Mittelglied ist, nicht insofern es ein so beschaffenes z. B. darstellt, d. h. ein endliches oder unendliches. (In jedem Falle ist das Mittelglied sowohl Wirkung wie Ursache — Gottesbeweis auch bei einer unendlichen Kette von Ursachen!). Das erste Glied 5 kennzeichnen wir dadurch, daß es nur Ursache ist, nicht etwa Wirkung für irgendein Ding, insofern (in der Hinsicht wenigstens, in der) es Ursache ist. Es existiert in Opposition zu dem letzten und mittleren Gliede. Letzteres verhält sich wie das aus den beiden Extremen durch Mischung Entstandene. 10 Alles dieses ist in sich selbst evident.

Nachdem wir daher eine unendliche Anzahl von Ursachen für eine letzte Wirkung annehmen, haben wir damit eine unendliche Anzahl von Mittelgliedern supponiert (nicht etwa die Existenz einer absolut ersten Ursache geleugnet). Die 15 Mittelglieder sind aber nur Mittelglieder (d. h. Wirkungen einer allerersten Ursache), wie wir es eben beschrieben haben, sei es nun, daß sie eine unendliche oder eine endliche Anzahl darstellen. Sie setzen die erste Ursache notwendig voraus („bedürfen“ derselben), insofern sie Wirkungen sind. Sonst 20 müßte man annehmen, daß „hier“ (in der Welt) eine Wirkung ohne Ursache existierte. Wenn wir jedoch diese Mittelglieder als unendlich an Zahl annehmen, so widersprechen wir uns dadurch selbst; denn es gehört zu den notwendigen Bestimmungen der Mittelglieder, daß sie eine Ursache besitzen. 25 Wenn wir sie jedoch als unendlich an Zahl annehmen, dann ist also keine erste Ursache vorhanden. Ferner ist es unmöglich, daß ein Mittelglied ohne zwei Extreme existiert. Dieses Axiom (wad<sup>6</sup>) verhält sich wie die Axiome, die mit sich selbst in Widerspruch stehen, und dieser Widerspruch trifft 30 jeden, der etwas aktuell Unendliches annimmt. In dem Buche der Sophistik wurde bereits dargelegt, daß solche Voraussetzungen keine demonstratio circularis zur Widerlegung (der Berechtigung) der Aufstellung von Axiomen bilden. Wenn dieser Beweis sich auch in speziellem Sinne auf die Wirk- 35 ursache und den Beweger erstreckt, so kann er doch auch in weiterem Sinne zum Erweise der Endlichkeit der vier Ursachen gefaßt werden. Es ist jedoch angebrachter, daß wir diese Thesis für jede einzelne der übrigen Ursachen besonders

darlegen (also für die drei Ursachen: Materie, Form und Zweck).

Wir beginnen deshalb also mit der Materialursache und lehren: Von einem Dinge sagt man, es entstehe aus einem  
 5 anderen, in zweifachem Sinne: Erstens in der Bedeutung, wie man von dem Wasser aussagt, es entstehe aus der Luft, und von der Luft, sie werde aus dem Wasser, oder von dem Weissen, es bilde sich aus dem Schwarzen, und das Schwarze aus dem Weissen. In diesen Verhältnissen bedeutet das „Entstehen  
 10 aus“ im eigentlichen Sinne des Wortes nur das „Später“; denn das Ding, aus dem das werdende entsteht, ist im eigentlichen Sinne das Substrat des Wassers, der Luft, des Weissen und Schwarzen (deren Hyle), nicht etwa die Wesensform des Wassers oder der Luft, noch die weisse oder die schwarze  
 15 Farbe (in ihrer Form) selbst. Diese Bezeichnung (werden aus etwas) bedeutet vielmehr, daß die Wesensform des Wassers ihr Substrat verließ und daß die Wesensform der Luft ihr in dem Substrate nachfolgte. In diesen Vorgängen ist kein Frühersein des Substrates möglich, aus dem das Entstehen  
 20 vor sich geht, und das dem Dinge, das entsteht, vorausginge. Ebenso wenig liegt hier ein *ire per se in infinitum* (eine unendliche Kette) vor; denn man kann sich die Wesensform des Wassers nicht als der Wesensform der Luft vorausgehend vorstellen, noch auch die der Luft der des Wassers. Beide  
 25 stehen sich vielmehr gleich auf einer und derselben Stufe des Seins. Das Substrat ist zugleich für beide dasselbe. Jedes einzelne von beiden ist der Potenz und der Disposition nach das andere, und zwar in gleicher Weise. Aus diesem Grunde ist es möglich, daß das Entstehen (Werden und Vergehen) in  
 30 diesen Vorgängen ein Kreislauf ist.

Die zweite Bedeutung von denjenigen, in denen das „Entstehen aus etwas“ prädiziert wird, besteht darin, daß der Ausgangspunkt des Werdens eines aktuellen Dinges nur aus dem Grunde (und insofern) ein Ausgangspunkt für das Werden  
 35 ist, weil (und als) es disponiert ist, mit einem anderen Inhalte und einer anderen Wesensform vollendet (aktualisiert) zu werden, so daß also die Existenzweise, die jenem Substrate zukommt, nur darin besteht, daß es sich zur Vollendung (Entelechie) durch jenen letzten Inhalt (ratio, die neue Form) hinbewegt,

solange ihm kein Hindernis gegenübertritt. So verhält sich die vegetative („ernährende“) Fähigkeit, die sich in der Gattung (des Lebewesens, vielleicht zu lesen: dem Körper der Pflanze) vorfindet und die disponiert ist, die animalitas in sich aufzunehmen. Ebenso verhält sich die animalitas, die disponiert ist, das rationale anzunehmen; denn betreffs jedes einzelnen von diesen sagen wir: Aus der ernährenden Fähigkeit (der anima vegetativa) entsteht die animalitas, und aus dieser das rationale. In diesem Sinne sagen wir ferner: Aus dem Knaben entsteht ein Mann. Diese Art des „Entstehens aus etwas“ kann man sich in der Weise innerlich vorstellen, daß man denkt, das Entstehende besäße mehr als ein einziges, aktuelles Substrat.

Diese Art des Werdens wird von der anderen, der ersten, dadurch unterschieden, daß in jener der letzte „Inhalt“ (ratio, unkörperliches Inhärens, Form) nicht mehr der Potenz nach in dem Substrate enthalten ist,<sup>1)</sup> und dieses sich nicht (wiederum) zu ihm umgestalten, entwickeln kann. (Die letzte Phase der Entwicklung kann sich nicht wiederum in die erste verwandeln.) Denn die Mittelglieder sind disponiert für die Aufnahme der Endziele (der letzten Formen, Phasen), die Endziele sind jedoch nicht wiederum disponiert für die Aufnahme der Mittelglieder. Dieses zeigt klar, daß auch diese Art der Substrate nicht ins Unendliche fortgehen kann (so daß immer neue Substrate als Träger von Formen vorhanden wären). Denn wenn sich die Sache so verhielte, müßten Dinge existieren, die aktuell unendlich wären, und dabei wäre es gleichgültig, ob die Existenz der Substrate in dem betreffenden Dinge eine reine Aktualität darstellte — so verhält sich die Sachlage in der ernährenden Kraft, die Substrat ist für die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung<sup>2)</sup> (das sensitivum) — oder ob sie in der Existenzweise der Mitteldinge existiere, die zwischen der Potenz und dem Akte liegen. So verhalten sich die Elemente in denjenigen Körpern, deren Teile homogener Natur sind (den Homöomeren). Ferner wurde bereits in der Naturwissen-

<sup>1)</sup> Wenn er einmal als letzte Form aktuell aufgetreten ist, kann er nicht mehr potentiell im Substrate enthalten sein. Die Entwicklung kann nicht rückgängig gemacht werden, wie in der ersten Art.

<sup>2)</sup> Wenn hiess zu lesen. Sonst: für das „Genus“ (des Lebewesens).

schaft dargelegt, dafs „hier“ (in der Welt, in diesen Vorgängen) ein Substrat existiert, das (per se) auf Grund seines Wesens nicht mit einer Wesensform ausgestattet ist. Es ist nun aber nicht möglich, dafs ein solches ein anderes (tiefer liegendes) Substrat  
 5 besitze, sonst müßte es mit einer Wesensform ausgestattet sein (was der Annahme widerstreitet). Da nun das erste Substrat und die letzte Wesensform eines jeden einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes zwei real existierende Dinge sind, so müssen die Mittelglieder (famā statt fīmā) zwischen beiden  
 10 notwendigerweise endlich sein. So ist es unmöglich, Dinge anzunehmen, die in bezug auf ihre (von seiten ihrer) Extreme endlich sind, während sie zugleich in jeder Hinsicht, nicht etwa in einer bestimmten mit Ausschluß einer anderen, unendlich sein sollen. Dies ist aus der einfachsten Betrachtung ersichtlich.

15 Was nun ferner diejenige Ursache angeht, die den Zweck bedeutet, so ist es auch betreffs ihrer klar, dafs sie nicht eine unendliche Kette bilden kann; denn diese Thesis ist gleichbedeutend mit der Negation der Zweckursache (oder: dieses Postulat „kehrt wieder“, d. h. wird affirmiert, wenn man  
 20 es verneint — wie das Gesetz des Widerspruches, negando affirmatur). Denn wenn die Bewegungen und das Hinstreben („Eilen“ zu einem Ziele) ohne Ende weitergingen — das Unendliche ist zugleich ein Weg, der nicht abgeschlossen ist, infinitum non transitur —, so existiert also in diesem Vorgange  
 25 („hier“) nichts, auf das die Bewegung und das Hinstreben (wie auf ein Ziel) sich richtet. Die Bewegung ist also zwecklos und nichtig (unnütz). Dieses ist nicht nur in den Dingen unmöglich, in denen die „Existenz“ (das Erreichen) des Endzieles auf eine Bewegung folgt (als letzte Phase dieser Bewegung). Es ist vielmehr auch in den Dingen unmöglich, die  
 30 Endziele besitzen, insofern sie einfach sind und schlechthin existieren (ohne jede Bewegung), z. B. in solchen Gegenständen, die sich nicht verändern (können). Es sind solche, die nicht in der ersten Materie existieren (reine Geister).

35 Was ferner die Wesensform (eine andere, die letzte Art der Ursache) angeht, so ist es ebenfalls klar, dafs sie keine unendliche Kette bilden kann. Betreffs der materiellen Wesensform, die in jedem einzelnen der Teile des Weltalls existiert, ist dieses einleuchtend (dafs sie keine unendliche Kette bilden

kann) aus dem Grunde, durch den die Endlichkeit der Substrate bewiesen wurde; denn es ist nicht möglich, daß in den endlichen Dingen Wesensformen existieren, die unendlich an Zahl sind, wie es ebenso nicht möglich ist, daß in dem endlichen Dinge Substrate existieren, die eine unendliche 5 Zahl darstellen. Ebenso ist dieses Verhältnis (ratio, Gedanke) klar in dem Weltall als Ganzem; denn da seine einfachen Teile sich zueinander (die übergeordneten zu den untergeordneten) wie Wesensformen verhalten — dies wurde bereits in der Naturwissenschaft dargestellt —, so ist es nicht möglich, 10 daß die einfachen Teile (die Elemente) des Weltalls eine unendliche Zahl bilden, insofern die einen die Vollendungen (Entelechien, Formen) der anderen darstellen. Ebensowenig ist es betreffs der Vollkommenheiten (Entelechien) möglich, daß sie ins Unendliche weitergehen. So verhält sich z. B. 15 folgendes. Die Erde existiert zwecks des Wassers und das Wasser zwecks der Luft, die Luft wiederum für das Feuer, das Feuer schließlich zum Zwecke des Himmels. In dieser Kette der stufenweisen Vervollkommnung (Steigerung der Entelechie) ist aber kein ire in infinitum möglich. Ebenso 20 verhält es sich, wenn wir annehmen, daß Wesensformen ohne die „Substanz“ der ersten Materie (oder: verschieden von ihr) existieren und die sich so verhalten, daß die einen eine Vollendung (Entelechie) der anderen bedeuten. Denn es ist nämlich durch diesen Beweis klar, daß ihre Kette endlich sein muß, 25 d. h. insofern durch sie (die Formen) die Endlichkeit der Zweckursache dargelegt ist (die vorhin bewiesen wurde).

Somit ist also auf Grund dieses Beweises die Lehre einleuchtend, daß die vier „Dinge“ (d. h. die vier Ursachen) endlich seien und daß „hier“ (in der Welt) eine letzte 30 Materie, letzte Wirkursache, letzte Wesensform und letzte Zweckursache existiert. Man könnte weiterhin das Problem aufstellen, ob die letzte Ursache für jedes einzelne dieser Welt-dinge eine ist oder ob sie in größerer Anzahl existiert. Dieses wollen wir hier darlegen. Betreffs der ersten Materie ist es 35 in der Naturwissenschaft bereits bewiesen worden, daß sie, die entsteht und vergeht, eine einzige sei. Aus diesem Grunde können sich die einfachen Substanzen (der Elemente) ineinander verwandeln. Betreffs der letzten Wirkursache

gilt folgendes: Existierte sie in einer größeren Anzahl als eine einzige, so ergäbe sich notwendig, daß das Wort Wirkursache von allen in eindeutiger (univoker) Weise ausgesagt werden müßte. Dann existiert hier also ein Genus, das  
 5 allgemein ist. Die letzte Wirkursache besitzt dann also eine Materie (mit der auf logischem Gebiete das Genus korrespondiert). In der Naturwissenschaft wurde jedoch die Unmöglichkeit dieser Behauptung dargelegt. Wenn man dieses (den Begriff der *causa efficiens*) von den Wirkursachen in Beziehung zu einem  
 10 einzigen Dinge (also analogice) aussagte, sei es nun, daß diese Beziehung zu ihm (dem *per se*) auf einer und derselben Stufe des Seins statthat oder auf verschiedenen, dann ist jenes Ding, auf das sich die Ursachen (wie auf das *primum et per se* und das Maßbestimmende) beziehen, die erste Wirkursache,  
 15 durch die jede einzelne der übrigen (*minhā* statt *minhumā*) zu einer Wirkursache wird. Diese (die zweiten Wirkursachen) sind dann also verursacht und keine von ihnen (*minhā*) ist die letzte. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die letzte Wirkursache nur eine sein kann. Ebenso ist diese  
 20 Thesis klar betreffs der Zweckursache und der formalen Ursache und zwar durch eben diesen Beweis, d. h. daß die letzte derselben (der Zweckursachen oder Formalursachen) ihrer Zahl nach nur eine (*wāhidan* zu ergänzen) sein kann.

Deshalb wollen wir nun betrachten, ob jeder einzelnen  
 25 der Ursachen alle übrigen oder nur ein Teil von ihnen zukommen kann. Wir lehren demnach: Betreffs der ersten Materie wurde bereits in der Naturwissenschaft ausgeführt, daß sie nicht mit einer Wesensform behaftet ist. Aus diesem Grunde kommt ihr auch keine Wirkursache zu; denn die Wirkursache  
 30 verleiht der Wirkung nichts anderes als die Wesensform. Daß aber die erste Materie ein letztes Ziel (die noch restierende vierte Ursache) haben muß, ist notwendigerweise erforderlich. Dieser letzte Zweck ist die Wesensform. Sonst würde etwas  
 existieren, das bestimmt ist, nicht zu existieren (da es zweck-  
 35 los wäre). Was nun die letzte Wirkursache (Gott) angeht, so muß diese in gewisser Hinsicht ewig sein und kann keine Materie besitzen. Daß dieselbe aber mit einer Wesensform ausgestattet sei, ist ebenfalls notwendig. Es stellt sich nun die weitere Frage, ob diese letzte Wirkursache einen anderen

Zweck verfolge. Darüber besteht eine Schwierigkeit. Geben wir nämlich zu, daß für sie eine Zweckursache existiere, so ist jene (die Wirkursache) notwendigerweise von dieser (dem Zwecke) verursacht; denn die Zweckursache ist edler als die Wirkursache und existiert nicht in einer Materie. Daher ist also ausschließlic 5  
 die Zweckursache Ursache für die Existenz der Wirkursache. Ein weiterer Grund ist der, daß sie, wie wir zugegeben haben, Wirkursache für die Zweckursache ist. Jene ist daher eine Ursache für den Zweck. Dieser muß also Ursache seiner selbst sein (denn er bewirkt die Ursache, aus 10  
 der er selbst wieder entsteht — *circulus vitiosus*). In den materiellen Dingen ergibt sich diese Konsequenz nicht; denn die Wirkursache ist nur in dem Sinne Ursache für den Zweck, als dieser *aequivoce*<sup>1)</sup> ausgesagt wird oder in einer (bestimmten) Materie existiert. Der Zweck ist hingegen Ursache für die 15  
 Wirkursache, insofern er ein (letzter) Zweck ist (der die Wirkursache in Funktion versetzt). Da dieses nun (für Gott, die erste Wirkursache) unmöglich ist, ergibt sich für die letzte Wirkursache, daß ihr Zweck ihr eigenes Wesen ist. So verhält sich der Wissende. Sein Zweck in dem Unterrichte 20  
 besteht nur darin, daß er das Gute mitteilt. Dasselbe gilt von dem Gesetze,<sup>2)</sup> das die Menschen antreibt, die Tugenden zu üben, ohne daß es selbst davon irgend welche Vollkommenheit erwerbe.

Ebenso stellt sich die Sachlage betreffs der ersten Wesens- 25  
 form dar. Sie besitzt keine Wirkursache; denn käme ihr eine solche zu, so wäre sie keine letzte (äußerste) formelle Ursache. Sie müßte dem Sein nach bereits vorher in der Wirkursache enthalten sein (bevor sie in ihrer Materie existiert, wäre also keine erste Form<sup>3)</sup>). Noch unmöglicher als dieses ist es 30  
 ferner, daß sie eine Materie besitze. Kommt ihr aber keine Wirkursache zu, dann ist sie, die letzte formale Ursache, mit

<sup>1)</sup> Die Wirkursache ist nur in executione Ursache des Zweckes. In intentione ist der Zweck Ursache der Funktion der Wirkursache. Er wird 35  
 also in beiden Fällen nicht univoce prädiert.

<sup>2)</sup> Vielleicht ist hier der Engel gemeint, der das Gesetz repräsentiert (*nāmūs* genannt). Ohne eigenen Vorteil leitet er die Menschen auf den rechten Weg.

<sup>3)</sup> Die Formen müssen also ewig und unerschaffen in Gott sein.

der letzten Wirkursache eine und dieselbe dem Substrate nach (Gott). Noch unmöglicher wie jenes ist folgendes: Wenn wir beide als eine numerische Zweiheit darstellend annehmen, so ergibt sich notwendig, daß die letzte formale Ursache von  
 5 der Wirkursache verursacht sei oder die Wirkursache von der Formalursache, wenigstens insofern die Wirkursache eine Form besitzt. Dann also ist diese keine erste *causa efficiens* mehr. Ebenso ergibt sich, daß sie dann keine Zweckursache mehr besitze; denn die Zweckursache ist ausgestattet mit einer  
 10 Wesensform. Dann also existiert „hier“ (in diesen Vorgängen) eine Wesensform, die früher ist als jene. Letztere ist also dann keine letzte, „äußerste“ Wesensform mehr (was der Annahme widerstreitet).

Da sich dieses nun so verhält, so ist das Ziel der (letzten)  
 15 Wesensform ihr Wesen (sie) selbst. Aus diesem Grunde kann man nicht („postulieren“) annehmen, daß die erste Zweckursache (Gott) verschieden sei von der ersten Wirkursache (Gott) und von der ersten formalen Ursache (im Wissen Gottes). Denn die erste formale Ursache ist, wie in diesem Kapitel  
 20 dargestellt wurde, mit der höchsten Wirkursache ein und dasselbe dem Substrate nach. Entsprechend dem, was wir ausgeführt haben, ist es nicht möglich, daß die letzte Wirkursache ein Endziel besitze, das von ihrem eigenen Wesen verschieden wäre. Daraus ist es einleuchtend, daß alle Dinge zu einer  
 25 einzigen Ursache „aufsteigen“, und diese ist die Zweckursache, die Wirkursache und die Formalursache. Wir werden dieses noch auf (kürzerem und) speziellerem Wege im Späteren darlegen. Dieses bildet das Ende der dritten Abhandlung. Durch dieselbe ist der erste Teil der Metaphysik  
 30 abgeschlossen.

#### Abhandlung IV.

Im vorhergehenden wurde ausgeführt, daß das Seiende von allen zehn Kategorien ausgesagt wird, und zwar von der Substanz in einem gewissen „Früher“ (*per se et primo*), von den übrigen Kategorien in einem gewissen „Später“ (*per accidens*,  
 35 auf Grund der Substanz). Ferner wurde gesagt, die Substanz



sei die Ursache für die Existenz der übrigen Kategorien. Ebenso wurde dort ausgeführt, die sinnlich wahrnehmbare Substanz zerfalle in Materie und Wesensform. Diese beiden seien auch ihrerseits zwei Substanzen, insofern die Substanz ihrem realen Sein nach in diese zerfalle (in Materie und Wesensform) und durch sie ihren Bestand erhalte. Die übrigen Kategorien erhalten ihren Bestand durch die Kategorie der Substanz. Sodann wurde gezeigt, daß die universellen Begriffe dieser Dinge und ihrer Abstraktionen keine Existenzweise außerhalb der denkenden Seele (als platonische Ideen) besitzen, daß ebensowenig die universalia Ursache für die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Individuen seien. Die Wesensform der singulären Dinge und die singuläre Materie seien vielmehr allein die beiden Ursachen für die Existenz der (individuellen) Substanz, die Gegenstand eines Hinweises ist. Das Individuum werde nur von einem anderen Individuum, das ihm der Art nach gleich oder ähnlich sei, verursacht. Die universelle Wesensform und die universelle Materie besäßen kein Entstehen noch ein Vergehen. Bis zu diesen Darlegungen ist die vorausgehende Auseinandersetzung betreffs der Kenntnis der ersten Prinzipien des Seins gelangt.

Da nun diese Disziplin (die Metaphysik) die Ursachen des Seienden verfolgt bis zu ihren letzten Ursachen, so ist es nunmehr angebracht, daß wir uns das Problem vor Augen halten, ob jene ersten Prinzipien, deren reale Existenz in der sinnlich wahrnehmbaren Substanz unzweifelhaft gegeben ist, d. h. die Materie und die Wesensform, ausreichen, um die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Substanz begreiflich zu machen. Dann also ist (wäre) keine getrennte Substanz (d. h. kein unkörperliches Wesen) möglich, das die Ursache der Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Substanz darstellte. Oder es stellt sich die Frage, ob „hier“ (in der Welt) eine unkörperliche Substanz existiert, die die Ursache für die sinnlich wahrnehmbare Substanz ist und zwar immer in aktueller Weise. Wenn dieses nun der Fall ist, so stellt sich das weitere Problem, welcher Art ihre Existenzweise sei und in wieviel Arten und Weisen von ihr gesagt werde, sie sei das erste Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz. Es ist ferner in der Naturwissenschaft klargelegt worden, daß die Materien schliefs-

lich hinführen zu einer ersten Materie (Hyle), die real in dem Dinge existiert. Dementsprechend stellt sich nun die Frage, ob auch die Wesensform ebenso hinführe zu einer ersten Wesensform, die real in den Dingen existiere, oder zu einer  
 5 unkörperlichen (platonischen Idee). Dasselbe Problem stellt sich betreffs der ersten Zweckursache und der letzten Wirkursache. Der Weg, der in besonderer, spezieller Weise in der Betrachtung dieses Problems Verwendung findet, besteht darin, daß wir „hier“ nach Art zugestanderer Prinzipien  
 10 (Postulaten) das voraussetzen, was in der Naturwissenschaft betreffs der Existenz von bewegenden Prinzipien bewiesen wurde, die nicht in einer Materie existieren. Es ist nun aber notwendig, daß wir dieses hier nach der Gewohnheit der Philosophen einfach rekapitulieren, nicht als ob es zu dieser Wissenschaft (der Metaphysik) gehörte, diese Dinge zu beweisen.  
 15

Demnach sagen wir: In der Naturwissenschaft wurde bereits dargelegt, daß jedes Bewegte ein bewegendes Prinzip voraussetzt, daß ferner das Bewegte (mutaharrik statt taharruk) nur insofern bewegt wird, als es in der Potenz existiert, und  
 20 daß der Beweger eine Bewegung ausführt, insofern er in actu ist, und daß der Beweger, wenn er das eine Mal eine Bewegung ausführt, das andere Mal aber keine solche hervorbringt, in gewisser Weise passiv bewegt sein muß, da in ihm die Potenz zur aktiven Bewegung existiert, wenn er nicht  
 25 aktuell bewegt. Nehmen wir also in diesem Falle an, der erste („äufserste“) Beweger des Weltalls führe das eine Mal eine Bewegung aus (lam zu streichen), das andere Mal nicht, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß in dem Weltall ein weiterer Beweger existieren muß, der früher ist als dieser.  
 30 Dieser ist also nicht der erste Beweger. Nehmen wir also betreffs dieses zweiten an, daß er das eine Mal bewegt, das andere Mal nicht bewegt, so ergibt sich betreffs seiner notwendig dasselbe, was sich in dem ersten Falle ergab. Daher ist es also eine unabweisable Konsequenz, daß entweder diese  
 35 Aufeinanderfolge eine unendliche Kette ergibt oder daß man zugebe, es existiere „hier“ (im Weltall) ein Beweger, der in keiner Weise bewegt sei, noch auch bewegt werden könne, weder dem Wesen nach (per se) noch auch per accidens. Da sich dieses nun so verhält, ist also dieser Beweger notwendiger-

weise ewig, der von ihm in Bewegung gesetzte Gegenstand ist ebenfalls ewig in Bewegung; denn existierte etwas, das in einer bestimmten Zeit in der Potenz war, von dem ersten ewigen Beweger bewegt zu werden, dann müßte „dort“ (in diesem Falle) notwendigerweise ein Beweger existieren, der dem ewigen Beweger vorausginge. Aus diesem Grunde besäße der Beweger, dessen Existenz in dem sechzehnten Buche der Zoologie dargelegt wurde, nicht die ausreichende Bedingung, ohne Hilfe von dem Beweger des ganzen Weltalls eine besondere Bewegung auszuführen.

10

Wenn es also klar ist, daß „hier“ (im Weltall) eine ewige Bewegung existiert, und wenn es nicht möglich ist, daß eine ewige Bewegung, abgesehen von der kreisförmigen und räumlichen, vorhanden sei — dieses wurde in der Naturwissenschaft auseinandergesetzt — so ist es einleuchtend, daß sich aus dieser Darlegung ergibt, eine ewige, räumliche Bewegung müsse „hier“ (in der Welt) existieren. Durch die sinnliche Wahrnehmung ist dieses jedoch in keiner Weise ersichtlich (konstatierbar), abgesehen von der Bewegung des himmlischen Körpers. Daher ist die Bewegung dieses Körpers notwendigerweise die gesuchte ewige Bewegung. Der Beweger dieses Körpers ist zugleich der ewige Beweger, dessen Existenz durch die früheren Ausführungen klar geworden ist. Ebenso ist die Existenz einer ewigen, kontinuierlichen Bewegung rücksichtlich der Zeit erwiesen; denn die Zeit ist, wie bewiesen wurde, eines der Akzidenzien der Bewegung. Die Zeit kann nicht langsam entstehen (eventuell: hergestellt werden aus zusammensetzenden Elementen), nicht einmal von demjenigen, der über die Zeit erhaben ist. Der Grund dafür liegt in folgendem: Geben wir zu, die Zeit entstehe allmählich, so existierte dieselbe, nachdem sie vordem nicht existierte, und zwar bereits bevor sie war.<sup>1)</sup> Das Früher und Später sind jedoch zwei Bezeichnungen für die Teile der Zeit. Daher müßte also die Zeit existieren, bevor sie war. Ferner: wäre die Zeit etwas, das entsteht, so müßte es sich ergeben (eintreten), daß einem individuellen Dinge keine Zeit vorausginge, die (für ein anderes

<sup>1)</sup> In dem „allmählich“ und „langsam“ (oben) liegt schon eine Zeit, d. h. eine Aufeinanderfolge.

Ding) eine gegenwärtige Zeit sein könnte. Man kann sich jedoch unmöglich denken, daß einem individuellen Dinge, das aktuell ist und in einem „gegenwärtigen“ Augenblicke existiert, keine Vergangenheit vorausginge, geschweige denn, daß man  
 5 sich dieses vorstellen könne, wenn man sich die Zeit in ihrem eigentlichen Wesen vergegenwärtigt (insofern sie das Maß der Bewegung ist). Ein Irrtum in diesen Vorstellungen kann nur dann eintreten, wenn wir uns die Zeit wie eine Linie denken; denn die Linie, insofern sie räumliche Lage besitzt — diese  
 10 existiert aktuell — hat notwendig zur Folge, daß sie endlich ist, geschweige denn, daß man sich die Unendlichkeit (Text: Endlichkeit) in ihr auch nur vorstellen könne. Denkst du dir daher auch die Zeit in diesem Sinne als gerade Linie, dann ist es unmöglich, daß sie unendlich sei. Diese Art des Irrtums  
 15 gehört zu denjenigen, die unter den Ort (Topos, Topik) der räumlichen Bewegung und Vertauschung (von Orten) fallen. Farabi hat lange Ausführungen über dieses Problem betreffs der existierenden und sich verändernden Dinge verfaßt.

Da sich dieses nun so verhält und es klar ist, daß die  
 20 Zeit ein ewiges Kontinuum bildet, so folgt sie notwendigerweise auf eine ewige Bewegung, die kontinuierlich und eine einheitliche ist; denn eine im eigentlichen Sinne des Wortes einheitliche Bewegung ist die kontinuierliche. Wenn nun „hier“ (in der Welt) eine ewige Bewegung existiert, so muß  
 25 konsequenterweise also auch ein ewiger und immer sich gleich bleibender Beweger vorhanden sein; denn existierten viele (erste) bewegende Prinzipien, so wäre die Bewegung nicht ein und dieselbe, noch eine kontinuierliche. Daß nun dieser erste Beweger nicht materieller Natur sei, wurde dadurch ein-  
 30 leuchtend, daß seine Bewegung, die in der Zeit stattfindet, ohne Ende vor sich geht. Jeder Beweger aber, der in einer Materie existiert, ist notwendigerweise mit Quantität behaftet, d. h. er besitzt einen Körper. Jede Potenz aber, die in einem Quantitativen ihren Sitz hat, ist teilbar, entsprechend der  
 35 Teilbarkeit der Quantität. Sie folgt ihr ebenso in der Bestimmung der Endlichkeit und Unendlichkeit, wie in der Naturwissenschaft dargelegt wurde, sei es nun, daß man diese Potenz voraussetzt als vermisch mit dem Körper (ihn durchdringend) oder (au statt wa) nur als „eingepägt“ in ihn. So

verhält sich die Hitze im Feuer und die Kälte im Wasser. Diese Potenz steht in irgend welcher Weise in notwendiger innerer Abhängigkeit von der Hyle, d. h. in einer Abhängigkeit, die für ihre Existenz unbedingt notwendig ist (als *conditio sine qua non*). So liegt das Verhältnis betreffs des seelischen Prinzipes. Da nun die Wesensform eine materielle ist, kann keine materielle Kraft existieren, die als bewegendes Prinzip unendlich ist. Alles dieses wurde in der Naturwissenschaft erwiesen. Von dort wollen wir also beginnen.

Die hier behandelte Thesis können wir in bezug auf diesen Bewegter auch noch mit einem anderen Beweise dartun. Wir lehren demnach: Der erste Bewegter, dessentwegen sich der himmlische Körper bewegt (derselbe erscheint als Finalursache) möge als behaftet mit einer Materie angenommen werden. Dann muß er sich in einem Substrate befinden, das verschieden ist von dem Substrate, das von ihm aus in Bewegung gesetzt wird, und er muß sich wie ein äußeres Ding zu ihm verhalten. Wenn sich dieses nun so verhält, dann bewegt dieser Körper den himmlischen Körper auf Grund seiner Vorstellungen von jenem und seiner Phantasiebilder — so liegt das Verhältnis im Tiere — oder er bewegt ihn auf Grund einer natürlichen Bewegung (ohne Beteiligung einer *anima sensitiva*). So liegt das Verhältnis in der räumlichen Bewegung („in dem Wo“). Diese Annahme ist jedoch offenbar unmöglich. Daher nehmen wir an, daß die Bewegung dieses himmlischen Körpers nur auf Grund eines Verlangens stattfindet, sich auf ein Ziel hinzubewegen; denn jemand könnte als Schwierigkeit dieses aufstellen. Um eine solche Schwierigkeit zu widerlegen, genügt nicht, was Avicenna ausführt: „Die Bewegung des „Strebens“ (der Anziehung) geht nur von einem unnatürlichen Zustande aus und strebt zu einem natürlichen hin“; denn diese Art des „Strebens“ existiert nur für das Streben der Körper, deren Bewegung eine geradlinige ist. Ebenso verhält es sich mit der Ruhe dieser (irdischen) Körper. Sie entspricht ihrer Natur. Die Bewegung kommt ihnen aber nach Art eines äußeren Akzidens zu. Das Streben dieses (himmlischen) Körpers ist jedoch, wie dargelegt wurde, in allen Beziehungen homogen (deshalb kreisförmig); denn er bewegt sich um den Mittelpunkt. Aus diesem Grunde sagt man: in dem himmlischen

Körper ist der Zustand der Ruhe nicht möglich. Dies ist eine der Annahmen, die man als Ursache der Bewegung dieses himmlischen Körpers aufstellen könnte. Wenn wir jedoch behaupten, daß dieser Körper ein seelisches Prinzip besitzen  
 5 muß, so ist die Unmöglichkeit jener Annahme (daß er sich auf Grund einer blinden Naturkraft bewege) klar. „Woher“ (inwiefern) ist es aber einleuchtend, daß jener Körper ein seelisches Prinzip besitze? Dies ergibt sich aus folgender Darlegung. Der Körper befindet sich offenbar in einer ewigen  
 10 Bewegung. Aus diesem Grunde ist es notwendig, daß er entweder nach der Bewegung selbst oder nach etwas, das mit der Bewegung notwendig verbunden ist, verlange. Dies ist aber die Vorsehung betreffs der Dinge in der sublunaren Welt. Oder, als dritter Fall, muß jener Körper diese beiden  
 15 Dinge zugleich erstreben. Es ist also betreffs seiner klar, daß er nicht die Bewegung selbst (allein) erstrebt, noch auch das notwendige Akzidens der Bewegung (allein). Daher ist also die Sphäre mit einem seelischen Prinzip belegt und diese besitzt ein Verlangen, das sich aus Vorstellungen herleitet;<sup>1)</sup>  
 20 denn die Bewegung ist eine Tätigkeit der Seele. Existierte die Seele nicht, dann würde nur ein (physisch) bewegter Gegenstand vorhanden sein. Dies ist aus dem einleuchtend, was Alexander von Aphrodisias ausführt. Der Grund dafür liegt in folgendem: Es ist nicht möglich, daß das, was vor-  
 25 trefflicher ist als das Beseelte, selbst nicht beseelt sei. Daß aber der himmlische Körper vortrefflicher ist als das Beseelte, hat darin seinen Grund, daß er das Beseelte leitet und ihm der Natur nach vorausgeht. Ferner ist der himmlische Körper ewig. Das Ewige aber ist vortrefflicher als das Nichtewige.  
 30 Es ist vielmehr klar, daß der himmlische Körper sich begriffliche Vorstellungen macht von den Dingen auf der Erde („hier“); sonst könnte er keine solche Vorsehung betreffs der sublunaren Dinge ausüben, wie er sie in der Tat ausübt. Aus diesem Grunde legten die alten Philosophen ihm einen  
 35 größeren Wert bei. Sie waren der Ansicht, er sei göttlich. Besitzt er nun aber ein seelisches Prinzip, dann bewegt er

---

<sup>1)</sup> Jedes Verlangen, Streben geht von einem entsprechenden Erkennen aus, das sinnliche also von einem sinnlichen.

sich nur auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung oder einer Vorstellung der Phantasie oder des begrifflichen Denkens, das im Verstande statthat. Es ist nun aber unmöglich, daß dieser Körper äußere Sinne besitze; denn die äußeren Sinne wurden dem Tiere nur wegen der (Erhaltung der) Integrität des Körpers verliehen. Betreffs des himmlischen Körpers aber wurde bereits ausgeführt, er sei ewig. Derselbe Grund spricht dagegen, daß jener Körper Phantasievorstellungen (der inneren Sinne) besitze; denn diese wurden dem Tiere ebenfalls nur zu dem Zweck verliehen, die Integrität des Körpers herbeizuführen. Ferner ist es nicht möglich, daß eine Phantasievorstellung stattfinde ohne eine Wahrnehmung der äußeren Sinne. Würde aber die Bewegung der Himmelsphäre von den äußeren Sinnen oder der Phantasievorstellung ihren Ausgang nehmen, dann wäre ihre Bewegung keine sich gleich bleibende und kontinuierliche. Da dieses sich nun so verhält, bleibt nichts anderes übrig, als daß die Bewegung der Sphäre von einem Verlangen ausgeht, das sich stützt auf eine durch den Verstand bewirkte Vorstellung (also auf einen abstrakten Begriff). Nehmen wir jedoch an, diese Substanz, die sich den Begriff bildet, sei ein Körper, so ist dieses, als ob du behauptest: in den Dingen der sublunaren Welt muß das Vorzüglichere seine Vollendung durch das weniger Vollkommene erlangen. Dies ist jedoch undenkbar. Ein weiterer Grund ist folgender. Es ist nicht möglich, daß man als Ursache der Bewegung des himmlischen Körpers ein Erkenntnisbild eines anderen himmlischen Körpers annehme, der vollkommener wäre als jener; denn wenn man als Ursache seiner Bewegung (der der himmlischen Sphäre) jenen Körper aufstellt, so ergibt sich für diesen dasselbe wie für den ersten. (Auch er muß durch die Vorstellung von einem noch vollkommeneren Körper bewegt werden.) Dann aber müßten die himmlischen Körper eine unendliche Zahl bilden.

Da sich dieses nun so verhält und es ferner unmöglich ist, daß sich dieser himmlische Körper auf einen anderen Körper hinbewegt — dabei ist es gleichgültig, ob jener andere Körper als vollkommener oder als weniger vollkommen angenommen wird —, so bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, daß er sich auf Grund eines Prinzipes bewegt, das ein

Verlangen hat (und anregt oder: von einem Verlangen erstrebt wird, Gott) und das zugleich vollkommener als er ist. Dieses ist dasjenige Ding, dessen Existenz das Gute im absoluten Sinne ist (Plato: die Idee, d. h. die substituierende, 5 abstrakte Wesenheit des Guten); denn dasjenige Prinzip, das das Verlangen nach dem Guten erregt (Gott), muß sich notwendigerweise so verhalten, daß das von ihm als Ziel vorgestellte Gute (Gott selbst) das vorzüglichste Objekt des Verlangens und das vollkommenste Gut ist. Es unterstützt 10 jenes aktive Prinzip in dieser seelischen Bewegung (der Sphäre) das Streben, das ihm natürlich zukommt; denn es existiert keine Kontrarietät zwischen dem physischen Streben dieses Körpers und seiner psychischen Bewegung, wie es in der Naturwissenschaft dargestellt wurde.

15 Dieses ist also einer jener Beweise, durch den bewiesen wird, daß der Beweger nicht in einer Materie existiert. Der spezielleste, kürzeste und sicherste Weg ist jedoch derjenige, den wir zuerst gewandelt sind. Es ist die Methode des Aristoteles. Aus diesem Grunde ist es das Angebrachteste, 20 hier ein Postulat aufzustellen für alle diese Dinge, dessen Beweis wir dem Naturwissenschaftler anheimstellen. Dasjenige, was wir an diesem Orte jetzt erwägen müssen, betrifft jene Prinzipien; denn die frühere (antizipierte, von keinem Beweise begleitete) Annahme ihrer Existenz besagte diese Eigenschaft, 25 d. h. nannte jene Prinzipien, insofern sie nicht in einer Materie sind.<sup>1)</sup> Unsere Untersuchung richtet sich dabei auf die Fragen, wie die Existenz jener beschaffen sei, in wie großer Zahl sie vorhanden seien und wie sie sich zu der sinnlich wahrnehmbaren Substanz verhalten, d. h. in wievielfacher Weise 30 sie erstes Prinzip für dieselbe sind; denn die ersten Prinzipien werden von vielen Dingen prädiziert (also in verschiedenem Sinne).

Ein weiteres Problem lautet, wie sich die einen Prinzipien zu den anderen in der realen Existenz verhalten, d. h. ob die 35 einen den anderen vorausgehen oder ob sie unabhängig voneinander sind, d. h. ob die einen nicht Ursachen für die anderen sind. Existieren sie aber, so daß die einen Ursachen

---

<sup>1)</sup> Die Untersuchung alles Unmateriellen gehört in die Metaphysik.



für die anderen sind, so stellt sich die weitere Frage, in wievielfacher Weise sie Ursachen sind, und ferner, wodurch die Dinge sich definieren lassen, die gemeinsam an den ersten Prinzipien teilnehmen, und in welcher Weise sie an den ersten Prinzipien partizipieren und wie sich ihr verschieden- 5 stufiger Vorzug in jenem gemeinsamen Dinge (an dem sie partizipieren) unterscheidet. Dieses letztere Problem stellt sich nur dann, wenn die einen Prinzipien sich als Ursachen für die anderen ausweisen. Dann stellt sich weiter die Frage, in wievielfachem Sinne sie Ursachen sind. Die Dinge, die an 10 den ersten Prinzipien gemeinsam teilhaben, sind z. B. die Bestimmungen, daß jedes einzelne von ihnen ein (reiner) Verstand ist, ferner etwas, das sich selbst erkennt (wie alles rein Geistige), eine Substanz, ein Lebendes, ein Einheitliches, Einziges und noch viele andere Bestimmungen, die 15 später klar werden. Kurz, es ist erforderlich, daß wir in diesem Teile der Metaphysik in derselben (vergleichenden) Weise unsere Betrachtungen machen wie auch in dem vorausgehenden Teile. Diese betrifft, wie wir dort aussprachen, das Verhältnis der realen und sinnlich wahrnehmbaren Dinge 20 zueinander, insofern sie in der Außenwelt existieren (denn das ens in quantum est ens ist Objekt der Metaphysik). Die Betrachtung erstreckt sich sodann auf die Beziehung der Dinge, die die Stelle der Akzidenzien vertreten. In gleichem Sinne müssen wir „hier“ (in der Metaphysik) diese (akzidentelle) 25 Art der Existenz betrachten. Sodann müssen wir über jenes sinnlich wahrnehmbare Sein verhandeln und über die Beziehungen seiner Akzidenzien zu diesem begrifflich faßbaren (und rein geistigen) Sein. Nachdem wir dieses getan haben, haben wir eine Wissenschaft aufgebaut, die die existierenden 30 Dinge als solche und ihre höchsten Ursachen umspannt. Diesen Teil der Betrachtung ordnete ich nach der mit dem Buchstaben L bezeichneten Abhandlung unter denen des Aristoteles in der Metaphysik (S. 1069a—1076a). Dies ist aus dem Vorausgehenden klar, wo dargelegt wurde, daß die Kenntnis dieses 35 Teiles der Metaphysik sich verhält wie die („Entelechie“) Vollendung und Vollständigkeit des ersten Teiles dieser Wissenschaft. Da nun dargelegt wurde, welches der Zweck der Betrachtung in diesem Teile der Metaphysik ist und welches

seine Probleme sind, so ist es notwendig, daß wir mit der Darlegung jedes einzelnen dieser Dinge beginnen.

Demnach lehren wir: Die ersten Prinzipien, die diese Eigenschaft besitzen, sind zahlreicher als eines (die Sphären-  
 5 geister). Aus der Naturwissenschaft ist dieses klar; denn der  
 Bewegter, von dessen Existenz wir früher sprachen, ist ver-  
 schieden von dem Bewegter, dessen Existenz im sechzehnten  
 Buche der Zoologie bewiesen wurde. Jener geht nämlich  
 diesem naturgemäß voraus. Der Grund dafür liegt darin, daß  
 10 dieser zweite Bewegter, um eine Bewegung auszuführen, des  
 ersten Bewegers bedarf; denn würde der erste Bewegter für  
 den zweiten nicht die entsprechenden Substrate disponieren,  
 in denen jener zweite tätig ist, so könnte dieser nichts hervor-  
 bringen. Dies wurde in der Naturwissenschaft dargelegt. Dieser  
 15 erste Bewegter bedarf jedoch, um eine Bewegung auszuführen,  
 seinerseits nicht des zweiten. Ferner: Es ist durch die sinn-  
 liche Wahrnehmung klar, daß „hier“ (in der Welt) viele Be-  
 wegungen des himmlischen Körpers vorhanden sind. Es scheint,  
 daß dieselben partikuläre Bewegungen (d. h. individuelle Kon-  
 20 sequenzen und Ableitungen) des Körpers sind, der die größte  
 Bewegung ausführt (der Umgebungssphäre). Ebenso verhalten  
 sich die Sphären wie Teile oder nahezu wie Teile der  
 größten Sphäre. In der Naturwissenschaft wurde bereits dar-  
 gelegt, daß dieselben einer einzigen Substanz entstammen  
 25 (aus dieser hergestellt sind). Dieselbe besitzt kein Kontrarium  
 (ist also unvergänglich, unvernichtbar). Daher ist ihre Gesamt-  
 heit notwendigerweise ewig. Ein weiterer Grund ist folgender:  
 Die Teile des Ewigen sind etwas Ewiges; denn es wurde  
 bereits bewiesen, daß diese immer sich gleich bleibende, ein-  
 30 heitliche Bewegung, d. h. die tägliche Bewegung des Himmels  
 eine ewige ist. Da nun die Himmelssphären, die die Teile  
 des größten Körpers (der Umgebungssphäre) sind, auch ihrer-  
 seits ewig sind, muß also auch ihre Bewegung notwendiger-  
 weise eine ewige sein. Die bewegenden Prinzipien dieser  
 35 Sphären sind dann auch ihrerseits ewige Prinzipien. Sie  
 wirken in derselben Weise („sie sind von demselben Genus“)  
 wie der Bewegter des ganzen Weltalls (Gott).

Man stellt weiterhin das Problem auf, welches die Zahl dieser Bewegungen und der sich bewegenden (oder bewegten)

Körper seien. Aus der Disziplin der mathematischen (also wissenschaftlichen) Astronomie (mit Ausschluß der Astrologie) ist dieses Problem übernommen. Daher setzen wir hier aus jener Wissenschaft das für unsere Zeit Allbekannte voraus. Es ist dasjenige, in dem keine Meinungsverschiedenheit zwischen 5 den Vertretern dieser Wissenschaft von Ptolemäus bis zu unserer Zeit hin besteht. Aus diesen Erkenntnissen wollen wir aber dasjenige, worüber eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Fachleuten besteht, denjenigen überlassen, die zu den Vertretern jener Wissenschaft gehören. Ferner: betreffs vieler dieser Be- 10 wegungen kann eine Betrachtung nur dadurch angestellt werden, daß man allgemein bekannte Grundsätze anwendet; denn die Erörterung vieler dieser Bewegungen setzt eine lange Zeit (wissenschaftlicher Beschäftigung) voraus, die ein Vielfaches von der Dauer des menschlichen Lebens ist. Die allgemein 15 bekannten Voraussetzungen in dieser Disziplin (der Astronomie) sind diejenigen, über die zwischen ihren Vertretern keine Meinungsverschiedenheit besteht. Aus diesem Grunde haben wir solche Prämissen bevorzugt und ausgewählt. Daher lehren wir: diejenige Lehre betreffs der Bewegungen der 20 himmlischen Körper, die gemeinsam gelehrt wird (in der man einer Meinung ist) lautet (*anna hija statt wahija*): die Anzahl der Bewegungen ist achtunddreißig. Fünf kommen den drei oberen Planeten („Sternen“) zu, Saturn, Jupiter und Mars, fünf weitere dem Monde, acht dem Merkur, der Venus 25 sieben, der Sonne eine; — denn man dachte sich den Weg der Sonne in einer Sphäre, die (d. h. deren Zentrum) außerhalb des Mittelpunktes (der Welt) liegt, nicht in der Sphäre der kreisförmigen Bewegung (des Tages) — schließlic eine Bewegung der Umgebungssphäre. Dies ist die Sphäre, die mit 30 Sternen besät ist. Man nahm auch eine entferntere Sphäre an. Jedoch besteht betreffs ihrer keine Sicherheit. Ptolemäus war der Ansicht, es existiere „hier“ (in der Welt) eine langsame Bewegung der Sphäre der zwölf Sternbilder, die verschieden sei von der täglichen Bewegung. Ihr Umlauf werde 35 in vielen tausend Jahren erst vollendet. Andere waren der Ansicht, diese Bewegung sei eine solche, die vorwärts und rückwärts schreite. Derjenige, der diese Ansicht aufstellte, ist bekannt unter dem Namen Zarḳāla, † 1100 (Brokelm. I, 472,

Nr. 3). Er gehört zu unserem Volke (er ist ein Spanier) und ist gebürtig aus Andalusien. Die Nachfolger (desselben) nahmen zur Erklärung dieser Tatsache (der Präzessionsbewegung) eine gewisse „Form“ (Bestimmung, Eigenschaft der Sphäre) an,  
 5 aus der sich die zu erklärende Bewegung ergibt (ergeben soll). Es veranlafte sie, eine solche Bewegung aufzustellen, der Umstand, dafs sie die immer zurückkehrenden Kreisläufe der Sonne auf einen bekannten Punkt der Tierkreisbilder zurückführten (reduzierten, mafsen). Sie fanden dabei, dafs dieser  
 10 Punkt (in jedem Jahre) verschieden sei. Andere waren der Ansicht, diese Verschiedenheit führe dazu, dafs man eine besondere oder mehrere Bewegungen in der Sphäre der Sonne annehmen müsse, wieder andere, jene Beobachtungen beruhten auf (verbesserlichen) Unvollkommenheiten in den Instrumenten  
 15 oder (unverbesserlichen) Mängeln in ihnen selbst, die das Erkennen des eigentlichen Wesens jener Dinge hinderten.

Kurz, nach meiner Ansicht ist es auszuschliessen, dafs in jener Welt eine neunte Himmelsphäre vorhanden sei, verschieden von der mit Sternen besäten; denn die Himmelsphäre  
 20 wird nur angenommen wegen eines (besonderen) Sternes, der den vorzüglichsten Teil der Sphäre darstellt. Aus diesem Grunde kann man behaupten: je mehr Sterne in einer Himmelsphäre sind, um so vorzüglicher ist sie. Dies erklärte auch Aristoteles. Die Himmelsphäre, die die gröfste Bewegung  
 25 bewirkt, ist die vorzüglichste der Sphären. Aus diesem Grunde haben wir es als unmöglich bezeichnet, dafs sie ohne Sterne sein könne. Nach meiner Ansicht ist dieses sogar unmöglich und etwas, das man bereits zu Anfang der Untersuchung über die Ursache dieser Bewegungen wissen und sich merken mufs.

30 Mit dieser Darlegung sind wir von unserem Thema abgewichen und daher wollen wir zu unserer früheren Untersuchung zurückkehren. Wenn wir die Zahl dieser (d. h. der bekannten) Himmelsbewegungen als eine so grofse (achtunddreifsig) annehmen, ergibt sich notwendig, dafs die Zahl der  
 35 bewegenden Prinzipien dieser Zahl entsprechen mufs. Der Grund dafür liegt darin, dafs jede Bewegung der Sphäre nur zustande kommt auf Grund eines besonderen, eigenen Verlangens jeder einzelnen Sphäre. Das besondere Verlangen richtet sich aber nur auf ein besonderes Objekt des Verlangens.

Dieses ist auch der Fall, wenn wir zugeben, daß der Beweger aller Himmelsphären in der täglichen Bewegung des Himmels ein einziger Beweger sei. Wenn wir uns aber diese Bewegung so denken, daß jede einzelne dieser Sphären einen besonderen Beweger besitze, dann ist die Zahl dieser Beweger fünfund- 5 vierzig. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man vermuten, daß dieses die Ansicht des Aristoteles sei. Alexander von Aphrodisias legt eine andere Ansicht dar in seinen bekannten Abhandlungen über die Prinzipien des Weltalls. Er bezeichnete den Beweger aller Sphären, der diese (die tägliche) Bewegung 10 hervorbringt, als einen einzigen Beweger. Was nun die Frage angeht, welche von diesen beiden Ansichten die vorzüglichere und bessere sei, so ist dieses wahrlich Gegenstand einer unsicheren Diskussion. Gibt man nämlich zu, daß jeder der sieben Sterne (Planeten) eine besondere Himmelsphäre besitze, 15 in der er sich in dieser bestimmten Weise bewegt, d. h. in der täglichen Bewegung — diese Annahme entspricht der gewöhnlichen Annahme der Mathematiker (d. h. der Astronomen) —, so ist es das Beste für jede einzelne dieser Sphären, zur Erklärung dieser, d. h. der täglichen Bewegung einen 20 besonderen Beweger anzunehmen. Sonst würde die Naturkraft etwas Zweckloses hervorbringen. Nehmen wir nämlich eine Himmelsphäre an, die keine besondere Bewegung besäße, so wäre sie zwecklos. Setzen wir aber den Bestand in dieser Weise (daß jede Sphäre eine eigene Bewegung habe) voraus, 25 so ist auch dann diese tägliche Bewegung im wahren Sinne des Wortes keine einzige (einfache); denn sie stammt nicht von einem einzigen Beweger. Es ist in ihr vielmehr zufällig, wenn alle Teile in derselben in einer einzigen Zeit übereinstimmen. In sich selbst aber besteht sie aus einer großen 30 Anzahl von Bewegungen, die sich in verschiedenen Räumen (Wegstrecken) vollziehen und die von verschiedenartigen bewegenden Prinzipien ausgehen. Daher ist die tägliche Bewegung des Himmels in dieser Annahme eine nur in akzidenteller Weise (nicht in wesentlicher, nicht per se) einfache 35 (einheitliche). Denn solche bewegte Prinzipien, die eine verschiedene Geschwindigkeit besitzen (die Epizyklen) und deren Bewegungen per se einheitlich und dieselben sind und die in einer einzigen Zeit stattfinden, finden sich nur (an den) Teilen

der Sphäre. Da sie aber eine nur per accidens einheitliche Bewegung ist — wenn es schon unmöglich ist, daß eine solche immer oder in den meisten Fällen auch nur in den Dingen der (unvollkommenen) sublunaren Welt existiere — weshalb  
 5 sollte es dann nicht um so eher richtig sein, daß sie auch in den himmlischen Körpern unmöglich sei (Text fehlerhaft).

Da nun alles dieses sich so verhält, wie wir es auseinandergesetzt haben, so ist die per se immer sich gleich bleibende (einheitliche) Bewegung in nur einem einzigen sich bewegenden  
 10 Prinzip. Dieses bewegt sich durch einen einzigen Bewegter, und aus diesem Grunde ist es das Richtigste, anzunehmen, die Himmelskugel sei ihrem ganzen Volumen nach ein einziges belebtes Wesen, das in bezug auf seine Gestalt kugelförmig ist. Ihre konvexe Fläche ist die konvexe der Fixsternsphäre  
 15 und ihre konkave ist diejenige konkave, die die Sphäre des Feuers (unterhalb des Mondes) tangiert. Sie besitzt eine sich gleich bleibende (einheitliche) und universelle Bewegung. Die zahlreichen Bewegungen aber, die in der Sphäre des Himmels existieren, z. B. für jeden einzelnen Stern (Planeten)  
 20 sind singulärer Natur. Die größte Bewegung in der Himmelskugel gleicht der räumlichen Bewegung (von einem Orte zum andern) bei dem Tiere. Die partikulären Bewegungen derselben gleichen den Bewegungen der Glieder des Tieres. Aus diesem Grunde erfordern die genannten (partikulären)  
 25 Bewegungen keine besonderen Zentren, um die sie sich drehen, wie z. B. um die Erde, die Zentrum für die größte Bewegung ist; denn die meisten dieser Bewegungen besitzen, wie die Mathematik beweist, Zentren, die außerhalb des Zentrums des Weltalls liegen. Ihre Entfernung von der Erde ist nicht  
 30 eine und dieselbe.

Es besteht daher für uns (unsere Auffassung) keine Notwendigkeit, uns viele Himmelskugeln vorzustellen, deren Zentrum identisch sei mit dem Zentrum des Weltalls und deren Pole identisch sind mit den Polen der Welt, indem sie sich  
 35 voneinander nur in der subjektiven Einbildung unterscheiden, die zwischen den Himmelskugeln, die für jeden einzelnen Stern anzunehmen sind, unterscheiden kann (auch wenn sie in Wirklichkeit zusammenfallen). Sie würden sich dann wie Körper verhalten, die nicht voneinander getrennt wären und keine

Bewegung *per se* besäßen. Die partikulären Sphärenbewegungen sind vielmehr nicht als selbstständige zu verstehen (*motus per se*), sondern als Teile der ganzen Himmelskugel (d. h. als *motus per accidens*). Ferner lautet die Lehre, daß an diesen Körpern (und in ihnen) sich die Sterne in der täglichen Bewegung des Himmels bewegen. Aus dieser Annahme ergibt sich nämlich kein Widerspruch. Der zwingende Grund, der die Mathematiker dazu führte, besondere Sphären für jeden einzelnen der sieben Sterne (Planeten) anzunehmen, an denen diese sich dann in der täglichen Bewegung fortbewegen — entsprechend den mit den besonderen Bewegungen ausgestatteten Sphären — ist nur folgender. Nach ihrer Ansicht ist es unmöglich, daß ein einziger bewegter Körper sich in zwei verschiedenen Bewegungen bewege, indem er zu gleicher Zeit ein und derselbe bewegte Körper bleibe und ein bestimmtes, sich gleich bleibendes Volumen besitze. Diese selbe Ansicht leitete über zu der Thesis, die wir dargestellt haben; denn diese Himmelskugeln werden nämlich in ihren besonderen Bewegungen, und zwar in (und an) ihren besonderen Sphären zugleich mit der gemeinsamen Bewegung (nach unserer Ansicht) insofern bewegt, als sie Teile des größten Körpers (der Fixsternsphäre) sind. Sie verhalten sich nicht so, als ob jene Teile (einzeln) eine besondere Bewegung *per se* besäßen. Sie bewegen sich vielmehr nur, insofern sie Teile sind (also *per accidens*).

25

Es stellt sich weiterhin die Frage, wie diese Teile einander folgen, indem ihre Bewegungen aus demselben Bewegter entstehen, während sie doch voneinander getrennt sind, und wie es möglich ist, daß sie sich nicht immer weiter voneinander wegbewegen. Dieses Problem haben wir bereits behandelt in dem Buche über den Himmel und die Welt. Es tritt sodann als weiteres Problem die Frage auf, ob es möglich ist, bewegende Prinzipien in geringerer Zahl als die eben genannten aufzustellen. Diese Ansicht wurde von einigen Philosophen vertreten. Dabei nehmen sie für jede Sphäre des Himmels nur einen einzigen Bewegter an. Das erste Ding, das durch diesen bewegt wird, ist der Stern (Planet). Von diesem strömen sodann Kräfte aus, aus denen die übrigen Bewegungen sich zusammensetzen, die diesem besonderen Stern eigentümlich

35

sind und die zum Zwecke dieses Sternes erfolgen. Diese Auffassung jedoch ist nach dem früher Erwähnten und dem später Folgenden unmöglich. Der Grund dafür ist der, daß der Bewegter dieser Himmelssphären sich wie folgt verhält. Nehmen wir an, daß die Bewegung nur erfolgt infolge der abstraktbegrifflichen Vorstellung von Dingen, die nicht in einer Materie sind, so ist es klar, daß alle realen Bewegungen, die jedem einzelnen Stern zukommen, nicht herkommen von dem begrifflichen Inhalte des einzelnen Sternes (als Objekt) noch auch von einem Verlangen, das sich auf diesen Stern richtet. So wurde es früher dargelegt. Ebensowenig existieren in diesen Vorgängen Kräfte, die von dem Stern auf die übrigen Teile seiner Sphären ausströmen; denn der Stern und die Sphären besitzen von den Teilen der Seele nur („die Art“) denjenigen, der sich durch Formulierung von Begriffen betätigt, die rein abstrakter Natur sind.<sup>1)</sup> Was aber nun das Problem angeht, ob es möglich sei, daß die Zahl dieser Substanzen (der Sphären) größer sei als die Zahl der himmlischen Bewegungen, so ist diese Annahme nicht unmöglich. Jedoch verhält es sich in folgender Weise. Nehmen wir an, eines dieser ersten Prinzipien sei verschieden von diesen, die wir aufgezählt haben. Dann muß dieses Prinzip auch eine Tätigkeit haben, die ihm in besonderer Weise zukommt. Es muß entweder erstes Prinzip für ein bestimmtes jener anderen Prinzipien oder für ihre Gesamtheit sein, wie es später betreffs des ersten Prinzipes dargelegt werden wird, oder das erste Prinzip dieser (irdischen) Dinge muß nur für einen Teil der Dinge gelten, die unter der Sphäre des Mondes sind. So verhält sich z. B. der aktive Intellekt; denn es ist unmöglich, daß eins dieser ersten, „edlen“ (erhabenen) Prinzipien keine besondere Tätigkeit besitze (und dann zwecklos sei). Das Wesen des Feuers kann sich nämlich nicht anders verhalten, als daß von ihm die Tätigkeit des Brennens bewirkt werde („ausgehe“). Nun aber sind diese Prinzipien (der himmlischen Welt) auf Grund ihrer Natur (per se) tätige Prinzipien, ebenso

---

<sup>1)</sup> Das Abstrakte enthält eine unbestimmt große Zahl von Individuen in sich, so daß sich also aus einer abstrakten Vorstellung viele singuläre Sphärenbewegungen erklären lassen.



wie z. B. die Sonne auf Grund ihrer Natur leuchtet. Ferner: existierte unter jenen Agenzien ein erstes Prinzip, das keine (besondere) Tätigkeit besäße, dann würde die Natur etwas Zweckloses geschaffen haben. Dabei braucht dieses Prinzip nicht zu existieren, um (per se) einen ursprünglichen 5 Zweck durch seine Tätigkeit zu verwirklichen, sondern wegen eines sekundären Zweckes, wie wir sogleich darlegen werden. Das Verhältnis ist aber ein und dasselbe (für den ganzen Bereich des Weltalls), d. h. es kann (durch die Wirkung der Naturkraft) kein erstes Prinzip existieren, dem keine besondere 10 Tätigkeit eigen wäre. Aus diesem Grunde müssen wir schließlich zu der definitiven Thesis gelangen, die Zahl der Himmelsphären sei eine endliche und es können keine ersten Prinzipien existieren, die nicht aktiv sind.

Da das Gesagte betreffs der Existenz dieser ersten Prinzipien 15 klar ist, so wollen wir nun betrachten, in welcher Weise jene Prinzipien existieren (entsprechend dem Formalobjekte der Metaphysik: ens in quantum est ens), in welcher Weise sie bewegende Prinzipien sind und in wievielfacher Weise sie erste Prinzipien für diese sinnlich wahrnehmbaren „göttlichen“ Körper 20 sind. Der Weg, der zur Betrachtung dieser Probleme führt, besteht darin, daß wir an dieser Stelle das als Postulat voraussetzen, was in der Psychologie bewiesen worden ist; denn die meisten ersten Prinzipien, die hier in Frage kommen, sind aus jener Wissenschaft entlehnt. Es existiert keine Möglichkeit, 25 diese Art der Existenz nach ihrer eigentümlichen Beschaffenheit zu erkennen, wenn man nicht jene Wissenschaft (die Psychologie) zuerst verstanden hat. Aus diesem Grunde behauptet man in dem göttlichen Gesetze: „erkenne dein Wesen, dann erkennst du auch deinen Schöpfer“ (ein bekannter 30 Traditionsausspruch, der das sokratische Diktum dem Propheten in den Mund legt).

Aus diesem Grunde lehren wir: Die Wesensformen besitzen entsprechend dem, was (in der Psychologie) dargelegt wurde, zwei Existenzarten. Die eine Existenzart ist sinnlich wahr- 35 nehmbar oder sie gleicht der sinnlich wahrnehmbaren. Sie kommt den Wesensformen zu, insofern sie in der ersten Materie vorhanden sind. Die andere Existenzart ist eine geistige (abstrakte). Sie kommt den Wesensformen (als Erkenntnisform)

zu, insofern sie von der Materie abstrahiert werden. Wenn daher „hier“ (in der Welt) Wesensformen existieren, denen die Existenz zukommt, insofern sie nicht in einer Materie sind, so ist es unumgänglich notwendig, daß sie reine („getrennte“)  
 5 Geister darstellen; denn den Wesensformen, insofern sie Wesensformen sind, kann keine dritte Art der Existenz mehr zukommen.

Da es nun einleuchtend ist, daß die Existenzweise, die den genannten Bewegungen zukommt, nur insofern besteht, als  
 10 jene Substanzen reine Geister sind, so wollen wir nun das Problem betrachten, in welcher Richtung sie die himmlischen Körper bewegen. Es ist „hier“ (für das Zustandekommen der Bewegung) keine andere Möglichkeit gegeben als die des begrifflichen Denkens, das von der Begierde angeregt wird.  
 15 In gleicher Weise bewegt das Erkenntnisbild des geliebten Objektes (auf Grund einer Begierde) den Liebenden. Da sich dieses nun so verhält, so müssen die himmlischen Körper notwendigerweise mit einem Verstande ausgestattet sein; denn sie bilden sich verstandesmäßige Vorstellungen (um ihre Be-  
 20 wegungen ausführen zu können). Dieses ist ein Beweis, der sich auf eine Ursache und auf ein reales Sein stützt. (Der Beweis ist also teils deduktiv, von der Ursache auf die Wirkung, teils induktiv, von Tatsachen auf deren Ursache); denn die Bewegung geht nur vor sich, wenn sie von Begierde begleitet  
 25 ist. Daher ist sie notwendigerweise ausgestattet mit einer vernünftigen (d. h. von abstrakten Begriffen begleiteten) Begierde. Die himmlische Sphäre besitzt von allen „Teilen“ (partes) der Seele nur diesen Teil (d. h. den Verstand); denn es ist nicht möglich, daß in den himmlischen Körpern die  
 30 Fähigkeiten der äußeren Sinneswahrnehmung vorhanden seien. Diese sind dem Tiere nämlich nur an dem Organe („Orte“) verliehen, wo sie angebracht sind. Jene Körper aber sind ewige (d. h. unvergängliche. Sie können sich also nicht ernähren noch durch Erzeugung fortpflanzen. Äußere Sinne  
 35 wären daher bei ihnen zwecklos). Ebensowenig besitzen sie die Fähigkeiten der Phantasie, wie letzteres Avicenna annimmt (Metaphysik, Abhandlung IX); denn die Fähigkeiten der Phantasie können nicht ohne die äußeren Sinne vorhanden sein, wie es in der Psychologie dargelegt wurde. Die Fähig-

keiten der Phantasie sind nur zu dem Zwecke vorhanden, damit das Tier durch dieselben sich bewegen könne auf Grund äußerer Reize von Objekten (die die äußeren Sinne wahrgenommen haben), auch wenn dieses Objekt nicht mehr präsent ist. In den meisten Fällen ist sodann ihr Zweck, den Bestand des Körpers zu erhalten. Ferner: verhielten sich die himmlischen Körper so, wie Avicenna es lehrt, d. h. daß sie sich diejenigen Orte phantasiemäßig vorstellten, zu denen sie sich hinbewegen („ihre Orte vertauschen“), dann wäre ihre Bewegung nicht eine einzige (einheitliche) noch eine kontinuierliche wegen der Aufeinanderfolge der verschiedenen Gegenstände, die die Seelen der Sphären sich phantasiemäßig vorstellten, und auf Grund der Verschiedenheit der Zustände in ihnen. Die räumlichen Lagen kommen diesen Seelen nur in akzidenteller Weise zu, d. h. auf Grund der Relation der einen zu den andern. Dieses Streben (die Anziehung) aber, das z. B. die Sonne in ihrer Bewegung zeigt, ist etwas, das nur hervorgeht und verursacht wird von der räumlichen Lage (der Stellung) ihrer Sphäre zur größten Sphäre (der Fixsternsphäre). Wenn es aber unmöglich ist, daß diese himmlischen Körper eine Phantasietätigkeit besitzen, dann besitzen sie ebensowenig eine singuläre Bewegung.<sup>1)</sup> Ihre Bewegung ist eine sich immer gleichbleibende und kontinuierliche, nur in dem Sinne, wie ich es lehre. Denken sich nämlich die Seelen der Sphären das Gute, dessen Vollendung in seiner begrifflichen Vorstellung (also mit Abstreifung der Materie) beruht, dann verlangen sie danach, sich mit diesem Guten in der Vollkommenheit (Entelechie) zu verähnlichen. Diese Verähnlichung besteht darin, daß das Gute aus der Existenz dieser Seelen in der vollkommensten Weise „aktualisiert“ (erzeugt) wird, die in diesen Seelen möglich ist. Wenn nun der Umstand, daß die Sphäre bewegt wird, vorzüglicher ist als der andere, daß sie in Ruhe bleibt — die Bewegung ist nämlich eine Lebenstätigkeit für die natürlichen Dinge — dann befinden sich also die Sphären in ewiger Bewegung. Diese Bewegung geht nicht in der Weise vor sich, daß ihre

<sup>1)</sup> Eine solche individuelle Bewegung kann nur von einer Phantasievorstellung ausgehen, da diese sich etwas Individuelles vorstellt.

begriffliche Vorstellung zwecks der Bewegung erfolgte; denn wenn dieses sich so verhielte, müßte das Vorzüglichere zwecks des weniger Vollkommenen sein. Die Bewegung geht vielmehr in der Weise vor sich, daß sie sich notwendig aus jener  
 5 Vollkommenheit (dem Begriffe) ergibt und ihr folgt. Ebenso folgt „auf die“ (aus der) Wesensform des Feuers der Vorgang des Verbrennens. Sind wir z. B. zu der höchsten Vollkommenheit unseres Wesens gelangt, so ist es das Beste und Edelste für uns, anderen von dieser Vollkommenheit so gut wie möglich  
 10 mitzuteilen; denn die Vollendung eines Wesens ist hingeordnet auf ein anderes (alğair zu lesen). Ebenso verhält sich die Sachlage in den himmlischen Körpern im Verhältnis zu dem, was unter ihnen liegt. Dies werden wir im Späteren ausführen.

15 Es ist also aus dem Vorhergehenden einleuchtend, welche Art der Existenz jenen bewegenden Prinzipien zukommt und in welcher Weise ihre Bewegung vor sich geht. Daraus ist zugleich ersichtlich, daß sie nicht nur bewegende Prinzipien für die himmlischen Körper sind. Sie haben vielmehr auch  
 20 die andere Tätigkeit, ihnen die entsprechenden Wesensformen zu verleihen, durch die die himmlischen Körper das sind, was sie sind (mā statt himā; eine aristotelische Bezeichnung des Wesens). Der Grund dafür liegt in folgendem. Leugnen wir „jene“ (die Ideen der himmlischen Geister), dann existieren  
 25 keine Wesensformen der himmlischen Körper mehr, die sich in kreisförmiger Bewegung befinden. (Folglich müssen letztere Emanationen der ersteren sein!) Ebenso verhält sich folgendes: Leugnen wir den Verstand, der aktuell Verstand ist (den Nūs), dann existiert die höchste Vollendung der himmlischen Sphären  
 30 nicht mehr real. In diesem Sinne sind also die Himmels-sphären in gewisser Weise aktive Prinzipien für die Körper (indem sie ihnen die Wesensform verleihen); denn (id statt idā) solche betätigen sich darin, daß sie die „Substanz“ (die Wesenheit) des Dinges bewirken, sei es nun, daß ihre Tätigkeit  
 35 eine ewige oder eine zeitlich begrenzte ist. Das Vorzüglichste ist aber, daß die Bewegung eine ewige sei. Ebenso bedeuten jene Geister andererseits die Wesensformen der Sphären; denn die Wesensformen der himmlischen Körper sind nichts mehr (und nichts weniger) als das, was sie durch ihr Denken

von jenen Geistern empfangen. Weil ferner die himmlischen Körper, wie wir ausgeführt haben, durch jene Geister nach Art der Sehnsucht bewegt werden, so sind jene also Endziele (für die Bewegungen der Sphären). Da sich dieses nun so verhält, stehen diese ersten Prinzipien zu „diesem“ sinnlich wahrnehmbaren (irdischen) Sein in dem Verhältnis der Wesensform, des tätigen Prinzipes (*causa efficiens*) und des Endzieles. Aus diesem Grunde sind die Wesensformen des sinnlich wahrnehmbaren (irdischen) Seienden nicht in dem Sinne von jenen Geistern abgeleitet, als jene (übergeordneten) Geister zum Zwecke der (untergeordneten) sinnlichen Körper tätig wären (oder: existierten). Der sinnlich wahrnehmbare Körper ist vielmehr auf jene Geister wie auf seinen Zweck gerichtet, wie es aus dieser Darlegung klar ist. Unter diesen Umständen bleibt nur die eine Möglichkeit übrig, daß das Hervorgehen der Wesensform aus den himmlischen Geistern sich in der zweiten Art und Weise (in akzidenteller Folge) ergibt und in dem Sinne, wie Gott es in dem Gesetze (*nāmūs, nomos*) sagt, daß er dem Menschen die Tugenden mitteile, nicht damit er selbst für sich irgendeine Tugend erwerbe (sondern als selbstloser Spender alles Guten).

Das Dargelegte wird auch durch Folgendes einleuchtend. Es ist klar, daß die existierenden Dinge zwei Gruppen bilden. Die eine ist nur dazu geschaffen (disponiert), einer anderen zu dienen, insofern diese der Zweck der ersten ist. Die zweite Gruppe vollendet hingegen ein anderes und vervollkommnet (aktualisiert) es, insofern diese zweite die (formverleihende) Herrscherin ist, nicht als ob sie zwecks des anderen (also ihr untergeordnet) da wäre. Diese beiden Gruppen existieren real in den *habitūs* und den Tätigkeiten („den Künsten“), die willkürliche (*voluntaria*) sind. Da es nun betreffs dieser unkörperlichen Substanzen dargelegt wurde, in wievielfacher Weise sie erstes Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz sind und wie sie sich zu ihr verhalten (als übergeordnete), so ist es erforderlich, daß wir nunmehr betrachten, wie sich diese Prinzipien auf einer und derselben Seinsstufe zueinander verhalten. Das Weltall würde dann ein einziges erstes Prinzip besitzen. Dieses wäre also das erste in jener Gattung (des Seins), und es ginge allen übrigen voraus. Die übrigen Prin-

zipien wären nur zufällig erste Prinzipien, insofern und insoweit  
 sie an jenem ersten partizipieren. Wenn sich dieses so  
 verhält, stellt sich das weitere Problem, in wievielfacher Hin-  
 sicht das eine ein Prinzip für das andere sein kann, indem  
 5 zugleich das erste Prinzip Prinzip für die Gesamtheit der  
 übrigen ist. Wir lehren also: Betrachtet man das Verhältnis  
 der ersten Prinzipien, so findet man, daß die einen der Würde  
 nach den anderen vorausgehen. Der Grund dafür liegt in  
 folgendem: Der Bewegter, der die tägliche Bewegung der  
 10 Himmelsphäre ausführt, ist edler als alle übrigen; denn alle  
 übrigen bewegen sich nur in akzidenteller Weise im Ver-  
 hältnis zu ihm (wie der im fahrenden Schiffe Ruhende sich  
 per accidens bewegt). Er wird aber selbst nicht durch diese  
 anderen bewegt. Ferner: dasjenige Prinzip, dessen Bewegung  
 15 schneller erfolgt und dessen Körper größer ist, ist notwendiger-  
 weise vorzüglicher. Betrachtet man die Sachlage in den  
 übrigen ersten Prinzipien, so findet man, daß sie in dieser  
 Beziehung (ratio) eine Verschiedenheit aufweisen.<sup>1)</sup> Wenn  
 nun Dinge, die in ihrer Vorzüglichkeit verschieden sind  
 20 (diese also nur per accidens besitzen), sich nicht in der Art  
 unterscheiden, d. h. wenn sie nicht verschiedene Arten bilden,  
 so daß die einen (per se, dem Wesen nach) vorzüglicher sind  
 wie die anderen, so besteht die Verschiedenheit, die in ihnen  
 vorhanden ist, nur darin, daß die einen den anderen innerhalb  
 25 der einen allein in Frage kommenden gemeinsamen Art voraus-  
 gehen. Von den Dingen, die sich so verhalten, sind nun aber  
 die einen die („Form der“) Wirkung in bezug auf die anderen  
 (die jene Bestimmung per se besitzen). Dasjenige Prinzip,  
 das in diesem Sinne allen übrigen vorausgeht, ist die höchste  
 30 Ursache und das bewirkende Prinzip für alle (denn das  
 per se ist in jeder Seinsordnung Ursache des per accidens).  
 Da dieses sich so verhält und da es bereits klar geworden ist,  
 daß das vorzüglichste jener bewegenden Prinzipien der Be-  
 wegter ist, der die tägliche Bewegung des Himmels verursacht,  
 35 so muß also dieser Bewegter die höchste Ursache für alle

---

<sup>1)</sup> Das, was per se ist, läßt keine Verschiedenheit zu. Diese geht  
 also auf ein per accidens, auf ein mehr oder weniger Partizipieren an  
 an einem per se zurück.

übrigen bewegenden Prinzipien sein. Ferner ist klar, daß die  
 übrigen bewegten Körper gemeinsam mit diesem Bewegter  
 seine Bewegung besitzen (an seiner Bewegung partizipieren).  
 Sie werden also von ihm bewegt und sie nehmen infolgedessen  
 gemeinsam teil an den geistigen Vorstellungen jenes Geistes 5  
 (der Sonnensphäre in der Tagesbewegung). Daher besitzt  
 also jedes einzelne Prinzip von ihnen (der untergeordneten  
 Sphären) eine universelle geistige Vorstellung, d. h. eine  
 allen gemeinsame<sup>1)</sup> und zugleich eine besondere (zur Er-  
 klärung der besonderen Bewegung). Die universelle Vor- 10  
 stellung ist der Begriff, den sich die Gesamtheit der geistigen  
 Prinzipien von jenem ersten Bewegter bildet. Die besondere  
 ist der Begriff, den sich jedes einzelne der Prinzipien von  
 jedem einzelnen Bewegter macht. Diese universelle Vor-  
 stellung („Universalität“) kann sich „hier“ (in den Sphären) 15  
 zu den Vorstellungen, die jedem einzelnen geistigen Prinzip  
 besonders zukommen, nicht wie das Genus verhalten; denn  
 diese partikulären Vorstellungen besitzen keine Materie. (Nur  
 wo eine Materie ist, ist ein Genus.) Die universelle Vor-  
 stellung verhält sich vielmehr zu den partikulären wie viele 20  
 Dinge, die sich auf ein einziges Prinzip beziehen (wie eine  
 Relation unkörperlicher Dinge auf einen Punkt). Dieses erste  
 geht den übrigen voraus und ist Ursache für ihre Existenz.  
 Ein weiterer Grund ist folgender. Das Universelle geht dem  
 Partikulären voraus; denn entfernt man das Universelle, dann 25  
 entfernt (verneint) man zugleich auch das Partikuläre. Liegt  
 es also nicht in dieser universellen Vorstellung begründet, daß  
 sie nach Art des Genus (biqidam statt biadam) vorausgeht,  
 so geht sie in den übrigen geistigen Vorstellungen jener Prin-  
 zipien notwendigerweise nach Art der Ursache voraus. 30

Aus derselben Weise ist ebendiese Bestimmung (ratio) in  
 den großen Bewegungen (der Sphären) offenkundig, die jeder  
 einzelne Stern ausführt. Es ist betreffs jener Bewegungen  
 klar, daß sie zwecks der Bewegung des Sternes (der  
 betreffenden Sphäre) erfolgen; dann (und deshalb) ergibt sich 35  
 aber notwendig, daß die bewegenden Prinzipien der Sphären

---

<sup>1)</sup> Diese soll die Tagesbewegung der einzelnen Sphären verständlich  
 machen.

diese Bewegung wegen der der Fixsterne ausführen (da diese das Ziel der größten Bewegung, der Tagesbewegung, also das letzte Ziel aller Bewegungen sind). Sonst müßte die Bewegung der Sterne aus jenen geistigen Prinzipien in nur  
 5 akzidenteller Weise erfolgen. Da sich alles dieses so verhält wie er (Ptolemäus) es beschrieben hat, so besitzt also jeder einzelne Stern mehr als eine einzige Bewegung. Die bewegenden Prinzipien jeder Sphäre sind zugleich notwendigerweise ver-  
 ursacht von dem bewegenden Prinzip des Sternes selbst, und  
 10 die Bewegungen der sieben Sterne (der Planeten) sind ver-  
 ursacht von dem Bewegenden der größten Sphäre (der Fixstern-  
 sphäre).

Soweit wollen wir diese Abhandlung, die über die Be-  
 trachtung der Existenzweise eines ersten Prinzipes in dieser  
 15 Kategorie (des Wirklichen) handelt, führen. In der späteren  
 Darlegung wird vielleicht klar werden, daß dieser Bewegende  
 nicht die erforderliche Fülle des Seins besitzt, die ihn befähigt,  
 erstes Prinzip zu sein, wenn wir nämlich die Dinge betrachten,  
 die jeder einzelnen der Sphären besonders zukommen. Es ist  
 20 ebenfalls in allgemeiner Weise aus dem Vorhergehenden klar,  
 daß diese unkörperlichen Prinzipien notwendigerweise hin-  
 führen (in ihrer Kette auslaufen, endigen) müssen zu (bei)  
 einem ersten Prinzip. Sie verhalten sich nicht etwa so, daß  
 die einen unabhängig von den anderen wären, so daß  
 25 zwischen ihnen keine Verbindung von Ursache und Wirkung  
 bestände. Dieses verhält sich so, weil der Ausdruck „erstes  
 Prinzip“ entweder in eindeutigen (univokem) oder äqui-  
 vokem Sinne von den Geistern der Sphären ausgesagt wird  
 oder in einer gewissen Ordnung und Proportion (also in ana-  
 30 logem Sinne), und diese Art der Prädikation gehört zu den  
 Termini, die in „unklarer“ (analoger) Weise prädiziert werden.  
 Der Begriff des ersten Prinzipes kann nun aber nicht in ein-  
 deutiger Weise (von den geistigen Prinzipien der Sphären)  
 ausgesagt werden; denn in den Inhalten (Dingen), die in ein-  
 35 deutiger Weise ausgesagt werden, ist die Vielheit (der Indi-  
 viduen) auf der Materie begründet. Jene Prinzipien sind  
 aber nicht materiell. Ebenso ist es unmöglich, daß von jenen  
 Prinzipien der Terminus „erstes Prinzip“ in rein äquivokem  
 Sinne ausgesagt wird; denn es wurde bereits dargelegt, daß



sie ein und dasselbe Genus besitzen. Wenn dieses sich nun so darstellt, dann bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, daß der Begriff des ersten Prinzipes von ihnen nach einem gewissen „Früher und Später“ ausgesagt werde (also in analoger Weise). Nun aber beziehen sich die Dinge, von denen 5 Prädikate nach einem gewissen „Früher und Später“ ausgesagt werden, notwendigerweise auf ein einziges Ding und dieses ist die Ursache für die Existenz jenes Prädikates (ratio) in allen übrigen Gegenständen (denn es besitzt per se jenes Prädikat; den übrigen kommt es per accidens zu). So verhält sich 10 z. B. der Begriff (Terminus) der Hitze. Man sagt denselben von den heißen Dingen aus in ihrer Beziehung zu dem Feuer (das per se heiß ist). Das Feuer ist die Ursache für die Existenz der Hitze in allen anderen heißen Dingen. Daher ist klar, daß man von diesen ersten Prinzipien zu einem 15 einzigen, ersten Prinzip aufsteigen muß. Jedoch kann man dadurch nicht die eigentümliche Natur (des ersten Prinzipes oder aller Geister) erkennen, wie dieses aus der vorhergehenden Darlegung klar ist.

Auch durch folgendes wird dieser Gedanke (ratio) klar 20 werden; denn wir sehen die Tätigkeiten dieser himmlischen Körper, die aus ihren Bewegungen hervorgehen und sich gegenseitig unterstützen, um die Existenz jedes einzelnen wirklichen Dinges in der sublunaren Welt und seine Erhaltung im Dasein zu bewirken. Diese Ordnung und innerlich zusammen- 25 hängende Kette verhält sich wie folgt: Entfernen wir eine einzige dieser Bewegungen, dann wird die Existenz der Dinge gestört („verwirrt“) und ihre Ordnung vernichtet. Aus diesem Grunde sehen wir, daß der Mond und die Sterne, die „umherirren“ (die Planeten), sich so verhalten, als ob sie in ihren 30 Bewegungen der Sonne Dienste leisteten und deren Einwirkungen weiterleiteten (tunķil zu lesen; — auf die sublunare Welt übertrügen und dieser vermittelten). Der Grund für diese Annahme ist der, daß wir immer sehen (und konstatieren), daß Mond und Planeten sich in bestimmten Ent- 35 fernungen zur Sonne bewegen, d. h. sie befinden sich bald nahe und bald fern in fest umschlossenen Bahnen in bezug auf ihre Geschwindigkeit („Schnelligkeit und Langsamkeit“), wie es in der mathematischen Astronomie dargelegt wird. Es ist also

nicht möglich, daß diese Tätigkeit ihnen (oder „ihr“, der Sonne) per accidens zukomme.

Wenn sich dieses nun so verhält, erstreben sie also (die Sterne und der Mond) notwendigerweise in ihren Bewegungen  
 5 ein und dasselbe Ziel. Da aber nun die Sterne nicht zwecks der sublunaren Dinge („hier“) existieren, so muß jenes Ziel, das ihnen allen gemeinsam ist, die erste Ursache sein, in dem (so daß und damit) sie alle (harmonieren)<sup>1)</sup> übereinstimmen und sich gegenseitig unterstützen zur Hervorbringung  
 10 jedes einzelnen Seienden dieser sublunaren Welt. Existiert nämlich ein geistiges Wesen durch mehr als ein einziges bewegendes Prinzip, so wird sein Dasein (per se) notwendigerweise zusammengefügt durch das Harmonieren dieser bewegenden  
 Prinzipien in einem einzigen Endziele. Auf diesen Gedanken  
 15 weist Gott mit den Worten hin: „Existierten in beiden (Welten) viele Götter außer dem einen Gotte, dann würden sie beide zugrunde gehen.“

Um es kurz zu fassen: Das Weltall ist ein (Harmonisches und) Einheitliches nur durch die Existenz eines einzigen  
 20 ersten Prinzipes (Einheit der Ordnung). Sonst könnte die Einheit im Weltall nur per accidens existieren, oder es ergäbe sich, daß sie überhaupt nicht vorhanden sei. Kurz, das Weltall verhält sich wie die Stadt edler Bürger. Wenn dieselben auch viele leitenden Autoritäten („Führerschaften“)  
 25 besitzen, so bilden diese doch eine kontinuierliche Kette, die hinführt zu einer einzigen (obersten) Leitung, und erstreben ein einziges Ziel. Sonst könnte die Stadt nicht eine einheitliche und harmonisch geordnete sein. Ebenso wie aus diesem Grunde die Stadt ihren dauernden Bestand erhält, verhält es  
 30 sich auch im Weltall. Aus diesem Grunde sind die Städte der Beduinen (oder: Haltestätte für Karawanen) flüchtige Erscheinungen; denn die Einheit in ihnen findet sich nur in akzidentieller Weise vor.

Da es nun klar ist, welcher Art die Existenz jener  
 35 „Gedanken“ (Gesetzmäßigkeiten, Bestimmungen, rationes) ist und wie sie sich zum sinnlich wahrnehmbaren Weltall und

---

<sup>1)</sup> Durch das Streben nach einem Ziele werden die Bewegungen der Sterne einheitlich orientiert, d. h. harmonisch.

zueinander verhalten, so wollen wir nun die Bestimmungen betrachten, die jedem einzelnen besonders zukommen. Wir wollen diese Betrachtung, wie wir früher erwähnten, herleiten aus dem, was in der Psychologie bereits dargelegt wurde. Daher behaupten wir: Dafs jedes einzelne dieser ersten 5 Prinzipien sein Wesen (reflektierend) selbst denkt, ist daraus klar, dafs unser Verstand sich ebenso verhält, d. h. wenn dieses zutrifft, dass er nämlich während er die Begriffe denkt, zu sich selbst zurückkehrt, so denkt er sein eigenes Wesen; denn sein Wesen ist identisch mit den Begriffen<sup>1)</sup> selbst. 10 Ebenso verhält es sich in der himmlischen Welt. Wenn der Verstand „dort“ nichts anderes ist, als der Begriff selbst; um wieviel mehr trifft es also zu, dafs das Verhältnis (des reflexen Denkens) sich in jenen unkörperlichen Geistern gerade so stelle; denn wenn unserem Verstande die genannte Eigen- 15 tümlichkeit zukommt, insofern er nicht in die Materie versenkt ist, — selbst wenn er abgesehen davon (als Lebensprinzip) in Abhängigkeit steht zu der Materie — dann ist es also um so mehr naheliegend, dafs sich dieser Vorgang in den rein geistigen Substanzen ebenso verhalte, die keinerlei Abhängig- 20 keit von der Materie aufweisen. Aus diesem Grunde behaupten wir: Der Geist (das Denken) und das Gedachte sind in den rein geistigen Substanzen in noch höherem Sinne vereinigt als es in uns der Fall ist; denn das Denken (der Geist) in uns verhält sich, auch wenn es identisch ist mit dem 25 Gedachten selbst, jedoch so, dafs es eine Verschiedenheit aufweist infolge seiner Beziehung zur Materie.<sup>2)</sup>

Da es nun klar ist, dafs jeder einzelne jener Geister sein Wesen (Selbst) erkennt, so wollen wir weiterhin überlegen, ob jeder einzelne Geist auch ein Ding, das aufserhalb 30 seines Wesens liegt, erkennen könne oder nicht. In dieser Weise behaupten wir: Der Begriff (und das Gedachte) ist, wie es in der Psychologie bereits dargelegt wurde, die Vollendung (Entelechie) des Denkenden und seine Wesensform. Geben wir nun zu, dafs einer dieser Geister ein anderes äußeres 35

<sup>1)</sup> Die Begriffe bilden die Formen des Geistes, also sein Wesen. Der Geist wird im Erkennen das, was er erkennt.

<sup>2)</sup> Je näher etwas zur Materie steht, um so mehr neigt es zur Vielheit und Individualisierung.

Ding denkt, so denkt er dasselbe nur insofern, als er durch  
 „dasselbe“ (diesen Gedanken) vervollkommen wird. Jenes  
 andere geht ihm also voraus und ist in gewissem Sinne  
 Ursache für die Existenz des Geistes (als eines aktuell  
 5 denkenden). Ebenso verhält es sich, wenn wir zugeben, daß  
 einer dieser Geister von einem anderen verursacht sei. Es ist  
 dann um so mehr erforderlich, daß die Wirkung (der ver-  
 ursachte Geist) seine Ursache geistig erfasse. Dann sind also  
 diese beiden Begriffe korrelativ (konvertibel) d. h. dasjenige,  
 10 geistige Prinzip, das sich einen anderen Gegenstand begrifflich  
 vorstellt, verhält sich zu diesem anderen wie die Wirkung zur  
 Ursache. Verhält sich also ein Geist so, daß er eine Ursache  
 besitzt, so stellt sich diese Wirkung seine Ursache geistig vor;  
 denn für das Verursachte ist es unmöglich, sich sein eigenes  
 15 Wesen geistig vorzustellen, ohne zugleich dasjenige zu denken,  
 wodurch sein Wesen besteht (die Ursache). Es wurde aber  
 bereits klargelegt, daß jedes einzelne dieser geistigen  
 Prinzipien sein Wesen denkt. Es ist also unumgänglich not-  
 wendig, daß die Wirkung in dem Bereiche der geistigen  
 20 Prinzipien sich ihre Ursache (d. h. den verursachenden Geist)  
 geistig denke. Daraus ist ersichtlich, daß einige der ersten  
 Prinzipien (d. h. der Geister) erste Ursachen sind für andere  
 und zwar in dem Sinne der Wesensform, der Wirkursache  
 und der Zweckursache. In gleicher Weise wurde bereits  
 25 die Beziehung der Geister zu der Wesensform der himmlischen  
 Körper, die eine kreisförmige Bewegung ausführen, erwiesen;  
 denn diese Beziehungen sind eine und dieselbe. Aus diesem  
 Grunde ist auch die Ursache auf diesem Gebiete nicht auf  
 die Wirkung wie auf ihren Zweck gerichtet. Es ist nämlich  
 30 nicht möglich, daß das vorzüglichere Ding zum Zwecke des  
 weniger vorzüglicheren existiere (und tätig) sei, vielmehr ver-  
 hält es sich umgekehrt: Das Hervorgehen der Wirkung aus  
 der Ursache ist in dem Reiche jener Geister nichts anderes  
 als etwas, das auf die Vollkommenheit (Entelechie) der Ursache  
 35 „folgt“ (aus ihr resultiert — Emanationsidee). Ebenso ist der  
 Vorgang des Verbrennens etwas, das sich aus der „Substanz“  
 (Wesenheit) des Feuers ergibt. Da sich dieses nun so verhält,  
 wie wir dargelegt haben, so ist es einleuchtend, daß die  
 Ursache in der Welt der Geister sich ihre Wirkung begrifflich

nicht vorstellen kann. Sonst müßte der Fall eintreten, daß die Ursache wiederum zur Wirkung würde (verursacht von ihrer erstmaligen Wirkung), und daß das Vollkommenere durch das Unvollkommenere vollendet werden könnte. Dieses aber ist unmöglich. 5

Daher ist in jeder Beziehung klar: nimmt man ein erstes Prinzip für Geister an, das seinerseits nicht durch ein anderes Prinzip verursacht ist, wie es im Vorhergehenden ausgeführt wurde, so kann diese erste Ursache sich nur ihr eigenes Wesen vorstellen. Sie kann nicht die von ihr verursachten 10 Dinge erkennen. Dies jedoch ist keine Bestimmung, die sich auf das erste Prinzip ausschließlich erstreckt. Sie umfaßt (betrifft) vielmehr alle Geister und sogar die himmlischen Körper; denn wir sind nicht der Ansicht, daß sie sich die Dinge geistig vorstellen, die nach dem Maße ihrer Existenz- 15 weise „unter“ ihnen (subordiniert) sind. Wenn sich dieses nämlich so verhielte, müßte das Vollkommenere durch das Unvollkommenere vollendet werden und zugleich wären die begrifflichen Vorstellungen jener Geister zeitlich (und allmählich) entstehend und vergehend (also äußerst mangelhaft). 20 So verhalten sich die Begriffe der Menschen. Da die Sachlage nun so liegt, gilt folgendes: Wenn auch die reinen Geister alle einheitliche (einfache) sind und zwar in dem Sinne, daß der Denkende und das Gedachte in ihnen ein und dasselbe ist, so besitzen sie doch eine verschiedene Vollkommenheit 25 in der geistigen Tätigkeit. Dasjenige Prinzip, dem die Einheit im höchsten Sinne zukommt, ist das erste, das einfache. Auf dieses folgt dasjenige, das sich an das erste anschließt, sodann das dritte, das sich an das zweite reiht. Kurz: je mehr ein geistiges Prinzip, um sich sein Wesen vorzustellen, 30 einer größeren Anzahl anderer Prinzipien bedarf, besitzt es in jedesmal geringerer Weise die Einfachheit. In ihm ist zugleich eine gewisse Vielheit enthalten. Umgekehrt gilt: je weniger eine geistige Substanz, um sich ihr Wesen vorzustellen, einer Anzahl anderer Prinzipien bedarf, besitzt sie in 35 höherem Sinne die Einfachheit. Folglich ist das erste, im wahren Sinne Einfache nur dasjenige, das, um sich sein Wesen vorzustellen, keines äußeren Gegenstandes bedarf (Gott).

Dieses also ist dasjenige Resultat, zu dem die Darlegung

betreffs des begrifflichen Denkens der Geister führte. Jedoch ist diese Thesi mit manchen unmöglichen Vorstellungen und Schwierigkeiten verbunden. Die eine besagt: Diese Prinzipien erhalten nach jenen Voraussetzungen also ihr aktuelles Sein  
 5 durch Dinge, die erste Prinzipien sind. Dann also gehen die zweiten aus den ersten hervor, wie in den Naturdingen die einen aus den anderen hervorgehen. So verhält sich z. B. der Vorgang des Verbrennens, der eine Wirkung des Feuers ist, und der des Erkaltens, der von dem Schnee „ausgeht“. Dann  
 10 gehen also die Geister nicht aus anderen (übergeordneten) Geistern durch die Funktionen des Wissens hervor (sondern durch einen unbewußten Naturvorgang im Wesen selbst). Es ist nun aber unmöglich, daß aus dem Wissenden, insofern er formell ein Wissender ist, ein Ding hervorgehe, daß er nicht  
 15 erkennt. Darauf weist Gott mit den Worten hin: „Weiß er etwa irgendein Geschöpf nicht, da er doch der Gütige und Kundige ist.“ (Vgl. Kor. 36, 79.) Ein weiterer Grund ist folgender: Die Unwissenheit ist ein Mangel. Ein Ding, das die höchste Vollkommenheit besitzt, kann in sich nun aber  
 20 keinen Mangel bergen. Dies ist die größte Schwierigkeit, die der oben aufgestellten Thesi anhaftet.

Wir wollen dieselbe lösen und lehren demnach: Die Wirkursache verleiht der Wirkung nichts anderes als das Abbild von dem, was in ihrer Substanz (Wesenheit) ist. Die Wirkung  
 25 muß daher notwendigerweise ein „Anderes“ und eine der Zahl nach zweite sein. Daraus ergibt sich konsequenterweise eine von zwei Konklusionen. Die Wirkung ist in der ersten durch die erste Materie verschieden von der Ursache.<sup>1)</sup> Der Grund dafür ist folgender: Wenn die Wirkung der Wirkursache in  
 30 der Art gleichsteht („mit ihr identisch ist“), ohne daß eine Verschiedenheit zwischen beiden in der Wesensform besteht, dann findet die Verschiedenheit, die zwischen beiden dennoch vorhanden sein muß, in den graduellen Unterschieden innerhalb derselben Art statt. Dieses tritt dadurch ein, daß die

---

<sup>1)</sup> In der zweiten muß die Verschiedenheit auf dem Wesen selbst, also der Form beruhen, was eine Artverschiedenheit bedeutet, nicht eine solche innerhalb derselben Art, oder auf den Qualitäten des Wesens, „der Vorzüglichkeit“.

Wirkursache innerhalb jener Art vollkommener ist als die Wirkung; denn die Wirkung kann nicht per se vollkommener sein als die Wirkursache (höchstens per accidens ist dieses denkbar), da die Wesenheit der Wirkung nur durch die Wirkursache (und aus ihr) zustande kommt. 5

Da sich dieses nun so verhält, sind also die geistigen Prinzipien, die in keiner Materie vorhanden sind, so geartet, dafs in ihnen sich die Wirkursachen von der Wirkung und die Ursache von ihrem verursachten Objekte nach dem verschiedenen Mafse der Vorzüglichkeit unterscheidet inner- 10 halb des Umfanges derselben Art, ohne irgend welche Verschiedenheit der Art nach. Da nun der aktuell denkende Geist in uns nichts anderes ist als die geistige Vorstellung von der realen Ordnung und Reihenfolge in dieser Welt und jedem einzelnen ihrer Teile und als die Kenntnis jedes einzelnen 15 Dinges der Welt nach seinen entfernteren und näheren Ursachen, so dafs schliesslich das ganze Weltall erkannt ist, so ist folgendes die notwendige Konsequenz: Die Wesenheit des Geistes, der dieses (aktuelle) Denken in uns hervorbringt (des aktiven Intellektes), ist nicht verschieden von der begriff- 20 lichen Vorstellung von diesen Dingen, die in der irdischen Welt vorhanden sind (denn die Ursache kann nur das geben, was sie selbst besitzt). Dennoch ist notwendig, dafs jener Geist diese Dinge in einer vorzüglicheren Weise denkt (als wir Menschen). Sonst könnte „hier“ (in diesem Vorgange) 25 zwischen uns und ihm keine Verschiedenheit bestehen (die doch erforderlich ist). Wie sollte jener Geist die Dinge auch nicht in vollkommenerer Weise denken (als wir)! Es ist doch klar geworden, dafs unser Geist, der aktuell denkt, zeitlich entsteht und vergeht, da er mit der Materie verbunden 30 („zusammengeleimt“) ist. Der Gegenstand aber, den er geistig erfafst, ist dabei (und trotzdem) ewig und nicht mit der Materie verbunden. Nur wegen des Unvermögens des Geistes, der in uns ist, erfordert das Denken des Menschen die Tätigkeit der äufseren Sinne. Dadurch ist zu erklären, dafs, wenn wir eine 35 äufserer Sinnestätigkeit vernichtet (verloren) haben, wir dadurch zugleich auch den ihr entsprechenden geistigen Inhalt vernichten. Aus diesem Grunde ist auch folgendes zu verstehen. Ist es uns unmöglich, über ein Ding etwas auszusagen

(oder: von ihm etwas zu erfahren) und stoßen wir dann auf seinen abstrakten Begriff, dann (wa vor lam zu streichen) können wir uns denselben nur dadurch präsent machen, daß wir auf Allbekanntes (Anschauungsbilder und sinnliche Wahr-  
 5 nehmung als Beispiele) zurückgreifen. Aus diesem Grunde ist es möglich, daß „hier“ (in der Welt) viele Dinge existieren, deren Ursachen für uns unbekannt sind, die aber in dem Wesen des aktiven Intellectes existieren. In diesem Sinne kann er uns auch die Kenntnis der Ursachen des Traumes  
 10 und anderer Vorgänge verleihen, wie z. B. prophetischer Warnungen betreffs zukünftiger Dinge. Wir vermögen dieses nicht zu erkennen wegen unserer Unfähigkeit, die auf der Materie beruht. Aus diesem Grunde ist es ebenfalls eine notwendige Folge, daß der Begriff (das Gedachte, also seine Wirkung)  
 15 des tätigen Intellectes für diesen keinen reicheren Inhalt darstelle als ebendiesen seinen<sup>1)</sup> Begriff (so daß er zu dessen Wesen nichts hinzufügt), da beide in der Art identisch sind. Der eine (die Ursache, der Denkende) ist jedoch in gewissem Sinne vollkommener als der andere. Ebenso liegt das Ver-  
 20 hältnis im allgemeinen (bei allen Sphärenintellecten), so daß (sogar) das erste Prinzip die Existenz in einer Weise denkt, die vollkommener ist als alle anderen Weisen, in denen die Geister, die frei von der Materie sind, eine verschiedene Vollkommenheit besitzen können; denn notwendigerweise ist der  
 25 Erkenntnisinhalt dieses Prinzipes der Art (dem Wesen) nach nicht einmal verschieden von den Erkenntnisinhalten der Menschen, geschweige von den Begriffen der anderen geistigen Substanzen (der Himmel), selbst wenn dieses Prinzip der Vollkommenheit (also nur der Qualität, nicht dem Wesen)  
 30 nach auch durchaus verschieden ist von dem menschlichen Geiste.

Das nächste Ding, das sich an dessen Substanz (Wesenheit) anschließt, ist der Geist, der unter ihm ist. Darauf folgt der eine auf den anderen in systematischer Ordnung, bis man  
 35 in dieser Kette zu dem menschlichen Geiste gelangt. Ebenso

---

<sup>1)</sup> Eventuell: als den Begriff, den man sich von dem aktiven Intellecte bildet; besser jedoch: als das durch den Denkvorgang Hervorgebrachte, der zweite Intellect.



verhält sich auch unser Denken.<sup>1)</sup> Das eigentümlichste Objekt für die Tätigkeit unserer begrifflichen Vorstellung sind nur die materiellen Dinge. Die Inhalte, die der Mensch aus dem Gebiete der geistigen Prinzipien denkt, erfafst er nur in einer gewissen (Proportion) Ähnlichkeit. Denken wir also die geistigen Prinzipien (der Himmel), so findet dieses Denken nur in einer gewissen Ordnung statt. Dasjenige Ding, das unserer Substanz (Wesenheit) am nächsten ist, ist also der aktive Intellekt (der Mondsphäre). Aus diesem Grunde waren einige Philosophen der Ansicht, dafs wir uns diesen Intellekt selbst nach seinem ganzen innersten Wesen vorstellen können (nataşauwar), so dafs wir also mit ihm ein und dasselbe (ergänze: wāhidan) wären, und dafs zugleich die Wirkung (unser Geist) identisch würde mit („zurückkehrte zu“) der Ursache (dem aktiven Intellekte, d. h. fit unum cum ipso). In dem gleichen Sinne ist auch das Objekt für die begriffliche Tätigkeit des aktiven Intellektes nur sein eigenes Wesen. Die Inhalte, die er aus dem Gebiete der ihm übergeordneten geistigen Prinzipien erfafst, denkt er ebenfalls (wie dementsprechend der Mensch) nur in einer gewissen Ähnlichkeit (und Proportion, nicht so wie diese ihm übergeordneten Geister in sich selbst sind). Das Gleiche gilt für das dritte, vierte geistige Prinzip usw., bis man hingelangt zu dem ersten Prinzipie des Seins. Aus demselben Grunde besitzt das erste Prinzip (Gott) die ihm ausschließlichs zukommende Bestimmung, dafs es kein Ding nur in einer gewissen Ähnlichkeit denkt. Aus diesem Grunde denkt es die von ihm gedachten (d. h. verursachten) Dinge nicht in einer unvollkommeneren Weise (binakşin). Sein Geist (Denken) ist vielmehr der vollkommenste Geist, da sein Wesen das vollkommenste Wesen ist. Aus diesem Grunde existiert in seinem Wesen keine Verschiedenheit in der Vollkommenheit („Würde“). Er ist vielmehr im absoluten Sinne der vollkommene, ohne jeden Vergleich mit anderen Dingen eingehen zu können. Wenn nun dasjenige, was die (jedemalige) Wirkung unter jenen geistigen Prinzipien von ihrer

---

<sup>1)</sup> Wie in dem Denken und Verursachen der himmlischen Geister eine natürliche Ordnung herrscht, so auch in unserem Denken. Letztere ist eine aufsteigende, erstere eine absteigende.

Ursache denkt, identisch wäre mit dem, was die Ursache selbst von ihrem eigenen Wesen erkennt, dann könnte keine Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung statthaben, noch könnte irgendeine Vielheit für diese geistigen Prinzipien  
5 bestehen. (Alle wären identisch.)

Aus dieser Darlegung ist ersichtlich, in welchem Sinne man betreffs der reinen Geister behaupten kann: „Sie denken alle Dinge.“ Dieses Verhältnis (Gesetzmäßigkeit) trifft alle geistigen Prinzipien in derselben Weise, sogar die Geister  
10 der himmlischen Sphären. Ferner wurde klar, in welchem Sinne von ihnen gesagt werden kann: „Sie denken dasjenige nicht, was unter ihnen sich befindet.“ Dadurch wurden die vorhin erwähnten Zweifel gelöst; denn in diesem Sinne sagt man: „Die Geister erkennen das Ding, das von ihnen ausgeht“  
15 (ihnen also subordiniert ist), da dasjenige, was von dem Wissenden ausgeht, insofern er ein Wissender ist, aus ihm in denknотwendiger Weise erfolgt, so wie wir sagen, daß das Ding auch gewußt ist. Im anderen Falle müßte sich das Hervorgehen dieser Wirkung aus der Ursache wie das Hervor-  
20 gehen der natürlichen (unvernünftigen) Dinge verhalten, von denen die einen durch die anderen verursacht werden.

An diese Darlegung klammern sich diejenigen fest, die behaupten: Gott erkennt die (aufsergöttlichen) Dinge, und an die zweite Lehre diejenigen, die behaupten, er erkenne das-  
25 jenige nicht, das sich unter ihm befindet (und unvollkommener ist als er).<sup>1)</sup> Der Grund für ihre Behauptung ist der, daß sie sich nicht bewußt wurden, daß der Begriff Wissenschaft in äquivokem Sinne gebraucht werde. Sie fassen denselben daher in der Weise, daß er eine einzige Bedeutung (univoce)  
30 besagt. Daraus ergaben sich zwei kontradiktorische Thesen und zwar in der Weise wie aus Lehren, die in undeterminierter (unpräziserter) Weise verstanden werden.

In gleicher Weise wird durch Obiges die unmögliche Vorstellung (Gott besitze Unvollkommenheiten), die im Vorher-  
35 gehenden erwähnt wurde, aufgeklärt, und zwar wie folgt: Die Unvollkommenheit besteht nicht darin, daß das Ding (von

---

<sup>1)</sup> Ihr Grundgedanke ist: Wenn Gott in demselben (univoken) Sinne ein Wissen von den Dingen hätte wie wir, dann wäre er unvollkommen.

einem anderen) in vollkommenerer Weise erkannt werde oder auch in unvollkommenerer. Sie liegt vielmehr nur in dem Gegenteile von diesem (einem „anderen“ oder: einer widersprechenden Lehre); denn derjenige, der ein Ding nicht in unvollkommener Weise gesehen hat, es jedoch zugleich in vollkommener Weise sah, besitzt dadurch keinen Mangel in sich selbst.<sup>1)</sup> Das, was wir dargelegt haben, ist die offenbare Lehre des Aristoteles und seiner Schüler oder dasjenige, was sich aus ihrer Lehre deduzieren läßt; denn diese Philosophen stellen betreffs des aktiven Intellectes auf, daß er die Dinge der sublunaren Welt erkenne, d. h. also dasjenige, was (als Unvollkommeneres) unter ihm ist. Dasselbe behaupten sie von den Geistern der himmlischen Körper. Es besteht aber keine Verschiedenheit entsprechend dem, was wir dargelegt haben, darin, daß dieses Verhältnis in dem aktiven Intellecte oder in den (Geistern und) Prinzipien, die über ihm stehen, möglich ist; denn betreffs der reinen Geister ist es unmöglich, daß sie irgendein Ding erkennen, es sei denn dadurch, daß sie dessen Substantialität (Wesenheit) annehmen, oder in dem Sinne, wie wir es dargelegt haben (indem sie dem betreffenden Dinge seine Wesensform zugleich verleihen).

Aus dieser Darlegung ist also klar, in welcher Weise jene geistigen Prinzipien ihr eigenes Wesen und das, was außerhalb ihres Wesens ist, erkennen. Daß nun dieselben die Natur der Substanz haben, darüber besteht kein Zweifel; denn die Prinzipien (Ursachen) der Substanzen müssen auch selbst notwendigerweise Substanz sein.<sup>2)</sup> Ferner: der Name Substanz bezeichnet allgemein diese Dinge, die nicht in einer Materie sind. Derjenige Gegenstand also, der im vorzüglichsten Sinne den Namen Substanz verdient, ist daher das erste Prinzip im Bereiche der geistigen Substanzen; denn seine Substanz ist die Ursache für die Substanzen jener Geister. Ebenso ist einleuchtend, daß diese Geister per se das Leben

<sup>1)</sup> Weil Gott kein unvollkommenes Wissen von der Welt hat, ist er noch nicht unvollkommen. Er erkennt die Dinge in seinem Wesen, nicht in und aus den Dingen selbst (wie wir).

<sup>2)</sup> Was die Ursache nicht in sich besitzt, kann sie ihrer Wirkung nicht verleihen.

besitzen, sich erfreuen und glücklich sind, und daß der erste (alawwalīju) dieser Geister der lebende ist, der das allervollkommenste Leben und die vollendetste Glückseligkeit in sich besitzt. Der Grund dafür liegt darin, daß er derjenige  
5 ist, der nur durch sein Wesen (per se) die Glückseligkeit genießt. Anderen Wesen haftet die Glückseligkeit und die Freude nur an durch den ersten Seienden (also nicht durch deren Wesen selbst, sondern per accidens). Der Beweis für diese Auffassung liegt in folgendem: Weil der Name „Leben“  
10 allgemein nach unserem Sprachgebrauch für die höchste Stufe der Erkenntnis gebraucht wird — darunter versteht man die Erkenntnisse der äußeren Sinne —, werden also in vorzüglicherem Sinne (modo eminentiori) als Leben diejenigen erkennenden Prinzipien (oder: Erkenntnistätigkeiten, mudrakāt  
15 = idrākāt) bezeichnet, die in der vollkommensten Weise erkennen und zwar das vollkommenste Objekt. Das Gleiche gilt von dem Genusse. Derselbe ist ein „Schatten“, der (eine Begleiterscheinung, die) dem Erkennen anhaftet und ist in seiner Intensität verschieden, entsprechend der Verschiedenheit  
20 der Erkenntnisobjekte selbst und der Beständigkeit des Erkennens. Aus diesem Grunde ist es angebracht, daß jene himmlischen Geister diejenigen sind, die im vorzüglichsten und eigentlichen Sinne den Genuß erleben; denn jedes einzelne der geistigen Prinzipien, abgesehen von dem ersten, genießt  
25 die Erkenntnis seines eigenen Wesens und die des ersten (in der Gotteserkenntnis). Das erste Prinzip des Seins (Gott) aber genießt sein eigenes Wesen allein und ist durch dieses glücklich; denn sein Erkennen ist die vollkommenste Art des Erkennens und daher ist auch sein Genuß die vollkommenste  
30 Art des Genießens. Wenn jener Erste mit den übrigen Geistern auch gemeinsam die Bestimmung besitzt, daß er beständig genießt, so verhält sich doch der Genuß jener untergeordneten Geister so, daß er nur durch die (Mitteilung) Wirkung des ersten Prinzipes (also per accidens) ewig dauert (nicht etwa  
35 aus eigener Natur). Der Genuß des ersten Seienden aber gründet sich auf sein Wesen selbst (erfolgt per se). Ebenso sind die übrigen universellen Begriffe (Gesetzmäßigkeiten der Geisterwelt) zu verstehen, an denen alle Geister teilnehmen. Sie kommen dem ersten Seienden auf Grund seines Wesens

(per se) zu, den anderen Geistern aber durch den ersten Seienden (per accidens, ab alio, a causa).

Da es aus den früheren Darlegungen klar geworden ist, daß man in dem Reiche der Substanzen eine (per se) erste Substanz suchen muß, die die Ursache ist für (wa vor fī zu 5 streichen) die Existenz der (akzidentellen) Vielheit der Substanzen — jede Art der Vielheit ist notwendigerweise, wie dargelegt wurde, so beschaffen, daß in ihr die Einheit (als „per se“ und Ursache der Vielheit) vorhanden sein muß — 10 so ergibt sich notwendig, daß auch in diesen (aufsergöttlichen) 10 Substanzen eine erste Substanz existieren muß, die die Ursache dafür bildet, daß diese Substanzen numerisch viele und zahlenmäßig bestimmbare sind.

Dies ist ein Grund, aus dem ersichtlich wird, daß diese geistigen Substanzen notwendigerweise in ihrer Gesamtheit ein 15 einziges Prinzip besitzen müssen, das ihnen der Natur nach vorausgeht, insofern sie eine Vielheit bilden und der Art nach verschiedene Ordnungen darstellen.<sup>1)</sup> Weil nun das Eine (und das „per se“) in jeder Art der Dinge dasjenige ist, was nicht teilbar ist, noch eine Vielheit durch die reale Teilung 20 erhält, die in jenem Genus wirklich ist (die Wesenheit als solche verhält sich z. B. so) und da ferner die reale Vielheit, die in jedem einzelnen dieser unkörperlichen Wesen vorhanden ist, in ihnen nur in dem Sinne existiert, als sie aus ihrem Wesen heraus eine Vielheit erkennen (nicht aus den Dingen 25 der Außenwelt heraus, deren Wesenheit abstrahierend) — so wurde es im Vorhergehenden dargelegt —, so ergibt sich notwendig folgendes. Das Eine in diesem Bereich des Seienden muß unteilbar in dem sein, was es von seinem Wesen aus (und in seinem Wesen) geistig erfafst. Aus diesem Grunde 30 kann ein Eines (Einheitliches) und Einfaches, das sein Wesen selbst ist, nicht die Dinge (aus ihnen selbst heraus) denken. Ebenso wenig ist es für dasselbe möglich, daß es eine Vielheit begrifflich erfafst, die nicht in seinem Wesen vorhanden ist, oder (Text: noch auch) die aufserhalb seines Wesens sich 35

---

<sup>1)</sup> Durch diese letzteren Bestimmungen wird deutlich, daß die aufsergöttlichen Substanzen per accidens sind. Daher müssen sie auf ein Prinzip, das per se ist, zurückgeführt werden.

befindet. Es ist selbst ein Eines und Einfaches in seiner Substanz (Wesenheit, per se). Ein anderes Wesen ist seinerseits nur einfach durch das erste (per accidens). Da nun der Begriff der Einheit in jeder einzelnen dieser geistigen Substanzen nur darin besteht, daß ihr Begriff (Gedachtes<sup>1)</sup>) ein einfacher ist — auf Grund dieser Sachlage führen die vielen<sup>2)</sup> Geister („Gedachten“), die sich durch diese Denkinhalte (der erschaffenden übergeordneten Geister — tatagauhar bihā) als Substanzen (Wesenheiten) darstellen, einzeln hin zu einem  
 10 einzigen (ersten) Begriff („Gedachtem“, dem Nūs) —, so ergibt sich notwendig, daß der Begriff der Einheit im eigentlichen Sinne des Wortes und in erster Linie (primo et per se) nur dem ersten Seienden (Gott) zukommt. In zweiter Linie ist er zu präzisieren von dem, was sich an das Erste der Ordnung  
 15 nach anschließt (in dieser Weise ist die Einheit von der absteigenden Reihe der Geister in absteigender Vollkommenheit zu präzisieren), bis schließlich die größte Vielheit (und Unvollkommenheit) des Gedachten (d. h. der emanierten Geister) die Vielheit der Begriffe (der „gedachten“ Inhalte) dieses  
 20 Geistes ist, der in uns existiert. Dieses ist die Einheit, die wir in der vorhergehenden Darlegung ohne Unterlaß zu erkennen bemüht waren. Sie bildet die Einheit in der Substanz (per se), durch die die übrigen Substanzen ihre (per accidens in ihnen vorhandenen) Einheiten empfangen.

25 Da es nun klar ist, was dem ersten Seienden an Eigenschaften in eigentümlicher Weise (per se) zukommt und da ferner die Bestimmungen bekannt sind, die jedem einzelnen realen Wesen der unkörperlichen Geister zu eigen sind, so ergibt sich notwendig, daß wir nunmehr über die Ordnung  
 30 der Geister verhandeln müssen in ihrer Beziehung zum ersten Prinzip (zu dem diese Ordnung hinführt). Diese Kette ist so beschaffen, daß sie schließlich zu den vornehmsten Stufen des sinnlich wahrnehmbaren Seienden hingelangt, indem man von

---

<sup>1)</sup> Jeder Geist wird von dem ihm übergeordneten gedacht und dadurch „erschaffen“. Durch diese Kausalwirkung ist er selbst ein einfaches Wesen, weil der Inhalt jenes Gedachten ein einfacher ist.

<sup>2)</sup> Dieser Terminus bedeutet eine Vielheit von Einzelwesen, hier natürlich nicht von einzelnen materiellen Individuen. Die Geister sind in einem anderen Sinne Individuen als die materiellen Dinge.

den geistigen Substanzen ausgeht und absteigend zu den materiellen Substanzen gelangt). Dieses sind die einfachen Elemente und die erste Materie; daher lehren wir: Aus der früheren Darlegung ist klar, daß der vorzüglichste der Bewegter im Weltall der Bewegter der Sphäre der Fixsterne ist und daß er die erste Ursache ist. Soweit ist die Thesis bereits in der früheren Darlegung klar geworden. Vergleichen wir aber nun die Eigenschaften, die dem ersten Seienden im eigentümlichen (ausschließlichen) Sinne zukommen, d. h. die Bestimmungen, daß er Einer und ein Einfacher ist, in dessen Wesen in keiner Weise eine Vielheit denkbar ist,<sup>1)</sup> — mit der Tätigkeit dieses Bewegters, so lassen sich diese Eigenschaften nicht auf den genannten Bewegter übertragen; denn es ergibt sich notwendig, daß dieser Bewegter ein erstes Prinzip ist, aus dem mehr denn eine einzige Wesensform hervorgeht. Es ist ja doch dasjenige Prinzip, das die Wesensform der Fixsternsphäre („verlieh“) verursacht und zugleich die Existenz des Bewegters der Sphäre, die auf diese erste folgt. Nun aber kann das Eine und Einfache, insofern es ein Eines und Einfaches ist, nur eine einzige Wirkung mit innerer Notwendigkeit hervorbringen.<sup>2)</sup> Wie kann also eine vielfältige und der Vollkommenheit nach verschiedene Vielheit aus ihm entstehen? Der Grund dafür liegt darin, daß der Bewegter per se eine vollkommeneren Wesensform darstellt als die Form des Himmels. Aus dieser Form (des Bewegters) ergeben sich die genannten zwei Einheiten. Sie besitzt notwendigerweise Teile, von denen die einen vollkommener sind als die anderen. Verhält sich nun dieses erste Wesen, d. h. der Bewegter der Fixsternsphäre in der genannten Art, dann ist derselbe also konsequenterweise verursacht (also ein Geschöpfliches) und er besitzt eine Ursache, die seine Existenz hervorbringt. Dieses (verursachende) erste Prinzip ist nun dasjenige, dem die vorhergenannten Eigenschaften zukommen und von dem sie prädicierbar sind. Es ist Gott, der Erhabene; denn ein anderes erstes Prinzip („einzuführen“) aufzustellen, das dem genannten (dem Bewegter

<sup>1)</sup> Eventuell: der aus seinem Wesen heraus keine individuelle Vielheit erkennt (sondern alles in der Einheit seines Wesens erschaut).

<sup>2)</sup> Gott ist also ein mit Notwendigkeit wirkendes Prinzip.

der Fixsternsphäre) vorausginge, ist notwendigerweise etwas Überflüssiges; die Natur aber besitzt keinen Überfluß (bringt keinen solchen hervor).

Es stellt sich nun die weitere Frage, wie diese ersten 5 geistigen Prinzipien in Beziehung zu dem ersten Seienden (Gott) geordnet sind. Es ist klar, daß er (der Beweger der Fixsternsphäre, der Nūs) das nächste Prinzip sein muß. Das ihm (Gott) zunächst Stehende hat dann den einfachsten geistigen Inhalt<sup>1)</sup> und ist das Vollkommenste. Da aber in 10 der himmlischen Welt kein bewegendes Prinzip erscheint, das vollkommener ist als der Beweger des Weltalls, so ist notwendig, daß dieser das erste Ding (der Nūs) ist, das von Gott ausgeht. An ihn schließt sich dann die Ordnung an. Jedoch besteht betreffs ihrer eine Schwierigkeit; denn es ist notwendig, 15 wie wir dargelegt haben, und muß als Konsequenz eintreten, daß das vorzüglichste Geschöpf der Ordnung nach vorausgeht. Welcher unter jenen Bewegern nun der vorzüglichste ist (wa vor innamā zu streichen), erkennen wir nur an einem der vier Momente (Merkmale): der Schnelligkeit der Bewegung, 20 der Größe des Volumens des bewegten Körpers, an dem Umstande, daß er andere in sich einschließt (das Weltall umfaßt) oder an der Größe der Sterne und ihrer Sphäre. Das fünfte Merkmal ist die große oder geringe Zahl der Bewegungen, durch die die Bewegungen der Sterne vollendet werden.<sup>2)</sup> Es 25 gilt nämlich das Gesetz: Wenn ein bewegendes Prinzip, um die Sterne in Bewegung zu setzen, eine größere Anzahl als einen einzigen Beweger erfordert, so bedeutet dieses Erfordernis (da es einem Bedürftigsein gleichkommt) notwendigerweise eine Unvollkommenheit im Vergleich mit demjenigen Prinzip, das, 30 um seine Bewegungen zu vollziehen, nur einer geringeren Anzahl Bewegungen bedarf oder im Vergleich mit demjenigen, das keine andere Bewegung erfordert (also durchaus einfach ist. Als Grundsatz gilt: Je einfacher um so vollkommener).

Nun aber ist es klar, daß der Beweger der Fixsternsphäre 35 nach allen diesen Betrachtungsweisen den Vorzug (die Würde)

<sup>1)</sup> „Es ist das Einfachste in bezug auf das Gedachte“, d. h. insofern es durch Denktätigkeit aus dem ihm übergeordneten emanirt und entsteht.

<sup>2)</sup> Je größer die Zahl der helfenden und unterstützenden Bewegungen ist, um so unvollkommener ist der Beweger.



besitzt, d. h. seine Bewegung ist die schnellste der Bewegungen, sein Körper ist der größte, er bewegt durch nur eine einzige Bewegung viele Sterne, im Gegensatze zu den Tätigkeiten der (den Vorgängen in den) übrigen Sterne. Die Ordnung, die sich an ihn in absteigender Linie anschließt, ist so wie wir gesagt 5 haben. Die Ursache dafür liegt darin, daß wir keine wahren und eigentlichen Prämissen besitzen, um über diese Dinge zu urteilen, es sei denn nach der Beurteilung des Entsprechenderen und Angebrachteren (Wahrscheinlicheren). Wir nehmen also dieses Problem so an, wie es bei den Kommentatoren (wohl 10 der astronomischen Werke der Griechen) gebräuchlich ist. Demnach behaupten wir: diejenige Sphäre, die sich an die erste in der Ordnung des Bewegers anschließt, ist die Sphäre des Saturn. Diese Reihe geht dann weiter in der Ordnung der Sphären, wie es in den mathematischen Disziplinen (deren 15 zweite die Astronomie ist), dargelegt wurde. Wir behaupteten, keinen sicheren Weg zur Verfügung zu haben, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, weil in der Vorzüglichkeit, wenn wir eine solche diesen Bewegungen infolge der Lage ihrer Sphären zueinander beilegen, jene Dinge (Grundsätze, Momente) gleich- 20 wertig gegenüberstehen, die die Vorzüglichkeit der Sphäre notwendig herbeiführen.<sup>1)</sup> Dies gilt z. B. von dem Grundsätze, daß die umgebende Sphäre vollkommener ist als das von ihr Umgebene, insofern jene die Stelle der Form für diese vertritt. Jedoch findet sich in ihr nicht der Vorzug, der sich ableitet 25 aus der Schnelligkeit der Bewegung und der großen respektive geringen Zahl der Sterne und der großen respektive kleinen Gestalt des Sternes (betreffs der Sphäre des Saturn). Der Grund dafür liegt darin, daß wir die niedrigen Sphären sich schneller bewegen sehen (als die oberen). So verhält 30 sich z. B. die Sphäre der Sonne und des Mondes. Man könnte dagegen die Schwierigkeit erheben: Diese Schnelligkeit in der Bewegung der Sphären besteht nur in ihrer Relation zu der zurückgelegten Strecke, nicht in sich selbst.<sup>2)</sup> Ebenfalls in

<sup>1)</sup> Man weiß dann also nicht, ob jene Bewegungen oder diese Momente den Vorrang besitzen und ausschlaggebend sind.

<sup>2)</sup> Die absolute Bewegung von Sonne und Saturn ist also dieselbe, nur die relative ist verschieden. Die Strecke, die die Sonne zurück-

bezug auf die Sonne ist klar, daß sie der größte Stern ist, daß sie zugleich aber die geringste Zahl von Bewegungen besitzt. Über die systematische Ordnung dieser Dinge können wir, wie bereits erwähnt, nicht in definitiver Weise etwas aus-  
5 sagen („betrachten“).

Jemand könnte folgende Frage aufwerfen: Entsprechend deiner Sphärentheorie haben wir angenommen, daß z. B. von dem Beweger des Saturns die Seele seiner (des Saturns) Sphäre und der Beweger der folgenden Sphäre (des Jupiter)  
10 ausgeht. Die Bewegung seiner Sphäre setzt sich dabei zusammen aus mehr als einer einzigen Bewegung. Daher muß auch dasjenige, was von ihm („ausgeht“) verursacht wird, mehr als ein einziger Beweger sein, ja die Summe dieser Wirkungen erreicht offenbar sogar die Anzahl von sechs: erstens der  
15 Beweger der Sphäre, die sich an die des Saturn anschließt, und die fünf Bewegungen, aus denen sich die des Saturn zusammensetzt. Nach eurer Annahme hatte sich nun aber als notwendig erwiesen, daß von diesem Beweger nur drei Dinge „ausgehen“ (verursacht werden), da er die dritte Stufe in  
20 Beziehung zum ersten Seienden einnimmt. Der Grund dafür liegt darin, daß die Vielheit, die in seiner Tätigkeit vorhanden ist, sich notwendigerweise aus dem Vielsein, das in seinem Wesen ist, ergibt.<sup>1)</sup> Ein und dasselbe (einzige) Wesen bewirkt nach demselben Grundsatz nur eine Tätigkeit. Auf  
25 diese Schwierigkeit antworten wir: Die genannte Konsequenz ergäbe sich nur dann, wenn wir angenommen hätten, daß diese Dinge aus jenem dritten Beweger hervorgehen und sich dabei, indem sie von ihm ausgehen, in einer und derselben Stufe der Ordnung befinden. Wir lehren vielmehr: Aus diesem  
30 Beweger, der die dritte Stufe einnimmt, nämlich dem Beweger der Sphäre des Saturn, gehen in ursprünglicher Weise drei Dinge (talātatu statt jalīhi) hervor: erstens der Beweger der Sphäre, die auf den Saturn folgt, zweitens der Stern (der Jupiter) selbst und drittens eines der bewegenden Prinzipien,

---

zulegen hat, ist in demselben Verhältnisse kleiner, als ihre Bewegung im Vergleich zum Saturn als schneller erscheint.

<sup>1)</sup> Operari sequitur esse. Entsprechend dem Sein des Wesens ist seine Tätigkeit nach aufsen. Birgt das Sein eine Vielheit, dann muß diese sich auch in der Tätigkeit zeigen.

durch deren Bewegung sich der Stern bewegt. Aus dem ersten geht sodann (ergänze: *ettānī*) das zweite hervor, das dritte aus dem zweiten. Dagegen könnte man den Einwand erheben: Es ergibt sich nach dieser Darlegung, dafs, wenn z. B. der Beweger des Mondes und der Sonne eine gröfsere 5 innere, wesenhafte, reale Vielheit darstellen als diese Prinzipien (der Saturn usw.), die aus ihnen hervorgehenden bewegenden Prinzipien sich entsprechend jener inneren wesenhaften Vielheit verhalten müssen (da die Wirkung in bezug auf die Vielheit der Ursache entspricht). Daher müfste z. B. 10 der Mond neun Bewegungen und die Sonne, wenn wir sie in der vierten Sphäre annehmen, fünf oder, wenn wir sie oberhalb der Sphäre des Mondes voraussetzen, aber unterhalb der Venus und des Merkur, acht, entsprechend den verschiedenen Ansichten, die die Mathematiker in jenem Probleme haben. 15

Daher lehren wir folgendes: Es wurde behauptet: Die Vielheit, die aus jedem einzelnen der himmlischen Prinzipien hervorgeht, kann konsequenterweise nicht gröfser sein als diejenige, in die das Wesen (also jenes Prinzipes, der Ursache) selbst geteilt wird. Dies ist richtig. Daher geht aus dem 20 Einen nur ein Einziges hervor, ohne dafs es möglich wäre, dafs aus ihm eine Zweiheit von Wesen entstände. Ebenso ist in demjenigen Prinzip, dessen Wesen in eine Zweiheit zerfällt, nicht die Möglichkeit vorhanden, dafs von ihm eine Dreiheit verursacht wird, und ebenso gilt: In dem 25 Wesen, das in eine Dreiheit zerfällt, ist nicht die Möglichkeit gegeben, dafs von ihm eine Vierheit verursacht wird. Was aber die Lehre angeht, es sei notwendig, dafs die Wirkung eines Wesens, das in sich eine Vielheit darstellt, sich an Zahl ebenso verhalten muß wie die Vielheit, in die das Wesen 30 selbst geteilt wird, so ist dieselbe nicht in sich evident; denn nach der früheren Darlegung ist nur das unmöglich, dafs eines dieser geistigen Prinzipien keine besondere Tätigkeit besitze. Daraus ergibt sich aber wohl durchaus nicht, dafs notwendigerweise die Tätigkeiten jedes einzelnen dieser geistigen Prin- 35 zipien sich der Zahl nach ebenso verhalten müssen wie die Zahl, in die das Wesen dieses Prinzipes selbst geteilt wird. Diese Verschiedenheit im Verhalten läfst sich zurückführen auf die Verschiedenheit der geistigen Prinzipien in bezug auf

die Vollkommenheit ihres Seins: dasjenige geistige Wesen, dessen Sein in eine Vielheit zerfällt und das zugleich vollkommener ist, verhält sich daher so, daß seine Tätigkeiten (auch der Zahl nach) seinem vollkommenen Wesen entsprechen.

5 Dasjenige Wesen aber, das eine geringere Vollkommenheit besitzt, verhält sich in der Vielheit seiner Betätigung so, daß diese hinter der Vielheit seines Wesens zurückbleibt.<sup>1)</sup> Daraus ergibt sich keineswegs die Unmöglichkeit, die man aus dem Hervorgehen (Verursachtwerden) einer Vielheit von Tätigkeiten

10 von einem einzigen Wesen ableiten wollte. Ebenso wenig ergibt sich aus Obigem, daß aus einem Wesen, das eine bestimmte Vielheit in sich besitzt, eine noch größere Vielheit verursacht werde, die vollkommener wäre als die Vielheit des Seins, die in dem Wesen der Ursache gegeben ist.<sup>2)</sup>

15 In dieser Weise werden jene Substanzen in einer gewissen Ordnung erhalten, indem die einen aus den anderen hervorgehen. Sonst ergäbe sich die zu vermeidende Unmöglichkeit, daß aus dem Einen nicht eine einzige Wirkung hervorgehe. Die Ursache dieser bedenklichen Thesis ist das Gegenteil, das

20 in Folgendem besteht. Da es evident ist, daß aus einem Prinzip nur eine Wirkung hervorgeht, so dachte man sich, dieses Urteil (ḥādīja) ließe sich konvertieren, indem man ableitete: eine einzige Tätigkeit (als Wirkung) geht nur aus einem einzigen Prinzip hervor. Die Zweiheit entsteht ihrer-

25 seits nur aus einer Zweiheit usw. Das Richtige ist vielmehr, daß aus dem Einen nur eine Wirkung hervorgeht und aus der Zweiheit nur eine Zweiheit oder etwas, das im Sein „niedriger“ steht (also noch unvollkommener ist).<sup>3)</sup> Die Lehre aber, die besagt, die Zweiheit, die bewirkt wird, muß not-

30 wendigerweise von einer Zweiheit verursacht worden sein, ergibt sich nicht notwendig. Daher lassen wir diese Ordnung der Dinge nun auf sich beruhen.

---

<sup>1)</sup> Eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Ursache und Wirkung ist nur in den vollendetsten, höchsten Prinzipien möglich, nicht in den tieferstehenden.

<sup>2)</sup> Eine unzulässige Disharmonie zwischen Ursache und Wirkung folgt also keineswegs.

<sup>3)</sup> Die Wirkung kann hinter der Seinsfülle und dem Seinswerte der Ursache zurückbleiben.

So stellt sich also das erste Prinzip. Aus ihm geht der Beweger der Fixsternsphäre hervor. Der Beweger der Fixsternsphäre ist dann Ursache („Ausgangspunkt“) für die Wesensform der Fixsternsphäre. Der Beweger der Sphäre des Saturns ist Ausgangspunkt für die des Sternes (des Saturn) 5 selbst. Der Beweger der Sphäre des Jupiter und dieses Planeten selbst ist nur einer. Er gehört zu den bewegenden Prinzipien, aus denen die Bewegung des Saturns sich zusammensetzt. Aus diesem Beweger gehen drei Dinge, die bewegt werden und ewig bestehen, nämlich (drei) Bewegungen dieses Sternes (des 10 Saturn) hervor. Sie besitzen ebenfalls eine gewisse Ordnung. Darauf folgt der Beweger der Sphäre des Jupiter, aus dem ebenfalls drei Dinge hervorgehen, nämlich der Beweger der Sphäre des Mars, seine Sphäre selbst und ein dritter Beweger, von dem die übrigen Beweger stammen (die die niederen 15 Sphären in Bewegung setzen). Aus diesen Agenzien setzen sich die Bewegungen der Sphäre des Mars in derselben Ordnung zusammen wie die Bewegung des zweiten Seienden in Beziehung zu dem ersten (dasselbe Weltgesetz wird überall befolgt), die des dritten zu dem zweiten und die des vierten 20 zu dem dritten. So denkt man sich das Verhältnis in allen Sphärengestern. Diese Ordnung ist nicht eine definitiv erweisbare. Sie ist nur nach der Beurteilung des Besseren und Vorzüglicheren (nur als wahrscheinliche) aufgestellt worden. Man kann ebenfalls der Überzeugung sein, daß der Beweger 25 der Sonne aus dem Beweger der Fixsternsphäre hervorging, und sodann gehe der Beweger des Saturn aus dem Beweger der Sonne hervor und so fort in der festgestellten Ordnung bis zu dem Beweger des Mondes.

Diese Ordnung, von der wir gesprochen haben, wird bezeugt 30 durch das, was von den Bahnen der Sterne in Beziehung zur Sonne klar ist, und aus dem Umstande, daß sie immer in ihrer Schnelligkeit oder Langsamkeit (Geschwindigkeit) fest bestimmte Entfernungen zu der Sonne einnehmen und bewahren, besonders die Venus und der Merkur. Der Grund dafür liegt 35 darin, daß die Bewegung der beiden Sphären, die diese beiden Sterne in sich „tragen“, gleich der Bewegung der Sonne sind. Daß auch der Mond eine Bewegung besitzt, die der Sonne gleich ist, scheint deutlich zu sein bei der Konjunktion,

Opposition und Quadratur (Seitenstellung) des Mondes. Dieses Verhältnis (ratio) besteht wahrlich auch in den drei oberen Sphären. Aus diesem Grunde ist es ferner nicht unmöglich, daß die Sonne der vorzüglichste der Planeten sei und daß  
 5 der Bewegter (muharrikuhā) derselben auf die Sphäre der Fixsterne in der Rangstufe unmittelbar folge.

Kurz: wie wir gesagt haben, stehen uns nicht solche Prämissen zur Verfügung, auf Grund deren wir in definitiver und evidenter Weise über die Ordnung der Sphären uns entscheiden  
 10 (sie erkennen) können. Der aktive Intellekt geht von dem in der Rangstufe letzten dieser bewegenden Prinzipien der Sphären aus. Wir nehmen an, es sei der Bewegter der Mondsphäre.

Die Elemente sind notwendigerweise von der größten Bewegung des Himmels (der der Fixsternsphäre) verursacht.  
 15 Diese Thesis wurde bereits in dem Buche über den Himmel und das Weltall bewiesen. Der Grund dafür ist der, daß man dort behauptete, die Bewegung sei so beschaffen, daß sie Hitze hervorbringe. Auf die reale Hitze folgt die Leichtigkeit, die die Form des Feuers ist. Die Privation der Hitze hat das  
 20 Gegenteil der Leichtigkeit zur Folge, d. h. die Schwere. Aus diesem Grunde schließt sich das Feuer an die konkave Fläche des sphärischen Körpers an (d. h. das Feuer nimmt den höchsten Ort des Weltalls gleich unterhalb der Fixsternsphäre ein), und aus diesem Grunde besteht die Erde in der Mitte der Welt,  
 25 weil sie von der peripherischen Bewegung entfernt ist (sein muß). Die einfachen Körper, die zwischen dem Feuer und der Erde liegen, nämlich Wasser und Luft, existieren daher in zwei Verhältnissen, d. h. sie sind schwer in bezug auf das, was über ihnen ist, und leicht in bezug auf das, was unter  
 30 ihnen steht. Kurz: da die einfachen Körper nur in der Weise existieren, daß sie sich konträr gegenüberstehen, und da die Wirkursache, die ihre Kontrarietät hervorbringt, nichts anderes ist als die Bewegung des sphärischen Körpers, so ist also  
 35 die notwendigerweise der sphärische Körper die Wirkursache und die erhaltende Ursache für diese einfachen Elemente. Jedoch besitzt der sphärische Körper zu den Elementen nicht nur diese zwei Beziehungen. Er nimmt ferner auch die Stellung der Wesensform für die Elemente ein, während diese sich zu ihm wie die Materie verhalten; denn das Niedrige von ihnen

wird vervollkommnet (aktualisiert) durch das Höhere, indem zugleich ihre ganze Summe durch das Ende des sphärischen Körpers vollendet wird. Diese Verhältnisse wurden bereits in dem Buche über den Himmel und das Weltall dargelegt.

Ferner muß der sphärische Körper, insofern er sich kreisförmig bewegt, in sich einen Körper (als Zentrum) aufweisen, um den er sich dreht. Das ist der Mittelpunkt. Derjenige Körper, der diese Eigenschaft in Beziehung zum himmlischen Körper aufweist, ist die Erde. Existiert nun aber die Erde, dann existieren auch die übrigen Elemente. Daher ist es notwendig, daß die übrigen Elemente aus der Existenz des himmlischen Körpers „resultieren“ (voraussetzen sind), und zwar in derselben Weise wie Backsteine und Ziegelsteine aus der Wesensform des Hauses.<sup>1)</sup> Da sich dieses nun so verhält, so ist also der himmlische Körper Ursache (!) für die Existenz der Elemente, indem er sich zu ihnen verhält wie die erhaltende, bewirkende, formelle und Zweckursache (während die Elemente die Materialursache darstellen).

Betreffs der Tatsache der Homogenität der Teile wurde bereits in der Naturwissenschaft dargelegt, daß man, um ihre nächsten Ursachen aufzustellen, nur die Elemente und die Bewegungen der himmlischen Körper anzugeben braucht. In jener Wissenschaft führte uns die Diskussion dazu, ein äußereres Prinzip aufzustellen, um die Existenz der Pflanzen und Tiere zu erklären. Der Grund dafür war folgender. In den Pflanzen und Tieren erscheinen Fähigkeiten, die bestimmte Tätigkeiten ausüben, indem sie auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind. So verhält sich die vegetative Seele. Aus diesem Grunde ist es für die Pflanzen und Tiere nicht möglich, daß sie auf die Elemente (wie auf ihre adäquaten Ursachen) zurückgeführt werden. Ebensowenig ist es möglich, sie durch das Individuum zu erklären, das sie erzeugt; denn das erzeugende Individuum verleiht in solchen und ähnlichen Dingen nur die aufnehmende Materie oder das Organ.<sup>2)</sup> So verhält sich der Same (lies: mina) und das Menstruationsblut. Alles dieses wurde in der

<sup>1)</sup> Das „Resultieren“ kann in diesem Beispiele nicht verursachen bedeuten. Dennoch verwendet es Averroes im folgenden in diesem Sinne.

<sup>2)</sup> Die himmlischen Geister verleihen also die Form, während die natürlichen Ursachen die Materie nur vorbereiten.

Naturwissenschaft dargelegt. Betrachtet man jedoch die Sachlage in dieser Wissenschaft (der Metaphysik), so ist es einleuchtend, daß die Ursache (ratio, Bestimmung), durch die die genannten Dinge begrifflich faßbar werden (ihre Wesensform), nicht aus der materiellen und individuellen Wesensform (der Eltern) entstehen kann, insofern sie eine individuelle ist. Denn wenn die materielle Wesensform als solche andere Wesensformen zeitlich in der Materie hervorbringen könnte, dann könnten die unkörperlichen Wesensformen diese Wirkung nicht ausüben. Es wurde jedoch bereits dargelegt, daß diese die Formen in der Materie hervorbringen können. Daher ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die materiellen Formen diese Funktion nicht besitzen.

Ebenso ergibt sich dieses aus dem Grunde, weil das materielle und individuelle Ding nur ein individuelles Ding (ratio) hervorbringt, das ihm selbst wesensgleich ist. Die begrifflich faßbare Wesensform, die entsteht, zeigt aber deutlich, daß sie nicht ein individuelles Ding ist.<sup>1)</sup> Aus diesem Grunde ist es notwendig, daß der aktive Verstand die einfachen Wesensformen und auch andere (die der zusammengesetzten Körper) hervorbringt. Dasjenige Prinzip also, das auf Grund seines Wesens (per se) ein Individuum hervorbringt, ist ein Individuum derselben Art (Gesetz der Übereinstimmung zwischen Ursache und Wirkung), und aus diesem Grunde sagt Aristoteles: Der Mensch erzeugt nur einen Menschen. Mit ihm verbindet sich dann die Sonne in der Tätigkeit der Erzeugung. Das Individuum wird also per se erzeugt, die Wesensform aber nur per accidens. Daraus ist also klar, daß dasjenige Prinzip, das die Wesensform erzeugt, von dem Individuum verschieden sein muß. Daher ist der individuelle Mensch, der per se (auf dem Wege der Zeugung) entsteht, nur erzeugt von der individuellen Sonne und einem individuellen Menschen. Dasjenige (universelle) Wesen (ratio) aber, das in dem Menschen per accidens entsteht, ist die menschliche Natur. Den (individuellen) Menschen erzeugt jedoch nur diejenige menschliche Natur, die in (fī) der ersten Materie

<sup>1)</sup> In sich ist sie also nach Averroes universell und wird erst durch ihre Verbindung mit der Materie individuell (vgl. die Seelenlehre).



vorhanden ist (nicht die universelle, abstrakte). Dies ist der Unterschied zwischen der Lehre des Aristoteles und der Platos in der Lehre, daß die Wesensform eine wirkende sei. Beachte dieses wohl. In dieser Weise werden die übrigen Unmöglichkeiten entfernt (gelöst). 5

Wenn sich die Sachlage so verhält, wie wir dargestellt haben, und es klar ist, daß die himmlischen Körper die nächste Ursache für das Dasein der ersten Materie sind, die allen Dingen gemeinsam ist, nämlich nur in dem Sinne der Formalursache und Zweckursache, so ist es nicht möglich, daß man 10 sich als Ursachen für die erste Materie andere Agenzien denke als diese zwei allein; denn die Wirkursache bewirkt das Ding nur dadurch, daß sie ihm ihre „Substanz“ (Wesenheit) verleiht, durch die das Ding das ist, was es ist, nämlich seine Wesensform. Die erste Materie besitzt aber keine Wesensform. 15 Dann erst (nachdem sie schon als Hyle konstituiert ist) erhält sie eine Wirkursache (die aus ihr durch eine Form ein reales Ding macht). Man kann sich nicht denken, daß sie eine andere Materie<sup>1)</sup> (zweiter Ordnung) enthalte (in der die erste eine Form wäre), da sie ja die erste (und letzte) Materie 20 ist. Dabei ist es aber möglich, sich zu denken, daß die Materie in anderer Hinsicht verursacht sei. Der Grund dafür ist folgender. Da man den Begriff Materie sowohl von ihr (der Hyle) wie auch von der Materie der himmlischen Körper in einem gewissen Früher und Später (also analogice) aus- 25 sagt und da sich das in dieser Weise Prädizierte so verhält, daß dasjenige, was in diesem Verhältnisse das Frühere (und das per se) ist, die Ursache für die Existenz des Späteren (des per accidens) abgibt, so ist die Materie der himmlischen Körper (da von ihr per se der Begriff „Materie“ ausgesagt 30 wird) die Ursache für die Existenz dieser (sublunaren) Materie (die nur per accidens Materie ist — nach Averroes). Die Ursache für die Existenz der Materie der himmlischen Körper sind dabei ihre Wesensformen allein. Daß diese Ordnung der Dinge notwendig ist, versteht man in dem 35

---

<sup>1)</sup> In diesem Falle liefse sich von einer Wirkursache reden, da diese die erste Materie der zweiten nach Art einer Form „verleihen“ könnte — die eigentliche Funktion der Wirkursache.

genannten Sinne (d. h. nach dem Grundsatz: das per se in jeder Kategorie ist die Ursache von allem: per accidens in ihr).

Da sich die unkörperlichen Substanzen, insofern sie eine vollkommene<sup>1)</sup> Existenzweise besitzen, notwendigerweise so  
 5 verhalten, daß aus ihnen andere Dinge hervorgehen, und da ferner einige dieser realen Dinge in ihren Wesensformen nicht ohne ein Substrat sein können, so ergibt sich notwendigerweise, daß auch das Substrat vorhanden sei (wenn die Dinge selbst verursacht werden). Die Existenz dieser Wesensformen  
 10 in den Materien entsteht dabei aus (auf Grund) der Naturnotwendigkeit. Ihre Existenz in sich selbst (so daß sie als reine Formen existieren) entsteht aber auf Grund des Gesetzes des Vollkommeneren. Diese Formen sind die Seelen der sich kreisförmig bewegenden Körper. Die Existenz dieser Formen  
 15 ist nämlich notwendigerweise vollkommener<sup>2)</sup> als ihre Nichtexistenz. Durch diese Darlegung werden die Zweifel gelöst, die man betreffs der Existenz dieser Wesensformen erheben könnte, z. B. folgender: Existierten die Formen in den unkörperlichen Wesenheiten in der vollkommeneren Weise, weshalb  
 20 existieren sie darauf in der unvollkommeneren (in der sublunaren Materie)? Es müßte denn jemand den Lösungsversuch machen: die göttliche Vorsehung in diesen Vorgängen erstrecke sich nur auf die erste Materie. Dann aber wäre das Vollkommenere wegen des Unvollkommeneren da.<sup>3)</sup> Wir jedoch  
 25 behaupten: die Existenz der Formen in diesem Zustande (in der Materie) ist notwendigerweise eine zweite (auf die erste, die himmlische folgende) Existenzweise. Insofern diese (die unvollkommenere Existenz in der Materie) aber eine reale Existenz ist, ist sie (immer noch) vorzüglicher als die Nicht-  
 30 existenz.<sup>4)</sup> Aus diesem Grunde existieren sie in einer unvollkommeneren Weise und diese ihre unvollkommenere beruht

<sup>1)</sup> Eine wesentliche Bestimmung des Vollkommenen ist es, sich oder Teile von sich anderen mitzuteilen (*bonum et perfectum est diffusivum sui*).

<sup>2)</sup> Dieses Gesetz des Vollkommeneren ist der Grundgedanke des Optimismus bei Averroes und berührt sich mit dem Gedanken der Zweckmäßigkeit in der Natur.

<sup>3)</sup> Dies ist der theologische Lösungsversuch, den Averroes abweist.

<sup>4)</sup> Zu sein ist immer besser als nicht zu sein, ein scholastischer Grundsatz, der auch zum Beweise der Unerlaubtheit des Selbstmordes angeführt wird (*esse semper melius est quam non esse*).

auf dem Gesetze des Vollkommeneren im Vergleich zu ihrer Nichtexistenz. Der Umstand, daß sie im Sein unvollkommen sind und solche Wesensformen darstellen, die in den Materien existieren, beruht auf dem Gesetze der Notwendigkeit; denn sie können nicht in einem vollkommeneren<sup>1)</sup> Zustande (biḥālin) 5 existieren (als in den Materien, wenn sie einmal in der sub-lunaren Welt sein sollen). Für uns ist es das Vollkommenere, wenn wir zu unserer höchsten Vollendung (Entelechie) gelangt sind, daß wir anderen Wesen von dieser Vollkommenheit nach Möglichkeit mitteilen (bonum est diffusivum sui). Ebenso 10 verhält sich dieses in den geistigen Prinzipien in bezug auf das Hervorgehen der himmlischen Körper selbst aus ihnen. Die Wesensformen der vier Körper, d. h. der Stoicheia, existieren daher nur auf Grund (nach dem Gesetze) einer unbedingten Notwendigkeit (sie sind, weil unvollkommen, nicht das Ziel 15 der Sphärenbewegungen, sondern resultieren gleichsam als Abfall aus diesen). Diese ergibt sich (resultiert) aus der Existenz der Wesensformen der sich kreisförmig bewegenden Körper. Die Wesensformen existieren ferner in der ersten Materie zwecks der Notwendigkeit. Die Sachlage verhält sich dabei 20 so, als ob die Notwendigkeit aus zwei Gründen in diesen Formen vorhanden wäre, erstens insofern sie existieren und zweitens insofern sie in einer Materie aufgenommen werden. Die Ursache dieser beiden Formen der Notwendigkeit (daruratain) für sie ist die reale Existenz der sich kreisförmig 25 bewegenden Sphären (die die sublunaren Dinge hervorbringen). Dies beruht darauf, daß die Notwendigkeit im Realwerden dieser Formen die einfache Existenz jener himmlischen Körper (ohne besondere Zielstrebigkeit) ist, und die Notwendigkeit im Materiellwerden derselben das Materiell- 30 sein (wörtlich: In-einem-Substrate-sein) jener himmlischen Körper.

Aus dem Zusammentreten und der Vermischung der Elemente entsteht eine aktuelle Wesensform, z. B. die der Pflanzen und Tiere, ferner auch die des Menschen. Diese Elemente existieren 35 nämlich nur wegen der vernünftigen Seele; die vernünftige

<sup>1)</sup> Dieser unvollkommene Zustand ist für sie also relativ noch der beste. Der Optimismus wird daher durch solche Unvollkommenheiten nicht widerlegt.

Seele existiert aber wegen des (Gesetzes des) Vollkommeneren. Ebenso verhält es sich in den himmlischen Körpern. Aus diesem Grunde erkennst du, daß dasjenige Wesen, was in der sublunaren Welt der Rangstufe nach den himmlischen

5 Körpern am nächsten steht, der Mensch ist. Er verhält sich wie ein Mittelding zwischen dem ewig Seienden und den entstehenden und vergehenden Substanzen. Zwischen der vernünftigen Seele in der sublunaren Welt und den Wesensformen unter ihr besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen der

10 vernünftigen Fähigkeit (die sich wie eine Hyle verhält) zu dem intellectus acquisitus. Die äußere Sinneswahrnehmung verhält sich zu der vernünftigen Fähigkeit ebenfalls wie die Materie. Ein Gleiches gilt von der vegetativen (wörtlich: „ernährenden“) Seele in Beziehung zu der sinnlich wahr-

15 nehmenden (sensitiven, animalischen) und den homogenen Körpern (Homöomeren) zur vegetativen Seele, ferner auch die der homogenen Körper zu den Elementen des Menschen; denn der Mensch stellt die Verbindung her, durch die das sinnlich wahrnehmbare Wirkliche sich mit dem Begrifflichen und

20 Geistigen vereinigt. Aus diesem Grunde vollendete Gott für den Menschen diese irdische Existenzweise, der er (jedoch noch) einen Mangel beifügte, weil sie von ihm weit entfernt ist. Es stellt sich nun die Frage: Weshalb erschuf Gott von der vegetativen und animalischen Seele mehr als eine einzige Art?

25 Der Grund dafür ist, daß die Existenz der meisten dieser Arten auf dem Gesetze des Vollkommeneren beruht (eventuell: auf das Vollkommenere hingeordnet ist). Wir können betreffs einiger Tiere und Pflanzen nachweisen, daß sie nur (innamā) wegen der Menschen existieren, oder daß die einen wegen

30 der anderen vorhanden sind. Betreffs anderer Tiere und Pflanzen ist dieses jedoch nicht ersichtlich, so z. B. betreffs der wilden Tiere, die den Menschen und den Pflanzen schädlich sind. Ebenso verhält sich das, was später dargelegt wird, daß nämlich die meistens gegenseitige Vernichtung der Dinge

35 nur in akzidenteller Weise erfolgt (nicht per se beabsichtigt ist) und auf Grund der Notwendigkeit, die in der Materie liegt. So verhalten sich die Skorpione und die meisten der reisenden Tiere. Es ist klar, daß dasjenige Prinzip, was diese Tiere vernichtet, wenn es nicht gerade vollkommener ist als sie,

wenigstens nicht unvollkommener ist.<sup>1)</sup> Der Vorgang findet aber nur auf Grund der Notwendigkeit, die in der Materie liegt, statt.

Daraus ist es ersichtlich, wie die Dinge in ihrem realen Sein sich nach dem Gesetze der Notwendigkeit zueinander 5 verhalten und wie sie zueinander in ihrer Vollkommenheit in Beziehung stehen. Die Vollkommenheiten (Entelechien) aller Dinge gehen auf die Vollkommenheit des ersten Seienden zurück und die Notwendigkeit ihrer Existenzen ist verursacht von der Existenz des ersten Seienden. Es ist nun notwendig, 10 dafs wir über die Vorsehung Gottes betreffs der irdischen Dinge verhandeln, d. h. betreffs der Dinge, die unter der Sphäre des Mondes sind. Betreffs dieses Problems stellen wir auf Grund der dargelegten Prinzipien die Prämisse auf: Die Existenz dieser irdischen Dinge auf der Oberfläche der Erde und ihr 15 Erhaltenwerden in denselben Arten ist ein Ziel, das notwendigerweise erstrebt wird. Die Wirkursache, die dieses Ziel vor Augen hat, kann nicht der Zufall sein, wie viele der alten (vorsokratischen) Philosophen es aufgestellt haben. Dieses ist klar, wenn man einsieht, wie die Harmonie der Bewegungen 20 der himmlischen Körper auf die Existenz jedes einzelnen Dinges gerichtet ist, das in der irdischen Welt entstehen und erhalten werden soll. Das, was am meisten offenkundig ist, ist jenes bestimmte Ding (wohl die genannte teleologische Ordnung). Weiter von Bedeutung ist der Mond. Der Grund 25 dafür liegt darin, dafs es betreffs der Sonne klar ist: wäre sie ein gröfserer Stern als sie in Wirklichkeit ist, und der Erde näher stehend, dann müfsten die Arten der Pflanzen und Tiere wegen der grofsen Hitze zugrunde gehen. Das Gleiche gilt vom entgegengesetzten Falle. Besäfsse die Sonne ein 30 geringeres Volumen oder wäre sie weiter von der Erde entfernt, dann müfsten Pflanzen und Tiere wegen der grofsen Kälte umkommen. Die Bestätigung dieser Dinge zeigt sich in den Mitteln, mit denen die Sonne das Erhitzen hervorbringt, nämlich in den Bewegungen der Sonne oder dem Aussenden der Strahlen. 35 Das Gleiche zeigt sich an den Orten, die nicht bewohnt werden können wegen der grofsen Kälte und Hitze.

<sup>1)</sup> Das niedriger Stehende kann das höher Stehende nicht vernichten.

In dem gleichen Sinne zeigt sich die göttliche Vorsehung offenbar in der Sphäre der Sonne, die zu dem Äquator einen gewissen Winkel bildet; denn besäße die Sonne nicht diese zum Äquator „geneigte“ Sphäre, so würde kein Sommer, kein  
 5 Winter, kein Frühling und kein Herbst in der sublunarenischen Welt entstehen. Es ist aber klar, daß diese Jahreszeiten notwendig sind für die Existenz der Arten der Pflanzen und Tiere. Die Wirkung der göttlichen Vorsehung an jedem einzelnen Tage ist sehr offenkundig; denn existierte die tägliche Bewegung  
 10 des Himmels nicht, so entstünde weder Nacht noch Tag. Dann würde die Hälfte des Jahres Tag sein und die andere Hälfte Nacht. Die Dinge müßten dann zugrunde gehen und zwar am Tage wegen der Hitze und in der Nacht wegen der Kälte.

Die Einwirkung des Mondes ist ebenfalls deutlich und  
 15 zwar in dem Zustandekommen des Regens und des Reifens der Früchte. Es ist ferner klar: wäre der Mond größer oder kleiner als er ist, weiter oder weniger weit von der Erde entfernt, oder wäre sein Licht nicht von dem der Sonne entnommen, so würde diese Tätigkeit nicht eintreten können.  
 20 Ferner: besäße der Mond keine Sphäre, die zum Äquator „geneigt“ wäre, so würde er keine verschiedenartigen Wirkungen in den verschiedenen Zeiten ausüben können. Aus diesem Grunde erwärmt der Mond die Nächte in der Zeit der Kälte und er übt eine abkühlende Wirkung aus in der Zeit  
 25 der Hitze. Die Wärme des Mondes in der Zeit der Kälte beruht auf der Konstellation, die („er zu uns“) die Erde zum Monde einnimmt. Sie verhält sich dann wie die Konstellation der Sonne in der Zeit der Kälte und besteht darin, daß der Mond unserem Zenith näher ist; denn seine Sphäre ist mehr  
 30 gegen den Äquator (als die der Sonne) geneigt. In der Zeit der Hitze verhält sich die Sachlage umgekehrt (der Mond steht in derselben am tiefsten und die Sonne am höchsten), d. h. sein Sichtbarwerden und sein Erleuchtetwerden (durch die Sonne) findet in der südlichen Gegend statt; denn der  
 35 Mond wird immer nur dann sichtbar, wenn er in Opposition zur Sonne steht. Befindet sich die Sonne in den Fischen, dann erscheint der Mond im Norden und tritt nicht auf im Süden. Ist die Sonne im Norden, so stellt sich die Sache umgekehrt, d. h. der Mond erscheint im Süden und verschwindet im

Norden. Aus diesem Grunde übt er dann eine abkühlende Wirkung aus. Der Grund dafür liegt darin, daß dann der Strahl des Mondes auf die südliche Seite fällt. Das Gleiche leuchtet aus den gleichmäßigen Bahnen des Mondes ein, die sich in fest umgrenzten Entfernungen zur Sonne bewegen. Man 5 darf sich nicht denken, daß dieses ohne eine göttliche Vorsehung betreffs der irdischen<sup>1)</sup> Dinge vor sich geht. Das Gleiche, was wir von der Sonne und dem Monde gesagt haben, können wir auch betreffs der übrigen Sterne glauben, ihren Sphären und gleichmäßigen Bahnen in bestimmten Entfernungen 10 zur Sonne. Aus diesem Grunde sagt Aristoteles, daß die Bewegungen der Sterne gleich sind der Bewegung der Sonne. Er behauptete dieses nur wegen der Opposition ihrer Bewegung zueinander<sup>2)</sup> und weil sie bestrebt sind, der Sonne ähnlich zu werden. Wenn uns auch durch die sinnliche Wahrnehmung 15 keine große Anzahl von Daten über die Bewegungen der Sterne gegeben werden, die Exzentrizitäten ihrer Zentren, ihr Verweilen an einem Punkte und ihr Zurückkehren, so können wir doch mit Entschiedenheit und Sicherheit behaupten, daß diese Vorgänge im Weltall auf der göttlichen Vorsehung beruhen, 20 die sich auf die irdischen Dinge erstreckt. Das Erkennen aller dieser Verhältnisse ist uns nur deshalb schwer, weil eine lange Erfahrung für dieselbe erforderlich ist, für die die Kürze des menschlichen Lebens nicht ausreicht. Aus diesem Grunde müssen wir die genannten Ansichten von den Vertretern der 25 experimentellen Astronomie annehmen, die die Erfahrungen gesammelt haben. Jene Dinge hält man nach ihren Darlegungen für möglich aus den „Berührungen“ (Konjunktionen) dieser Sterne (Planeten), d. h. es ist möglich, daß man zur Erkenntnis dieser Verhältnisse durch lange Beobachtungen 30 gelangt. Ferner ist es auch betreffs der Fixsterne (nicht nur der Planeten) möglich, zu diesem Resultate (der Erkenntnis) zu gelangen. Jedoch sind wir wegen der vorzüglichen Natur dieser himmlischen Körper, wie wir es schon ein anderes Mal erwähnt haben, nicht der Ansicht, daß die in ihnen waltende 35

<sup>1)</sup> Obwohl diese Dinge unvollkommen sind, erstreckt sich die Vorsehung auf sie — aber nur per accidens, nicht per se.

<sup>2)</sup> Wenn takābul zu lesen. Sonst: „weil sie ihre Bewegungen empfangen“ und ähnliches.

göttliche Vorsehung, die sich auf die sublunaren Dinge unter den Sternen erstreckt, nicht erfolgt (per se et primo) in erster Absicht. Sonst müßten die ewigen Dinge wegen der vergänglichen und zeitlichen (zamānija) sein, und es müßte  
 5 das Vollkommenere wegen des Unvollkommeneren wirken. Weil ferner die himmlischen Körper durch die göttliche Vorsehung in dieser Hinsicht bestimmt werden, kann man nicht behaupten, daß sie unwissend betreffs der Dinge der Welt seien. Da sie ferner die Ordnung in diesen ihren Bewegungen nur dadurch  
 10 erhalten, daß sie das Wesen ihrer (höheren) Prinzipien erkennen, und da diese ihre Prinzipien ihrerseits die Ordnung von dem ersten Seienden empfangen (in stufenweiser Mitteilung), nämlich von Gott, so ist also die primäre, ursprüngliche göttliche Vorsehung, die sich auf uns erstreckt, die eigentliche Vorsehung  
 15 Gottes selbst (nicht die eines Engels) und dies ist die Ursache für die Bewohner (Wohnungen „dessen was auf“) der Erde. Alles, was in der himmlischen Welt existiert, ist reines Gute und stammt von dem Willen Gottes und seiner Absicht. Das Böse findet sich nur als herbeigeführt durch die Notwendig-  
 20 keit der Materie. Dieses gilt von dem Vergehen, Altern und anderen Vorgängen. Das Böse verhält sich nur aus folgenden Gründen so (als Böses): Diese bestimmte (irdische) Existenzweise ist nur in einer von zwei Arten möglich, indem entweder diese Dinge, deren Existenz mit einem Übel verbunden ist,  
 25 nicht existieren — diese Nichtexistenz bedeutete aber ein größeres Übel — oder so, daß diese Verhältnisse in der genannten (unvollkommenen) Weise vorhanden sind; denn in der Existenz dieser Dinge ist kein größeres Maß (von Vollkommenheit) möglich. So verhält sich das Feuer. Der Nutzen  
 30 desselben in der Welt ist offenbar. Es trifft sich beim Feuer nun akzidentell, daß es viele Tiere und Pflanzen vernichtet. Betrachte jedoch die göttliche Vorsehung, die sich auf das Tier erstreckt, wie sie ihm die Fähigkeit des Tastsinnes verlieh. Sonst könnte sie dasselbe nicht in seiner Natur erhalten und  
 35 es von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung entfernen, die schädlich sind. Diese Wahrnehmung vollzieht sich nach Maßgabe der Natur dieses Tieres, so daß es sich anderen Dingen (die nützlich sind) nähert. Ebenso legte die göttliche Vorsehung in jede einzelne Art des Tieres dasjenige, wodurch



die Existenz desselben vor schädlichen Einwirkungen behütet wird. Dies ist auch ein Umstand, der beweist, daß die göttliche Vorsehung sich auf die Dinge der Welt erstreckt. Betrachtetest du aus diesem Grunde viele Tiere, so ist dir klar, daß sie nicht existieren könnten, wenn nicht diejenigen Dinge 5 bereits hergestellt wären, durch die ihre Existenz erhalten wird. Am deutlichsten erscheint dieses betreffs des Menschen. Besäße (wäre) er nicht den (der) Verstand, dann könnte er keine Zeitlang existieren. Aus diesem Grunde sind wir der Ansicht, daß jene ersten Prinzipien der himmlischen Welt das 10 Böse erkennen, das in der sublunaren Welt vorhanden ist, und zwar in der Weise, in der jene himmlischen Dinge erkennen können. Ferner behaupten wir, daß die Vorsehung jener himmlischen Geister betreffs unserer nicht nur uns die Existenz mitteilt, sondern auch denjenigen Dingen, durch die unser 15 Dasein erhalten wird, indem sie uns vor dem bewahrt, was unserer Existenz vielleicht Schaden bringen könnte. Alexander von Aphrodisias lehrt: Die Behauptung, die Vorsehung erstrecke sich auf alle partikulären Dinge, sei durchaus unrichtig, wie es die Stoiker (aşhab arriwāk; vielleicht Akademiker)<sup>1)</sup> 20 aufstellten. Der Grund dafür sei der, daß die Vorsehung der himmlischen Geister nur dadurch zustande kommt, daß sie das Vergangene erkennen. Nun aber können die Geister der himmlischen Welt (die Ideen) keine Erkenntnisse besitzen, die neu entstehen und sich auf partikuläre Dinge erstrecken, 25 geschweige denn, daß ihre Erkenntnisse eine unendliche Zahl darstellten (wie die sich ewig abwechselnden irdischen Dinge). Derjenige, der diese Lehre aufstellte, gab konsequenterweise auch die Möglichkeit zu, daß eine große Anzahl von göttlichen Prinzipien existiert; denn wenn die Vorsehung sich auf jede 30 einzelne Art und auf die Leitung jedes einzelnen Individuums erstreckt, wie kann da dem Individuum das Böse anhaften, da doch die Götter das Weltall leiten. Unter den Arten des Bösen verstehe ich dasjenige, von dem die Dinge auch frei sein könnten. Aber die notwendig eintretenden Übel treffen 35

<sup>1)</sup> Es ist hier nicht die stoische Lehre vom Schicksal gemeint, sondern die platonische, daß die Ideen nur das Universelle von den Dingen darstellen und in ihrer Einwirkung auf die Dinge auch nur das Universelle intendieren können.

das Individuum, indem sie mit ihm unlösbar verknüpft sind (fa vor wuḫuḥa zu setzen). Es ergibt sich vielmehr für ihn die Thesis, daß diese Vorgänge nicht von Gott stammen. Die meisten Philosophen, die über die göttliche Vorsehung diese 5 Lehre aufgestellt haben, sind jedoch (lakin statt laka) der Ansicht, daß alle Dinge für Gott möglich sind. Daraus läßt sich gegen sie ad hominem deduzieren, daß sie auch das Böse (als von Gott kommend) für möglich erklären. Daß nun aber (so antwortet Averroes) nicht alle Dinge für Gott möglich sind, 10 ist offenbar; denn es ist undenkbar, daß das Vergängliche ewig sei (werde) oder das Ewige vergänglich. Im gleichen Sinne ist es in bezug auf das Dreieck nicht möglich, daß seine Winkel vier rechten gleich seien, noch auch betreffs der Farben, daß sie zu Objekten des Gehörsinnes werden. Die eben 15 erwähnte Lehre ist ein großer Schaden für die menschliche Weisheit. Ein anderer Philosoph glaubt diese Lehre dadurch beweisen zu können, daß die Tätigkeiten Gottes nicht als Ungerechtigkeiten bezeichnet werden können. Gut und Böse verhalten sich vielmehr für Gott indifferent (da er über diese 20 Prädikate erhaben sei).<sup>1)</sup> Diese Lehre ist äußerst seltsam und befremdend und liegt der menschlichen Natur sehr fern. Sie widerstrebt der realen Naturkraft, die die höchste Vollendung des Guten besitzt. Der Grund dafür liegt darin, daß (nach jener Lehre) in der Welt (der Himmel) kein Ding existieren 25 könnte, das durch sich (per se) gut wäre. Es könnte ein solches (Gute) nur durch willkürliche Menschengesetz sein. Ebensowenig könnte ein Ding existieren, das durch sich schlecht wäre. Ferner müßte es möglich sein, daß das Gute böse und das Böse gut würde. Dann aber existierte in dieser 30 Welt überhaupt kein reales (eigentliches) Wesen (das nicht in sein Gegenteil verwandelt werden könnte), so daß also selbst die Erhabenheit<sup>2)</sup> der Dinge und der Gottesdienst (seitens

---

<sup>1)</sup> Vielleicht ist hier Gafar ca 855 gemeint (vgl. Horten, Die philosophischen Systeme 303) und im allgemeinen diejenigen spekulativen Theologen, die den göttlichen Willen als rechtsetzendes Prinzip und als den Maßstab des Guten annehmen: Etwas ist sittlich und gut, weil Gott es so will.

<sup>2)</sup> Vielleicht bedeutet dieser Terminus den Gottesdienst der unvernünftigen Geschöpfe, die durch ihr Dasein (lisān alḥāl) einen Lobpreis ihres Schöpfers bedeuten.

der vernünftigen Geschöpfe) nur durch menschliche Satzung (thesei) gut wären. Es wäre dann das Gute auch vorhanden in der Vernachlässigung des Gottesdienstes und dem Absehen von dem Glauben an die Majestät Gottes. Alles dieses sind aber Ansichten, die den Lehren des Protagoras gleichen. Wir 5 werden uns nun ausschliesslich mit der Darlegung der unrichtigen Lehren befassen, die sich aus diesen Voraussetzungen ergeben.

Hiermit schliesst die Abhandlung über den zweiten<sup>1)</sup> Teil der Metaphysik. Es ist die vierte Abhandlung dieses 10 unseres Buches. Damit ist das Buch (des kurzen Kommentars) abgeschlossen.

---

<sup>1)</sup> Es ist zu hoffen, dass die in Kairo handschriftlich vorhandenen übrigen Teile dieses Werkes bald zugänglich gemacht werden.

---

# Überblick über die Metaphysik des Averroes

(auf Grund seines kleineren Kommentars zu der Metaphysik des Aristoteles).

Die Wissenschaften zerfallen in zwei Gruppen (nicht „Arten“, da keine eigentlichen *differentiae specificae* vorhanden sind): I. die theoretischen, a) die universellen: Dialektik, Sophistik<sup>1)</sup> und Metaphysik, die alle drei das *ens* (*logicum* 5 *sive reale*) in quantum est *ens* betrachten, b) die partikulären, die bestimmte Formen (Erscheinungsweisen) des Seins zum Gegenstande haben, nämlich das veränderliche Sein (die Naturwissenschaften) und die Quantität (die Mathematik); II. die praktischen Wissenschaften und als Vorbereitung (Propädeutik) 10 die Logik. Der Grund der Einteilung ist der, daß das Objekt unseres Erkennens in ebendiese Teile zerfällt. — Das Objekt der Metaphysik ist also: 1. das Sein als solches, 2. seine verschiedenen Arten (bis hinab zu den partikulären Wissenschaften) und 3. Akzidenzien, 4. der kontinuierliche Aufbau dieser 15 Seinsstufen (Projizierung der logischen Stufenordnung in das Gebiet des Realen, des *ordo logicus* in den *ordo ontologicus*) bis zu seinen höchsten Ursachen, den geistigen Substanzen. Sie behandelt also vor allem die formale und finale Ursache, während auf die Material- und Wirkursache (den ersten „Beweger“) schon in der Physik hingewiesen wurde. Der Gottesbeweis ist also eine Aufgabe der Naturwissenschaft, da die Metaphysik (wie jede Wissenschaft) die Existenz ihres Objektes voraussetzen und von einer anderen Wissenschaft annehmen muß (ohne deshalb der Physik subalterniert zu werden). 20

---

<sup>1)</sup> Die Logik bleibt dabei doch als Propädeutik außerhalb der eigentlichen Philosophie.

Nach diesen Prinzipien sind (nach Aristoteles) in der Metaphysik drei materielle Objekte zu behandeln: 1. die sinnlichen Dinge als Seiendes (formelles Objekt der Metaphysik), 2. die Prinzipien der Substanz, Gott und die Geister und 3. die Postulate der partikulären Wissenschaften. Diese bilden jedoch nur ein akzidentelles Objekt, da jene Postulate in sich evident sind und nur wegen der Irrtümer der vorsokratischen Philosophen besonders behandelt werden müssen. Averroes selbst teilt die Metaphysik daraufhin in fünf Teile ein: 1. das Objekt, 2. seine Arten, 3. deren Akzidenzien, 4. die Prinzipien der Substanz, 5. die Postulate der Einzelwissenschaften. — Da die Metaphysik die Kenntnis der höchsten Ursachen vermittelt, ist ihr Nutzen (als Veredelung und Aktualisierung des menschlichen Denkens) und ihre Rangstufe am größten.

Zunächst sind die metaphysischen Termini zu erläutern. Der Ausdruck „das Seiende“ wird analogice prädiert, und zwar von dem ordo logicus, z. B. dem Wahren, d. h. den geistigen Inhalten, die sich mit der Außenwelt decken — als auch dem ordo ontologicus, z. B. den zehn Kategorien. Das ens per accidens liegt vor, wenn etwas einem anderen nicht wesentlich zukommt. Auch die Beziehung des Prädiierens (die Kopula „ist“) und Deduzierens (die syllogistische Konsequenz) wird als seiend bezeichnet. Das Sein ist keine der zehn realen Kategorien noch der fünf logischen (der Prädikamenta, der quinque voces). — Die Individualität wird gleicher, konvertibeler Weise wie das Sein prädiert (unum et ens convertuntur), jedoch nicht von dem ordo logicus. — „Substanz“ bezeichnet das Objekt eines individuellen Hinweises ( $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ ), die ontologische Substanz, ferner die logische, also Prädikat und Definition. Die letzten Bestandteile der Dinge heißen also nach allen verschiedenen Theorien über das Wesen derselben (Atome, Dimensionen und Hyle und Form) im vorzüglichsten Sinne „Substanzen“. Akzidens ist ein solcher Inhalt, der von einer Substanz etwas anderes als das Wesen (also sekundäre Momente) wiedergibt. Es zerfällt in zwei Arten. Entweder ist es mit dem Individuum des Substrates innerlich verbunden, ohne von seinem Wesen Kunde zu geben (das konkrete Akzidens) oder es berichtet durch seine Individualität (durch sich selbst) von dem abstrakten Wesen

(das universelle Akzidens). Neun Arten werden aufgezählt: 1. Quantität (Mefsbarkeit eines Dinges durch einen seiner Teile als Mafseinheit), 2. Qualität (habitus — dispositio, passio — patibilis qualitas, potentia — impotentia, forma — 5 figura), 3. Relation (eine eigentliche, die vierte Kategorie, und eine uneigentliche), die „Beziehung“, die in allen anderen neun Kategorien vorkommt. Bei der ersten wird das Wesen jedes Terminus reziprok in Beziehung zu dem anderen ausgesagt. Er bedeutet nichts ohne den anderen, in sich. Sie 10 ist reziprok und bilateral, im Gegensatz zu der unilateralen. 4. Wesen (dat) bedeutet das Individuum (ousía, Substanz) und das Wesentliche. Per se gilt eine Aussage, wenn das Subjekt im Prädikate oder das Prädikat im Subjekte enthalten ist, und zwar als innerer Teil. 5. Ding ist konvertibel mit dem 15 Seienden. 6. Das Eine ist ein numerisches (diskontinuierliches) oder kontinuierliches (das nur der Einbildung nach eine Vielheit enthält) — das der inneren Mischung nach und das der äußeren, künstlichen Zusammensetzung nach numerisch Eine — das 1. spezifisch und 2. generisch Eine, das 3. dem Substrat 20 und 4. der Proportion nach Eine, das 5. per accidens Eine. — Das Identische entspricht dem Einen. Die Opposita (contradictio, contrarietas, relatio und privatio et habitus) und das individuell und wesentlich Verschiedene. — Potenz und Akt teilen den ganzen Bereich des Wirklichen. Sie sind Phasen 25 der Entwicklung. Die Potenz wirkt und funktioniert verschieden, je nachdem sie aus innerer Naturkraft wirkt oder von aufsen aktualisiert wird und je nachdem ihr ein Hemmnis entgegensteht oder nicht.

Als andere Proprietäten des Seins sind zu nennen: 1. das 30 Vollkommene und Unvollkommene; 2. der Teil, das organische Ganze und die Summe von Einheiten, die distributiv zu nehmen sind, im Gegensatze zur kollektiven Auffassung; 3. die vier Ursachen: Hyle, Form, Agens und Zweck, wozu noch das Element und die Instrumentalursache hinzutreten; 4. die Not- 35 wendigkeit, ohne die ein Ding nicht sein kann und durch die es existieren mufs; 5. die Naturkraft und Natur (von Hyle und Form usw. ausgesagt).

## Abhandlung II. Die Kategorien und das Sein.

Das Seiende wird von den Kategorien in analoger Weise ausgesagt, nicht äquivoce noch univoce. Die Lehren einer Wissenschaft können, entsprechend dem Grundsatz der systematischen Ordnung der Wissenschaften, in einem subalternierten Gebiete entweder als Methode des Beweisverfahrens 5 (als logische Voraussetzung) oder als Axiom und Postulat vorausgesetzt werden. In dieser Weise nimmt die Metaphysik von der Logik den Begriff der Kategorien an. Die Substanz existiert und subsistiert in sich nicht in einem subiectum inhaesionis, während das Akzidens von der Substanz 10 abhängt, von ihr verursacht ist und in ihr existiert. Die körperliche Substanz bildet sogar einen Teil der Definitionen des Ortes, der Lage und des Habens (habere). Das agere stellt sich verschieden dar, je nachdem es im Bereiche der Substanz (z. B. das Ernähren) oder dem des Akzidens (z. B. 15 das Erhitzen) auftritt. Im ersten Falle partizipiert es an der Substanz, im zweiten ist es reines Akzidens. Dafs die übrigen Akzidenzien der Substanz inhärieren, also eigentliche Akzidenzien sind, läfst sich leicht erweisen (von Relation, Qualität, Quantität, Dimension, Zahl). Sie sind nämlich von der Substanz 20 untrennbar. Die einen gehen der Seinsordnung nach den anderen voraus, z. B. die Quantität den Qualitäten.

Die unkörperliche Substanz wird ebenso wie das materielle Individuum und nach anderen die Zahlen, Dimensionen, Atome und Punkte Substanz genannt. Diese Dinge werden zugleich 25 als die Ursache der körperlichen Substanz bezeichnet. Die Naturwissenschaft betrachtet alle diese Probleme unter der formellen Hinsicht des *ens mobile*, die Metaphysik unter der des *ens in quantum est ens*.

Die Untersuchung hat bei dem subjektiv (*pros hēmâs*) 30 Näherliegenden zu beginnen, den Definitionen, um zu dem subjektiv Fernerliegenden, dem objektiv (*kath hautó*) Näherliegenden vorzudringen. Die allgemeinen Definitionen sind als Grenzbestimmungen der Ausgangspunkt, während die detaillierten Definitionen als Sacherklärungen der Endpunkt 35 des Prozesses des Erkennens sind. Für die Definitionen, im Gegensatz zu den Deskriptionen, kommen nur die konver-

tibelen praedicationes per se in Betracht; denn definitio und definitum müssen identisch sein. Die ontologischen (Hyle und Form) und logischen (Genus und Differenz) Teile der Substanz gehen ihr dem Wesen nach voraus. Von dem Akzidens gilt  
 5 dasselbe. Die Substanz bildet einen Teil seiner Definition (entweder actualiter oder potentialiter). Dabei stellt sich das Erkenntnisproblem: sind unsere begrifflichen Inhalte identisch mit den materiellen Individuen, so daß definitio und definitum kongruent sind, oder nicht. Auch dann könnten sie  
 10 noch als platonische Ideen außerhalb des Geistes existieren. Die wesentlichen Bestimmungen sind identisch mit dem konkreten Einzeldinge der sinnlichen Wahrnehmung, — sonst würde die menschliche Erkenntnis ihres realen Inhaltes, also ihrer inneren Wahrheit beraubt und dadurch aufgehoben. Sie  
 15 behielte nur eine äußerlich formale Konsequenz der Gedankenfolge in rein subjektiven Illusionen oder Halluzinationen.

Ursache und Wirkung müssen im Wesen übereinstimmen, numerisch jedoch verschieden sein. Dieses gilt vor allem von dem ersten Bewegter in jeder Kategorie des Erzeugens und  
 20 Bewegens z. B. von dem Vogel in bezug auf das Ei (generat sibi simile). In der Wirkursache muss die Wirkung vorerst idealiter enthalten sein. Bei einer zusammenhängenden Kette zweckmäßiger Handlungen ist das primum intentione das ultimum executione. So ist es sicherlich in der künstlerischen  
 25 Tätigkeit. Aber auch in den Naturdingen könnte sich die Sache so verhalten. Wie könnte es sonst Naturdingen eigen sein, daß der Verstand sie denkt, wenn die gedanklichen Inhalte (die Universalia) nicht vorerst von einem reinen Geiste, dem aktiven Intellekte in sie hineingelegt worden wären?  
 30 Die Wesensformen der Dinge müssen also aus dem aktiven Intellekte einesteils in die Hyle emanieren — daraus entstehen die materiellen Weltlinge — andernteils in den hylischen, materiellen Verstand der Menschen, der eine einzige Substanz darstellt — daraus entstehen die menschlichen Erkenntnisse,  
 35 zugleich ist damit erklärt, weshalb unsere Begriffe das Wesen der Dinge wiedergeben, abspiegeln: Beide stammen nämlich unmittelbar aus derselben Quelle.

Die Wesenheit selbst kann nicht entstehen noch vergehen da sie kein mit ihr wesensgleiches Prinzip besitzt,



von dem sie sich zugleich individuell unterscheidet. Un-  
 entstanden und unveränderlich sind daher alle ersten, einfachen  
 Prinzipien der Dinge, da nur das Zusammengesetzte sich  
 verändert — also Materie und Form. Ebenso wenig sind die  
 Definitionen, die logischen Wesenheiten, dem Entstehen und 5  
 Vergehen unterworfen. Jedoch existieren sie nicht nach Art  
 der Ideen Platos; denn deren Annahme ist für die Erklärung  
 des ontologischen Seins ebenso überflüssig wie für die des  
 logischen. Die Universalia besitzen eine akzidentelle (nicht  
 substanzartige) Existenz nicht etwa in den realen Individuen, 10  
 sondern in unserem Geiste und in den himmlischen Geistern.  
 Nur der menschliche Verstand muß aus einem substantiellen  
 Geiste (nach Art der platonischen Ideen) emanieren. Die  
 Realität der Universalbegriffe (in den Dingen und im Geiste)  
 leugnen nur die orthodoxen Theologen, in dem sie dadurch 15  
 das menschliche Erkennen selbst aufheben.

Die logische Tätigkeit unseres denkenden Geistes besteht  
 sowohl in einem Kombinieren von Inhalten als auch einem  
 Abstrahieren. Wenn diese abstrahierten Begriffe auch  
 äußere Akzidenzien (unseres Geistes) sind, so können sie 20  
 doch von dem innersten Wesen der Substanzen berichten;  
 denn der Grundsatz gilt nicht: Nur durch das Gleiche wird  
 das Gleiche erkannt. Inhaltlich bedeuten diese psychischen  
 Akzidenzien das Wesen der Dinge der Außenwelt. Die Uni-  
 versalität ist für die Inhalte der Begriffe selbst ein Akzidens, 25  
 das sie nicht in sich, inhaltlich und sachlich, sondern nur im  
 menschlichen Geiste (also per accidens) besitzen. Inhaltlich  
 (in se) können sie also Substanzen sein. Die abstrakten Inhalte  
 von Dingen sind primäre, die Formen der Universalität  
 sekundäre Begriffe. 30

Der extreme Realismus behauptet also zu Unrecht, die  
 Universalia seien die Wesenheiten der sinnlichen Dinge. Diese  
 bestehen vielmehr aus Hyle und Form. Alle Dinge, bei denen  
 wir nach dem Weshalb fragen, sind zusammengesetzt. Das  
 Kompositum muß eine besondere Wesensform, verschieden 35  
 von der der Komponenten, aufweisen, wenn es nicht ein ein-  
 faches Konglomerat ist. In diesen bestehen die Teile aktuell,  
 in dem Kompositum nur potentiell. Die forma compositi  
 tritt also zu den formae componentium von außen (als Neues)

hinzu. Genus (das der Materie gleicht) und Differenz (die die Form vertritt) sind also *secundae intentiones*. Das innerste Wesen der irdischen Dinge enthält nur die Definition, die neben der Form auch die Materie zum Ausdruck bringt. In 5 den Definitionen unmaterieller Dinge vertreten einige Bestimmungen die Wesensform, andere die Materie, so daß auch hier das Gesetz der Zusammensetzung (der Definition) gewahrt wird. Der Begriff von dem Dinge („seine logische Existenz“) ist dabei aber inhaltlich (nicht der äußeren Form 10 nach) identisch mit dem realen Objekte. — Die einfachen Elemente sind *per accidens* (durch das Kompositum) veränderlich, das Kompositum *per se*. — Die Dinge müssen zusammengesetzt sein, da sie zwei Seinsformen, die logische und die ontologische, besitzen. In der letzteren tritt zum 15 Wesen (der Form) noch die Materie hinzu. Die beiden Komponenten sind demnach Hyle und Form.

Die verschiedenen Formen der Veränderung müssen verschiedene Substrate voraussetzen. Eine besondere Art der Materie ist Substrat für die wesentliche („substantielle“) Ver- 20 änderung, eine andere, das sekundäre Substrat, für die übrigen drei Arten. — Die Dinge unterscheiden sich durch die vier Ursachen. — Die wissenschaftliche Forschung muß also auf diese hinsteuern und sie zu erfassen suchen. — Die Existenzform, die den Genera entspricht, ist ein Mittelding zwischen 25 Hyle und Form, da sie schon teilweise eine Form darstellen. Daraus erhellt, inwiefern die Definitionen, die doch aus vielen Teilen bestehen, eine innere Einheit darstellen und daher das einheitliche Objekt der Außenwelt definieren und ihm kongruent sein können. — Die *univoce* prädierten Genera 30 haben in ihren Substraten eine unvollkommenere Existenz als die nicht *univoce* prädierten. — Genus und Differenz sind die logisch „früheren“ Teile der Definition, die quantitativen Bestimmungen die logisch „späteren“. Das bewegende Prinzip fügt die Teile des Dinges zusammen. — Das universellste Genus 35 ist der Körper, dessen Wesen verschieden bestimmt wird: 1. als die drei substantiellen Dimensionen, die 2. die (wie ein *Inhärens*) die erste Form der Hyle (Porphyrius) bilden, 3. als die *per se* formlose Hyle, 4. als das Resultat der informierten Hyle. Deren *proprium* seien die Dimensionen (Avicenna).

Der Hyle kommt zunächst die „universelle Form“ (des Körpers) zu, dann die Dimensionen als Akzidenzien. Sie bilden die Vermittelung zu den besonderen Arten, also zwischen Potenz und Akt. Die Körperlichkeit der Elemente ist identisch mit den „Dimensionen“ (d. h. der dreidimensionalen Materie), denen als proprium die „Strebekraft“ (die Attraktion) zukommt. Deren Substrat ist die spezifische Form; die Dimensionen sind ihre äußeren Akzidenzien. Sie bilden das formelle Objekt der mathematischen Betrachtung und das akzidentelle der physischen.

### Abhandlung III. Die Akzidenzien des Seins.

Die Potenz ist eine aktive und passive. Manche der ersteren wirken nur auf äußere Objekte, manche (z. B. in Lebewesen) auch auf sich selbst (*medicus curans se ipsum*), die physischen Potenzen ferner mit Notwendigkeit, die psychischen ohne eine solche. Potenz und Akt kann man wie Reziproka (also durcheinander) definieren. Von der Potenz, die in der Tat zur Aktualität gelangt, ist diejenige zu unterscheiden, die nie aktuell wird, z. B. in dem potentiell Unendlichen. Die Potenz ist eine nahe und ferne und so ihr Substrat ein nahes und ferneres. In allen Phasen der inneren Entwicklung der Potenz zum Akte ist das aktualisierende Prinzip numerisch ein und dasselbe. — Jeder Potenz entspricht ein Substrat, das aktuell sein (werden) muß. Wenn in einem Dinge also viele Potenzen sind, müssen in ihm auch viele Substrate, d. h. aktuelle Substrate sein. In diesen Reihen kann man aber nicht ins Unendliche fortschreiten. Folglich muß man zu einem ersten Substrate, der Hyle, gelangen. Diese enthält in sich (im Keime und der Anlage) alle übrigen Potentialitäten, wie in der letzten Form andererseits alle unvollkommeneren Aktualitäten eminentiori modo enthalten sind. Die Hyle ist also Ursache aller Potentialität in dem Dinge und die Form die aller Aktualität; denn das Absolute und per se Seiende in irgendeinem Genus ist Ursache aller Dinge, die per accidens und relativ in diesem Genus sind. — Die Aktualität ist als Wirk- und Zweckursache und auch der Zeit nach früher als die Potenz, letztere aber der Zeit nach nur manchmal gleich-

zeitig mit dem Akt. — In den himmlischen Dingen ist keine Potenz mehr enthalten. In ihnen ist die ganze in ihrem Wesen begründete Potentialität aktualisiert worden. Daher sind sie unvergänglich, da sie keine neue Form mehr annehmen  
 5 können. Zwischen den rein aktuellen Dingen der Geisterwelt und den potentiellen der materiellen Welt vermittelt die ewige Sphärenbewegung. Sie gleicht durch ihre Ewigkeit und Unvergänglichkeit den geistigen, durch den Wechsel ihrer Lagen (nicht des Raumes der Sphäre als eines Ganzen)  
 10 den materiellen, steht also zwischen beiden in der Mitte. Diese Bewegung vermittelt die ewige, zeitlose, göttliche Tätigkeit in zeitlicher Form, so daß wir sagen können: Gott wird tätig (d. h. seine Wirkung tritt zeitlich auf) nachdem er nicht tätig war (d. h. nachdem seine ewige, unveränderliche Tätig-  
 15 keit nicht zeitlich vermittelt wurde).

Unter den Dingen gibt es solche, die sich immer und aktuell so verhalten (wahr sind), z. B. daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. Diese universellen Bestimmungen (die der Materie enthoben sind) kommen nur aus  
 20 der Denktätigkeit des Verstandes. Wahr im vorzüglichsten Sinne (per se) sind die unvergänglichen Dinge der Himmel. Diese müssen also Ursache für alles per accidens Wahre sein, d. h. die irdische Welt; denn das Per se ist in jedem Genus Ursache für das Per accidens. Das Wahre wird also analog prädiert.

25 Das Eine (Gegensatz: das Viele) ist mit dem Sein konvertierbar. Das Prinzip der Zahl ist diejenige gedankliche, d. h. in Gedanken fixierte Einheit, die nach Quantität, Qualität und Lage nicht teilbar ist, während das Eine als das in sich Abgesonderte (indivisum in se) und von allem anderen Getrennte  
 30 bestimmt wird. Die Mathematik betrachtet das Eine und Viele abstrakt in sich, die Metaphysik in einem Substrate, also ihre Existenzweise (ens in quantum est ens). Das Eine ist kein äußereres Akzidens der zehn Kategorien (Lehre Avicennas). Es bedeutet die Einzeldinge der Kategorien selbst. Sonst  
 35 ergäbe sich eine unendliche Einschachtelung von verschiedenen Ordnungen von Kategorien. Das Eine ist wie das Sein das Fundament aller Kategorien (analogice). Es bezeichnet alle Kategorien und ist mit dem Seienden konvertierbar. In jeder Kategorie muß es ein „per se“ geben, das Realursache (Existenz-

ursache), Erkenntnisgrund und Mafseinheit für alle übrigen Dinge dieser Kategorie ist, die in ihr nur per accidens enthalten sind. Dieses gilt zunächst von der Substanz (eine Form des Kontingenzbeweises für die Existenz Gottes, den Averroes sonst abweist). 5

Verschieden sind die Dinge nach Genus, Spezies und Individuum, teilweise oder ganz. Die Diversität ist von der Kontrarietät zu unterscheiden. Diverse Dinge (die im Genus verschieden sind) können einem Substrate gleichzeitig inhärieren, konträre Dinge nicht. In den Subkontraria, den Mittelgliedern, 10 sind beide Extreme jedoch gleichzeitig vorhanden — nicht aktuell, sondern potentiell in einer Mischung. Die Kontraria sind durch die Differenz verschieden, im Genus eins. Die Kontraria bilden Paare. Jedes Ding hat also nur ein Kontrarium.

Die Art der Opposition zwischen dem Einen und Vielen 15 ist die Relation und die von habitus und privatio (insofern man Vorhandensein und Mangel der Teilung berücksichtigt). — Die Ursachen müssen in allen ihren vier Arten endlich sein. Gott ist im höchsten Sinne per se und zuerst Wirk-, Formal- und Zweckursache (auf Grund seiner selbst). 20

#### Abhandlung IV.

Es muß einen absolut ersten Beweger des Weltalls geben, der selbst unbewegt, ewig usw. ist. Die Zeit ist ebenfalls ewig. Die Bewegung des Himmels geht von einem animalischen Prinzipie aus, das die Sphäre belebt. Die entferntere psychische Ursache dieser Bewegung ist dabei ein abstrakter Begriff 25 des Sphärengestes. Die Sphären sind von einem einzigen Stoffe und ewig und unvergänglich (da sie kein Kontrarium haben). — Hinter der Fixsternsphäre gibt es keine Umgebungssphäre. — Der ganze Himmel bildet ein einziges belebtes Wesen (animal). — Es können keine himmlischen Prinzipien 30 existieren, die nicht aktiv sind; denn es gibt nichts Zweckloses in der Natur. — Phantasievorstellungen haben dieselben nicht (entgegen der Lehre Avicennas). Sie bewegen die ihnen untergeordneten Substanzen und verleihen ihnen auch die entsprechenden Wesensformen. Deshalb sind jene den 35 irdischen Dingen aber nicht untergeordnet. Die Geister

erkennen 1. sich selbst reflexiv und 2. die Aufsenweltdinge, die anderen Geister, indem sie die höher stehenden Ursachen der tiefer stehenden Dinge sind in dem Sinne der drei Ursachen: Form (Verleihung der Wesens- und Erkenntnisform),  
 5 *causa efficiens* und *causa finalis*. Die Ursache, der verursachende Geist, kann dabei jedoch seine Wirkung, den verursachten, nicht direkt erkennen. Sonst würde die Wesensform der Wirkung in der Ursache zur Form werden, die Wirkung also die Ursache selbst verursachen — ein *cirkulus* und *causa sui ipsius*.  
 10 Die übergeordneten Geister erkennen jedoch in sich selbst die untergeordneten; denn ihr Verursachen ist ein Erkenntnisakt (ohne besonderen Willen). Wenn die Geister ein Ding abstrahierend und aufnehmend erkennen, so nehmen sie dessen Wesenheit an. Das Unvollkommenere erkennen sie also nur  
 15 aus sich, aus dem eigenen Wesen. Sie besitzen *per se* ferner Leben, Lust und Glückseligkeit. Gott genießt das höchste Maß des Glückes, und zwar nur durch sein Wesen, nicht durch andere Dinge, in der vollkommensten Selbsterkenntnis.

Die Einheit kommt *per se et primo* nur Gott zu, *per*  
 20 *accidens* mit immer zunehmender Unvollkommenheit, sich immer mehr zur Vielheit entwickelnd, den verschiedenen absteigenden Stufen der Sphärengeister und zuletzt dem in uns wirkenden Geiste. Der erste aus Gott emanierende Geist ist der Bewegter der Fixsternsphäre. Aus dem jedesmal übergeordneten  
 25 Bewegter entsteht der Bewegter der untergeordneten und die Sphäre. Demonstrativ erweisbar ist diese Lehre nicht. Sie besagt nur das Wahrscheinlichste.

Die Hyle hat keine Wirkursache, da diese nur die Form verleihen kann, die erste Materie aber formlos ist. Das  
 30 Vollkommenene *est diffusivum sui*. Daher müssen die reinen Sphärengeister Dinge aus sich emanieren lassen, nämlich die Körper der Sphären. Die Formen sind in sich universell, wenn sie emanieren. Sie werden erst in der Materie individuell. Ebenso verhält sich die Menschenseele. Das Niedere verhält  
 35 sich auf jeder Stufe des Seins wie die Materie zum Höheren. In allem ist die Weisheit der göttlichen Vorsehung zu erkennen, auch betreffs der irdischen Dinge. Das Böse ist nur ein *minus malum*, das einem größeren Guten dient.

---

## Die von Averroes bekämpften oder erwähnten Thesen Avicennas.

---

1. Der Gottesbeweis gehört in die Metaphysik, 5, 5—25 u. A. Averroes: Die Naturwissenschaft erbringt den Gottesbeweis (auf Grund der Bewegung erkennt man einen ersten, selbst unbewegten Bewegter). Der Kontingenzbeweis Avicennas hat nur topischen Wert. 5

2. Das Sein (11, 27 ff) ist ein Akzidens aller aufsergöttlichen Dinge. In Gott ist es wesenhaft. Darauf beruht die Notwendigkeit Gottes und die Kontingenz der Welt. Averroes: Das Sein ist identisch mit den konkreten Dingen. Die Kontingenz der Welt Dinge — die Basis des Kontingenzbeweises — 10 ist eine reine Illusion (vgl. Müller, Philosophie und Theologie von Averroes 39, 7 ff.: Widerlegung des Kontingenzbeweises). Avicenna (12, 18 ff.) mißverstehet also den Begriff des Seienden und den der beiden ordines (des ordo ontologicus et ordo logicus) und verändert nach subjektiven Ansichten die Philosophie der 15 Griechen.

3. Die numerische Einheit (23, 1 ff.) bezeichnet sowohl Akzidenzien als auch Substanzen. Sie ist also nicht identisch mit der Substanz; denn sonst könnte sie keine Akzidenzien kennzeichnen, noch kann sie eine Form der Quantität (eines Akzidens) 20 sein. Sie muß ein solches Akzidens (und eine solche Form der Quantität) sein, das zugleich die Substanz bezeichnen kann, also ein äußereres Akzidens. Sie kommt (121, 16—35. 123, 12. 36. 124, 11) den zehn Kategorien gemeinsam zu. Averroes: Das numerisch Eine ist mit der individuellen Substanz identisch 25 (122, 26—123, 5) (vgl. Averroes, Widerlegung Gazalis, ed. Kairo 1903, S. 52, 19. 82, 1 unten; betr. des Seins 92, 15. 96, 1).

4. Avicenna (50, 27): Der Nachweis, daß die Körper aus Materie und Form zusammengesetzt sind, fällt in das Gebiet der Metaphysik, nicht in das der Naturwissenschaft, da diese ihr Objekt, wie jede Wissenschaft, als fertig vorhanden voraussetzt, es von der Metaphysik „annehmend“. Ferner gehören 5 Materie und Form nicht zu den *entia mobilia*, da sie getrennt unreal sind. Nur ihr Kompositum ist ein *ens mobile* und deshalb Objekt der Physik. (Diese kann aus bestimmten Indizien ihres Objektes darauf hinweisen,<sup>1)</sup> daß dasselbe aus 10 zwei Teilsubstanzen zusammengesetzt sein muß, der Hyle und Form. Deren Erforschung ist aber Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik, weshalb Aristoteles auch in der Metaphysik 1029 a 20 die Hyle definiert.) Averroes: Es ist Aufgabe der Naturwissenschaft, die Existenz von Hyle und Form nachzu- 15 weisen.

5. Den geistigen Substanzen der himmlischen Welt (64, 32) kommt eine alles beherrschende und bestimmende Einwirkung auf die sublunaren Dinge, besonders deren Entstehen zu. Averroes: Auch Aristoteles scheint einen allgemeinen Einfluß 20 der Geister und Sterne auf das irdische Leben nicht ausgeschlossen zu haben. Betreffs einiger Naturdinge nimmt er sogar einen speziellen Einfluß an (bei der *generatio aequivoca*). (Averroes leugnet dies nicht. Er bestreitet nur die eigenartige Lehre, in der Avicenna die Entstehung der Sphären und ihrer 25 Geister und Seelen aus den übergeordneten Geistern erklärt; 66, 1—8. 104, 13).

6. Die erste Materie (90, 24. 92, 12—93, 19) besitzt eine einfache Wesensform, aus der die drei Dimensionen (wie ein *proprium*) resultieren. Mit dieser „Form der Körperlichkeit“ 30 behaftet ist die Materie allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen gemeinsam. Durch diese erste Form wird der Körper trennbar respektive verbindbar. Averroes (90, 35 f.): Das Wesen der Körper sind nicht die Dimensionen, sondern bestimmte physische Inhalte (Gegensatz zu der mathematischen Auffassung von 35 den Körpern). Die Dimensionen sind ein *Akzidens* der uni-

<sup>1)</sup> Aristoteles deduziert bekanntlich in der Physik die Existenz einer ersten Materie, behält sich aber deren abschließende Behandlung wie die aller Prinzipien der Einzelwissenschaften für die Metaphysik vor.



versellen Körperform und vermitteln zwischen dieser und der spezifischen (93, 10).

7. Avicenna (99, 29) wies darauf hin, daß die Definition der Reziproka einen *circulus vitiosus* in sich berge (vgl. *Metaphysik*: Übersetzung 57, 4 ff. u. 228 ff. und zu einem *regressus in infinitum* führe, ib. 499, 20). Averroes (vgl. 99, 9) distinguirt verschiedene Arten von Definitionen (hier kommt die durch die entsprechenden *Opposita in Frage*) und (99, 31) die formellen Beziehungen ihrer Teile. In der Definition der *Relativa* „*durch-einander*“ sind die dem anderen Relativum entnommenen Bestimmungen nicht unterordnend — dann würde ein *circulus* entstehen — sondern gleichgeordnet. 5 10

8. Avicenna (101, 38): Das Mögliche ist von seiten der Wirkursache zu definieren (*contingens est necessarium ab alio*). Averroes: Diese *Thesis* verstrickt sich in viele Unmöglichkeiten, „die wir im letzten Teile der *Metaphysik* (der in der vorliegenden *Kairensen Ausgabe* fehlt) aufzählen werden (102, 1)“. S. 112, 30 ff. diskutiert Averroes in einer Weise, in der er sonst (z. B. Müller, Averroes 39, 7 ff.) diese *Thesis* Avicennas zu widerlegen sucht: Die *Wesenheiten* der Dinge müßten sich verändern, wenn das *Kontingente* (Mögliche) zu einem *Notwendigen* werden könnte. 15 20

9. Die *Vielheit* ist identisch mit der *Zahl* (125, 10 ff.). Beide sind wesensgleich. Folglich kann die *Zahl* keine bestimmte Art der *Vielheit* noch diese eine *Gattung* der *Zahl* sein. Zwischen beiden Begriffen findet keine *Überordnung* oder *Unterordnung* statt. Averroes: Es handelt sich um rein logische Betrachtungsweisen. In dieser subjektiven Betrachtungsweise kann man sich die *Zahl* als eine Art der „*vielen*“ Dinge vorstellen, d. h. als eine Art der *Vielheit*. 25 30

10. Das *Eine* (124, 26 ff.) wird durch das *Viele* (als *Privation* des *Vielen*) und dieses durch das *Eine* definiert, ein *circulus in definitione*. Averroes verweist auf seine Ausführungen 99, 9 ff.; vgl. hier Nr. 7.

11. Averroes erwähnt 129, 2 unten Philosophen, die in der *Metaphysik* das *Immaterielle* als Objekt behandelten. Es könnte sein, daß er dabei zum Teil an Avicenna gedacht hat. Dieser bezeichnet theoretisch das *Immaterielle* allerdings 35

nur als Problem der Metaphysik. Praktisch behandelt er dasselbe jedoch als Objekt; denn er untersucht (Abhandl. VIII u. IX) in seiner Metaphysik Gott und die Geister nicht nur in quantum sunt entia (also unter der formellen Hinsicht der 5 Metaphysik), sondern als ein selbständiges Forschungsgebiet für sich, so wie der Naturwissenschaftler das ens mobile betrachtet, also als Objekt, nicht als Problem innerhalb des alles umfassenden Objektes der Metaphysik, des ens in quantum est ens. Avicenna zieht also die Theologie wie eine selbständige Wissenschaft in die Metaphysik hinein. Der Gottesbeweis gehört allerdings wieder in die eigentliche Metaphysik, da er keinen Teil der Theologie bilden kann; denn keine Wissenschaft beweist die Existenz ihres Objektes. Aristoteles selbst beging bereits diese Ungenauigkeit. Das Objekt der 15 Metaphysik ist nach ihm das Seiende schlechthin und das im vorzüglichsten Sinne Seiende, die Substanz, aber kein bestimmtes, abgegrenztes Gebiet des Seienden, sondern sowohl das Materielle als auch das Immaterielle (unter der formellen Hinsicht des Seins). Trotzdem bezeichnet er 1026 a 15—20 und 20 1064 a 30—35 auch ein bestimmtes Gebiet des Seienden als Objekt der Metaphysik, das Unkörperliche, Getrennte und Unbewegliche, vielleicht in dem Sinne, in dem man nach dem vorzüglichsten Teile eines Dinges dieses Ding selbst benennt, also in dem vorzüglichsten Teil des Objektes der Metaphysik 25 dieses Objekt selbst zum Ausdruck bringen will (vgl. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, Philosophische Monatshefte 1888, 50).

12. Avicenna (153, 30—154, 8): Weil die „natürliche“ (physische) Bewegung nur von einem unnatürlichen Orte ausgeht und zu einem natürlichen hinstrebt, kann sie nur eine 30 geradlinige sein. Die kreisförmige Sphärenbewegung ist also keine „natürliche“, sondern wird von einem seelischen Prinzipie bewirkt. Averroes: Dieser Beweis genügt nicht, denn er hat zur Basis nur die Bewegung der geradlinig fortstrebenden 35 Körper, ist also eine petitio principii; denn es soll gerade bewiesen werden, daß eine „natürliche“ Bewegung nur eine geradlinige sein kann. Vielleicht gibt es in der Welt der Himmel eine Physis, die sich „natürlicherweise“ geradlinig bewegt. Nur aus der Ewigkeit seiner Bewegung (154, 9 ff.;

für Averroes ist diese also eine evidente Voraussetzung) kann man die Belebtheit der Sphären beweisen.

13. Avicenna (166, 36): Die Sphärenseelen besitzen Phantasie-  
tätigkeit, da sie sich individuelle Objekte vorstellen, um  
auf Grund dieser Vorstellungsbilder individuelle Bewegungen 5  
auszuführen. Aus einem abstrakten Begriffe kann keine  
individuelle Bewegung erfolgen. Averroes: Die Sphären-  
geister sind reine Geister, die nur abstrakt-begrifflich denken;  
denn sonst müßten sie auch äußere Sinne haben. Ihre Be-  
wegung ist daher keine singuläre (die nur von einer Phantasie- 10  
tätigkeit erzeugt werden könnte) sondern eine universelle. Das  
Grundprinzip Avicennas nimmt Averroes also an.

---

## Entsprechungen der Seiten des Originals mit denen der Übersetzung.

Original	Übersetzung	Original	Übersetzung
2, 15	2, 20	36, 1 unten	89, 9
3, 1	3, 19	38, 6	91, 30
3, 10	4, 7	40, 6 unten	98, 27
3, 3 unten	5, 27	41, 6 unten	101, 10
4, 5 unten	7, 25	43, 7	104, 20
5, 15	9, 8	44, 6	106, 27
6, 4 unten	12, 22	45, 8	109, 15
7, 2	13, 8	46, 1	111, 5
7, 3 unten	15, 19	47, 9	114, 22
8, 15	16, 36	48, 18	118, 11
8, 2 unten	17, 34	49, 18	120, 33
9, 5 unten	19, 33	50, 19	123, 6
10, 9 unten	21, 29	51, 22	125, 38
11, 10 unten	24, 5	52, 18	128, 6
12, 6	25, 19	53, 11	130, 4
13, 3	27, 21	54, 5	131, 33
13, 7 unten	29, 13	55, 13	135, 15
15, 2	32, 20	56, 15	137, 28
16, 1	35, 20	57, 21	140, 10
18, 19	41, 24	58, 15	142, 3
19, 2	42, 19	59, 20	144, 35
20, 11	46, 21	62, 15	151, 11
21, 2	48, 10	63, 12	153, 10
22, 3	50, 36	64, 20	156, 15
22, 4 unten	53, 10	66, 19	160, 30
23, 18	55, 27	68, 19	165, 15
24, 13	57, 27	70, 10	169, 31
25, 4 unten	61, 19	72, 21	175, 27
26, 16	63, 17	75, 6	182, 6
27, 12	65, 27	78, 3	190, 6
28, 8	67, 26	79, 8	193, 1
29, 6	70, 2	80, 7	195, 5
30, 4	72, 14	81, 3	197, 6
31, 15	76, 1	82, 19	200, 38
32, 1 unten	79, 6	83, 17	202, 36
34, 5	81, 39	84, 8	204, 19
35, 12	85, 15	85, 1	206, 10

## Die von Averroes zitierte Literatur.

---

I. Seine eigenen Schriften (34, 18) und zwar andere Teile seines „kleinen“ Kommentars zu Aristoteles, d. h. des vorliegenden Werkes und anderer Kommentare.

1. Die Logik im allgemeinen 1, 5. 26, 25. 27, 6. 39, 15. 40, 37. 41, 7. 42, 7. 51, 16. 69, 37. 73, 5. 91, 12.

Einzelne Teile der Logik.

Die Kategorien 15, 32. 37. 16, 25. 26, 19. 27, 6. 29, 7 (Qualität). 34, 4 (prius et posterius). 41, 28 (universelle Prädikate). 73, 5 ff. (Begriffe). 75, 19 (logische Kategorien).

Sophistik 141, 32 (Antinomien, „Axiome, die sich widersprechen“).

Der demonstrative Beweis (zweite Analytik) 1, 20. 2, 10. 6, 23. 19, 7. (51, 11). 69, 19 (Wesen der Wahrheit). 94, 17.

2. Die Naturwissenschaften im allgemeinen 1, 5. 19, 31. 35, 30. 46, 2. 8 (das Lehre). 20. 47, 34 (Ordnung der Akzidenzien). 49, 35 (Prinzipien der Körper) — 50, 10. 58, 18. 59, 18 (die Reibung der sich bewegenden Mondsphäre erzeugt das Feuer in der Welt. Sphären und Elemente verhalten sich wie Form und Materie.). 77, 4 (Nachweis der Hyle). 77, 20 (Sphärenbewegung). 26 (Hyle ist Substanz). 78, 3 (differentiae). 82, 2 (Ideenlehre). 83, 38 (Einleitung über die Veränderung). 90, 36 (Wesen der Körper). 91, 33 (Dimensionen sind keine Form). 94, 2 (Sphäre des Himmels einfach). 101, 8 (Unendlichkeit ist Potenzialität). 105, 19 (kein regressus in infinitum). 108, 27 (jedes Bewegte hat einen Beweger). 109, 1 (Abhandl. VII u. VIII. Wesen der Bewegung im Raume). 109, 32 (ewiger Beweger). 112, 12 (Grundlage für Metaphysik). 113, 12 (ewige Bewegung der Sphäre). 114, 20 (omne quod movetur ab alio movetur). 133, 31 (Veränderungsvorgang). 144, 1 (Nachweis der Hyle). 145, 10 (die Stufenordnung des Weltalls, in der sich das Übergeordnete wie die Form zum Untergeordneten, das wie eine Materie funktioniert, sich verhält). 145, 36 (die Hyle, das Substrat des Werdens, ist eine einzige). 146, 7 (die erste Wirkursache besitzt keine Materie). 146, 27 (Hyle ist ohne jede Form). 149, 39 (Hyle). 150, 10. 15 (bewegende Prinzipien). 151, 14 (nur die kreisförmige Bewegung kann ewig sein). 152, 37 (Teilbarkeit und Endlichkeit). 153, 8 (keine materielle Kraft ist unendlich). 156, 14 (die psychisch bewirkte kreisförmige Bewegung der Sphäre widerstrebt nicht ihren physischen Kräften). 158, 5 (Vielheit der

bewegenden Agenzien). 158, 14 (der erste Bewegter disponiert die Substrate für den zweiten). 158, 23 (eine einzige Sphärensubstanz). 195, 20 (Homogenität). 196, 1 (Zusammenwirken der Ursachen).

„Das Entstehen und Vergehen“ 35, 4.

„Der Himmel und das Weltall“ 111, 30 (die Sphären bestehen nicht aus Potenz und Akt, also nicht aus Hyle und Form). 163, 31 (Koordination der Sphärenbewegungen). 194, 15 (Elemente durch die Bewegung der Fixsternsphäre verursacht). 195, 4.

Die Psychologie 7, 27. 68, 34. 71, 18. 24 (Abstraktion). 98, 17 (Freiheitsproblem). 165, 23—30. 166, 39. 175, 4. 33.

Die Zoologie 151, 7 (Buch VI). 158, 8 (Buch XVI).

3. Metaphysik, letzter Teil 39, 33. 47, 14 f. 66, 23 (mittlerer oder großer Kommentar). 69, 36 f. (Prinzipien anderer Wissenschaften). 102, 1 (Polemik gegen die Definition des Kontingenten bei Avicenna). 107, 24 (Grundsatz des per se et per accidens). 111, 2.

Metaphysik, erster Teil 129, 5 (Substanz).

## II. Fremde Literatur:

Aristoteles: Physik 39, 31.

Aristoteles: Der Himmel und das Weltall 50, 26.

Aristoteles: Metaphysik 54, 28 (Beispiel der Krümmnasigkeit 1025 b 31 et passim). 66, 14. 94, 20 (Abhandl. VI u. VII). 95, 7 (Abhandl. IX). 107, 30 (Abhandl. I: Prinzip des per se und per accidens). 129, 32 (Vielfachheit). 140, 19 (Abhandl. I: klein Alpha. Endlichkeit der Ursachen).

Aristoteles: Zoologie 64, 26.

Alexander von Aphrodisias: Die Prinzipien des Weltalls 161, 9.

Astronomie 174, 39.

# Systematisches Verzeichnis der behandelten metaphysischen Begriffe.

Allgemeines 2, 7. 4, 9 (Verhältnis zu anderen Wissenschaften). 2, 18. 6, 15 (beweist die Postulate anderer Wissenschaften). 3, 5 (universell). 3, 17. 4, 5 (göttliche). 4, 11 (die höchsten Ursachen). 4, 24. 5, 7 (Gottesbeweis). 5, 27. 6, 26 (Vergleich mit Dialektik). 6, 39 (wesentliche Teile). 7, 14 (fünf Teile). 7, 25 ff. 8, 7 (Rang). 8, 15 f. (Name). 38, 29—39, 1. 40, 11. 50, 1 ff.

## I. Die allgemeinsten Prinzipien. Erkenntnistheorie (vgl. 4 g u. 5 c).

2, 4. 33. 3, 27 (Wissensch. betrachtet d. wesentlichen Akzidenzien ihres Objektes). 2, 23 (Wissenschaften nach Maßgabe ihrer Objekte eingeteilt). 2, 16. 35. 3, 4 (Prinzipien d. Wissensch.). 4, 31 (Prämissen). 5, 22 ff. 6, 1. 21. 27 (Prinzipien des sensus communis hominum, common sense). 6, 31. 35 (relative Gewifsheit). 7, 5 (Evidenz). 7, 24. 8, 27 (Beweis). 8, 28 (Induktion, Empirie). 8, 30 (das in se und quoad nos Bekannte). 10, 21 ff. 11, 5 (abgeleitete Begriffe und Ausdrücke). 13, 22 (definitio). 34, 8. 13 (Begriffsumfang. Konvertibilität vgl. 12, 25). 36, 20 (Analogie). 22 (Syllogism.). 36, 30 (Analyse). 38, 29 f. (Einheitlichkeit des Objektes). 39, 20 (Empirie). 29 (Sophistik). 41, 2 (Methode). ff. (Denkgesetze). 4 (Irrtum). 12. 15 (Beweis). 18 (System d. Wissensch.). 31 (Definition). 42, 9. 44, 30. 45, 36. 46, 33. 47, 4. 49, 24. 51, 1 ff. 51, 3—54, 30 (Definition). 53, 26 (Parallelismus mit dem Erkannten 55, 24). 55, 4—25. 56, 2. 15. 33. 57, 15. 60, 22—61, (Dinge erkennbar, weil aus einem geistigen Prinzipie emanierend). 63, 4. 19. 25 (Skeptizismus) — 35. 64, 5. 65, 5—10. 30. 66, 8—76, 26 (Abstraktionslehre). 30. 78, 12—79, 36. 81, 4—83, 7. 85, 15—89, 23 (Definition). 89, 36—90, 27. 92, 35 (genus universalissimum) — 94, 21. 97, 20. 99, 5—100, 18. 102, 8. 104, 20—105, 8. 110, 9. 115, 15—118, 10. 37. 120, 6. 122, 12 ff. 123, 23. 125, 22. 128, 8. 129, 23. 149, 9—22. 177 ff. (Erkennen der Geister). 179, 18. 35—180, 5 (Empirie) — 181, 4—182, 22. 191, 31 (Evidenz). 192, 22 ff. 193, 22. 194, 7.

Die Prädikationsweisen (und Seinsweisen) 9, 13. 10, 1. 17 f. (per se und per accidens). 25—27. 11, 13 (primo et per se). 13, 9 f. 14. 14, 25—35. 15, 35. 38 f. 16, 2. 6. 21 ff. 31. 17, 35. 18, 33 — 19, 32. 20, 11. 24, 3. 23. 30 ff. 25, 32. 37. 28, 24 (formelle Hinsicht). 29, 14 (analogice). 29, 21. 23. 32. 30, 5 f. 31, 31. 32, 6. 33, 25 (durch Natur zukommen). 39 f. 34, 8 ff. 16. 19 f. 35, 11 (speziell). 36, 17—21. 27. 37, 22 (a fortiori). 38, 22. 25 — 40, 10. 44, 19.

45, 4. 6 (formelle Prädikate). 35. 47, 4. 51, 1 ff. 8 ff. 17 ff, 53, 13. 54, 15 ff. 28. 55, 15. 61, 14. 62, 1. 6. 65, 34. 66, 9. 30 (modo eminentiori). 67, 22 f. 68, 10. 69, 21. 33. 71, 16. 72, 9. 76, 13. 78, 1. 79, 15. 80, 13 (analogice). 18. 22. 81, 32 ff. 82, 10 (analogice). 82, 34 ff. 83, 2 (formelle Hinsicht). 26. 84, 5. 86, 35. 87, 1 — 88, 1. 89, 4. 91, 8. 30. 93, 24. 95, 15 (aequivoce) — 32. 97, 5 f. 23. 101, 13. 21. 103, 4. 105, 25. 106, 31 — 107, 1. 14 ff. 113, 26. 117, 29—35. 118, 3. 22. 31. 121, 4. 122, 5—19. 25. 124, 30. 126, 12. 28. 127, 1. 12. 128, 2. 133, 6. 134, 35. 135, 16. 146, 3. 10. 147, 14. 148, 33. 156, 31. 161, 35. 162, 1. 8. 163, 1—25. 164, 35. 167, 15. 169, 17. 170, 11. 172, 5. 27 — 173, 19. 174, 2. 12. 21. 34. 182, 28—32. 183, 30 — 188, 3. 196, 22 — 200, 36. 204, 2. 31. 206, 25.

## II. Die allgemeinsten Begriffe.

1. Das Sein und Nichtsein. 2, 2. 3, 2 ff. 3, 23. 27. 5, 6. 14. 6, 5. 7, 4. 19. 8, 18. 9, 8 — 12, 10. 11, 11 (= res, Wesen, aliquid). 12, 25 (ens et unum). 13, 5. 15, 4. 19, 26. 18, 9—19, 32 (Wesen). 19, 32—20, 10 (res weiteren Umfang als ens habend). 21, 30 (unum). 25, 4. 27, 4—28, 5 (privatio). 27, 25. 30, 18. 23. 32. 31, 29 (Ding). 32, 7. 33, 18. 34, 10. 34 (Nichtsein). 35, 2. 37, 18. 38, 21—41, 23 (analogice prädiiziert). 39, 3. 45, 34. 47, 10. 16. 20. 48, 4. 19. 28. 50, 14. 31. 37. 51, 3. 52, 18. 29. 56, 11. 61, 34 (Entstehen u. Vergehen). 62, 27 (non-ens). 64, 11. 18. 65, 11. 66, 28. 67, 4. 72, 6. 81, 3. 82, 34. 86, 19. 87, 6. 33. 94, 23. 33 (unum). 96, 4 (privatio). 23. 97, 12. 100, 13. 103, 28. 112, 22. 113, 14. 32. 114, 27. 119, 17. 27. 122, 23. 123, 35. 126, 3 ff. 128, 28. 129, 10 — 130, 3. 132, 6. 21. 134, 35. 136, 5. 138, 16. 146, 12. 148, 31. 149, 36. 187, 31. 192, 1. 195, 11. 198, 14—27—199, 28 — 201, 10.

2. Modi entis<sup>1)</sup> 12, 33 (Umstandsmodus).

a) das Notwendige 6, 38. 30, 14. 37, 4—16. 64, 39. 65, 6. 68, 25. 97, 33. 98, 1. 101, 36. 112, 21. 30. 116, 8. 29 — 117. 198, 4 — 201, 5.

b) das Mögliche (Kontingente) 31, 2. 84, 11 (siehe Potenz). 100, 31. 101, 30 ff. 112, 13. 30. 116, 23—30. 128, 28.

c) das Unmögliche 23, 13. 67, 5. 12. 68, 2. 69, 13. 110, 21. 112, 27. 116, 9. 123, 2. 128, 29. 135, 6. 138, 6. 145, 2 ff.

3. Relationes entis.

a) das Wahre und Falsche 9, 15 — 20. 29. 10, 27. 11, 16. 12, 13 f. 26. 69, 17—22. 70, 3—7. 30 f. 71, 27. 72, 1—13. 115, 9. 14 — 118, 10.

b) das Gute und Böse 114, 26 — 115, 10. 118, 6—10. 168, 8 (bonum est diffusivum sui). 198, 4. 199, 10. 204, 17—205, 11 — 206, 8—207.

c) das Schöne und Hässliche (wird nicht erwähnt).

4. Die Proprietäten des Seins.

a) Potentialität und Aktualität 3, 11. 6, 10 (Entelechie). 7, 29 f. (Vollendung). 22, 24. 28, 19 — 31, 4. 33, 2. 6. 15. 34, 22. 35, 3 (partielle Aktualität). 7. 39, 9. 40, 28. 52, 33. 53, 28 ff. 59, 11. 13. 60, 7 (Tätigkeit). 60, 30. 33. 61, 9. 24 f. 73, 26. 33. 74, 4. 10. 13. 25. 75, 7. 76, 34—77, 3. 29.

<sup>1)</sup> Die Begriffe des logisch Notwendigen, Möglichen und Unmöglichen werden immerfort erwähnt, so daß eine Aufzählung dieser Stellen im einzelnen nicht erforderlich ist.



78, 29. 79, 28. 32. 84, 11. 17. 84, 23 ff. 85, 22. 26 — 87, 35. 89, 29 — 90, 1. 91, 20 — 24. 92, 14. 93, 10 ff. 32. 95, 10 — 118, 10. 134, 16. 26. 36. 136, 4. 141, 31. 142, 27. 143, 13. 27—33. 150, 19 — 151, 10. 152, 2. 10. 33 ff. 156, 10. 179, 19. 195, 1. 199, 8. 34. 200, 8 — 201, 10.

b) Vollkommenheit und Unvollkommenheit. 6, 10 (Entelechie). 7, 1. 8. 31. 20, 18 f. (Einheit). 24, 22. 31, 5 — 32, 20. 23. 33, 13—35. 86, 18. 106 a. 132, 15. 145, 13 ff. 155, 23 ff. 156, 2—14. 167, 28. 177, 17 f. 25 (Stufenordnung der Vollkommenheit) — 192, 32. 198, 4 — 201, 10. 202, 5 — 207, 5.

c) Einfachheit und Zusammengesetztsein (aus Teilen). 5, 25 f. 8, 22 (Teil). 9, 5. 15, 34. 18, 32. 20, 26. 36. 22, 1 ff. (Mischung). 22, 9 ff (Trennung). 22, 19 ff. 24, 35. 25, 6 (Teilbarkeit). 25, 19 — 26, 5 (Identität). 29, 33 ff. (Teil). 30, 7. 32, 20 — 33, 2 (Ganzes). 33, 1 (Summe). 33, 2—13 (Teil). 22. 34, 20 f. 30. 35, 13. 15 (Kompositum). 35, 21. 26. 32 (Mischung) — 36, 5. 19 — 37, 3 (Element). 23. 33. 38, 3. 6. 9. 39, 5 ff. (Einteilung). 40, 13 (Summe). 41, 8. 42, 20. 45, 21. 46, 23. 49, 9 f. (Atome). 16. 51, 21. 35. 52, 11. 16 ff. 32 (Kompositum). 57, 17. 25. 62, 6. 33. 63, 9. 64, 14. 67, 14 ff. 27. 68, 14. 70, 10. 25. 73, 17. 21. 31. 74, 1 — 75, 14. 77, 3. 78, 36. 79, 34. 80, 4 — 89, 23. 88, 34 (Atome). 91, 3 — 94, 21. 96, 25. 33. 115, 28 — 117, 15. 118, 38 — 119, 14 (Trennung). 177, 33 — 179, 5. 188, 8.

d) Einheit und Vielheit. 2, 27. 34 (Objekt einer Wissensch. muß formelle Einheit darstellen). 3, 10. 12, 22 ff. 20, 11 — 25, 18. 24, 7 — 30 (Vielheit). 26, 17 — 27, 3 (Opposita). 25, 19 — 26, 5 (Identität). 28, 6—19 (das andere). 28, 10 (Verschiedenheit). 37, 26. 39, 21. 26. 40, 3. 13 (Summe). 46, 25. 52, 35. 67, 14 f. 29. 35 ff. 68, 1. 8. 11—22. 71, 27. 73, 14. 32 — 74, 22. 78, 20. 79, 35. 82, 18. 20. 26. 83, 3. 85, 17. 89, 10. 91, 36. 94, 30 — 95, 9. 25. 118, 13 — 140, 10. 145, 32 — 146, 24. 157, 15. 177, 34. 185, 7. 17 ff. 186, 1—25. 187, 22. 191, 21 ff.

Identität und Verschiedenheit, die Opposita (s. d u. c). 57, 13 f. 21 (Art). 32. 58, 9. 24. 27. 33. 59, 31. 61, 32. 64, 15. 67, 35. 68, 1. 3. 70, 27. 79, 22. 84, 12. 36. 85, 4. 35. 89, 18. 91, 36. 93, 27. 35. 98, 36. 99, 9. 112, 29. 114, 28. 33. 115, 7. 116, 21. 130, 4 — 140, 10. 175, 25. 178, 31 ff. 181, 31. 184, 19. 202, 21.

e) Endlichkeit und Unendlichkeit. 49, 12. 56, 22. 62 a. 67, 36. 68, 30. 74, 26. 75, 6. 14. 88, 35. 100, 34. 101, 3 ff. 109, 12. 110, 8. 17. 127, 27. 140, 13 — 145, 32. 150, 35. 152, 36. 155, 33.

Unendlichkeit in der Zeit = Ewigkeit: 113, 2 — 114, 21. 115, 8 — 118, 10. 151, 1 — 153, 9. 154, 9 f. 29 f. 155, 7. 158, 27 (was keine Kontraria besitzt ist ewig) — 37. 168, 36. 179, 32. 200, 7.

f) Veränderlichkeit (Bewegung) und Unveränderlichkeit. 3, 34. 4, 21 (Bewegung). 12, 22 ff. 16, 9 f. 20, 28. 33 (als Maßstab der Einheit). 28, 25. 30 f. 34, 34 (Vernichtung). 35, 29 (motus a se). 36, 12. 15 (Werden). 37, 10 (freie Bewegung). 17—20. 43, 5. 46, 17. 50, 3 ff. 56, 34. 57, 4 ff. (Werden). 57, 33. 58, 1 (Entstehen). 58, 4 (Bewegung) 59, 17. 61, 34. 62, 3 ff. 27. 32. 63, 4 ff. 23 ff. 64, 12. 32. 65, 3. 32. 66, 3. 10 ff. 20. 67, 37. 77, 6 — 78, 15. 81, 26. 83, 13 — 85, 14. 92, 5. 93, 33. 101, 1. 107, 8. 112, 39. 113, 1 — 114, 25. 124, 20. 133, 29 — 136, 37. 137, 15. 142, 4 — 144, 15. 33.

145, 37. 149, 19. 150, 16 — 151, 25. 152, 21 — 156, 14. 158, 3 — 159, 23. 161, 1 — 183, 22. 188, 4 — 192, 32 — (Sphärenbewegungen) 201, 4.

g) Universalität und Individualität (Partikularität). 2, 2 u. 7. 3, 2 f. 3, 8. 19. 24. 4, 26. 6, 25. 12, 35. 13, 12 (Individuum = Substanz). 13, 16. 26. 34. 15, 23. 18, 9—32. 19, 1. 20, 1. 21, 2. 34. 22, 26 ff. 23, 29. 32. 25, 11. 34, 20. 36, 37. 37, 2 (Ideen). 41, 29. 32. 42, 5. 44, 17. 25 ff. 45, 5. 22, 26. 36. 46, 6. 48, 33. 37. 49, 24. 50, 18. 51, 34. 52, 4. 19. 27. 54, 33. 38. 55, 5. 14. 20 ff. 27. 34. 56, 4. 14 ff. 57, 5. 60, 25 ff. 61, 9. 62, 7. 63, 1. 65, 5. 29. 35. 66, 27. 33. 67, 6 ff. 18 ff. 30 ff. 68, 5 — 79, 36. 102, 31. 107, 10 — 20. 112, 14. 116, 12. 119, 2. 21. 121, 31. 149, 8 ff.

5. Die Arten des Seins. Die Kategorien 3, 24. 5, 35. 9, 11. 22. 11, 30. 12, 5. 13, 20. 30, 21. 38, 24. 39, 16. 37 ff. 40, 15. 47, 23. 52, 7. 54, 30. 78, 9. 121, 5 ff. 122, 28. 126, 2. 26. 128. 131.

a) Die Substanz. 5, 35. 6, 3. 7, 22. 9, 20 (Ousia = Wesenheit und Substanz). 9, 32. 10, 39 (Substrat, primäres und sekundäres). 11, 4. 16. 21. 35. 13, 9 — 15, 19. 14, 8 (Dimensionen). 14, 11 (Atome). 15, 7 (Geister und Gott). 16, 37 (Relation in d. Subst.). 18, 9. 23. 19, 1. 4. 10 (= Wesenheit). 21, 1 f. (Individuum). 21, 31. 22, 28. 37 f. 23, 4 ff. 24, 5. 24, 19 (Substrat). 25, 30. 26, 3. 27, 10. 13. 15. 28. 28, 10. 12. 33. 29, 30. 32, 9. 13. 17. 33, 8. 25. 27. 35, 11 (sekundäres Substr.). 26. 40, 22. 41, 34. 42, 3 (substantia secunda). 11 (Definition) — 43, 10. 13. 19. 44, 4. 7. 11. 15 — 45, 35. 46, 6. 11. 36. 47, 5. 48, 8 — 53, 10 (Prinzipien). 51, 4 (per se definierbar). 54, 4 — 57, 3. 57, 4 — 58, 13 (Entstehen der Substanzen). 58, 36. 59, 12. 61, 10. 20. 62, 7 (Individuum veränderlich). 64, 8. 36. 65, 29. 66, 29 (esse in se). 72, 18 ff. 73, 25. 76, 23. 77, 9 (Substrat). 80, 5. 28. 81, 23 — 85, 14 (Substrat). 85, 28. 87, 2. 88, 34. 89, 37. 90, 32. 91, 17. 24. 92, 15 — 94, 21. 100, 22 — 101, 13 (Substrat). 103, 11 — 107, 30. 116, 12. 117, 14. 118, 27. 38. 120, 11. 122, 16. 34. 123, 16. 128, 32 — 130, 3. 133, 21 — 140, 10. 16. 142, 12 — 144, 15. 145, 2. 148, 1. 21. 33. — 150, 15. 153, 15. 155, 20. 157, 14. 158, 12. 183, 26 — 34. 186, 22. 195, 31 (Individuum).

Die Wesenheit 10, 6. 13 (per se). 11, 10. 13, 17. 19. 31. 14, 2. 15, 21. 16, 38 (Wesensverwandtes). 18, 32. 19, 3. 10. 13 (Substanz = Wesen). 21, 32. 22, 11. 29. 24, 38. 28, 33. 31, 14. 32, 10. 34, 25 — 36, 10 (Form). 37, 13 (Art). 20. 38, 14. 39, 10. 41, 31. 44, 16. 26. 46, 28. 51, 13. 22. 31. 52, 10. 53, 20. 54, 31. 55, 5. 13 ff. 56, 24. 30. 57, 13. 58, 8. 26. 59, 31. 60, 29. 61, 16. 23. 34. 63, 33. 65, 14. 66, 15. 67, 4. 19. 31 f. 68, 36. 69, 5. 9. 70, 22 f. 71, 1 — 75, 39. 77, 24 — 80, 36. 81, 7. 87, 36. 89, 4. 90, 30. 91, 32. 93, 1. 108, 34. 112, 31. 119, 10. 19 f. 121, 27. 124, 5. 130, 29. 132, 6. 139, 5. 147, 19. 168, 33. 178, 24. 179, 18. 181, 8. 197, 13. 198, 19.

Die materielle und die unmaterielle Substanz. 3, 9. 14. 30. 4, 2 (Naturdinge). 5, 20 (unkörperliche Prinzipien). 6, 4. 12. 17, 20 (Körper). 24. 19, 20. 29, 20. 31, 18 (mathem. Körper). 32, 25. 35, 10 (Psyche). 24. 25 (Sphären). 36, 33. 35, 16 u. 36, 36 (Atome). 37, 6. 24 (Seele). 38, 11. 42, 24. 43, 4. 27. 44, 11. 20 ff. 45, 14. 27. 46, 9. 12 (Sphären). 19. 47, 30. 48, 2. 24. 29 (Geist). 54, 39. 55, 27 — 56, 39. 59, 9. 61, 20 — 25. 62, 30. 64, 1 (Ideen). 10. 31. 65, 1 — 75, 39. 81, 13 — 83, 7. 83, 25 — 85, 14 (Materie). 86, 1. 21 ff. 87, 11. 22 ff. 88, 4. 90, 8. 19. 117, 19. 129, 18 — 130, 3 (Abhandl. IV: Die geistige Substanz).

Die *substantia incompleta* (Hyle und Form) 2, 14. 30 ff. 3, 1 (Materie der Wissensch.). 4, 6. 9. 22. 29. 10, 39 (Substrat). 14, 15—19. 16, 30 (Form als Qualität). 23, 29. 24, 19. 25, 5. 29, 20. 24. 35. 33, 9 f. 34, 25—35, 19 (Hyle). 35, 20—36, 9 (Form). 36, 31. 37, 6 (Materie). 20. 38, 13 ff. 46, 3. 5. 49, 14 (forma corporeitatis). 49, 37. 51, 35. 52, 22. 54, 36. 57, 7. 58, 25. 59, 22. 25. 60, 1. 61, 36 ff. 62, 1 ff. (per se unveränderlich, nur per accidens veränderlich). 63, 11 (Ideen). 65, 4. 15 f. 71, 2—75, 39. 76, 27—94, 21. 101, 28. 105, 20—106, 6—107, 30. 111, 8. 133, 17. 136, 31. 137, 5—20. 144, 1 ff. (Hyle). 145, 23. 149, 2. 150, 1. 153, 3. 179, 30. 187, 3—188, 2. 189, 24. 196, 36. 197, 24 ff.

Das Akzidens im allgemeinen. 2, 4. 33. 3, 12 (universelle). 5, 35. 6, 32. 7, 20. 9, 32. 10, 1. 16. 11, 3. 20 (des Seins). 27. 33. 36 (kann eine Kategorie einer anderen zukommen und von ihr ausgesagt werden?). 13, 13. 15, 19—33. 16, 6. 18, 20 ff. 19, 6. 21, 20. 22, 36. 23, 3. 14. 24, 23. 31. 25, 30. 36. 28, 14. 34, 20. 36, 5 (propria). 40, 25. 42, 2. 12. 15 (Definition). 43, 6. 11. 26. 45, 16. 28. 46, 14. 30. 35 ff. 47, 5. 16. 48, 4. 8 (Inhärens). 10—23. 52, 4. 19. 23. 53, 4—9. 15. 20 ff. 32. 54, 2. 13. 19. 55, 10. 58, 29. 62, 1. 65, 36. 66, 9. 67, 9. 69, 2. 6. 23. 71, 1 f. 13. 72, 17. 27 ff. 73, 1. 74, 32. 75, 32. 35. 77, 12. 78, 13. 88, 36. 90, 27. 91, 11. 15. 26. 92, 8—94, 21. 94, 28—95, 9. 99, 11. 104, 36. 113, 26. 118, 12. 121, 7. 25. 122, 16. 128, 15—129, 2. 136, 39. 139, 6. 27. 140, 10 f. 148, 32. 153, 36. 154, 17. 157, 24. 28. 185, 2. 6.

Das Akzidens im besonderen. Quantität 2, 14 (Objekt der Mathematik). 15, 30—16, 24. 38. 20, 14 (Kontinuum). 20, 11—25, 18 (Einheit, Zahl). 20, 27 (Kontiguum). 23, 30. 25, 6. 21. 26, 4. 29, 36. 31, 16 (Dimensionen). 22. 32, 26. 28 f. 35. 33, 1. 5 (Teil). 20. 32 (Zuviel). 35, 14. 32. 42, 8. 31 f. 43, 1 ff. 11—24. 44, 3—46, 34. 45, 5 (Dimensionen kein wesentl. Bestandteil d. Individ.). 47, 9—15. 25—48, 9. 49, 17—23. 50, 21. 52, 13. 54, 10. 59, 1 (dispositio). 67, 16. 78, 8. 82, 15—25. 83, 14. 17. 87, 17 f. (Kreis). 88, 24. 90, 3—91, 15. 92, 8—94, 21. 96, 4 (privatio). 101, 15. 104, 14. 108, 34. 118, 16—140, 10. 152, 33.

Qualität 15, 30. 16, 15—35. 39. 18, 4. 26, 4—16 (das Ähnliche). 28, 19—29, 10 (Fähigkeiten und Dispositionen). 29, 25. 35. 30, 29—31, 4 (vgl. Potenz). 33, 8. 12. 35, 8 (dispositio). 31. 37, 14. 19. 42, 8. 31 f. 43, 6. 9. 43, 12. 25—44, 2. 47, 27. 48, 5. 52, 13. 69, 5. 77, 36 (Gestalt). 78, 8. 13. 83, 15. 18. 92, 28. 100, 19 (privativ)—101, 10. 15 ff. 108, 34. 111, 33. 119, 34 f. 120, 36. 123, 19. 125, 2. 130, 31.

Relation 8, 22. 10, 2 f. 10 (Reziproka). 10, 21. 13, 24. 15, 31. 16, 36—18, 8. 21, 13. 24, 24. 25, 30. 32. 26, 7. 22. 38. 27, 2. 28, 9. 32, 16. 33, 19. 34, 17. 40, 4. 12. 42, 8. 25. 43, 12. 16—24. 46, 16. 52, 13. 66, 38. 68, 22. 70, 12. 79, 26. 81, 15. 84, 13. 91, 27. 98, 36—100, 18 (rein subjektiv 100, 5). 101, 15. 106, 20. 107, 34. 117, 21—24. 122, 33. 125, 3. 136, 14—25. 138, 4. 36—140, 10. 146, 11 ff. 189, 33.

Ort (Wo) 15, 31. 17, 1. 14. 19 ff. (Raum). 21, 11. 34, 2. 42, 8. 21. 25. 43, 24. 47, 29. 33. 48, 2. 6. 52, 13. 77, 20. 83, 15. 22. 36. 101, 15. 111, 34. 112, 4. 113, 28. 114, 1. 119, 2. 133, 8. 153, 23.

Zeit (Wann) 3, 37. 15, 31. 16, 9. 17, 2. 15. 27, 9. 14. 28, 3 (zur Bestimmung der Privation). 33, 37. 42, 8. 43, 12. 46, 11. 16. 39. 47, 3. 52, 13.

58, 1. 69, 20 (aevum). 80, 22. 99, 26. 100, 2. 101, 2. 15. 30. 108, 4 ff. 109, 26 ff. 110, 12. 19 ff. 113, 7. 115, 10. 151, 25 — 153, 9.

Lage 15, 31. 25, 9. 32, 31. 35. 42 A, 21. 27. 47, 31. 33. 48, 3. 52, 14. 77, 36. 78, 13. 101, 15. 111, 35. 113, 25. 119, 34. 121, 1.

habere 15, 31. 42, 9. 21. 27. 48, 1. 52, 14. 101, 15.

agere 15, 31. 17, 3. 18, 1. 29, 1. 38, 6. 42, 8. 28. 34. 43, 1 ff. 46, 32. 47, 32. 52, 13. 96, 27. 98, 20. 99, 10. 101, 15. 179, 34. 181, 2. 190, 21 (Abhandlung IV handelt von den Tätigkeiten der höheren „Prinzipien“).

pati 15, 31. 17, 3. 18, 1. 26, 11. 42, 8. 28. 47, 32. 52, 14. 96, 27. 98, 20. 99, 10. 101, 15. 21.

Die Postprädikamenta (Ordnung der Dinge, Früher- und Spätersein usw.) 3, 37. 8, 7. 22 (Rangstufe). 9, 12. 17, 2. 30, 5. 33, 35 — 34, 25 (Rang). 40, 5. 18. 45, 13. 15. 20. 46, 39. 47, 1 ff. 6. 18—24. 48, 8. 14. 18. 49, 8. 51, 30. 52, 1. 16. 53, 13. 16. 54, 28. 60, 9. 14—19. 77, 36. 78, 13. 80, 13. 22 ff. 81, 1. 87, 23. 88, 16. 26 ff. 89, 3 ff. 21. 91, 9. 99, 31. 101, 24 ff. 102, 2 unt. 105, 24. 106, 31. 107, 37 — 112, 37. 114, 22 — 115, 2. 117, 33. 122, 25. 126, 28. 151, 32. 156, 35. 170, 25. 171, 25. 173, 4. 181, 7. 186, 29 — 188, 6 — 192, 32 — 193, 30 — 197, 25 — 200, 5 — 201, 10.

b) Die Ursachen (Realprinzipien) und Wirkungen. 3, 29. 39. 4, 3. 7, 39. 14, 25 (Ursache und Wirkung). 30, 14. 32, 4. 8. 34, 4. 11—24. 36, 10. 37, 1 (Prinzip). 21. 27. 40, 12. 24. 31. 42, 16. 45, 7. 33. 46, 38. 47, 18. 48, 16. 49, 2. 25. 50, 2 ff. 19. 54, 14. 57, 9. 34. 58, 3—13. 17. 59, 15. 60, 31. 61, 5. 20. 31. 64, 6. 21. 31. 35 (Kausalwirkung). 65, 1 — 66, 25. 73, 29. 75, 23. 85, 9 ff. 89, 28—33. 95, 34 — 107, 30 (Einwirkung auf Potenz). 108, 4 — 118, 10. 126, 23 — 130, 3. 133, 9—17. 136, 18. 139, 10 ff. 29. 140, 10 — 148, 30. 149, 1 — 151, 25. 156, 25. 36 — 158, 37 (die Prinzipien in der ganzen Abhandlung IV). 201, 18 (Ursachlosigkeit, Zufall).

Möglichkeit einer unendlichen Kette von (vermittelnden, instrumentalen) Ursachen (vgl. die Thesis von der Anfangslosigkeit der Schöpfung) 140, 36 — 141, 30.

causa efficiens 3, 33. 35. 4, 14. 18. 29 (der Beweger). 5, 16. 6, 11. 27, 1. 29, 23 (agens). 32, 1 (Emanation). 32, 9 (erste Ursache). 32, 32 (Instrument). 34, 15. 23. 36, 25. 37, 9 (eine coactio bewirkend). 37, 17 — 38, 20 (Naturkraft). 41, 1 (Instrument). 57, 12. 58, 3. 10. 20 (erster Beweger). 31. 59, 10. 35 (begleitende Ursache). 60, 20. 61, 31 ff. 62, 16. 63, 2. 64, 17. 66, 2 (Handelnder). 11. 85, 6. 89, 31 ff. (Beweger). 96, 30. 101, 38. 109, 16 — 110 unt. 113, 4. 114, 15. 140, 14. 145, 31 — 148, 30. 150, 1 — 151, 10 (die ganze Abhandlung IV: die bewegenden Agenzien).

causa formalis 3, 32. 4, 16. 6, 11. 34, 14. 59, 15. 60, 5 (Archetypus). 61, 13. 127, 29. 140, 14. 144, 35 — 148, 30. 150, 1—15. 168, 20 — 172, 12. 175, 34. 176, 23. 193, 4. 194, 38. 195, 17. 196, 4 — 201, 10.

causa materialis (primäres und sekundäres Substrat) 4, 14. 30. 27, 1. 34, 14. 36, 26 (vgl. Hyle). 49, 29 — 50, 10. 127, 21 ff. 140, 13. 142, 3 — 144, 15. 145, 2 — 148, 30. 150, 1—15. 194, 39. 195, 18.

causa finalis 3, 32. 4, 16. 19. 5, 27. 7, 28. 37. 8, 21. 34, 15. 23. 73, 16 — 74, 15. 85, 6. 96, 29. 97, 26. 109, 9 f. 16—25. 140, 14. 144, 15—34. 145, 27.

31. 146, 20 — 148, 30. 164, 1 — 176. 195, 27. 197, 10. 199, 15. 20. 29. 200, 1 — 201, 16 — 207.

b) Die Seinsordnungen (*ordo logicus et ordo realis s. Universalität u. Partikularität und Prädikationsweisen*). 2, 23 (Parallelismus der ordines). 9, 15—20. 24 ff. 10, 20 ff. 11, 17. 30 (logische Kategorien, *intentiones secundae*). 12, 8. 16. 26. 13, 14 ff. (Genus, Art, Differenz). 24. 18, 5 f. 20, 1 ff. 53, 26 u. A. 54, 33. 55, 1 ff. 60, 14 ff. 64, 5. 65, 33. 68, 27. 69, 21. 70, 4—25. 71, 22. 72, 2—13. 75, 22. 32 ff. 76, 13. 81, 4. 82, 34 ff. 87, 30. 100, 2. 117, 17. 123, 28. 125, 22. 127, 31 ff. 149, 10.

### III. Das Gottesproblem.

1. Existenz Gottes 5, 6. 14. 6, 6. 66, 3 (Existenz der Geister). 129, 9 ff. 36. 130, 3. 141, 4. 15. 145, 39 — 148, 30. 150, 25 — 151, 15 (erster unbewegter Bewegter). 152, 25. 156, 1 f. 170, 29 ff. 172, 23. 173, 16. 174, 8. 185, 16 (platonischer Gottesbeweis: Von allen Vollkommenheiten muß es ein „per se“ geben, das die Ursache der „per accidens“ ist). 187, 4. 32 — 188, 3. 193, 1. 201, 8 ff. 201, 20 (Teleologie).

2. Das Wesen Gottes 6, 10 f. 15, 3 (Gott und Geister, unkörperliche Substanzen). 18, 26 („Wesen“). 19, 26 (Ursachlosigkeit). 29 (*primum movens*). 23, 24 ff. 32, 3. 10. 13. 33, 19. 48, 25. 58, 10 (Bewegter). 112, 7. 156, 3 (platonische Fassung). 183, 30 ff. (Substanz).

3. Eigenschaften Gottes 6, 7. 27, 26. 32, 7. 14. 135, 30. 146, 36 (immateriell). 152, 26 (Einzigkeit). 152, 29 (immateriell) — 156, 16. 177, 15 (Allwissenheit) — 183, 22. 184, 2 (lebend, glücklich) — 184, 31. 37 — 185, 2. 186, 11 (Einheit). 187, 8—12. 187, 20 (mit Notwendigkeit wirkend).

4. Tätigkeiten Gottes 5, 15. 37, 15 (Ewigkeit der Schöpfung ist notwendig). 48, 25. 62, 15 (Erschaffung des Kompositum, nicht dessen Elemente Hyle und Form getrennt für sich). 114, 9. 148, 15 (Sein Ziel ist nur er selbst). 150, 25 — 151, 15 (Gott bewegt ewig aktuell; Ewigkeit der Welt). 170, 29 ff. 177, 5 (Erkennen) — 178, 15 (Allwissenheit) — 180, 21 181, 24. 182, 23 ff. 184, 26. 185, 30 ff. 193, 1. 201, 8.

Göttliche und „himmlische“ Vorsehung: 113, 31. 154, 13. 32 (durch die Sphärenseelen). 173, 24. 198, 22. 200, 21. 201, 11 — 204, 18 (Problem des Bösen) — 207, 5.

## Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen.

Akademiker 55. 205	Kratylos 63
Alexander von Aphrodisias 154. 161 205	Mutakallimun 69
Anaxagoras 74	Nazzam 74
Aristoteles 1. 4. 5. 37. 39. 46. 48. 50. 54. 64. 65. 66. 74. 77. 94. 95. 100. 107. 108. 128. 140. 156. 157. 160. 161. 168. 183. 196. 197. 203	Nominalisten 69
Avicenna 5. 12. 23. 50. 64. 90. 92. 99. 121. 123. 124. 125. 153. 167	Nus 168. 186. 188
Brockelmann 159.	Plato 37. 50. 52. 54. 55. 56. 63. 64. 66. 90. 117. 149. 150. 156. 197. 205
Demokritos 77. 78	Porphyrus 90
Eleaten 39	Protagoras 207
Farabi 152	Ptolemäus 159, 6 u. 32. 172.
Gafar 206 a <sub>1</sub>	Pythagoras 44. 45. 47. 50. 82. 121. 127
Galenus 135	Sokrates 63. 138. 165
Gazali 5	Spekulative Theologen 110
Herakleitos 63	Stoiker 90. 205
	Thales 127
	Themistius 64. 65
	Vorsokratiker 6. 7. 39. 49. 126. 201
	Zarkāla 159

---

## Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen.

845 Nazzam	1111 Gazali
855 Gafar	1198 Averroes
873 Kindi	1209 Razi
950 Farabi	1273 Tusi
1037 Avicenna	1274 Thomas von Aquin
1100 Zarkāla	

---

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort . . . . .	V
Einleitung (Objekt, Zweck, Nutzen, Rang der Metaphysik) . . . . .	1
Abhandlung I. Die Bedeutung der Termini der Metaphysik.	
Kapitel I. Das Seiende.	
Das reale und logische Seiende, das Wahre, Individualität, res, aliquid, unum, Substanz, Akzidens (Quantität, Qualität, Relation), Wesen, per se und per accidens, Ding, Einheit, Einfachheit, Identität, Opposition, privatio, Anderssein, Potenz und Akt, impotentia . . . . .	9
Kapitel II. Die Proprietäten des Seienden.	
Vollkommenheit, Unvollkommenheit, Teil, Ganzes, Summe, die systematische Ordnung, Materie, Form, erstes Prinzip, Element, Notwendigkeit, Naturkraft, einfache und zusammengesetzte . . . . .	31
Abhandlung II. Das Seiende und die zehn Kategorien. Die Arten und Prinzipien des Seins.	
Sein analogice prädiiziert, Beweisarten, Substanz, in sich und als Teil der Definition von Akzidenzien, Qualität, Quantität, Dimensionen sind akzidentell, Zahl, Ordnung der Akzidenzien, unkörperliche Substanz, Hyle, Prinzipien der Substanz, Definition der Substanz (per se) und der Akzidenzien, Teile der Definition, Ideenlehre widerlegt, generatio aequivoca, unkörperliche Substanzen, Hyle und Form sind unvergänglich, Erkenntnistheorie bei den Griechen, Widerlegung der platonischen Ideenlehre, die Universalienfrage, Abstraktionslehre, Wahrheitsbegriff, Erkennen der Wesenheiten, Zusammensetzung der Dinge aus Hyle und Form und der Definition, dementsprechend aus Genus und	

Differenz, Widerlegung Demokrits, Definition mathematischer (unmaterieller) Dinge, Bezeichnung der Namen, Existenzweise der Wesensform in den Dingen, primäres und sekundäres Substrat, logische Teile und reale Einheit in definitio und definitum, das Einfache nicht definierbar, Verbindung der Form mit der Materie, Dimensionen als Form oder Vermittlung zwischen Potenz und Akt . . . . . 38

### Abhandlung III. Die Inhärenzien des Seienden.

Potenz und Akt, mathematische, aktive und passive Potenz, Privation, natürliche Potenz, keine Potenz aktualisiert sich selbst, Reziprozität von Potenz und Akt, primo der Substanz zukommend, nähere und entferntere Potenz, näheres und entfernteres Substrat, Vielheit von Potenz und Akt in einem Dinge, Hyle, Grundgesetz des per se und per accidens, Akt ist früher als Potenz, als Wirk- und Zweckursache, Ursache nicht der Zeit nach früher als Wirkung, Potenz der Zeit nach früher als der Akt, die Sphäre Vermittlung zwischen Akt und Potenz, der Aktus ist vorzüglicher als die Potenz, das ewig Wahre . . . . . 94

Das Eine und Viele, das Eine der Zahl, Lehre Avicennas, es ist mit den Dingen identisch, Bedenken Avicennas, die Lehren der alten Griechen, das Gesetz des per se und per accidens, das Eine im vorzüglichsten Sinne ist das Individuum, Gott der Eine, die Vielheit, das Oppositum der Einheit, Identität und Anderssein, Opposita in bezug auf ihre Inhärenz in einem Substrate, contraria schliessen sich aus, diversa jedoch nicht, die ursprünglichste Kontrarietät ist die räumliche, die Mittelglieder der Kontraria, Kontraria im eigentlichen Sinne haben kein Mittelglied und eines von beiden muß vorhanden sein (= Kontradiktoria), Negation und Affirmation, Relativa, vier Arten der Opposition, Kontraria durch die Form und durch die Materie, Einheit und Vielheit stehen in der Opposition der Relation und auch der Privation und des Habitus, Gleich und Ungleich . . . . . 118, 13

Die Endlichkeit der vier Ursachen, Ursachenkette nach drei ihr wesentlichen Gliedern, Unendlichkeit im Mittelgliede möglich, dieses widerspruchsvoll, wenn aktuelle Unendlichkeit (und die erste Ursache innerhalb der Kette) angenommen wird; die Endlichkeit der Materialursache, substantielles und akzidentelles Werden (Annahme einer höheren Entelechie), Kreislauf im letzteren unmöglich, Unendlichkeit zwischen zwei Extremen eine contradictio in adiecto, Endlichkeit der Zweckursache und der Wesensform, Einzigkeit der absolut ersten Ursache, Zusammenhang der Ursachen, Gott höchste Formalursache, Ziel Gottes ist sein Wesen selbst . . . . . 140, 10



## Abhandlung IV. Die unkörperliche Substanz und die himmlischen Welten.

Anschluß an das Vorhergehende, die höchste Ursache ist vorzüglichstes Problem d. Metaphysik; Anschluß an die Naturwissenschaft betreffs der Bewegung, es gibt eine ewige Bewegung im Raume, eine kreisförmige, in ewiger Zeit, erster Beweger ist unkörperlich, die Sphäre ist belebt mit einem intellektuellen, abstrakt denkenden Prinzip, systematische Ordnung der Ursachen, es gibt viele (achtunddreißig) geistige Prinzipien und Sphärenbewegungen, es gibt keine sternenlose neunte Himmelsphäre, die Sphäre ist der Substanz nach einheitlich und einzig, die partikulären Sphärenbewegungen verhalten sich zu ihr wie Teile, die sich nur per accidens bewegen. Jedes himmlische Agens hat eine besondere Tätigkeit; die Existenzart dieser Agenzien ist eine rein geistige. Sie bewegen durch Begierde und Denken. Ihre Bewegung ist keine singuläre, sondern eine aus einer abstrakten Vorstellung resultierende universelle. Die Geister verleihen den Sphären auch die Wesensformen, ohne jedoch in den ihnen untergeordneten Dingen ihren Zweck zu haben. Das Verhältnis der himmlischen Prinzipien zueinander ist das der systematischen Ordnung unter ein höchstes Prinzip, d. h. sie sind Wirkungen und Ursachen, die eine Kette bilden. Wegen des Sternes, der das Vorzüglichste einer Sphäre ist, führt diese ihre Bewegung aus. Sie üben eine Vorsehung betreffs der sublunaren Welt aus. Dadurch daß alle himmlischen Agenzien zu einem einzigen Ziele streben, entsteht die Harmonie des Weltalls. Jeder himmlische Geist erkennt sich selbst und ihm übergeordnete Dinge, seine Ursachen. Das Kausalwirken der Geister ist eine Emanation. Jeder Geist erkennt nur das ihm Übergeordnete und sich selbst. Das Untergeordnete nur aus dessen Ursache, dem Geiste, nicht aus sich selbst, dem Objekte (aus diesem die Form abstrahierend); der aktive Intellekt, die Stufenfolge der himmlischen Geister, die Ordnung des „per se“ und „per accidens“, Eigenschaften Gottes, Reihenfolge der Sphären, die Vielheit, die aus der Einheit entsteht, die Ordnung der Sphären, Wirkungen derselben, Zusammenwirken der Ursachen (196), Gesetz des Vollkommenen und Notwendigen, der Mensch ein Mittelglied, teleologische Naturbetrachtung, das Problem des Bösen, Optimismus, Abweisung des Gedankens an einen Zufall 148

Überblick über die Metaphysik des Averroes . . . . .	208
Die von Averroes bekämpften resp. erwähnten Lehren Avicennas . . . . .	219

	Seite
Entsprechungen der Seiten des Originals mit denen der Übersetzung . . . . .	224
Die von Averroes zitierte Literatur . . . . .	225
Systematisches Verzeichnis der behandelten metaphysischen Begriffe. . . . .	227
Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen . . . . .	234
Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen .	234
Inhaltsverzeichnis . . . . .	235

---









en tr)  
# 950

1944  
AN I 1950

1954

1969  
Other

*Averroes*

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES  
10 ELMSLEY PLACE  
TORONTO 6, CANADA.

950-

