

Bryn Mawr College

## Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College

---

Hermann Sauppe Library

Bryn Mawr College Publications, Special  
Collections, Digitized Books

---

1846

### Bemerkungen zu Cicero's Tusculanen I 10, 22 ein beitrug zu den untersuchungen über Cicero's bekanntschaft mit der aristotelischen philosophie

Heinrich Ritter

Follow this and additional works at: <https://repository.brynmawr.edu/digitizedbooks>

[Let us know how access to this document benefits you.](#)

---

#### Citation

Ritter, Heinrich. 1846. Bemerkungen zu Cicero's Tusculanen I: 10, 22 ein beitrug zu den untersuchungen über Cicero's bekanntschaft mit der aristotelischen philosophie. Zerbst.

This paper is posted at Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College.

<https://repository.brynmawr.edu/digitizedbooks/127>

For more information, please contact [repository@brynmawr.edu](mailto:repository@brynmawr.edu).

15

157

# Einladungsschrift

zu den

# öffentlichen Schulprüfungen

im

## Herzoglichen Francisceum

zu

Z e r b s t

am 1. und 2. April 1846.

---

### I n h a l t.

- 1) Bemerkungen zu Cicero's Tusculanen I, 10, 22. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über Cicero's Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie vom Director Ritter.
- 2) Jahresbericht des Directors.

---

Zerbst, 1846.

Gedruckt bei Friedrich Römer.

seiner lieben schweigsamen  
Freund. Sauppe gewidmet  
heylw  
Winkler

# **Bemerkungen**

zu

**Cicero's Tusculanen I, 10, 22.**

**Ein Beitrag**

zu den

**Untersuchungen über Cicero's Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie**

von

**Heinrich Ritter.**



Die Frage, ob und inwieweit Cicero mit den Schriften und Lehren des Aristoteles durch eigene Lesung und selbstständige Forschungen bekannt gewesen sei, ist deshalb von einiger Bedeutung, weil man ihm oft das Ansehn einer zwar mittelbaren, aber doch immer glaubhaften Quelle für die aristotelische Philosophie beigemessen und der Vermuthung Raum gegeben hat, er möge da aus verloren gegangenen Schriften des griechischen Denkers geschöpft haben, wo seine Angaben entweder aus den vorhandenen Büchern desselben nicht nachgewiesen werden können, oder mit dessen ausdrücklichen Worten in offenbarem Widerspruche stehen. Die von Cicero selbst (de Finib. V, 5, 12.) angedeutete und durch eine lange Reihe gelehrter Untersuchungen berühmt gewordene Unterscheidung zwischen exoterischen und akroamatischen oder esoterischen Schriften schien dieser Annahme günstig, obwohl die angeführte Stelle allein noch gar nicht beweist, dass Cicero wirklich exoterische Schriften des Aristoteles gelesen habe. Scheinbarer ist die aus seinem günstigen Urtheile über die Schreibart des Aristoteles gezogene Folgerung, dass er Bücher des Letztern gekannt haben müsse, denen die gerühmten Vorzüge in reicherm Maasse eigen gewesen seien, als den uns erhaltenen. Aber Friedrich Schlegel kannte doch auch nur die uns zugänglichen Werke des Stagiriten, und dennoch stellt er die Sprache desselben, was Eleganz, strenge Angemessenheit und vollkommene Klarheit der wissenschaftlichen Schreibart anlangt, noch über die viel bewunderte Darstellungskunst eines Buffon, dessen Ehrgeiz es war, mit dem Griechen zu wetteifern. Dass aber Cicero einzelne Schriften des Aristoteles wirklich gekannt habe, unterliegt keinem Zweifel, denn es ist geschichtlich erwiesen, dass er dessen rhetorische und ethische Schriften sorgfältig gelesen, zum Theil selbst besessen, übersetzt und, was dem Kundigen auch ohne ausdrückliche Überlieferung nicht entgehen könnte, bei seinen eigenen



Arbeiten vielfach benutzt hat. Dagegen scheint er in den physischen und metaphysischen Büchern gar nicht heimisch und mit dem eigentlichen Kern der aristotelischen Philosophie wenig vertraut gewesen zu sein, auch das Wenige, was er etwa davon wusste, nur aus spätern Schriftstellern und mündlichen Belehrungen kennen gelernt zu haben; wenigstens ist es so allgemeiner Art, dass es jeder philosophisch gebildete Römer wissen konnte, ohne jene Schriften des Aristoteles gelesen zu haben und tiefer in dessen Philosophie eingedrungen zu sein. Aber die Begeisterung, welche Cicero für Aristoteles zur Schau trägt, und die glänzenden Lobsprüche, welche er den gepriesenen Eigenschaften der aristotelischen Rede spendet, haben ihm den Schein einer gewissen Vertrautheit mit der aristotelischen Philosophie verliehen, den die Bewunderung des grossen Römers zu einem blinden Glauben erhoben und durch Überlieferung von Geschlecht auf Geschlecht vererbt hat. Eine nähere Beleuchtung einzelner Stellen Cicero's macht die Unzuverlässigkeit seiner oberflächlichen und halb wahren Ansichten über Aristoteles Lehren unzweifelhaft. Als vorläufige Probe möge hier ein Commentar zu §. 22 des 10. Cap. im 1. Buche der Tusculanen folgen, welche Stelle schon allein hinreicht, den Glauben an Cicero's Belesenheit in den physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles wankend zu machen. Der in Rede stehende Paragraph lautet nach Orelli's Ausgabe also:

Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio, et diligentia, quum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orientur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere, et invenire aliquid: et tam multa alia, meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari: haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat. Quintum genus adhibet, vacans nomine: et sic ipsum animum *ἐντελέχειαν* appellat novo nomine, quasi quandam continuatam motionem et perennem.

Die Behauptung, dass Aristoteles den Ursprung der Seele aus einem fünften Elemente herleite, wiederholt Cicero an vier Stellen und trägt sogar Tusc. I, 26, 65. kein Bedenken, auch die Götter aus demselben stammen zu lassen; Sin autem est quinta quaedam natura ab Aristotele inducta primum: haec et deorum est, et animorum; wie denn auch die Gestirne daraus entstehen; Acad. I, 7, 26. Ergo illa initia, et, (ut e Graeco vertam) elementa dicuntur; e quibus aër et ignis movendi vim habent et efficiendi: reliquae partes accipiendi et quasi patiendi;



aquam dico, et terram. Quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare, eorumque quattuor, quæ supra dixi, dissimile Aristoteles quiddam esse rebatur. Vgl. de Finib. IV, 5, 12. Quum autem quaereretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura videretur esse, ex qua ratio et intelligentia oriretur, in quo etiam de animis, culus generis essent, quaereretur, Zeno id dixit esse ignem. Tusc. I, 17, 41. Si vero aut numerus est, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura: multo etiam integriora ac puriora sunt, ut a terra longissime se efferant (we Orelli's Deutung „non tam intellecta, quam nominata dumtaxat sc. ab Aristotele“ auf dem befremdlichen Missverständnisse beruht, dass I, 10, 22 jenes fünfte Element selbst *ἐντελέχεια* genannt werde, obwohl es durch die Worte *vacans nomine* als namenlos bezeichnet und ausdrücklich hinzugefügt wird: *et sic ipsum animum ἐντελέχειαν* appellat novo nomine. Von allen Erklärungen ist allein diejenige richtig, welche R. Klotz Quaest. Tullian. Lib. I, p. 81—88 und in seiner Ausgabe der Tusculanen zu dieser Stelle giebt „von der man zwar keinen Namen weiss, deren Verständniss aber doch nicht so ganz unklar und dunkel ist“, die also eher namenlos als unverstanden oder unbegriffen ist.)

Nun lässt sich aber in den Werken des Aristoteles, die wir besitzen, auch nicht die entfernteste Spur nachweisen, dass er jemals geglaubt habe, die Götter und Seelen seien aus einem fünften Elemente entstanden. Die Vermuthung, dass dies in einer verloren gegangenen Schrift geschehen sein möge, ist schon deshalb unstatthaft, weil Aristoteles das fünfte Element ein *πρῶτον σῶμα* nennt und weit entfernt ist, das Geistige von körperlichen Gegenständen abzuleiten. Hierzu kommt, dass er weder da, wo von dem fünften Elemente die Rede ist, de coelo I, 2. 3. Meteor. I, 3., noch in den Büchern über die Seele, wo doch die Veranlassung so nahe lag, auf diese Ansicht zurückkommt, begreiflicherweise auch nicht zurückkommen konnte, weil er sie nie und nirgends ausgesprochen hat und vermuthlich gar nicht kannte, während wir sonst Wiederholungen der Art bei ihm häufig antreffen. Auf die Ahnung eines fünften Elements führte ihn die Beobachtung der verschiedenen Bewegungen in der Welt. S. Ritter's Gesch. d. Philos. III, S. 252 fg. Es war aber nicht namenlos, denn er nannte es Äther. Ihm legt er eine natürliche Kreisbewegung bei, welche von den Gegensätzen frei ist, woraus die Unvollkommenheiten und Leiden der übrigen Elemente herrühren, die sich geradlinig, entweder von oben nach unten oder umgekehrt, bewegen. Aus ihm



ist der Himmel mit allen seinen Gestirnen und diese sind ewig und unveränderlich wie der Äther selbst. Von allen Völkern, welche an Götter geglaubt, von Hellenen sowohl wie Barbaren, sei dieser Äther, welchen Anaxagoras fälschlich mit dem Feuer identificirt habe, als der Wohnsitz der ewigen Götter betrachtet, *δῆλον ὅτι τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον*. So weit menschliche Überlieferung reiche, habe sich der Äther weder im Ganzen noch in seinen einzelnen Theilen verändert. *Λόπερ* (fährt er de coelo I, 3. fört) *ὡς ἑτέρου τινὸς ἄντος τοῦ πρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ; αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀι τὸν αἰθιδιον χρόνον θέμενοι τῆν ἐπωνυμίαν αὐτῷ*. Aristoteles weiss also nichts von einem fünften Elemente, woraus die Götter und menschlichen Seelen entstanden, sondern schloss nur auf das Vorhandensein eines *πρωτον σωμα* neben den bekannten vier Elementen, woraus das Himmlische (*τὰ οὐράνια* oder *τὰ αἰθέρια*) stamme, und welches, von seinem ewigen Laufe Äther benannt, der Wohnsitz der Unsterblichen sei. Wenn er übrigens die so nahe liegende Ableitung des Wortes *αἰθήρ* von *αἰθω* ignorirt und es von *αἰεθῆν* benannt wissen will, so ist ihm offenbar um eine mehr in seine Theorie von der Bewegung passende und die oben berührte Ansicht des Anaxagoras minder begünstigende Etymologie zu thun. Wie er nun selbst den Äther nicht ausdrücklich *στοιχεῖον* nennt, so sagen auch spätere Schriftsteller, dass er neben Erde, Feuer, Luft und Wasser noch ein *σωμα κυκλοφορητικὸν, αἰθέριον, ἀμετάβλητον* angenommen habe, woraus das Himmlische entstanden sei, und nur seltener ist bei ihnen geradezu von fünf Elementen des Aristoteles die Rede. Diog. Laërt. V, 32. *εἶναι δὲ παρὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ ἄλλο πέμπτον, ἐξ οὗ τὰ αἰθέρια συνεστάναι· ἄλλοιαν δ' αὐτοῦ τῆν κίνησιν εἶναι· κυκλοφορητικὴν γάρ*. Plut. de placit. philos. I, 3. *Ἀριστοτέλης δὲ Νικομάχου Σταγειρίτης ἐντελέχειαν, ἥτοι εἶδος, ὕλην, στέρῃσιν· στοιχεῖα δὲ τέσσαρα, πέμπτον δὲ τι σῶμα αἰθέριον, ἀμετάβλητον*. Stob. Ecl. phys. p. 28 ed. Canter. *Ἀριστοτέλης Νικομάχου Σταγειρίτης ἀρχὰς μὲν εἶδος, ὕλην, στέρῃσιν· στοιχεῖα δὲ τέσσαρα, πέμπτον δὲ τι σῶμα τὸ αἰθέριον, ἀμετάβλητον*. Sext. Emp. III, 4, 31. *οἱ δὲ περὶ Ἀριστοτέλη τὸν Περιπατητικὸν πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν, τὸ κυκλοφορητικὸν σῶμα*. Ders. X, 5, 316. *ἐκ πέντε δὲ Ὀκελλος καὶ Ἀριστοτέλης· συμπαρέλαβον γὰρ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις τὸ πέμπτον καὶ κυκλοφορητικὸν σῶμα, ἐξ οὗ λέγουσιν εἶναι τὰ οὐράνια*, welche Stelle Gelegenheit giebt, beiläufig die irrige Meinung Cicero's (Tuscul. I, 26.) zu berichtigen, dass Aristoteles zuerst fünf Elemente angenommen habe, wäh-



rend doch schon Okellos und die Pythagoräer überhaupt dieselbe Ansicht hatten, (s. Ritter's Gesch. der Pythag. Philos. S. 189) und auch Simplicius (S. 427 a. der Berliner Ausg.) ein Gleiches vom Xenokrates berichtet ὥστε ὁ αἰθὴρ πέμπτον ἄλλο τι σῶμα ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ αὐτῷ παρὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα.

Es ist demnach ein offenbares Missverständniß, wenn Cicero glaubt, dass Aristoteles zuerst ein fünftes Element angenommen und gelehrt habe, dass aus demselben die Götter und menschlichen Seelen entstanden seien. Seine eigenen Worte Acad. I. I. Quintum genus, e quo essent astra mentesque beweisen, dass die eben ausführlich besprochene Annahme eines Urkörpers, woraus nach Aristoteles der Himmel und die Gestirne entstanden sind, als die alleinige, aber freilich unschuldige Quelle dieses Irrthums anzusehen und keineswegs auf eine in verloren gegangenen Schriften des Aristoteles vorgetragene Lehre zu schliessen ist. Von wem nun aber diese Verwirrung herrührt, ob von Cicero selbst oder einem Andern, etwa vom Antiochus, wie Madvig vermuthet, ist wohl nicht mehr zu ermitteln und am Ende auch ziemlich gleichgültig, so lange es sich nur um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der von Cicero ausgesprochenen Behauptung handelt. Die Ansicht älterer Philosophen, welche die Seele aus den Elementen bestehen liessen, weist Aristoteles allerdings de anima I, 5. auf das bestimmteste zurück, aber aus ganz andern als den von Cicero angeführten Gründen, welche er vielmehr als Scheingründe für die Bewegung der Seele bekämpft. de anima I, 4. φαμέν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι, χαίρειν, θαρόειν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαι τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. So stellt sich also auch hier die grosse Unklarheit und Unsicherheit Cicero's deutlich heraus.

Noch viel verwirrter, unbeholfener und falscher ist alles Dasjenige, was Cicero von den Worten an sagt: Quintum genus adhibet, wo ein Irrthum den andern drängt. Schon der Gedanke: „er nimmt ein fünftes Element ohne Namen an, und so benennt er die Seele selbst mit einem neuen Namen Entelechie,“ ist ziemlich ungeschickt und entbehrt des logischen Zusammenhanges. Wie kann die Namenlosigkeit des Elements, woraus die Seele besteht, ein vernünftiger Grund sein, diese selbst Entelechie zu nennen? Zuverlässig hat Cicero's unklare Vorstellung von der Sache selbst auf die Deutlichkeit seines Ausdrucks störend eingewirkt. Für mich wenigstens hat diese Wendung nur dann Sinn, wenn ich annehmen darf, Cicero habe nicht nur gewusst, dass Aristoteles dem vermeint-



lich namenlosen fünften Elemente die vollkommenste Bewegung beilegte, sondern auch geglaubt, dass dieser die Seele deshalb Entelechie nenne, weil das Wort *ἐντελέχεια*, wie er irrthümlich meint, eine ununterbrochene Bewegung bezeichne. *Ἐντελέχεια* bedeutet aber keineswegs eine Bewegung, noch viel weniger eine ununterbrochene Bewegung, und es ist unbegreiflich, wie Cicero auf diese grundlose Vermuthung kommen konnte. Sollte er vielleicht von der Erklärung gehört haben, welche Aristoteles von dem Begriffe des Wortes *κίνησις* Phys. VIII, 1. giebt, wonach Bewegung die Entelechie des Beweglichen als solchen ist? (*Φαμὲν δὲ τὴν κίνησιν εἶναι ἐντελέχειαν τοῦ κινήτου ἢ κινήτου.*) Wenigstens würde die halb verstandene Definition, Bewegung sei Entelechie, uns den Schlüssel zu dem wunderlichen Missverständnisse geben. Wie nun Cicero eine völlige Unkenntniss von der Bedeutung des Wortes *ἐντελέχεια* an den Tag legt, indem er es quasi quaedam continuata motio et perennis übersetzt, so legt er dem Aristoteles eine Behauptung in den Mund, gegen welche dieser sich entschieden verwahrt. Aristoteles nämlich, welcher (de anima I, 3.) die Meinung anderer Philosophen bekämpft, dass Bewegung der Seele eigenthümlich sei, erklärt nicht nur den Satz *αὐτὴν εἶναι τὸ κινεῖν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν* für einen Irrthum, sondern bezeichnet es geradezu als eine Unmöglichkeit, dass der Seele Bewegung zukomme (*ἐν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν.*) Im Verlaufe dieser gegen fremde Ansichten gerichteten Polemik sucht er nachzuweisen, dass die Definition, die Seele sei das sich selbst Bewegende, sowohl mit einigen Eigenschaften der Seele, als auch besonders mit dem Begriffe derselben im Widerspruche stehe. Wenn er indessen seine ganz ausschliesslich und bestimmt ausgesprochene Ansicht, dass der Seele keine Bewegung zukomme, später dahin modificirt, dass er ihr nur die Bewegung an und für sich (*καθ' αὐτήν*) abspricht, aber die Möglichkeit einer beiläufigen Bewegung (*κατὰ συμβεβηκός*) einräumt; so dürfen wir Cicero's Ansicht keineswegs zu rechtfertigen versuchen, da er sicherlich hiervon nichts wusste, Aristoteles aber ungeachtet jenes Zugeständnisses der Seele jede selbstständige Bewegung absprach und *ἐντελέχεια* gar nichts mit dem Begriff der Bewegung gemein hat. Auch in dieser Beziehung waren spätere Schriftsteller viel besser unterrichtet, als der auf diesem Gebiete ganz rathlose Cicero. Nemesius von Emesa entwickelt in seiner Schrift de natura hominis (p. 91 fgg. ed. Matthaei) nicht nur die aristotelische Lehre von der Seele ziemlich bündig, sondern er lässt sich auch in eine Widerlegung derselben ein. Macrobius,



Eusebius, Justinus Martyr und viele Andere wissen ebenfalls, dass Aristoteles der Seele alle Bewegung absprach.

Hätte Cicero die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles auch nur flüchtig und theilweise gelesen, so konnte er das daselbst unzählig oft wiederkehrende Wort *ἐντελέχεια* nicht durch quasi quaedam continuata et perennis übersetzen. Er scheint aber dieses Wort nur gehört und mit dem ihm bekanntern *ἐνδελέχεια* verwechselt zu haben. Wollen wir also den Text diplomatisch berichtigen, wie ihn Cicero selbst gab, so müssen wir die Lesart der besten Handschriften *ἐνδελέχειαν* mit R. Klotz herstellen, nicht etwa weil dies der von Aristoteles selbst gebrauchte Ausdruck wäre, sondern weil Cicero, wenn auch irrthümlich, jedenfalls so und nicht *ἐντελέχειαν* geschrieben hat, wie er freilich hätte schreiben sollen. Hiermit ist keineswegs zugegeben, dass er eine bloss dialektisch bedingte Verschiedenheit der Orthographie angenommen, übrigens beide Wörter oder Formen nach Sinn und Abstammung für identisch gehalten habe. Vielmehr glaube ich, dass er von der Annahme eines bloss dialektischen Unterschiedes gar nichts gewusst und die Form *ἐντελέχεια* nicht einmal gekannt habe, wie ich denn überhaupt die Angabe des Gregorius Corinthius, des Phavorinus u. a. m., dass die Attiker *ἐντελέχεια* statt *ἐνδελέχεια* gesagt hätten, für eine blosse Erfindung der Grammatiker halte, welche sich durch einen Scherz des Lucian täuschen liessen, von dem wir bekanntlich in dem *Judicium Vocalium* eine in gerichtlicher Form abgefasste, aber humoristisch gehaltene Anklage des Buchstaben  $\Sigma$  gegen das  $T$  besitzen. Die Sache wird vor den sieben Vocalen, als Richtern verhandelt. Der Kläger weist des Beklagten Übergriffe in seine wohl erworbenen Rechte nach und zeigt an Beispielen, wie fast überall  $\tau\tau$  statt  $\sigma\sigma$  sich eindränge und man überall *τετταράκοντα* u. s. w. lese und höre. Zu Beeinträchtigungen anderer Art, z. B. dass man *τήμερον* statt *σήμερον* sage, habe Kläger bisher geschwiegen, jetzt sei aber seine Geduld erschöpft, zumal da  $T$  auch andere Consonanten verdränge, wofür er das  $\Delta$  als Zeugen aufruft. *Ἀκούετε, φωνήεντα δικασταί, τοῦ μὲν δ λέγοντος, ἀφείλετό μου τὴν ἐνδελέχειαν, ἐντελέχειαν ἀξιοῦν λέγεσθαι παρὰ πάντας τοὺς νόμους.* Aus dem Tone der ganzen Schrift, welche offenbar ein grammatischer Scherz ist, und aus der Analogie anderer Beispiele, welche daselbst angeführt werden, sieht man leicht ein, dass Lucian alles Mögliche aufgesucht und es mit seinen Beweisgründen nicht eben ernstlich und genau genommen hat. Ihm war das Wort *ἐντελέχεια* als ein von Aristoteles für einen neuen Begriff neu



geschaffener Ausdruck, der mit *ἐνδελείχεια* gar nichts gemein hat, sicherlich nicht unbekannt, dennoch bringt er die Identität beider Wörter als einen neuen Beweis für die Übergriffe des *T* zur Sprache, wobei es gewiss fein berechnete Schlaueit ist, dass er diese Angabe, welche so leicht widerlegt werden konnte, nicht dem Kläger selbst in den Mund legt, sondern als eine Aussage des vermeintlich in seinen Rechten gekränkten Zeugen hinstellt. Aus diesen Gründen kann ich Lucian's Worte nicht als ein Zeugniß dafür gelten lassen, dass beide Formen nur als dialektisch verschiedene Orthographien eines und desselben Wortes anzusehen seien. Die spätern Grammatiker und Lexikographen scheinen aber dessen Worte im Sinne gehabt und für Ernst gehalten zu haben, z. B. Gregor. Cor. p. 155. ed. Lips. καὶ τὴν ἐνδελείχειαν ἐντελέχειαν ἀξιοῦσι λέγεσθαι. vgl. Phavor. p. 272. ἐντελέχειαν ἀντὶ τοῦ ἐνδελείχειαν λέγουσιν Ἀπτικοί. Dagegen unterscheidet Mich. Apostolius Paroem. Cent. XVII, 9. p. 208 beide Wörter richtig. Διαφέρει δὲ ἐντελέχεια ἐνδελείχειας · ἐνδελείχεια μὲν χάφ ἐστιν ἢ συνέχεια · ἐντελέχεια δὲ ἡ τελειότης, καὶ τὸ εἶδος τοῦ ὑποκειμένου. Ältere Gelehrte, wie Scaliger zu Eusebius S. 118 b. und Hemsterhuis zu Lucian l. l. hielten beide Wörter für bloss dialektisch verschieden. Näke zu Choerili Fragm. p. 173 fg. hat aber den Unterschied ihrer Bedeutung überzeugend nachgewiesen, irrt jedoch darin, dass er glaubt, Aristoteles habe statt *ἐνδελείχεια* *ἐντελέχεια* zu schreiben angefangen, indem er nicht allein die Orthographie, sondern auch die Bedeutung des Wortes geändert und demselben eine neue Entymologie, von *ἐντελές* und *ἔχω*, untergeschoben habe, was wohl nichts weiter heissen kann, als dass er nach Analogie des Wortes *ἐνδελείχεια* aus *ἐντελές* und *ἔχω* ein neues *ἐντελέχεια* gebildet habe. Dieses Wort ist vielmehr von *ἐντελεχής*, was wir z. B. bei Aristoteles de gen. II, 10. finden *συνεπλήρωσε τὸ ὄλου ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν*, abzuleiten und eben so wie *συνέχεια* und *νοννεχεια* von *συνεχής* und *νοννεχής* gebildet, s. Trendelenb. zu Ar. de anima II, 1. p. 296 und steht mit dem ganz verschiedenen Worte *ἐνδελείχεια* in gar keiner Verbindung. Dennoch halten namhafte Philologen unserer Zeit beide Wörter wieder für gleichbedeutend und nur für orthographisch oder dialektisch verschieden. Befremdlich sagt Döderlein Synom. I, S. 22: „Das zweite Wort ist die aristotelische *ἐντελέχεια*, welche bekanntlich (?) ein fünftes Element, woraus der Geist bestehe, bezeichnen sollte, und von Cic. Tusc. 1, 10, 22 durch quasi quaedam continuata motio et perennis übersetzt wird. So ist's also nur eine andere Aussprache von *ἐντρέχεια*, dem platonischen Ausdruck für *solertia*, und ich bin mit Hemsterh. ad Lucian.



T. I, p. 95 der Meinung, dass Greg. Corinth. p. 155 mit Recht *ἐνδελείχεια* nur für eine dialektische Verschiedenheit erklärt, wovon vielleicht *γὰρ τρέχειν* und *δραμῆν* eine Spur enthält.“ Ähnlich spricht sich Schneider zu Plat. Civ. VII, 539. D. aus *Ἀρχεῖ δὴ ἐπὶ λόγων μεταλήψει μείναι ἐνδελεχῶς καὶ ξυντόνως μηδὲν ἄλλο πράττοντι κ. τ. λ.* indem er sagt: quam Hesychius adverbio *ἐντελεχῶς* significacionem tribuit, idem, quod *ἀδιαλείπτως, συνεχῶς, ἐπιμόνως* esse tradens, quae explicatio et nostro et Menandri loco p. 182. Mein. *ἐνδελεχῶς αἰεὶ* dicentis confirmatur, eandem *ἐντελεχῶς* Leg. L. X. p. 905. E. in verbis *ἄρχοντος μὲν ἀναγκασίον που γίνεσθαι τοὺς γε διοικήσοντας τὸν ἅπαντα ἐντελεχῶς οὐρανίου* habere indeque hand exiguum Luciani T. I. pag. 62. Lehm. et Gregorii Cor. p. 155. *ἐντελέχειαν* et *ἐνδελείχειαν* synonyma et diversis tantum dialecticis adscribenda statuentium sententiae firmamentum accedere videtur, nec non eodem ducit, quod Hesychius *ἐνδελεχεῖ* Lacones pro *πυκνάζει* dixisse perhibet. Wenn in der von Schneider angeführten Stelle aus Plato de Leg. die lat. Übersetzung *qui totum coelum perpetuo gubernaturi sunt* richtig ist, so muss jedenfalls *ἐνδελεχῶς* gelesen werden, obgleich die Handschriften alle zu Gunsten der Vulgata übereinstimmen, denn 1) bestand der dialektische Unterschied, wenn er wirklich einmal bestanden haben sollte, auf keinen Fall schon zu Plato's Zeiten, und 2) hätte Plato als Attiker, wenn sonst die Angabe des Gregor. Cor. richtig wäre, immer *ἐντελεχῶς* schreiben müssen, oder man müsste annehmen, dass *ἐνδελεχῶς* zwar die allen Dialekten gemeinsame Form gewesen sei, die Attiker aber nebenbei noch eine ihnen eigenthümliche Schreibart gehabt hätten, in welchem Falle es aber sehr unwahrscheinlich bleibt, dass Plato dieses Wort bald mit *δ*, bald mit *τ* geschrieben haben sollte; 3) aber würde, da die übrigen Attiker immer *ἐνδελεχῶς* schreiben, die in Rede stehende platonische Stelle die einzige sein, welche die angeblich attische Form bietet: Hat nun Plato *ἐντελεχῶς* geschrieben, so kann dieses Wort nichts anderes bedeuten, als: wirklich, thatsächlich, was recht wohl in den Zusammenhang passt, da Plato nachweist, dass die Götter mit andern Herren nicht zu vergleichen sind, und den Grund dafür darin findet, weil die Götter wirklich, nicht weil sie immer regieren. In der Bedeutung fortwährend findet sich nur *ἐνδελεχῶς*. z. B. Xenoph. de Venat. 7, 2. *μὴ ἐξάγειν ἐπὶ κνηγέσιον ἐνδελεχῶς, ἀλλὰ διαλείπειν, ἵνα μὴ φιλοπονία διαφθείρωσι.* Plut. de vitioso pud. Vol. VIII. p. 106 Reisk. *ἐτέροις αἰτουῦσιν ἐνδελεχῶς καὶ ἰταμῶς ἐδώκαμεν.* Adv. Stoic. Vol. X. p. 464. *ἐτέρω δ' ἐξῴθειν ἐνδελεχῶς οἴου ἀργῶ καὶ ἀλλοτριῶ πνεύ-*



ματι κρινάμενον. De sanit. tuenda Vol. VI. p. 494. διὸ δεῖ μάλισα ποιεῖν ἑαυτοῦς  
τούτῳ τῷ γυμνασίῳ συνήθεις καὶ συντρόφους ἐνδελεχῶς λέγοντας. Consol. ad  
Apollon. Ibid. p. 405 καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς αὐτὸς ἐνδελεχῶς ῥέειν οὐ ποτε  
σῆσεται. Euripid. Pirithous Valken. Diatr. p. 39.

— ἀκριτὸς τ' ἄστρον  
ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει.  
Crobylus bei Athen. Deipn. L. X. (Vol. IV. p. 71 Schweigh.)

τὸ δ' ἐνδελεχῶς μεθύειν τιν' ἠδοῖαν ἔχει ;  
Diodor. Sinop. ebendas. S. 79. εἰ παρ' ἕκαστον ἐνδελεχῶς τὸ ποτήριον  
πίνειν τὸ λοιπὸν, τοὺς λογισμοὺς δέξεται,  
ταῦτα σκόπει πρὸς σαντόν.

Das Adjectivum ἐνδελεχῆς findet sich z. B. Plut. Marius. c. 13 a. E. τὸν ἐνδελεχῆ καὶ  
τλήμονα καὶ φιλόπονον Μαριανὸν ἡμίτονον. vgl. Aristid. c. 6. De audit. Tom. VI. p. 175  
Reisk. τὸ ἐνδελεχῆς ἐμποδιζουσι τῆς μαθησέως. Aristot. Meteor. I, 9. καὶ τοῦτ' ἐντε-  
λεχῆς ἐθέλει γίγνεσθαι κατὰ γε τὴν τάξιν. de gener. et corrupt. II, 10. ἡ γὰρ φορὰ  
ποιήσει τὴν γένεσιν ἐνδελεχῶς διὰ τὸ προσάγειν καὶ ἀπάγειν τὰ γέννητικόν. Von  
dem Verbo ἐνδελεχέω findet sich bei Hesychius die Form ἐνδελεχεῖ, welche die La-  
kedämonier statt πικνάζει gebraucht haben sollen, bei Jes. Sir. 30, 1. ὁ ἀγαπῶν  
τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ἐνδελεχήσεν μάλιστα αὐτῷ, und das Participium in einem von  
Isidorus und Gregorius Presb. ungenau angeführten Verse des Chörilus φάνης γὰρ  
ἐνδελεχοῦσα κοιλαίνει πέτραν, der aber (s. Naeke ad Choer. p. 199 fgg.) πέτρον  
κοιλαίνει ῥάνης ὕδατος ἐνδελεχεῖη lautet. Die Lesart ἐνδελεχεῖη bei Galen und Sim-  
plicius ist falsch, da dieses Wort nicht ein zu ῥάνης gehöriges Adjectivum, son-  
dern der Dativ des Substantivs ἐνδελεχειη in der ionischen Form ist, welches sich  
auch bei Menander findet, πάντα γὰρ ταῖς ἐνδελεχειαῖς καταπονεῖται πράγματα  
(Mein. p. 250), wo die ältere Lesart ἐντελεχειαῖς entschieden unrichtig ist. Das  
später gebildete Substantivum ἐνδελεχισμός hat die Bedeutung von συνήθεια, z. B.  
Jes. Sir. 7, 13. μὴ θέλε ψεύδουσαι πᾶν ψεῦδος· ὁ γὰρ ἐνδελεχισμὸς αὐτοῦ οὐκ  
εἰς ἀγαθόν. Im mosaischen Gesetz wird דַּמְרֵי הַלֵּב, ὀλοκαῦτωμα ἐνδελεχισμοῦ  
von den LXX übersetzt, z. B. Numer. 28, 6. und geradezu durch ἐνδελεχισμός  
bezeichnet Dan. 11, 31. vgl. Joseph. Antiq. Jud. XI, 4. XII, 5, 4. Bell. Jud. I, 1, 1.  
VI, 2, 1. Joan. Zonar. Lex. erklärt diesen Sprachgebrauch also: ἐνδελεχισμός δὲ  
καλεῖται ἡ καθημερινὴ θυσία· τὸ γὰρ ἐνδελεχῆς τὸ πικνὸν ἐστὶ καὶ συνεχές; und  
führt auch die Form ἐνδελεχησμός an, welche er durch ἐπιμονή erklärt. Schwie-



riger als die Feststellung der Bedeutung des Wortes *ἐνδελέχεια* und der damit verwandten Formen ist die Etymologie. Die im Etymol. Magn. gegebene Ableitung *παρὰ τὸ ἐνδέχομαι, γίνεται ὄνομα ἐνδεχής καὶ πλεονασμῷ τῆς λη συλλαβῆς, ἐνδελεχής* ist ein plumper Versuch, denn, abgesehen von der ganz unbegründeten Annahme des Zuwachses der Sylbe *λη*, hat weder *ἐνδέχομαι* eine analoge Bedeutung, noch existirt die Form *ἐνδεχής*, woraus *ἐνδελεχής* entstanden sein soll. Aber eine wahrscheinlichere Ableitung aufzufinden ist bisher noch Niemandem gelungen und möchte vielleicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit liegen, da die frühesten Spuren des Wortes vermuthlich in einem andern Dialekte zu suchen sind, aus welchem es erst später, vielleicht kurz vor Plato's Zeiten, in die attische Sprache übergang, wenigstens möchte sich der Gebrauch des Wortes in älterer Zeit nicht nachweisen lassen.

Dagegen ist die Ableitung des Wortes *ἐντελέχεια* von dem Adjectiv *ἐντελεχής* schon oben angedeutet worden. Dieses Adjectiv bezeichnet aber bei Aristoteles etwas Wirkliches, das seinen Zweck in sich selbst hat, *ἐν ἑαυτῷ τέλος ἔχον*, daher übersetzt Biese die bereits angeführten Worte *συνεπλήρωσε τὸ ὄλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν* „Gott vollendete das gesammte Seyn, indem er das Werden zu einem Wesenhaften machte, das seinen Zweck in sich selbst hat.“ Hiernach ist *ἐντελέχεια* der verwirklichte Zweckbegriff, den schon Empedokles und Anaxagoras geahnt haben mögen, dessen objective Geltung aber Aristoteles zuerst erkannte, der den objectiven Begriff durch *τὸ τί ἦν εἶναι* bezeichnet d. i., wie Biese sagt, „das, was von Ewigkeit war das Seyn, also das gedachte Seyn vor seiner Erscheinung in der Wirklichkeit, das sich selbst Zweck ist und als das dem Besondern Immanente sich selbst hervorbringt. Es ist der Begriff in seiner geistigen Existenz, die immaterielle Einheit, welche den Gegensatz beherrscht, und bezeichnet das Allgemeine, welches das Individuelle in seiner Totalität beherrscht. Der Zweck erhält durch den Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) seine Bestimmung und verwirklicht sich in der besondern Form der Einzeldinge, welche zu dem Materiellen nicht von aussen hinzukommt, sondern dasselbe von innen heraus zu dem gestaltet, wozu es seinem Vermögen nach (*δυνάμει*) fähig ist.“ Nach Aristoteles ist nämlich die *ἔλη* eine blossе *δύναμις*, d. h. sie enthält nur die Möglichkeit, die Anlage oder Fähigkeit zu etwas in sich. Das *τὸ τί ἦν εἶναι* treibt sie zur bestimmten Wirklichkeit, so dass sie, vorher nur ein *δυνάμει ὄν*, nunmehr ein *ἐνεργεία ὄν* wird. Metaphys. VII, 6. *τί οὖν τούτου αἰτίον τοῦ τὸ δυνάμει ὄν ἐνεργεία εἶναι, παρὰ*



τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις; οὐθὲν γὰρ ἐστὶν αἴτιον ἕτερον τοῦ τῆν δυνάμει σφαίραν ἐνεργεῖα εἶναι σφαίραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκατέρωφ. S. Trendelenburg im Rhein. Mus. von 1828. 2. Heft. S. 472. Was nun aus dem unbestimmten Seyn als Individuum in die Wirklichkeit tritt, das hat seine bestimmte Form (εἶδος) und diese Vollendung, deren das Besondere seiner Anlage nach (δυνάμει) fähig ist, heisst eben ἐντελέχεια (de anima II, 4. τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἢ ἐντελέχεια.) Diese wird aber durch die κίνησις vermittelt (Phys. III, 1. ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατὸν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν), welche der ὕλη eben so immanent ist, wie das εἶδος oder die Formbestimmung. Somit entspricht die δύναμις überall der ὕλη, die ἐντελέχεια aber dem εἶδος, insofern die δύναμις nicht die Materie an sich, sondern bloss die in derselben enthaltene Anlage, etwas zu werden, ἐντελέχεια aber nicht eine der Materie fremde und ihr von aussen hinzukommende Form bezeichnet, sondern vielmehr die Vollendung zu dem individuellen Seyn, wozu sie die Anlage in sich selbst trägt. de anima II, 2. τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἶπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν· τούτων ἢ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια. Phys. III, 2. εἶδος δὲ αἰεὶ οἴσεται τι τὸ κινεῖν ἢ τοὶ τόδε ἢ τοιοῦδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῆ, οἷον ὃ ἐντελέχεια αἰθρῶπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἀνθρώπον. Wie die δύναμις als ὕλη unbegrenzt ist, so ist die ἐντελέχεια durch die Form bestimmt, aus jener können also unzählige Formen hervorgehen, während diese nur eine der in der Materie möglicherweise enthaltenen Formen in die Erscheinung treten lässt. Die δύναμις als eine nur erst im Gedanken existierende Möglichkeit bezeichnet ein unentschiedenes Seyn, die ἐντελέχεια das vollendete Seyn der Anlage, welches jede andere Formbestimmung, wozu die ὕλη ihrem Vermögen nach fähig ist, ausschliesst. Metaphys. VII, 3. ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει. s. Trendelenb. zu Ar. de anima p. 302. Über den Unterschied zwischen ἐντελέχεια und ἐνεργεῖα s. Trendelenb. zu de anima p. 297. Starke Aristotelis de intelligentia sive mente sentia p. 13. Wie Aristoteles von seinem Standpunkte durch die platonische Ideenlehre folgerecht auf den Zweckbegriff kommen musste, ist von Biese Philos. d. Ar. S. 40 fg. geistreich nachgewiesen, vgl. Weisse zu Ar. Phys. S. 242 fg., der den Fortschritt der philosophischen Wissenschaft von Plato zu Aristoteles darin erkennt, dass durch den Letztern der Begriff der Idee zum Begriffe des Principis umgebildet wurde. Die Entelechie stellt in einem so wesentlichen und nothwendigen Zusammenhange nicht nur mit dem philosophischen Sy-



stem des Aristoteles selbst, sondern auch mit dem organischen Entwicklungsgange der griechischen Philosophie überhaupt, dass sie eigentlich gar nicht isolirt, sondern nur in der engsten Verbindung mit den übrigen dem Aristoteles eigenthümlichen Lehren und in beständiger Vergleichung mit den Ansichten seiner Vorgänger aufgefasst werden darf. Für unsern Zweck muss aber die vorstehende kurze Andeutung über Wesen und Begriff der Entelechie genügen. Eine vollständigere Belehrung darüber ist in den gründlichen und scharfsinnigen Untersuchungen von Weisse, Trendelenburg, Biese u. A. zu suchen. Die Geschichte und Literatur der verschiedenartigen Auffassungen und Missverständnisse, welche das Wort *εντελέχεια* in einem Zeitraume von beinahe zwei Jahrtausenden erfahren hat und wodurch dasselbe eine vielleicht keinem andern Worte zu Theil gewordene Berühmtheit erlangt hat, findet man ziemlich vollständig in der bekannten Schrift *Recherches critiques et philosophiques sur l'Entéléchie d'Aristote* par Ancillon père (in den Abhandl. der philos. Klasse d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. aus den Jahren 1804—1811).

Wenn nun Cicero die *εντελ.* als eine Bewegung betrachtet; so kann er auf zweierlei Weise in diesen Irrthum gerathen sein, entweder weil er, wie schon oben vermuthet worden ist, die berühmte aristotelische Definition von der Bewegung Phys. VIII, 1, wonach diese die Wirklichkeit (*εντελέχεια*) des Beweglichen als solchen ist, fälschlich für eine Erklärung der Entelechie nahm, oder weil er die zwischen der Materie und der Formbestimmung vermittelnde Bewegung, wodurch eben die Entelechie als die den Gegensatz beherrschende Einheit verwirklicht wird, mit der Entelechie selbst verwechselte. In beiden Fällen hat er aber die Bedeutung der Entelechie gänzlich verkannt und sie als blosser Bezeichnung der Seele angesehen, denn wenn er auch nicht ausdrücklich sagt, dass bloss die Seele Entelechie sei, so lässt doch der Zusammenhang auf diese irrige Annahme schliessen. Darin liegt aber der schlagendste Beweis dafür, dass Cicero die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles aus eigener Lesung nicht kannte, sondern nur durch spätere Schriftsteller oder mündliche Belehrung über Einzelnes sehr unvollständige Kenntniss erlangt hatte. Bei flüchtiger und oberflächlicher Bekanntschaft mit jenen Werken des Aristoteles hätte ihm der vielseitige Gebrauch des Wortes *εντελέχεια* nicht fremd sein und er nicht auf den Wahn kommen können, dass damit bloss die Seele bezeichnet werde, während Aristoteles doch alles Dasjenige Entelechie nennt, was aus dem Möglichen sich



von innen heraus zum Wirklichen gestaltet. Körper und Seele nun verhalten sich zu einander, wie das, was der Möglichkeit nach ist, zu dem, was aus dem Möglichen zur vollendeten Wirklichkeit, zur Entelechie sich herausbildet. Biese l. l. S. 345. Aristoteles nennt Metaphys. VI, 10. de anima II, 1. die Seele als das *τὸ τί ἦν εἶναι* für den Körper, so wie er dieselbe de anima l. l. *ἐντελέχεια* nennt. Es ist also in beiden Ausdrücken dieselbe Beziehung des Begriffs und der Thätigkeit auf den an sich zwecklosen, todten Körper. S. Trendelenb. im Rhein. Mus. l. l. S. 473. Demnach liegt der stark getadelten Erklärung des Davisius: *ἐντελεχίας* voce philosophus nihil intelligit praeter formam, quae corpus inanime reddit animatum rationisque particeps, bei aller Ungenauigkeit doch wenigstens in der besondern Anwendung des Wortes auf die Seele eine zwar nicht zum vollen Bewusstsein gelangte, aber richtig gefühlte Wahrheit zum Grunde, insofern der an sich zwecklose und todte Körper durch die Seele erst seine wahre Bestimmung und das ihm der Möglichkeit nach zukommende individuelle Leben erhält. Wie nun Cicero von der Bedeutung des Wortes *ἐντελέχεια* nicht die entfernteste Ahnung hatte, so war ihm auch die Etymologie desselben ganz unbekannt, und er verwechselte es mit dem ihm bekannten Worte *ἐνδελέχεια*, weshalb er es durch *continuata motio et perennis* deutete, indem er die Bewegung für die aristotelische Definition der Seele nahm und diese wegen der in dem Worte *ἐνδελέχεια* liegenden Bedeutung als eine ununterbrochene und beständige bezeichnen zu müssen glaubte. Aristoteles spricht aber, gegen Plato und andere Philosophen polemisirend, der Seele eine selbstständige Bewegung ausdrücklich ab, und betrachtet die Entelechie nicht als eine Bewegung, sondern die Bewegung nur als das Vermittelnde zwischen Materie und Formbestimmung. Den Begriff der Bewegung aber definirt er als die Entelechie des Beweglichen, wiewfern dieses eben beweglich ist. Aus diesen von Cicero unklar aufgefassten oder vielmehr ganz missverstandenen Lehren der aristotelischen Philosophie ist die verworrene Darstellung in unserer Stelle hervorgegangen. Jeder Versuch, die Unklarheit Cicero's in einem mildern Lichte erscheinen zu lassen, ist vergeblich. Das hinzugefügte *quasi*, worauf Ernesti und mit ihm Näke so grosses Gewicht legt, mildert in der Sache gar nichts. Es ist überhaupt keine Schande für Cicero, wenn wir zugeben, dass er im Irrthum gewesen sei. Sein anderweit bewährter Ruhm kann durch dieses Zugeständniss gar nicht alterirt werden und seine Verdienste um Belebung der philosophischen Studien unter seinen Landsleuten bleiben unsterblich, wenn er auch des unverdienten Ruhms entkleidet wird, ein Kenner der aristotelischen Philosophie gewesen zu sein.



Ein Rückblick auf die vorstehenden Bemerkungen lässt uns bei Cicero in wenigen Zeilen mindestens sieben offenbare Irrthümer in Betreff des Aristoteles erkennen, die der Übersichtlichkeit wegen hier eine kurze Wiederholung finden mögen. 1) Cicero wähnt, dass die Seele nach der Ansicht des Aristoteles aus dem so genannten fünften Elemente, das dieser angenommen habe, bestehe. Aristoteles selbst lässt aber aus dem fünften Elemente nur das Himmlische d. h. die Himmelskörper entstehen. — 2) Er nennt das fünfte Element *vacans nomine*, während es doch von Aristoteles als der Äther bezeichnet wird und mithin wirklich einen Namen hat. — 3) Cicero deutet in unserer Stelle an und spricht es *Tusc. I, 26, 65.* bestimmt aus, dass Aristoteles das fünfte Element zuerst eingeführt habe, obgleich schon vor ihm die Pythagoräer geradezu von fünf Elementen sprechen. Dass aber *primum* nichts anderes heissen kann, als zuerst und die von Lambin. und Bentl. hergestellte Interpunction — *inducta primum: haec et deorum cet.* die allein richtige sei, bedarf keines Beweises. vgl. *Quint. VIII, 3, 35.* *Idem prtat a Terentio primum dictum esse obsequium. XII, 25 Omnia, quae magna sunt atque admirabilia, tempus aliquod, quo primum efficerentur, habuisse.* vgl. *Handii Tursellin. Vol. IV. p. 560,* der in seiner Ausgabe von *Wopk. lect. Tull. p. 73* die richtige Interpunction gegen Wopkens falsche Annahme vertheidigt. — 4) Cicero verwechselt *ἐντελέχεια* und *ἐνδελέχεια*, welche zwei nach Abstammung und Bedeutung ganz verschiedene Wörter und nicht bloss dialektisch abweichende Schreibarten sind. Wenn er, wie bei der Übereinstimmung der besten Handschriften anzunehmen ist, *ἐνδελέχεια* schrieb, so nennt er dieses bekannte Wort wohl nur deshalb ein *novum nomen*, weil es, freilich bloss nach seiner irrthümlichen Annahme, ein neuer Name für die Seele war. — 5) Er hat keine Ahnung von der Bedeutung des Wortes *ἐντελέχεια*, daher erklärt er es als eine Bewegung und betrachtet es als einen ausschliesslich zur Bezeichnung der Seele erfundenen Ausdruck. — 6) Er legt der Seele Bewegung bei, die ihr von Aristoteles ausdrücklich abgesprochen wird. — 7) Bei seiner ganz unklaren und verworrenen Auffassung der besprochenen Lehren des Aristoteles bringt er die fälschlich als ausschliessliche Bezeichnung der Seele aufgefasste *ἐντελέχεια* mit der angeblichen Namenlosigkeit des fünften Elements in einen ganz unbegründeten Zusammenhang, indem er sonderbarer Weise meint, dass Aristoteles die Seele mit einem bestimmten Ausdrucke deshalb bezeichnen zu müssen glaubte, weil er für das fünfte Element, woraus dieselbe bestehe, keinen Namen gehabt habe.



Durch die grosse Zahl so erheblicher Irrthümer und die völlige Verworrenheit der aristotelischen Begriffe bei Cicero, welche sich in so wenigen Worten nachweisen lassen, wird der Schluss auf Cicero's höchst ungründliche Kenntniss der aristotelischen Philosophie vollkommen gerechtfertigt erscheinen. — Nachträglich führe ich eine bisher absichtlich unerwähnt gebliebene Stelle an, worin das fünfte Element des Aristoteles besprochen wird, welche sich in dem fast durchgängig als unecht angenommenen Buche de mundo c. 2. befindet: οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ ὡς τινες διὰ τὸ πρῶτῃ οὔσαν αἰθεσθαι, πλημμελοῦντες περὶ τὴν πλείστον πρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ αἰεὶ θεῖν κυκλοφοροῦμένην, στοιχείον οὔσαν ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκρίατόν τε καὶ θεῖον, deren Inhalt mit den bereits oben angezogenen Stellen des Aristoteles so buchstäblich übereinstimmt, dass es unbegreiflich ist, wie Meiners (historia doctrinae de vero deo) in der Behauptung, dass der Äther die Himmelskörper umfasst u. s. w., einen Widerspruch mit der aristotelischen Ansicht und einen Grund für die Unechtheit des Buches finden konnte. Weisse zur Übersetzung dieser Schrift S. 391 zeigt, wie der Wahn, als sei die ätherische Substanz eine und dieselbe mit jener der Seele und des Geistes, dadurch veranlasst worden sein mag, dass Aristoteles dem Äther eine Art von höherer und göttlicher Würde beilegt. Der Verfasser des Buches über die Welt behält die dem Aristoteles typische Vierzahl der Elemente auch bei und nennt den Äther nicht bestimmt als fünftes Element. S. Weisse I. I. S. 390. Wäre die mit einiger Wahrscheinlichkeit aufgestellte Meinung dieses Gelehrten begründet, dass wir in dem Buche über die Welt eine exoterische Schrift des Aristoteles besässen; so müssten wir auch Cicero's Belesenheit in dieser Art der aristotelischen Werke in Zweifel ziehen. Jedenfalls aber sind wir zu der Annahme berechtigt, dass die exoterischen Schriften mit den esoterischen ihrem Inhalte nach in keinem Widerspruche standen, indem jene nur in einer populären und mehr rednerischen Form abgefasst und für das Verständniss milder gebildeter Leser berechnet sein mochten. Somit ist aber auch jeder Weg abgeschnitten, das dem Aristoteles Widersprechende in Cicero's Angaben auf Rechnung der von ihm gelesenen exoterischen Schriften zu bringen. Über das Verhältniss der exoterischen und akroamatischen Schriften des Aristoteles und die hierher gehörige Literatur, s. Stahr Aristotelia II, S. 237 fgg. und Madvig. Excurs. VII. zu seiner Ausgabe von Cicero de Finib. p. 851 fgg.