



Curt Arpe

Das ti n einai bei Aristoteles

Hamburg: Niemann & Moschinski, 1937

<http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1852947985>

Druck Freier  Zugang  OCR-Volltext

Das
τί ἦν εἶναι
bei Aristoteles

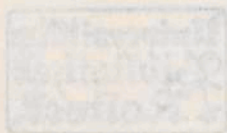
Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Hansischen Universität

vorgelegt von

Curt Arpe

aus Wandsbek



Hamburg 1937

bc - 5244(7)⁶

Gutachter: Herr Prof. Dr. K a p p

Mitgutachter: Herr Prof. Dr. S n e l l

Mündliche Prüfung: 6./7. Februar 1937.



Meinem verehrten Lehrer
Herrn Prof. Dr. Ernst Kapp
in tiefer Dankbarkeit

Inhalt.

Einleitung.

1. Das definitorische und das kategoriale $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$.
2. Die grammatische Form des $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$.
3. Das $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ und die Ideenlehre bei Plato.
4. Die Bedeutung des $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$
 - a) als Inhalt der Definition;
 - b) als $\alpha\tilde{\nu}\tau\iota\omicron\nu$;
 - c) in der Ontologie.
5. Schluß.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist durch Anregung von Herrn Prof. *Kapp* entstanden. Auch während ihrer Entstehung hat er regsten Anteil an ihr genommen. Durch seine lebensvolle Interpretation ist mir Plato und Aristoteles nahegebracht worden. Ohne Herrn Prof. *Kapp* hätte ich diese Arbeit, vor allem ihren 3. Abschnitt, nicht schreiben können. Ihm diese Arbeit zuzueignen war mir deshalb Bedürfnis.

Ich möchte an dieser Stelle noch der Philosophischen Fakultät der Hansischen Universität meinen herzlichsten Dank für die Unterstützung bei der Drucklegung dieser Arbeit aussprechen.

Curt Arpe

Einleitung.

Der Ausdruck $\tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ erscheint bei Aristoteles in den verschiedensten Schriften: in der Topik, den Analytiken, der Schrift über den Himmel, der Physik, der Metaphysik, der Schrift über die Seele sowie an einer Stelle der Schrift über die Teile der Tiere, und zum Teil in sehr wichtiger Funktion. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist dabei in den einzelnen Schriften eine sehr verschiedene: in den frühen logischen Schriften begegnet er uns, um den Inhalt der Definition festzulegen, in der Physik, um eine der 4 $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\alpha\iota$ anzugeben, in der Metaphysik als die Bezeichnung für das „eigentliche Sein“. Im ersten Fall wird das $\tau\eta\epsilon$ ¹ als Definition, nämlich als Definition der Definition, verwandt; im zweiten Fall tritt es uns entgegen als naturwissenschaftliche These. Im letzten Fall wird es schwerstes Problem, indem es nach seinem eigenen Sein befragt wird.

Unsere eine Aufgabe wird somit sein, die Verschiedenheit dieser Bedeutungen vor Augen zu führen, wobei wir, da es sich um eine Entwicklung innerhalb dieser Bedeutungen handelt, diese in ihrer chronologischen Reihenfolge durchgehen müssen; unsere andere Aufgabe besteht darin, die sachlichen Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Bedeutungen aufzuzeigen.

Bevor wir aber an diese beiden Aufgaben gehen, müssen wir 1) den Begriff, aus dem das $\tau\eta\epsilon$ erwachsen ist: das $\tau\acute{\iota}\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, näher betrachten, 2) die grammatische Form des $\tau\eta\epsilon$ erklären und 3), da in der Metaphysik das $\tau\eta\epsilon$ die Bezeichnung für das wird, was Aristoteles an Stelle der platonischen Ideen setzt, uns die platonische Ideenlehre soweit klarmachen, wie es für das Verständnis der aristotelischen Polemik gegen sie notwendig ist.

Mit der Analyse des $\tau\eta\epsilon$, das Bonitz einmal die Seele der aristotelischen Philosophie genannt hat, begeben wir uns in den schwierigsten Teil dieser Philosophie.

Die Hauptaufgabe dieser Arbeit soll Interpretation sein. Das bedeutet, daß wir uns zwingen, des Aristoteles Art zu philosophieren mitzumachen. Anders nämlich können wir ihn an entscheidenden Stellen nicht verstehen, da für uns oft erst mit dem Erfassen der gemeinten Sache der Ausdruck und die Formulierung klar werden. Wir halten dieses Vorgehen für fruchtbarer als das, von einem modernen philosophischen Standpunkt aus eine Bestimmung der

¹) wie wir in Zukunft $\tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ mit Bonitz abkürzen wollen.

aristoleschen Gedanken zu suchen;²⁾ denn die moderne Philosophie kann zweifellos vielerlei, was Aristoteles nicht konnte, aber eben deshalb ist es zweifelhaft, ob sie von sich aus die Fragen, die Aristoteles aufgeworfen hat, und die Antworten, die ihm genüge taten, überhaupt noch finden kann.

1. Das definitiorische und das kategoriale *τί ἐστιν*

1. Die Frage *τί ἐστιν* begegnet uns mehrfach in der alltäglichen Umgangssprache im Griechischen, so gut wie im Deutschen ein „Was ist das?“. Sie kann in ganz verschiedenen Situationen gestellt werden: Wenn wir einen Gegenstand wegen zu großer Entfernung oder wegen zu schlechter Beleuchtung nicht erkennen können, fragen wir *τί ἐστιν* (vgl. Plato Phil. 38 c: *Τί ποῦ' ἄρ' ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν πέτρων τοῦθ' ἐστάναι φανταζόμενον ὑπὸ τινὶ δένδρῳ;*) Weiter fragen wir *τί ἐστιν*, wenn wir etwas bisher noch nicht Gesehenes erblicken oder ein bisher noch nie gehörtes Geräusch hören oder ein Geräusch hören, dessen Ursprung uns nicht klar ist. In allen diesen Fällen haben wir das Ding oder den Vorgang, es fehlt uns aber seine Bezeichnung, und d. h. zugleich: seine Einordnung unter die anderen Dinge oder Vorgänge.

Weiter fragen wir *τί ἐστιν*, wenn uns die Bedeutung eines Wortes unklar ist. In diesem Fall haben wir die Bezeichnung, es fehlt uns aber das Ding, das diese Bezeichnung trägt, oder, wie man anders sagen kann: es fehlt uns die Bedeutung dieser Bezeichnung.³⁾

Schließlich fragen wir auch *τί ἐστιν*, wenn in einer Unterhaltung jemand etwas weder der Sache noch dem Namen nach Bestimmtes (vgl. Plato Prot. 312 e 4, Phaid. 57 a 5, Aristoph. Wolken 825, Vögel 49) oder ein Faktum, dessen Ursache uns nicht klar ist (Plato Apol. 20 c 5 ff.), vorgebracht hat.

Das Gemeinsame aller dieser Fälle ist: daß wir mit der Frage *τί ἐστιν* etwas erkennen wollen, was wir bis dahin nicht kannten.

Aber noch in einem anderen Sinne kann diese Frage gestellt werden, wie z. B. Plato Hipp. maior⁴⁾ 287 d ff zeigt: an dieser

²⁾ wie dieses sowohl Apelt in seiner (im übrigen sehr guten) „Kategorienlehre des Aristoteles“ wie auch Jäger in dem letzten Abschnitt seines Aristoteles-Buches („Die geschichtliche Stellung des Aristoteles“) tun, die beide Kantianer sind. Daß auch Jäger Kantianer ist, zeigt ein Satz wie (S. 408): „Die durchgängige Determiniertheit der Wirklichkeit durch die Formen des Verstandes und die kategoriale Mannigfaltigkeit ihrer begrifflichen Schichtung (?) hat ihren Grund nicht in einer transzendentalen Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins, sondern in der Struktur des Seienden selbst.“ In diesem Satz wird für den Nichtkantianer durch den Schluß („sondern in der Struktur des Seienden selbst“) der Anfang („die durchgängige Determiniertheit der Wirklichkeit durch die Formen des Verstandes“) aufgehoben, d. h. der Satz ist für ihn sinnlos.

³⁾ Vgl. zu diesen verschiedenen Bedeutungen z. B. Aristoph. Wolken 200, 201, 1248, Vögel 93, 280, 859, 999, Lys. 830.

⁴⁾ Ob der Hippias maior von Plato stammt, können wir unentschieden lassen; denn für uns ist nur wichtig: zu sehen, daß es die Möglichkeit gab, die Frage *τί ἐστιν* in der Weise, wie es hier geschieht, zu verstehen.

Stelle, an der Sokrates die Frage in der von ihm neu eingeführten Bedeutung der Frage nach der Definition stellt, versteht ihn der Mitunterredner falsch: Hippias faßt die Frage: *τί ἐστιν τὸ καλόν*; in dem Sinn: was alles ist schön? (*τί ἐστιν καλόν*);, also in dem Sinn: was gehört in den Umfang des Begriffes „schön“, während Sokrates nach seinem Inhalt gefragt hatte.⁵⁾

Diese Bedeutung der Frage kommt der, mit der die Definition erfragt wird und die wir jetzt untersuchen wollen, am nächsten; denn auch hier geht es schon um den Begriff.

2. Die Frage *τί ἐστιν* in der Bedeutung der Frage nach der Definition gab es nicht vor Sokrates. Als Zeugen für diese Behauptung haben wir außer gewissen platonischen Dialogen Aristoteles, der derselben Sache aber eine verschiedene Deutung gibt. In der Eudemischen Ethik (1216 b 3 ff) stützt er sich auf die „sokratische“ Grundannahme: *ἀρετή* gleich *ἐπιστήμη*, und findet es wohlverständlich (*εὐλόγως*), wenn Sokrates suchte *τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη* usw.; denn dann müssen ja Wissen um die Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammenfallen. In der Nikomachischen Ethik, die die Ablehnung dieses reichlich primitiven Gedankens (vgl. E. N. 1105 b 12!) in ihrer Einleitung keine selbständige Rolle spielen läßt, dafür aber als Überleitung von der Ethik zur Politik benutzt (1179 a 33 ff) und somit sich selbst als Theorie der Sache im Gegensatz zur Umsetzung in die Praxis gibt (trotz 1103 b 26 ff), ist von den *τί ἐστι* Fragen des Sokrates nicht mehr besonders die Rede. Viel interessanter ist ihre Deutung in der Metaphysik.⁶⁾ Hier ist Sokrates der Erste, der — auf ethischem Gebiet — das *καθόλου* sucht und es auf Definitionen abgesehen hat (984 b 1—4). Wieso er auf allgemeine Definitionen bedacht sein mußte, und wie es wohl verständlich (*εὐλόγως*) wird, daß er immer das *τί ἐστι* suchte, erfahren wir 1078 b 24 ff ganz genau: Schlüsse wollte er machen und die *ἀρχή* der Schlüsse ist — wie Aristoteles' Logik einsehen läßt — das *τί ἐστιν*. Der nun folgende Satz: *διαλεκτική γὰρ ἰσχυρὸς ὄπῳ τὸν ἦν ὡςτε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τὰναντία ἐπισηροπεῖν καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἢ ἀντὶ ἐπιστήμη* verwundert einen zuerst, denn man bezeichnet doch gerade, was Sokrates trieb, als Dialektik! Aber es ist hier eine andere Art Dialektik gemeint, eben die, wie Aristoteles selbst sagt, *χωρὶς τοῦ τί*

⁵⁾ Ebenso versteht Euthyphron den Sokrates im „Euthyphron“ (6 d). Dagegen liegt an den Stellen La. 190 c, Charm. 159 a, Meno 71 d der Fall anders: Laches definiert nicht, wie gefordert, Tapferkeit überhaupt, sondern nur die der Schwerbewaffneten; Meno gibt nicht, was Sokrates verlangte: eine Definition der Tugend überhaupt, sondern die Definition bestimmter einzelner Tugenden: der Mannes-, Frauen-, Kindstugend. Charmides versteht die Frage des Sokrates ganz richtig, gibt aber eine falsche Definition. Aber an allen drei Stellen werden doch Definitionen gegeben. Der Unterschied im anfänglichen Mißverstehen zwischen Hippias maior und Euthyphron einerseits und Laches, Meno, Charmides andererseits beruht nicht auf Zufall; denn im großen Hippias und im Euthyphron ist die Stellung der Frage *τί ἐστιν* anders als in den übrigen Dialogen (vgl. unten unseren 3. Abschnitt).

⁶⁾ Vgl. Jäger, Aristoteles S. 98, Anm. 2.

ἔστιν vorgehende. Es ist die Art Dialektik, die uns in der Topik entgegentritt und die wir in Platos Parmenides (127 d ff, 135 c 8 ff) in ihrer Eigenart bestimmt finden, eine Art Dialektik, die nach Platos Behauptung Parmenides und Zeno eingeführt haben. Diese Art definiert nicht zu Beginn der Untersuchung den fraglichen Gegenstand, sondern sie macht, wenn man das in Frage Stehende nicht beweisen kann (hier im Parmenides ist es die Ideenlehre) einmal die entgegengesetzte Annahme und untersucht, wie weit man mit ihr kommt (hier also: wenn man die Ideen nicht ansetzte), vgl. 136 a. Auf diese Weise wird dieselbe Untersuchung von den entgegengesetzten Annahmen handeln (so, wie es im Grunde dasselbe war, was Parmenides und Zeno, der eine mit der Behauptung des Einen, der andere mit der Leugnung der πολλά sagten, Parm. 128 a—b). Mit dieser Deutung vor Augen läßt sich auch unsere Metaphysikstelle verstehen, wenn man das unverständliche εἰ (b 27) ersetzt durch die Überlieferung in Ab: ἦ (ἦ), wodurch der letzte Satz dann den Sinn erhält: „. . ., und zwar, insofern von den ἐναντία dieselbe ἐπιστήμη sei“, wodurch als Komplement zu χωρὶς τοῦ τι ἐστὶ der Grund der Möglichkeit dieser anderen Sorte Dialektik treffend bezeichnet wird.

Aber die sokratische Dialektik war also nach Aristoteles' Deutung durch ihr eigenes Wesen gezwungen gewesen, die Frage nach der Definition in die Welt zu bringen. Innerhalb dieser primitiveren Art des dialektischen Betriebes war dann die platonische Ideenlehre entsprungen (Met. 987 b 31—33). Diese Darstellung deckt sich, soweit sie die Ideenlehre, und zwar deren ursprüngliches Stadium betrifft, genau mit Platos „Parmenides“ 135 b, wo Ideen-Ansetzen gleichbedeutend ist mit dem Geltenlassen der Forderung von Definitionen, und wo es heißt, wenn man das (nämlich die Ideen und die Definitionen) preisgibt, dann hebt man das Vermögen der Dialektik auf. „Sokrates“ gibt ausdrücklich zu, daß er sich in seinem Treiben — bewußt oder unbewußt — von der Abhängigkeit der Möglichkeit des διαλέγεσθαι vom ὁρίζεσθαι εἶδος ἐνὸς ἐκάστου hat leiten lassen. Für Plato waren, als er den „Parmenides“ schrieb, Definitionen und Ideen τῶν ὄντων⁷ sich wechselseitig fordernde Dinge, für Aristoteles galt das nicht, aber seine Logik setzte ihn in den Stand, sich den notwendigen Zusammenhang der sokratischen Art des διαλέγεσθαι mit der Forderung von Definitionen ohne den Umweg über die Ideenlehre evident zu machen.⁸

⁷) Es kann hier nur eben angemerkt werden, daß die mit dem „Sophistes“ beginnende Neuuntersuchung des Seinsbegriffes, die es ermöglicht, das Sein auch in einem mehr diesseitigen Sinn zu fassen (für Plato gibt es weder eine Idee des Sophisten noch [im „Politikos“] eine Idee des Politikers), noch nicht vorlag; auf die hier sich türmenden Schwierigkeiten ist aber im Parmenides schon deutlich hingewiesen.

⁸) Die Behandlung der Stelle Met. 1078 a 17 ff. in Heinrich Maiers „Sokrates“ (S. 96 ff.) ist als Interpretationsversuch wertlos. Daß die aristotelische Deutung auf einen Tatbestand geht, den man, äußerlich betrachtend, auch bei

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß weder Plato noch Aristoteles an den besprochenen Stellen dem historischen Sokrates ihre theoretischen Erwägungen direkt unterschieben, sondern es vielmehr deutlich machen, daß sie seiner Praxis ihre eigene mehr oder weniger abstrakt logische Deutung geben. Ob in Sokrates' Munde ein *τί ἐστι* schon einen so fremden und für den natürlichen Menschen so mißverständlichen Klang⁹⁾ hatte wie in den platonischen Dialogen, in denen es auftaucht, können wir dahingestellt sein lassen; was in der Welt gewirkt hat, ist jedenfalls gerade dieser Klang und die damit verbundene Behauptung, das Definieren und die Definierbarkeit der Dinge sei eine allgemeingültige und unabweisbare Forderung. Antisthenes' unverächtliche Polemik dagegen, die wir aus Aristoteles' Metaphysik und aus Platons Theätet und Sophistes ziemlich gut kennen lernen können, wird in ihren Motiven noch wesentlich verständlicher, wenn man berücksichtigt, daß gegen den neuen Sinn, den hier die Frage „Was ist das?“ plötzlich haben sollte, ein ganz natürliches Sprachgefühl revoltieren mußte.¹⁰⁾

3. Bei Aristoteles finden wir den Ausdruck *τί ἐστι* aber noch in einer anderen, weniger künstlichen Bedeutung, nämlich: als erste Kategorie.

Ernst Kapp hat in seiner (bisher unveröffentlichten) Habilitationsschrift: „Die Kategorienlehre in der Topik“ nachgewiesen, daß an die Stelle der ersten Kategorie ursprünglich nur das *τόδε τι*, das Einzelding, gehören kann und daß das *τί ἐστι* das wir so oft und gerade auch in der frühesten Lehrschrift: der Topik an der Stelle der ersten Kategorie finden, mit dem definitivischen *τί ἐστι* ursprünglich nichts zu tun hat. Mit diesem *τί ἐστι* wird vielmehr ausgesprochen, daß die in Frage stehende Prädizierung ein selbständiges Ding und nicht eine Beschaffenheit, Größe usw. (2. bis 10. Kategorie) bezeichnet, oder im negativen Fall, daß die in Frage stehende Prädizierung nicht ein selbständiges Ding als solches, son-

Xen. Mem. IV, 6 finden kann, lehrt keinesfalls etwas Wichtiges, denn es kommt wenig darauf an, ob Aristoteles sich für seine Vorstellung von sokratischer Dialektik vielleicht auch ein bißchen an Xenophon orientiert hat. Die Deutung der Eudemischen Ethik betrifft z. B. denselben Tatbestand und hat nichts mit dem von Maier in seiner Bedeutung für Aristoteles maßlos überschätzten Xenophonkapitel zu tun. Maiers Versuch, auch die von Aristoteles in den Zeilen Met. 1078 b 24—26 gegebene Deutung des wirklichen oder vermeintlichen Tatbestandes der sokratischen Dialektik von Xenophon abhängig zu machen und damit loszuwerden, bedarf keiner besonderen Widerlegung. Im übrigen sei nochmals auf die Anmerkung in Jägers Aristoteles (S. 98, Anm. 2) verwiesen.

⁹⁾ Dieser Klang fehlt z. B. Plat. Gorg. 459 d (vgl. Kriton 47 c); was dort gefordert wird, ist nicht die Lösung der Fragen *τί ἀγαθόν, κακόν, καλόν, αἰσχρόν, δίκαιον, ἀδίκον* — für die Zusammenhänge des Gorgias genügt überraschend oft *οὐδὲν ποικίλον ἀλλ' ὅσπερ οἱ πολλοί* (491 d) —, sondern die Orientierung an und das Ernstmachen mit dem Wissen, das wir freilich nicht bei den *πολλοί* suchen dürfen.

¹⁰⁾ Das *τί ἐστίν*, das ursprünglich eine Frage bedeutet, hat dann durch Vorsetzen des Artikels (*τί*) die Bedeutung der Antwort auf diese Frage bekommen.

dern nur eine Beschaffenheit, Größe usw. bedeuten will. Daß aus dem Ausdruck *τί ἐστι* der Sinn herausgehört werden kann, daß es sich um ein Ding als solches und nicht um eine der anderen Kategorien handelt, hat darin seinen Grund, daß die Frage *τί ἐστι* im ganz alltäglichen Sinn (vgl. S. 27) gewöhnlich die Angabe eines Dinges (nicht einer Beschaffenheit, Größe usw.) erwartet. Dieses die erste Kategorie bezeichnende *τί ἐστι* nimmt also nur die alltägliche Bedeutung des Ausdrucks auf. Seine Funktion in philosophischen Zusammenhängen ist ursprünglich eine ganz andere als die des definitiven *τί ἐστι*, nämlich lediglich die, Fehlschlüssen zu begegnen, die darauf beruhen, daß sie etwas, was nicht ein Ding ist (wie weiß, groß),¹¹ als Ding behandeln (vgl. z. B. Top. 178 a 4 ff).

Das einfach fragende und das definitivische *τί ἐστι*^{12a} steht zu der 2. bis 10. Kategorie in überhaupt keinem Gegensatz. Diese beiden *τί ἐστι* gibt es, wie wir gleich sehen werden, von jeder Kategorie. Das andere *τί ἐστι* wollen wir zur Unterscheidung das *kategoriale τί ἐστι* nennen. Die Ursprünglichkeit des Unterschiedes und zugleich die Gefahr seiner Verkennung läßt sich am besten an dem Topikkapitel A 9 zeigen. Hier trifft die in den vorhergehenden Kapiteln gemachte 4-Teilung: *ἕως ἴδιον γένος συμβεβηκός* mit der Kategorienteilung zusammen. Es heißt dann 103 b 25: *πᾶσαι γὰρ αἱ διὰ τούτων προτάσεις ἢ τί ἐστιν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν σημαίνουσιν. δῆλον δ' ἐξ αὐτῶν ἅτι δὲ τὸ τί ἐστι σημαίνων διττὸ μὲν οὐσίαν σημαίνει, διττὸ δὲ ποιὸν διττὸ δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν. ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένον ἀνθρώπου φῆι τὸ ἐκκειμένον ἀνθρώπου εἶναι ἢ ζῶον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει. ὅταν δὲ χρώματος λευκοῦ ἐκκειμένον φῆι τὸ ἐκκειμένον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα, τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν πηχναίου μεγέθους ἐκκειμένον φῆι τὸ ἐκκειμένον πηχναῖον εἶναι μέγεθος, τί ἐστιν ἐρεῖ καὶ ποσὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων, ἐὰν τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγεται, ἐὰν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐστι σημαίνει. ὅταν δὲ περὶ ἑτέρου, οὐ τί ἐστι σημαίνει ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ τινὰ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν.* Um das Ganze richtig aufzufassen, muß man sich folgendes klar machen: Aristoteles trägt diesen Passus nicht vor, um das Handwerkszeug, das er in der Tropik brauchen wird, zu ergänzen — er kommt in der ganzen Tropik nicht wieder darauf zurück —, sondern um einem leicht vorauszusehenden Einwand und Mißverständnis durch die Anmerkung einer als „selbstverständlich“ (b 27: *δῆλον δ' ἐξ αὐτῶν*) eingeführten Doppeldeutigkeit des *τί ἐστι* zu be-

¹¹ Im Griechischen kann ja *λευκόν* zugleich die Eigenschaft weiß und das Ding, das die Eigenschaft weiß hat, bedeuten; vgl. Met. 1031 b 23.

^{12a} Der Unterschied zwischen diesen beiden besteht darin, ob als Antwort die einfache Bezeichnung oder die Definition erwartet wird; möglich ist auch das *γένος* als Antwort. Diese Unterschiede lassen sich aber für Aristoteles nicht überall auseinanderhalten, und für die Zwecke dieser Arbeit, in der es zunächst hauptsächlich auf den Gegensatz zum kategorialen *τί ἐστι* ankommt, sei der Ausdruck „definitivisches *τί ἐστι*“ in so weitem Sinne gestattet, daß auch das auf die einfache Bezeichnung und das auf das *γένος* zielende *τί ἐστι* darunterfällt.

gegen. Die Sache wird nur zur Sprache gebracht, weil sich in den beiden Kategorienaufzählungen 103 b 22 und 26 für die 1. Kategorie ungesucht und ungezwungen der Ausdruck *τί ἐστιν* eingestellt hatte. Aristoteles' Interesse gilt dabei nicht dem Vorkommen des *τί ἐστιν* in der 1. Kategorie, sondern seinem damit in scheinbarem Konflikt stehenden Vorkommen gerade bei der 2. bis 10. Kategorie, so daß die Frage, ob das *τί ἐστιν* dann bei der 1. Kategorie etwa zwei Bedeutungen hat, nicht aktuell wird.¹² Sprachlich hilft Aristoteles sich so, daß er da, wo die beiden *τί ἐστιν* für die 1. Kategorie gedanklich zusammentreffen mußten, b 28 und b 31, statt des kategorialen *τί ἐστιν* die *οὐσία* einsetzt, womit er sich und dem Leser vieles ersparte. Er hätte ja wirklich nicht, ohne umständlichere Ausführungen, sagen können b 27: *ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων διττὸ μὲν τί ἐστι σημαίνει, διττὸ δὲ ποιόν, διττὸ δὲ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν* und ebenso nicht b 30: *τί ἐστι λέγει καὶ τί ἐστι σημαίνει*. Unsere kurze Unterscheidung von definitorischem und kategorialen *τί ἐστι* stand ihm auch nicht zur Verfügung. Aber das *γνωρίζειν ὅπως οὐδὲν ἕκαστον* (101 a 19—24), das für die Zwecke der Topik genügte, erreicht er mit seinen einfachen Mitteln vollkommen. Man muß sich nur führen lassen und nicht Schwierigkeiten suchen, denen Aristoteles aus dem Wege geht. Man wird dann in dem *διττὸ μὲν οὐσίαν σημαίνει* Z. 28 die Aufnahme des kategorialen *τί ἐστιν* der Zeilen 22 und 26 durch das Wort *οὐσία* ohne weiteres mitmachen und zugleich, anders als bei gewöhnlichen Kategorienaufzählungen wie Met. 1017 a 25, 1026 a 36, 1030 b 11, in dem *μὲν* bei der 1. Kategorie eine Gegenüberstellung dieses hier nicht zum Problem werdenden Falles gegen den Fall der übrigen Kategorien empfinden. Ferner wird man Z. 35—39 nicht krampfhaft auch an die 1. Kategorie denken wollen. Das ist für Z. 37—39 ausgeschlossen¹³ und in Z. 35 f würde der Zusatz von *τῶν τοιούτων* zu *ἕκαστον* nichtig werden, wenn die 1. Kategorie mitgemeint wäre. Eine gute Parallele für Inhalt und Ausdruck haben wir in der Methaphysik, Z 4, 1030 a 18 ff: *καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἓνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δ' ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν, ποιόν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα*. Hier bewirkt der besondere Ton, der im Gedankenzusammenhang auf das *ἕκαστον* fällt, daß die 1. Kategorie für den Abschluß des Gedankens ausscheidet. An unserer Topikstelle geraten somit Aristoteles die beiden *τί ἐστι* nicht eigentlich durcheinander: das *τί ἐστι* b 38, das durch den vorhergehenden Satz eindeutig als definitorisches *τί ἐστι* bestimmt ist, behält diesen Sinn und nimmt nicht etwa, wie man zuerst aus der Gegenüberstellung

¹²) Ob für Aristoteles diese Frage deshalb nicht aktuell war, weil sein Interesse hier bei etwas anderem ist, oder deshalb, weil er beide Bedeutungen nicht klar unterschied (wie spätere Stellen [vgl. unten] zeigen), wird schwer zu entscheiden sein.

¹³) denn von dieser 1. Kategorie konnte Aristoteles nicht sagen, daß sie, wenn sie von etwas anderem ausgesagt würde (was überdies nach Ar. im eigentlichen Sinne bei der 1. Kategorie gar nicht möglich ist), ein *ποιόν* oder ein *ποσόν* oder eine der anderen Kategorien bedeute.

der 2. bis 10. Kategorie schließen könnte, plötzlich die kategoriale Bedeutung an. Neutral ist nur das *τί ἐστι* von Zeile 27, aber da dürfen wir lediglich an den sprachlichen Ausdruck denken.

An anderen Stellen aber sind dem Aristoteles die beiden *τί ἐστι* wirklich durcheinander geraten, z. B. Top. 120 b 26—29, Met. 996 b 16 ff, 1028 a 36—b 4, Anal. 83 a 21 ff, wo überall mit dem *τί ἐστι* an der Stelle der 1. Kategorie nur oder zugleich das definitorische gemeint sein muß. Wir werden darauf zurückzukommen haben (s. unten S. 39). Hier sei nur noch bemerkt, daß durch die verwickelte Sachlage Apelts unglücklicher Versuch, als Ursprung der 1. Kategorie das definitorische *τί ἐστι* nachzuweisen,¹⁴ begreiflich wird: das Unglück ist die sich uns zunächst aufdrängende Alternative: *τόδε τι* oder *τί ἐστι*?

2. Die grammatische Form des *τί ἦν εἶναι*.

Vorweg: daß dieser Terminus von Aristoteles selbst gebildet ist, geht aus seiner sprachlichen Form ohne weiteres hervor. So abstrakt sprach nur Aristoteles. Dieses müssen wir feststellen, um die Vermutung Trendelenburgs (Gesch. der Kategorienlehre, S. 38) zurückzuweisen, daß diesen Ausdruck vielleicht schon Antisthenes gehabt habe, denn es heiße bei Diogenes Laertius VI, § 3: *πρῶτος τε (sc. Ἀντισθένης) ὠρίσατο λόγον εἰπῶν: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστὶ δηλῶν*. Trendelenburgs Irrtum rührt daher, daß er *λόγος* hier fälschlich als Definition auffaßt, während *λόγος* hier bedeutet: Aussage. (Cobet übersetzt richtig: sermo).¹⁵ Man vergleiche Plato Soph. 262 d, wo von der Aussage gesagt wird: *Ἀηλοὶ γὰρ ἤδη πον ποῦτε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγρονότων ἢ μελλόντων*. Trendelenburg, der ebenfalls diese Stelle heranzieht, meint, diese wäre deshalb keine Parallele zu der Diogenes-Stelle, weil dazu an dieser Stelle noch *ἢ ἔσται* stehen müßte. Dieses ist aber kein sicheres Argument (auch abgesehen von der Unsicherheit der schriftlichen Überlieferung in einem solchen Falle); denn die Aussage über die Zukunft ist von anderem Charakter, als die über die Vergangenheit und Gegenwart: sie ist nicht schon entweder wahr oder falsch, so daß Antisthenes dieses Futur mit voller Absicht hat auslassen können (vgl. Aristoteles, Hermeneutika, 18 a 28 ff). Daß andererseits Plato an der zitierten Stelle *ἢ μελλόντων* hinzufügt, widerspricht dem nicht, denn an dieser Stelle ist „Aussage“ ganz allgemein gemeint und dazu gehört natürlich auch die über die Zukunft. Was Plato aber z. B. 262 e—263 b macht, läßt sich nicht ohne weiteres für futurische Sätze durchführen.

Daß hier bei Antisthenes die Definition nicht gemeint sein kann, ergibt sich daraus, daß Antisthenes ja gerade derjenige ist, der, auf

¹⁴) Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1891, S. 103 ff.: „Die Kategorienlehre des Aristoteles.“

¹⁵) Auch Zeller II, 2 (3. A.), S. 209 hat dieses schon richtig erkannt.

Grund seiner Auffassung der Aussage (*λόγος*), die Möglichkeit einer Definition (*ὄρος*) bestreitet (vgl. oben S. 11), wenigstens von unzusammengesetzten Dingen (vgl. Plato, Theät. 201 c—210 a, Ar. Met. 1024 b 32 ff, 1043 b 24 ff). Es ist also falsch, was man häufig liest: Antisthenes habe als erster eine Definition der Definition gegeben. Dieses hat Aristoteles getan, kein anderer.

Mit dem *τί ἦν εἶναι* bei Aristoteles hat sich Trendelenburg beschäftigt in seinem Aufsatz: "*τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῶ εἶναι* usw. und *τὸ τί ἦν εἶναι* bei Aristoteles", Rhein. Mus. 1828, S. 457—483. Neben vielem Richtigem ist hier falsch die Deutung des Imperfekts *ἦν*. T. führt aus: Das *ἦν* muß seinen eigentümlichen Grund haben. Beim künstlerischen Schaffen ist das Urbild im Geist des Künstlers vor dem Nachbild im Stoff (vgl. Met. Z 7—10). Dieses Sein des Begriffes vor dem Dasein ist durch das Imperfekt ausgedrückt. Vom künstlerischen Schaffen aus ist diese Form *ἦν* dann auf alle Gestaltungen übergegangen.

Daß diese Deutung sehr unwahrscheinlich ist, läßt sich leicht zeigen. Sie ist platonisch und das heißt in diesem Fall: so gut wie sicher falsch. Denn für Aristoteles' Weltanschauung trifft ja gerade nicht ohne weiteres zu, was für Plato gilt: daß der Begriff vor dem Dasein der Sache ist. Man verweist auf Stellen wie Met, 1032 b 11, nach denen „in gewissem Sinn“ (*τροπὸν τινά*) vor dem verwirklichten Haus und vor der verwirklichten Gesundheit die *οὐσία ἄνευ ὄλης* (gleich *τί ἦν εἶναι*) vorher da ist, nämlich in der Seele des Baumeisters oder Arztes. Aber man übersieht, daß Aristoteles sich für das gesamte Gebiet des natürlichen Werdens von Dingen schlechterdings weigert, im Einzelfall an das Vorwegdasein der *οὐσία ἄνευ ὄλης* zu glauben und daß darin gerade der Grundunterschied der beiden Philosophien besteht. Freilich gilt der Satz: *ἀεὶ γὰρ δεῖ προὑπάρχειν τὴν ὄλην καὶ το εἶδος* (Met. 1034 b 12) allgemein für alles Werden; aber in dem wichtigsten Falle jedenfalls, dem des Werdens von Naturdingen, ist das *εἶδος*, das vorher da ist, ausgesprochenermaßen nicht die in Frage stehende Wesenheit selbst, sondern eine *ἑτέρα οὐσία*: *ἀνάγκη προὑπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχεῖα οὐσίαν ἢ ποιεῖ, οἷον ζῶον, εἰ γίγνεται ζῶον* (1034 b 17—19). Nimmt man die Trendelenburgsche Deutung ernst, so könnte, wenn man innerhalb der aristotelischen Weltanschauung bleiben will, mit dem *τί ἦν εἶναι* im Falle eines bestimmten Menschen nur nach seinem — Vater gefragt werden, was aber sprachlich nicht herauszubringen und sachlich absurd ist.

Was bedeutet das Imperfekt aber dann? Heinze, einer der Wenigen, die sich mit ausführlicherer Begründung gegen Tr. gewandt haben,¹⁶ sagt: „Da aber die Frage als schon erfolgt zu denken

¹⁶) Diese Begründung (Ueberweg-Heinze Bd. I, 9. A., S. 251 f.) ist allerdings schwer zu verstehen; ich will sie lieber im Wortlaut hersetzen: „Eine andere Erklärung des Imperf. legt demselben eine objektive Bedeutung bei: das ursprüngliche, ewige Sein, das Prius der Einzelexistenz. Diese platonisierende Erklärung paßt aber nicht, weil ja das Abstrakte, das durch *εἶναι* seinen Ausdruck findet, das dem Konkreten, worauf das *τί ἐστίν* geht, Vorangehende sein müßte, in

ist, so hat Aristoteles das Imperfekt gewählt“. Diese Erklärung kommt der Wahrheit näher, aber auch sie geht vorbei. Es ist richtig, daß ich, wenn wir uns früher über etwas gewundert haben und danach gefragt haben, später, wenn sich inzwischen die Antwort gefunden hat, die Frage so aufnehmen kann: Was war es also?, genau so, wie man die Antwort selbst im Imperfekt geben kann, um sie der früher gestellten Frage entsprechen zu lassen („Das also war des Pudels Kern, ein fahrender Scolast“).¹⁷ Aber damit kommt in das Imperfekt ein Nachklingen des anfänglichen Interesses hinein, das aus dem Terminus heraushören zu wollen mehr als bedenklich ist, so angelegentlich das Fragen und Suchen auch vielfach getrieben worden sein mag.¹⁸ — Mit dem gewöhnlichen, nicht gefühlbetonten Imperfekt der Wiederaufnahme von etwas bereits früher Gesagtem kommt man aber auch nicht durch. Denn dann könnte der Terminus nur so entstanden sein, daß es ganz selbstverständlich gewesen wäre, daß vor philosophischen Erörterungen Wesensbestimmungen vorwegstehen, auf die mit einem „was war das und das?“ rekurriert werden kann. Der Rückgriff auf eine vorgegebene Definition¹⁹ wäre an Stelle der unmittelbaren Frage nach der Definition getreten. Wahrscheinlich ist auch das nicht.

direktem Widerspruch mit der Priorität, die durch *τί ἦν* gerade dem Konkreten eingeräumt wäre.“ — Angeschlossen haben sich der Deutung Trendelenburgs: Zeller, II, 2 S. 208; Schwegler, Met. des Aristoteles IV, S. 369 ff.; Hertling, Materie und Form, S. 47 ff.; Ross, Aristotle's Metaphysics I, 127, und in allerjüngster Zeit: Bröcker, Aristoteles, S. 118, 207, 211 f. Ebenfalls falsch ist die Deutung, die Ernst Hoffmann in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie, Bd. I, S. 158, Anm. 1 gibt: „Der griechische Ausdruck ist so zu erklären: „das Sein“ (der Substanz) „als das, was es war“ (sc. noch bevor es durch Abstraktion in Momente aufgelöst wurde), und als das, was es bleibt (auch während alles Accidentielle an der Substanz wechselt). Vgl. Metaph. 1029 b 20.“ Zur Interpretation der angeführten Metaphysikstelle vgl. unten unsere Interpretation von Met. Z. 4.

¹⁷⁾ Dieses ist im Grunde auch bei der von Roß, l. l. I, 127 bemühten Theaetetstelle 156a: *ἀρχὴ... ἡδὲ αὐτῶν, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν* der Fall. Denn im Zusammenhang des Gesprächs kommt dieses als Antwort auf Theaetets Verwunderung 155 c: *ὑπερφνωὺς ὡς θαυμάζω, τί ποτ' ἐστὶ ταῦτα*. (Mit Rhet. 1363a 9 wird wohl nur 1362a 23 aufgenommen.)

¹⁸⁾ Bei Jäger S. 408: „Aber dem Aristoteles kommt alles darauf an, das Einzelne durch das Eidos zu erfassen, was nur so für ihn denkbar war, daß man durch das Eidos dasjenige am Ding erfaßte, was es eigentlich war (*τὸ τί ἦν εἶναι*)“ ist leider nicht zu erkennen, wie der letzte Nebensatz lauten würde, wenn der Verfasser in den übergeordneten Sätzen beim Präsens geblieben wäre.

¹⁹⁾ Wenn so etwas bei Aristoteles vorkommt, finden wir gelegentlich ein Imperfektum, das mit dem im *τηε* enthaltenen nicht wesensgleich zu sein braucht, um uns einstweilen ganz vorsichtig auszudrücken. Z. B. Met. 1006 b 30 *τοῦτο γὰρ ἦν ὃ ἐσήμαινε τὸ ἀνθρώπος*, womit auf 1006a 32 *ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον διπλῶν* verwiesen wird. Oder noch hübscher: Phys. 198 b 8: In der Physik muß man das *διὰ τί* auf jede der vier Arten angeben können, also drittens *διὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι*, verwiesen wird. Schrift „Über die Teile der Tiere“ 640 a 33—35: *διὰ μέγιστα μὲν λεπτόν ὡς ἐπειδὴ τοῦτ' ἦν τὸ ἀνθρώπου εἶναι, διὰ τοῦτο ταῦτ' ἔχειν οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι ἀνευ τῶν μορίων τούτων*. Hier schwebt allerdings das *τηε* als vorgegebener Zweck über dem Walten der Natur und als vorgegebene Definition über den Einzelerklärungen des Naturforschers; aber dieser von Trendelenburg überall gesuchte Sinn liegt mit Sicherheit — um uns wiederum ganz vorsichtig auszudrücken — nur in dem zu dem *τηε* äußerlich hinzutretenden und nicht in seinem eigenen Imperfektum.

Die sprachlich und sachlich allein mögliche Deutung steht auf Seite 2 von Natorps Buch über Platos Ideenlehre. Wir verdanken sie dem für die Erklärung des nüchternen aristotelischen Ausdrucks glücklichen Umstand, daß Natorp geneigt ist, den philosophischen Tiefsinn in Platons Gebrauch des Wortes *ἰδέα* und gerade nicht bei Aristoteles zu finden. „Aristoteles hat dafür“ — nämlich für den von Sokrates gesuchten Begriff oder das Eidos — „den barbarischen, in einer entsprechenden deutschen Wendung nicht möglichen Ausdruck geprägt: *τὸ τί ἦν εἶναι*, annähernd genau: „das was es war sein“, das will sagen: was es für das jedesmalige Subjekt in allen vorkommenden Fällen Identisches „war“ oder bedeutete, wenn ihm das und das als Prädikat beigelegt wurde. Es ist möglich, daß in dem Präteritum „war“ sich noch etwas Tieferes birgt, zunächst aber sagt es nichts Tieferes, als daß der Terminus, dessen Definition gegeben werden soll, durch den Gebrauch schon bekannt, und auch seine Bedeutung als tatsächlich identisch vorausgesetzt ist, und daß jetzt diese Identität seiner Bedeutung besonders herausgehoben und zum Bewußsein gebracht werden soll.“

Sehen wir von der unverbindlichen Verbeugung vor Trendelenburg ab, so hat diese Erklärung erstens den Vorzug, nicht eine Welt von philosophischen Geheimnissen in einen technischen Ausdruck hineinzuprojizieren, den Aristoteles von vornherein ganz unbefangen und wie selbstverständlich handhabt. Zweitens ist gesehen, daß der Tatbestand, dem die Frage gilt, die als tatsächlich vollzogen genommene und als richtig anerkannte Prädizierung eines Wortes, wie z. B. *ἄνθρωπος*, von einem faktischen Subjekt, wie z. B. Sokrates ist:²⁰ hier können auch wir ohne Schwierigkeit mitfragen: *τί ἦν αὐτῷ τὸ ἀνθρώπων εἶναι*.

Damit ist einmal das Imperfektum erklärt, denn das vorherige Vorhandensein der Prädizierung ist die gedankliche Voraussetzung²¹

²⁰⁾ Von genau demselben Tatbestand aus glaubte man in der Akademie die Anerkennung der Ideenlehre erzwingen zu können: Ar. Fr. 187, Rose³, S. 150, Z. 4—14: *χρῶνται δὲ καὶ τοιοῦτω λόγῳ εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδεῶν. εἰ ἕκαστος τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀνθρώπος ἐστὶ καὶ τῶν ζῴων ζῷον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, καὶ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἕκαστον αὐτῶν αὐτὸ αὐτοῦ τι κατηγορούμενον, ἀλλ' ἐστὶ τι ὃ καὶ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταῦτόν ὄν, εἴη ἂν τι τούτων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα ὃν κχωρισμένον αὐτῶν αἰδίον· εἰ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων τῶν κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων. ὃ δὲ ἐν ἔστιν ἐπὶ πολλοῖς κχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ αἰδίον τοῦτ' ἐστὶν ἰδέα· εἰδὴν ἄρα ἰδέα. und (aus einem τρίτος ἀνθρώπων-Beweis) Fr. 188, S. 151, Z. 5—12: *δείκνυται καὶ οὕτως ὃ τρίτος ἀνθρώπος. εἰ τὸ κατηγορούμενον τῶν πλείονων ἀληθῶς καὶ ἐστὶν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται κχωρισμένον αὐτῶν· τοῦτο γὰρ ἡγοῦνται δεικνύναι οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι, διὰ τοῦτο γὰρ ἐστὶ τι αὐτοῦ ἀνθρώπου κατ' αὐτοῦς, ὅτι ὁ ἀνθρώπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλείονων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν. Dieses war also für Aristoteles ein bereits gegebener Ausgangspunkt.**

²¹⁾ Ein sehr einfaches Beispiel für das Imperfekt der gedanklichen Voraussetzung: Phys. 195 a 12—14: *ὃ γὰρ παρὸν αἶτιον τοῦδε, τοῦτο καὶ ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας.*

für die Fragestellung nach dem Menschen²², und zum anderen einer Versuchung vorgebeugt, der wir, einer ganzen Reihe von aristotelischen Stellen zum Trotz,²³ leicht nachgeben: nämlich das εἶναι absolut zu nehmen. Der Irrtum stammt ebenfalls aus dem zitierten Aufsatz Tr.s, in dem es S. 480 heißt, daß Aristoteles mit dem εἶναι außer dem Dasein auch das innere „Wesen“ bezeichne, genau wie die deutsche philosophische Sprache, vgl. Zeller II, 2 (3. A.) S. 208: τὸ ἀνθρώπων εἶναι: das dem Menschen eigentümliche Sein“, Ueberweg-Heinze (9. A.) I, S. 251: „Die Verbindung mit εἶναι das durch die abstrakte Begriffsform Gedachte“. Aber Aristoteles spricht nicht vage von „dem“ (welchem?!) Sein des Menschen, sondern nur ganz bestimmt von dem Menschsein des Menschen. In Formeln wie τὸ ἀνθρώπων εἶναι tut man gut, in Gedanken noch einen zweiten Dativ ἀνθρώπων zu ergänzen, um gegen den Fehler gefeit zu sein.²⁴

Hiermit ist die grammatische Form der Frage τί ἦν εἶναι; geklärt: sie verlangt zum vollen Verständnis die Ergänzung durch einen echten und einen durch Assimilation entstandenen prädikativen Dativ.²⁵ Durch Vorsetzen des Artikels τὸ hat der Ausdruck dann die Bedeutung der Antwort auf diese Frage bekommen (vgl. Anm. 10).

Die Frage, was Aristoteles auf die uns zunächst so befremdende Formulierung geführt hat und warum er nicht bei dem definitivischen τί ἐστὶ blieb, wird in dem Manuskript der schon erwähnten Habilitationsschrift von Kapp (1920) berührt; es wird erlaubt sein, den Passus über das τηε, in dem zugleich eine erste Anregung zu der vorliegenden Arbeit enthalten ist, wörtlich herzusetzen. Zu der Behauptung, man sei in der aristotelischen Topik zu der Erwartung

²²) Eine Ausnahme, die die Regel bestätigt, ist Met. 1029 b 23. Der ganze Gedankengang, in dem diese Stelle steht, ist schwer und wird uns noch im 4. Abschnitt dieser Arbeit zu beschäftigen haben. Hier nur soviel: Ar. fragt: gibt es das τηε nun auch für so etwas wie λευκὸς ἀνθρώπος? Damit aber nicht der Einwand gemacht wird: es gäbe deshalb hier kein τηε, weil λευκὸς ἀνθρώπος zwei Worte sind, setzt Ar. bereitwillig für diese zwei Worte ein Wort (das dieselbe Bedeutung haben soll): ἰμάτιον (vgl. Bonitz, Komm. S. 306). Die wiederholte Frage kann nun nicht mehr τί ἦν τὸ ἰμάτιον εἶναι lauten, sondern muß heißen: τί ἐστὶν τὸ ἰμάτιον εἶναι; denn λευκὸς ἀνθρώπος trug ja keineswegs schon vorher die Bezeichnung ἰμάτιον. (Gegenbeispiel etwa Phys. 192 b 16 f.: τετύχηκε). Ähnlich liegen die Dinge Cat. 1 a 1—12. Zweimal muß man, um folgen zu können, in Gedanken je zwei Prädizierungen nebeneinander rücken; beide Male wird nun im Präsens gefragt: τί ἐστὶ ἀνθρώπων ἑκάστου τὸ ζῶν εἶναι; weil erst in diesem Moment die Prädizierungen so nebeneinanderstehen, daß ich so fragen kann. — Was Aristoteles im Normalfall zum Imperfektum greifen läßt, zu dem wir im Deutschen in der Tat auch dann nicht gezwungen wären, ist die Scheu vor der leicht zu ausschließlich präsentischen Bedeutung des griechischen Präsens, einer Bedeutung, wie sie in den beiden in dieser Anmerkung zur Sprache gebrachten Fällen zutage tritt.

²³) Vgl. z. B. Anal. 96 b 3 f.

²⁴) Richtig dagegen hat Trendelenburg erkannt, daß manche Dative mit εἶναι nicht die Bedeutung von τηε haben, sondern einfach aus Assimilation an einen vorhergehenden Dativ entstanden sind, so Met. 1030 b 21, 981 a 24, Anal. 83 a 6 ff.

²⁵) Da der Dativ zunächst ein echter sein muß, andererseits zu dem εἶναι ein Prädikat erforderlich ist, so ist die Doppelung für das griechische Sprachgefühl offenbar ohne weiteres da.

verhältnismäßig einfacher und durchsichtiger philosophischer Voraussetzungen berechtigt, gab Kapp die Anmerkung (S. 1, Anm. 2): „Man könnte einwenden, daß nicht nur einfachere dialektische Termini, wie z. B. *γένος*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός*, *διαφορά* als auch ohne die nachträgliche genauere Bestimmung verständlich eingeführt werden (101 b 17), sondern daß 101 b 19 das berüchtigte *τί ἦν εἶναι* unvermittelt auftritt und ohne weiteres zur Bestimmung der Begriffe *ἴδιον* und *ἕρος* verwandt wird. Ich erblicke darin vielmehr eine Warnung, hinter dem Ausdruck *τί ἦν εἶναι* irgend welchen Tief-sinn zu suchen. *τί ἦν εἶναι* c. dat. ist die auf eine möglichst einfache und unmißverständliche Formel gebrachte Frage nach der Definition; man sieht leicht, was zu dieser Formulierung führte, wenn man sich vergegenwärtigt, daß auf die einfache Frage *τί ἐστίν*, selbst wenn sie ganz im richtigen Sinne genommen wurde, immer noch entweder nur der Name des betreffenden Gegenstandes oder eine höhere Gattung zur Antwort gegeben werden konnte, was durch diese Wendung ausgeschlossen wird (vgl. Met. 1029 b 19 *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστω* und Top. 46 b 31 *ἀπολείπων γὰρ διαφορὰν ἡντινοῦν οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι*). Die Schwierigkeit, die für uns in der Erklärung des Imperfekts liegt, wurde schwerlich empfunden, wie mir die Angleichung *ἀλλήθες ἦν εἶπεν* Anal. post. II 91 b 2 direkt zu zeigen scheint. — Daß im *τί ἦν εἶναι* das schwierigste Problem der ausgebildeten aristotelischen Metaphysik enthalten ist, steht auf einem andern Blatt; merkwürdig ist, wie sich hier das Verhältnis umgekehrt hat und zur vorläufigen Bestimmung des *τί ἦν εἶναι* 1030 a 6 der — doch inzwischen selbständig gewordene — Begriff *δρισμός* benutzt werden kann.“

3. Das *τί ἐστίν* und die Ideenlehre bei Plato.

Nicht nur die sprachliche Form des *τί ἦν εἶναι* knüpft, an eine bestimmte sprachliche Wendung an, die wir so zuerst bei Plato fanden: *τί ἐστίν ἢ . . .* oder *τὸ . . .*, sondern auch die Bedeutung des Ausdrucks ist nur herleitbar aus einer Konzeption Platons: der „Idee“. Es ist deshalb, um die Bedeutung des *τις* zu klären, notwendig, die Entwicklung der Ideenlehre bei Plato selbst, in der für unser Thema gebotenen Kürze und Begrenzung zu kennzeichnen.

Entstanden ist die Ideenlehre aus der Reflexion auf die „sokratische“ Frage *τί ἐστίν*. Es zeigte sich einerseits, daß, wenn überhaupt gedacht und ernstlich diskutiert werden soll, Fragen wie *ἀρετή*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη* *τί ἐστίν* unabweislich sind, und daß es andererseits schwer ist, sie ohne weiteres zu beantworten. Trotzdem wird der Glaube, daß es berechtigt ist, die Antwort zu suchen, unter keinen Umständen preisgegeben; wie auf dem Gebiete der Mathematik kann es ja auch hier ein latentes Wissen geben, das das Finden der Wahrheit möglich macht. Dieses ist das Stadium des

Dialogs Menon, dessen Schlußergebnis dann ist, daß trotz aller Schwierigkeiten und Gegeninstanzen der Glaube an den über die πολλοί erhabenen Wissenden, der die gesamte uns kenntliche Sokratik²⁶ von vornherein beherrscht und den, politisch genommen, das Athen der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts nur zu gut verstand (vgl. Thuc. 3, 43, 4 im Zusammenhang des Rededuells Kleon—Diodotos), gerettet ist.

Die Gedanken des Menon werden bekanntlich im Phaidon zunächst direkt aufgenommen (72 e), um dann entsprechend der anderen Interessentenrichtung des Dialogs — das Vorleben der Seele nicht mehr als Erklärung für die Möglichkeit des Suchens der Wahrheit in diesem Leben, sondern als Beweisstück für die Unsterblichkeit — durch eine neue Wendung ergänzt zu werden. Gewisse exakte Begriffe, für deren evidente Berechtigung eine zugleich logische und moralische Überzeugung sich sehr lebhaft ausspricht (77 a), können gar nicht aus den durch die Sinne vermittelten und niemals exakten Erfahrungen dieses Lebens stammen: es ist genau wie bei gewissen mathematischen Begriffen. Die moralischen Begriffe, um die es sich handelt, sind, unmittelbar wenigstens, nicht die Tugend und die Tugenden, sondern es sind die Begriffe *ἀντὸ τὸ καλόν, ἀγαθόν, δίκαιον, ὅσιον* usw. Das Auftauchen des ὅσιον (75 d) gibt einen bequemen Fingerzeig, wo die die logische Überzeugung begründende Fragestellung²⁷ zu finden ist, nämlich im Euthyphron.

Da unser Interesse, wenn wir das Ziel unserer Untersuchung nicht aus den Augen verlieren wollen, lediglich den τί ἐστι-Fragen gelten darf, beschränken wir uns auf einen Vergleich von Menon 71 b ff und Euthyphron 5 d, 6 d ff. Der Ausgangspunkt scheint zunächst in beiden Fällen nicht so verschieden: im Menon ist es der (problematische) Satz, die Tugend ist lehrbar, im Euthyphron die (apodiktische) Behauptung, eine bestimmte Handlung ist fromm. Aber im Menon wird die Berechtigung der τί ἐστι-Frage für das Subjekt behauptet und ist da sehr leicht zu veranschaulichen: wer z. B. den Menon nicht kennt ὅστις ἐστίν, kann auch nicht wissen, ob er schön, reich, vornehm oder das Gegenteil ist. Dagegen im Euthyphron wird die τί ἐστι-Frage im Hinblick auf das Πράδικα t gestellt und erst hier gerät das in einer Reihe von Aussagen identische Wort in jenen Gegensatz zu den verschiedenen Subjekten, der den darauf aufmerksam Gewordenen zwingt, es durch den bestimmten Artikel und den Zusatz *ἀντό* oder *ἀντὸ ὃ ἐστίν* und dergl. von diesen Subjekten abzuheben, mit anderen Worten, erst hier haben wir die eigentliche Ideenlehre, und zwar in ihrer ursprünglichen, einfachen und zwingenden Form. Die τί ἐστι-Frage des Menon, gestellt für das Subjekt einer allgemeinen Behauptung über die ἀρετή, in Analogie zu dem Subjekt des Satzes „Menon ist schön“, ist die noch verhältnismäßig einfache Frage nach dem καθόλου (Menon 77 a 6!),

²⁶) Das Wortspiel mit dem ἐπισιότης (Plato Kriton 47 b, Prot. 312 d) dürfte eins der wenigen authentischen Socratica sein.

²⁷) Für das Moralische sagt Kriton 47 c—d alles.

das ruhig in Analogie zu einem Einzelding aufgefaßt werden kann. Dagegen lehrt der Euthyphron, daß ich, um urteilen zu können „Menon ist schön“, vorweg an einem nur mit sich selbst identischen Begriff nicht vom Subjekt, um das geht es hier nicht, sondern von „dem“ Schönen orientiert sein muß, der gerade nicht das καθόλου der Subjekte ist, und von dem es ganz zweifelhaft ist, ob er an sich die Analogie mit einem Satzsubjekt und weiterhin mit einem Einzelwesen verträgt, in die er bald von Plato hineingezwungen werden sollte.²⁸

Um in den verschiedenen Aspekten der Ideenlehre, die erst auf Grund einer Vermischung ursprünglich gesonderter Gedankeneinsätze möglich geworden sind, wenigstens zwei Stadien fest gegeneinander abzusetzen, sind wir glücklicherweise, worauf neuerdings besonders Stenzel²⁹ aufmerksam gemacht hat, nicht auf uns selbst angewiesen, sondern wir haben im Parmenides (130 a ff) Platons eigenes gewichtiges Zeugnis. Die erste Periode ist gekennzeichnet durch das Interesse an ethisch-praktischen Dingen, die zweite durch theoretisch-naturphilosophische Fragestellung. In der ersten Periode sind es Begriffe wie gleich, schön, gut, gerecht, also Π ρ ä d i k a t e, deren Idee statuiert wird. Das Wesen³⁰ der Naturdinge dagegen wird in dieser Periode als bekannt vorausgesetzt, vgl. Meno 72 a ff, wo das Wesen (oder die Definition) der Biene anzugeben unterlassen wird, weil es keinerlei Schwierigkeit mache; ebenso noch Resp. 523 b—d für den Finger und Phaidros 263 a 5 für Eisen und Silber. Phaid. 93 c wird gesagt, daß eine Seele nicht mehr oder minder Seele sein könne als eine andere, d. h. aber: innerhalb dieses Dialogs kommt eine Idee des Dinges Seele nicht in Frage.³¹

Um die zweite Periode zu kennzeichnen, läßt Plato Parmenides fragen, wie es mit der Idee des Menschen, des Feuers, des Wassers³²

²⁸) Was im Euthyphron konstituiert wird und worauf dann der Phaidon baut, ist etwas, was erlaubt, ein Ding dieser Welt als τοιοῦτον und ein anderes als μὴ τοιοῦτον zu beurteilen. Das ist im Zusammenhange des Euthyphron ein unverfänglicher, natürlicher Ausdruck. Damit vergleiche man, was aus dem Ausdruck und dem Gedanken wird, nachdem von den Dingen dieser Welt als Subjekten „Ideen“ angesetzt sind: Tim. 49 d ff. (vgl. unten Anm. ⁶⁶a). Hier ergibt sich: auf die Frage τί ποτ' ἐστίν darf man, wenn man in dieser Welt bleibt, nicht mehr z. B. „Feuer“ antworten (Tim. 50 b); alle Gestaltung hier ist bloß ein τοιοῦτον, kein τόδε oder τοῦτο, wonach man mit τί ἐσσι fragen dürfte. Für diese Frage bleibt in dieser Welt nur das betroffene μέρος des πανδεχέος, was aber, wie Aristoteles, de coelo, 329 a 17 ff. mit Recht moniert, Plato nicht anschaulich machen kann, ohne in einen unmöglichen Konflikt mit dem Sprachgebrauch zu kommen.

²⁹) Stenzel: „Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik“, Breslau 1917, S. 2, 27 ff.

³⁰) Nicht die Idee; diese wird von Naturdingen in dieser Zeit noch nicht angesetzt.

³¹) Dürfte es auch gar nicht, denn sonst hätte die Einzelseele gerade nicht unsterblich zu sein brauchen.

³²) Für die Produkte der τέχνη (τέχνη, κλίση, ποικίς) hat Plato keine Ideen angenommen, sagt uns Art. Met. 991 b 6, 1070 a 18. Dieses Zeugnis hat Zeller, Platon. Studien S. 262, angegriffen mit dem Verweis auf Resp. 596 b ff. Hiergegen hat aber schon Bonitz in seinem Metaphysik-Kommentar S. 118 f.

stünde. Sokrates antwortet, daß er schon oft sich überlegt habe, ob auch bei diesen die Annahme von Ideen nötig sei. Auf die Frage des Parmenides, wie es aber mit solchem wie Haar, Kot, Dreck stünde, antwortet er, daß deren Sein vielleicht in dem, was wir sehen, aufgehe. Hier Ideen anzunehmen, wage er nicht recht und beschränke sich in seinem Treiben lieber auf jene anderen Ideen. Das wird als eine Inkonsequenz gerügt und die Rüge wird als berechtigt anerkannt; aber nun erheben sich die gefährlichen Einwände gegen die allgemeine Ideenlehre, von denen Sokrates gestehen muß, daß er ihnen nicht gewachsen ist (135 a). Darauf sagt Parmenides, Sokrates habe wohl mehr darauf gesehen, was würde, wenn man die Ideen nicht ansetzte, als darauf, welche Schwierigkeiten sich aus ihrer Annahme ergäben (135 b ff). Wenn man nämlich die εἶδη τῶν ὄντων nicht zulasse, so zerstöre man damit die Möglichkeit des ὀρίζεσθαι und die δόναμις τοῦ διαλέγεσθαι.

Damit ist eine dialektische Situation geschaffen, aus der nur eine von dem „jungen Sokrates“ des platonischen Dialogs und nach Aristoteles Zeugnis (s. oben S. 10) von dem historischen Sokrates selbst noch nicht geahnte, gewissermaßen erwachsene, kräftigere Dialektik heraushelfen kann. Diese selbstsichere, nicht so leicht aus der Fassung zu bringende und vor nichts zurückscheuende Dialektik eröffnet die Möglichkeit, trotz des Verzichts auf einen direkten Beweis und auf sofortige Widerlegung der Einwände gleichwohl die logische Forderung, daß es Ideen und Definitionen (wissenschaftliche Bestimmungen) auch von Naturdingen geben müsse, aufrecht zu erhalten.³³

Im Timaios 48 e—52 c hat Plato die grundsätzliche Frage, ob Ideen von Naturdingen anzusetzen seien, noch einmal zur Sprache gebracht und vor allem am Feuer exemplifiziert. Die große Schwierigkeit, die Idee und das entsprechende Naturding in ein verständliches Verhältnis zu bringen, wird einfach als solche hingestellt

geltend gemacht, daß es sich an der Resp.-Stelle nur darum handelt, die verschiedenen Arten der μίμησις aufzuzeigen, nicht darum, die Ideenlehre zu kennzeichnen. Ebenso steht es mit der 2. Stelle, an der Plato einen Gegenstand der τέχνη heranzieht (die κερκίς): Krat. 389 a ff. Auch hier wird dieses Bild nur zur Verdeutlichung von etwas anderem (dem Bilden von Worten) herangezogen. — Aber damit, daß an beiden Stellen die Gegenstände der τέχνη nur als Beispiele verwandt werden, ist die Annahme, daß es von ihnen Ideen gibt, natürlich nicht widerlegt: Plato hat in der Tat in der Zeit des Kratylos und der Respublica, also der mittleren Zeit seiner Schriftstellerei, Ideen von technisch gefertigten, d. h. von Zweckgegenständen angenommen (wenn er auch an der Resp.-Stelle etwas scherzt, vgl. 597 c). Wir können in dieser Annahme den Übergang von der 1. zur 2. Periode erblicken: Plato setzt hiermit zum ersten Male Ideen für Dinge an, was ja bei Zweckdingen auch sehr gut möglich ist, wengleich hierdurch die These: die Ideen seien von Gott geschaffen — kaum aufrechterhalten ist (wie Resp. 597 c deutlich zeigt). — Sobald Plato dann die Konsequenz zieht und die Ideen auch auf die Naturdinge ausgeht, wodurch die ganze Ideenlehre problematisch wird, läßt er die Annahme von Ideen von Zweckgegenständen fallen. Somit hat Aristoteles mit seiner Behauptung (Met. 991 b 6) nur für den späten Plato recht (vgl. Apelt, Übers. der Resp., Buch X, Anm. 7).

³³⁾ Vgl. hierzu Ernst Kapp im Gnomon 12 (1936) S. 69 f.

(Tim. 50 c 5 ff, 51 b 1); aber die Entscheidung (51 b ff) lautet unbeeinträchtigt ganz im Sinne der im Parmenides 135 b—c dem Sokrates untergeschobenen Motivierung: man muß die Idee des Feuers usw. ansetzen, wofern man Feuer usw. *d e n k e n*³⁴ und nicht bloß wahrnehmen kann.

Durch die grundsätzliche Behauptung von Ideen der Naturdinge steht der angeführte Timaiosabschnitt in direktem Gegensatz zur aristotelischen Philosophie. Aber für die beiden anderen Glieder der hier von Plato grundsätzlich behaupteten Dreiheit (50 c 7) möchte man das Gegenteil sagen. Bei der aristotelischen *ἔλη* kann man nicht umhin, sich der *δεχομένη* zu erinnern, und neben dieser weisen die in die Welt hineinkommenden und aus ihr wieder verschwindenden Einzelgestaltungen (50 c 4) so deutlich auf die aristotelischen Formen voraus, daß die Erklärer alle Mühe haben, die beiden platonischen Begriffe auf der einen, und das aristotelische Begriffspaar *ἔλη* und *εἶδος* auf der anderen Seite zu halten (vgl. Taylor zu Tim. 50 c). Die Bemühung ist selbstverständlich berechtigt, denn sonst müßte Plato selbst hier die Idee als überflüssig empfunden haben, wovon keine Rede sein kann. Aber es gibt wohl kaum eine Stelle in Platons Schriften, von der aus der Schritt, die Ideen, deren Einfluß auf die Einzeldinge so dunkel ist, doch lieber einfach aus der Naturphilosophie zu streichen, durch Plato selbst so verlockend und leicht gemacht erscheint. Natürlich gilt dies nur, wenn man den Weg, den der Meister gegangen war und weitergehen wollte, außer Acht läßt. Aber welcher Schüler, dem es um die Sache zu tun ist, täte das nicht im selben Augenblick, wo ihm die Sache unmittelbar zugänglich zu werden scheint?

Wir können nunmehr dazu übergehen, das *τηε* in seinen verschiedenen Bedeutungen bei Aristoteles zu untersuchen.

4. Die Bedeutung des *τί ἦν εἶναι*.

a) als Inhalt der Definition.

In der Topik, wo es Aristoteles darauf ankommt zu sagen, was ein *δρισμός* (das erste und wichtigste Glied der 4-Teilung: *δρισμός, ἴδιον, γένος, συμβεβηχός*) ist, sagt er 101 b 37: *ἔστι δὲ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* (ebenso 154 a 31), 153 a 15: *... ἔστιν ὅρος λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι πράγματι δηλῶν*.

In derselben Bedeutung begegnet uns das *τηε* in den 2. Analytiken. Sein Unterschied von definitiven *τί ἐστι* beruht, wie schon oben (S. 12) gesagt, darin, daß, während bei diesem nur das *γένος* angegeben zu werden braucht, mit dem *τηε*³⁵ das „Wesen“ der

³⁴) Um eine Vorstellung davon zu gewinnen, was für Plato dazu gehört, das Feuer und überhaupt die Gestaltungen dieser Welt zu *denken* und nicht nur das Feuer- usw. Gewordene mit den Sinnen aufzufassen, braucht man nur im Timaios weiter zu lesen.

³⁵) Für das aber sehr oft *τί ἐστι* steht, so Anal. 90 b 3, 31, 92 a 34 u. ö., auch in den anderen Schriften.

Sache so vollständig wiedergegeben werden muß, daß diese Wesensangabe mit dem Gegenstand, von dem sie gegeben wird, austauschbar ist, daß beide *ἔν* sind (91 b 7). Die Austauschbarkeit drückt Aristoteles mit *ἴδιον* aus (92 a 7 ff). Er definiert selbst: *τὸ μὲν τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν τί ἐστὶ ἴδιον* (92 a 7).

Diese Bedeutung des *τηε* ist noch leicht verständlich und macht, wenn das Grammatische einmal erledigt ist, keinerlei Schwierigkeiten. Wir treten aus dem Bereich der Definition, d. h. aus dem Bereich der Bedeutung gar nicht heraus, und es wird hier von Aristoteles nichts weiter vorausgesetzt, als daß es in diesem Bereich der Bedeutung das *τηε* gibt. Ob und als was dieses *τηε* auch in der Wirklichkeit existiert, danach fragt Aristoteles hier nicht und brauchen auch wir deshalb nicht zu fragen.

Wir wollen dieses *τί ἦν εἶναι* im Folgenden das *τί ἦν εἶναι* im logischen Sinn nennen.

Eine andere Frage, die wir aber noch nicht hier beantworten wollen, ist: ob es überhaupt möglich ist, überall eine Definition zu geben, was sowohl Plato wie Aristoteles annahmen. Gäbe es ein Gebiet, wo dieses nicht möglich ist, so würde es hier natürlich auch kein *τηε* im logischen Sinn geben. Dieses wäre aber kein Einwand dagegen, daß die Bedeutung des *τηε* in der Logik an sich völlig klar ist.

b) das *τί ἦν εἶναι* als *αἴτιον*.

In der Physik und *περὶ ζῴων μορῶν*, an einigen Stellen der Metaphysik und in den 2. Analytiken³⁶ begegnet uns das *τηε* als *αἴτιον*, d. h. als Beweisgrund oder Erklärungsgrund anderweitiger Gegebenheiten, die nach Aristoteles' Auffassung durch eine Deduktion aus einer Definition beweisbar oder erklärbar sind. Wir müssen für unsere Zwecke zum mindesten zwei recht verschiedene Gruppen von Fällen unterscheiden. Aristoteles selbst hält das keineswegs immer für erforderlich, im Gegenteil, und damit hängt zusammen ein zwar nicht wahlloses, aber unkontrolliertes Hin- und Herspringen im Ausdruck, der zwischen *τί ἐστὶ*, *τηε*, *λόγος τοῦ τηε*, *εἶδος*, *οὐσία* und sogar *μορφή* und *παράδειγμα* wechselt.

Auf der einen Seite stehen Fälle, bei denen der Zusammenhang zwischen dem *τηε* und dem, wozu es den Grund abgeben soll, unmittelbar syllogistisch darstellbar ist. Das sind einmal mathematische Beweise, die eine Definition als Prämisse enthalten, und zum andern Fälle wie Donner, Mondfinsternis, wo das den Grund enthaltende *τί ἐστὶ*³⁷ aus einem ausgeführten Syllogismus ablesbar ist.

Mit dem Falle des mathematischen Beweises aus der Definition parallelisiert nun aber Aristoteles selbst im Schlußkapitel des

³⁶⁾ 94 a 21 (vgl. 90 a 31, 93 a 4).

³⁷⁾ In diesem Falle paßt der vollere Ausdruck nicht recht zu Aristoteles' Absichten und steht daher nur im Eingang der grundlegenden Erörterung 93 a 15 ff., wo neben Donner und Mondfinsternis noch Mensch und Seele stehen, für welche beiden letzteren es gar kein apodeiktisch vermittelbares Wissen gibt.

2. Buches der Physik (200 a 15 ff) ziemlich krampfhaft (*τρόπον τινὰ παραπλήσιως* Z. 16, dann aber doch *ἀνάπαλιν* Z. 19, und doch wieder gleichgerichtet Z. 23 f, vgl. Roß zu dieser Stelle) den aus der Definition des Dinges, das geschaffen werden soll, sich ergebenden Zwang zu einem bestimmten Material beim Arbeiten der Natur und beispielsweise des Baumeisters. In der Eudemischen Ethik 1227 b 25 ff, dazu 1222 b 33 f und 39 f, haben wir den Beweis dafür, daß Aristoteles diese selbe Parallele auch so denken konnte, daß er weder die mathematische Prämisse eine Definition, noch das Produkt der zielstrebigsten Arbeit ein Ding wie Haus oder Beil sein ließ. Aber für die aristotelische Grundlegung der Physik ist offenbar beides wesentlich: 1. daß es eine Definition ist, aus der deduziert wird, und 2. daß, was deduziert wird, die faktische Beschaffenheit von materiellen Dingen sein kann. Wir müssen zu bestimmen suchen, was eigentlich so gewonnen wird.

Betrachten wir das Vorkommen des *τις* im 2. Buch der Physik, so werden außer Kapitel 9 für uns noch wichtig die Kapitel 2, 3 und 7. Im Ganzen lernen wir: in der Physik ist das *τις* eines der 4 *αἴτια*: *ὄλη (ὀποκειμενον) τὸ τις (τὸ εἶδος, ἢ οὐσία), ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ τέλος (τὸ οὐ ἔνεκα)*. Einen Vorgang oder ein Naturding bringen oft mehrere *αἴτια* hervor (190 a 5); die 3 letzten *αἴτια* fallen oft in der Wirklichkeit zusammen (198 a 24): *τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν ἐστὶ, τὸ δ' ὅθεν ἢ κινήσεις πρῶτον τῶ εἶδει ταῦτ' οὗτοις*. Der erste Teil dieses Satzes ist der entscheidende für uns:³⁸⁾ *τὸ τί ἐστι (= τί ἦν εἶναι)* ist für Aristoteles in der Physik identisch mit *τέλος* und *οὐ ἔνεκα*. Daß es aber *τέλη* in der Natur gibt, daß das Werden in der Natur ein Werden zum *τέλος* hin ist und somit die

³⁸⁾ Auf die bewegende Ursache, die der zweite Teil des Satzes gegebenenfalls mit der Einheit von *τις* und *οὐ ἔνεκα* wenigstens dem *εἶδος* nach eins sein läßt, gehen wir nur deshalb nicht ein, weil unser Thema dies nicht unmittelbar verlangt. An sich ist auch sie wichtig genug. Denn das bei Aristoteles immer wieder auftauchende Faktum *ἀνθρώπος γὰρ ἀνθρώπων γενεῆ* schlägt wenigstens für die interessantesten der nicht ewigen Naturwesenheiten die auch innerhalb seines Philosophierens trotz alles Übrigen immer noch nötige Brücke zwischen mechanischer und teleologischer Kausalität. Die Wichtigkeit und Stabilität des Faktums ist so groß, daß man dem Aristoteles die verblüffende Funktion, die es bei ihm übernimmt, beinahe nicht verdenken möchte.

³⁹⁾ Phys. 200 a 1 ff.: *ὡπερ ἂν εἴ τις τὸν τοῖχον ἐξ ἀνάγκης γενεῆσθαι νομίζοι, ὅτι τὰ μὲν βροαῖα κάτω πέφυκε φέρεσθαι τὰ δὲ ζῶντα ἐπιπολῆς, διὸ οἱ λίθοι μὲν κάτω καὶ τὰ θεμέλια, ἢ δὲ γῆ ἄνω διὰ κορυφότητα, ἐπιπολῆς δὲ μάλιστα τὰ ξύλα. κορυφότητα γὰρ. ἀλλ' ὅμως οὐκ ἄνευ μὲν τούτων γέγονεν, οὐ μέντοι διὰ ταῦτα πλην ὡς δὲ ἕλην, ἀλλ' ἔνεκα τῶ κορυφίτην καὶ σώζειν*. Die ursprünglichen Gedanken nicht nur für diese Persiflage der gewöhnlichen naturphilosophischen Methode, sondern überhaupt für die Lehre von den 4 *αἴτια* stehen Plato Phaid. 95 e ff. Es muß hervorgehoben werden, daß hier, am Ursprung, von Plato selbst optimistische Welterklärung (97 c ff.) und mit exakten, widerspruchsfreien Begriffen arbeitende (99 d ff.) Dialektik noch reinlich geschieden sind, so daß das Gute zweimal vorkommt: einmal, im Komparativ und Superlativ, als höchste Ansprüche befriedigende *αἴτια*, zum andern, im Positiv, als ein reinlicher Begriff unter anderen, und einer ganz bescheidenen Art der Fragestellung und Methode entsprechend. Die Zwischenwelt der Artefakte aber spielt neben Geist und Natur noch keine Rolle (vgl. Anm. 32).

Natur teleologisch zu erklären ist, ist eine These des Aristoteles, über die er nicht lange diskutiert, weil der Begriff des *τέλος* unmittelbar auf das Werden von Menschen, Tieren und Pflanzen anwendbar und in dieser Anwendung schlechterdings unentbehrlich ist (vgl. insbesondere 194 a 28). Problematisch ist nicht sowohl dieser Begriff *τέλος* wie vielmehr seine Identifizierung mit dem *τηε* d. h. aber für Aristoteles mit dem Inhalt einer Definition. Für diese Identifizierung spricht nichts als die für die Ablehnung der materialistisch-mechanistischen Betrachtungsweise allerdings auch so gut wie unentbehrliche Analogie der künstlich vom Menschen gefertigten Gegenstände,³⁹ wo Zweck, Daseinsgrund und Definition als eine untrennbare Einheit dastehen — das Definierenkönnen ist hier selbstverständlich — und sich ohne gröbere Schwierigkeiten von der materiellen Verwirklichung abheben lassen.⁴⁰

Bei dieser Analogie wird von Aristoteles die unangenehme Frage, wo denn bei der Natur der entsprechende, von einem definierten Ziel ausgehende Denkprozeß seinen Platz habe, bewußt in Kauf genommen. Er begegnet ihr einmal, vorweg, durch ein verfängliches Auftrumpfen, die Anerkennung der wirkenden Natur betreffend (193 a 3 ff), und sodann, mehr nachträglich, durch den Spott über Leute, die das Wirken der Natur in Überlegung begriffen sehen wollen (199 b 25), und einen der Sache so nahe wie möglich kommenden Vergleich (199 b 30—32).

Hierbei müssen wir uns wohl oder übel beruhigen und können nun fragen, was denn mit der, sei es erzwungenen, sei es erschlichenen Einführung des *τηε* in die Begriffswelt der Naturphilosophie eigentlich gewonnen ist. Es ist nicht die teleologische Betrachtungsweise selbst, sie ist unabhängig davon und steht auf einem echteren und tieferen Grunde; wohl aber wird der Anschein hervorgerufen, als wären die Einzelzwecke der Natur dem Naturphilosophen in Einzeldefinitionen wie z. B. der des Menschen ohne weiteres zur Hand, so daß er von dieser Definition aus der Natur nachrechnen könnte: *εἰ ἄνθρωπος τοδί, ταδί* (sc. *δεῖ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης καὶ ὑπάρχειν*) *εἰ δὲ ταδί, ταδί* (200 b 3). Aristoteles glaubt das sehr ernstlich, wie durch das Einleitungskapitel von *περὶ ζώων μορίων* weiter veranschaulicht werden könnte.

Wir wollen dieses *τηε* das *τέ ἦν εἶναι* im teleologischen Sinn nennen. Die Berechtigung, es von dem *τηε* im einfachen logischen Sinne wesentlich schärfer abzuheben, als Aristoteles selbst dies tut, dürfte durch unsere bisherigen Ausführungen gegeben sein. Es gehört in einen anderen Bereich als jenes, nämlich

⁴⁰) Der ungeklärte Rest, der schließlich doch auch hier bleibt, wird von Aristoteles selbst, ganz zum Schluß — 200 b 4—8 — wenigstens zur Sprache gebracht. Aber die Schwierigkeit wird nur eben angedeutet und ihre Erwähnung setzt eigentlich Erörterungen, wie sie Met. Z enthält, voraus. Es steht kaum etwas im Wege, einen Nachtrag zu konstatieren. In Roß' Kommentar (S. 358, 533) ist 200 b 4 ff. der Artikel von *τὸ ἀναγκαῖον* übersehen und dadurch die Spitze der Bemerkung abgebogen.

nicht in den Bereich der Bedeutung, sondern in den der naturgegebenen Wirklichkeit, wo sein ursprüngliches Wesen: Definition zu sein, für uns vollkommen problematisch wird.

c) *Das $\tau\acute{\epsilon}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\nu}\alpha\iota$ in der Ontologie.*

Im 1. Buch der Metaphysik (Kap. 3) begegnet uns das $\tau\eta\epsilon$ in derselben Bedeutung wie in der Physik: als $\alpha\tilde{\nu}\tau\iota\omicron\nu$. Als $\alpha\tilde{\nu}\tau\iota\omicron\nu$ diente es zur Erklärung gewisser Naturgegebenheiten, wurde aber nicht nach seinem eigenen Sein befragt. Dieses geschieht zum ersten Mal in den Büchern Z—H der Metaphysik und somit wird das $\tau\eta\epsilon$ an dieser Stelle zuerst für Aristoteles selbst problematisch. Wie in der Physik tritt es uns hier als das, was die Wirklichkeit konstituiert, entgegen, aber nun eben nicht mehr als Erklärungsgrund für anderes, sondern als selbst der philosophischen Bestimmung bedürftig.

Wir wollen dieses $\tau\eta\epsilon$ im Folgenden das $\tau\acute{\epsilon}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\nu}\alpha\iota$ im ontologischen Sinn nennen.

Die hier angemessene bedeutungsgeschichtliche Reihenfolge wird sich in der Interpretation der Bücher Z H zu bewähren haben. Selbstverständlich aber darf sie nicht in Konflikt geraten mit dem, was anderweitig über die Chronologie der aristotelischen Schriften, bzw. ihrer Schichten, wissenschaftlich gewonnen ist. Durch Jägers Grundlegung ist die Aristotelesforschung in die glückliche Lage versetzt, das Grundsätzliche hierüber voraussetzen zu dürfen und Einzelheiten nur dann diskutieren zu müssen, wenn sie sich zum Widerspruch gezwungen sehen sollte.

In unserm Fall scheinen die Dinge zunächst besonders günstig zu liegen. Denn Jäger setzt die Lehre des 2. Buches der Physik, die unter ihren vier Prinzipien das teleologische $\tau\eta\epsilon$ hat, ausdrücklich früher an als die nachweisbar ältesten Schichten der Metaphysik (s. S. 311), während nach ihm die Bücher Z H innerhalb der Metaphysik erst die späteste Schicht darstellen. Aber das heißt nicht, daß die Gedanken der von Jäger angenommenen „ursprünglich selbständigen Schrift über das Problem der Substanz“ (S. 207) so spät gefunden sein sollten. Nach der Andeutung auf S. 194 wäre die in Z H gegebene Lösung wenigstens im Kern gleichzeitig mit der Preisgabe der Ideenlehre anzusetzen. Trotzdem dürfte sich, im Ganzen genommen, aus Jägers Ausführungen auf S. 207 ein Präjudiz für die zeitliche Priorität des teleologischen vor dem ontologischen $\tau\eta\epsilon$ ergeben. Denn obwohl Jäger keine Veranlassung hatte, das Vorkommen des $\tau\eta\epsilon$ im 2. Buch der Physik zu seinem Vorkommen im Z H der Metaphysik in direkte Beziehung zu bringen, betont er, daß der „neue Substanz- oder besser Seinsbegriff“ unter anderem auch „auf dem Boden der“ — frühearistotelischen (S. 311) — „Physik“ erwachsen sei (S. 207).

Schwieriger zu verwerten sind Jägers Ausführungen über die beiden verschiedenen Definitionen der Metaphysik entweder als

Aitiologie oder als Wissenschaft vom Seienden als solchen. Jäger sucht hinter der ersten Definition das von ihm aufgenommene ursprüngliche Stadium bei Aristoteles, „als ausschließlich die Theologie ihm als Metaphysik galt“ (S. 198). Aber es erheben sich Bedenken. Die aitiologische Fragestellung führt bei Aristoteles gewissermaßen zwangsläufig zu einem die Grenzen des Physischen übersteigenden Abschluß; aber dieser Abschluß ist ohne die physikalische Grundlage gar nicht zu gewinnen, wie das Buch *A* beweist. Als Gegenstand der Wissenschaft des Buches *A* wird 1069 a 15 die *οὐσία* überhaupt bezeichnet; die schon hier (wie im Anfang des *I*) sich findende Berufung auf die Fragestellung der *ἀρχαίου* würde sinnlos, wenn die in Frage stehende Theorie von vornherein auf die Behauptung und Betrachtung einer übersinnlichen Wirklichkeit beschränkt wäre;⁴¹ und die Zeilen 1069 b 1 ff machen einen scharfen Trennungsstrich zwischen Physik und „Metaphysik“ ausdrücklich nur für den Fall, *εἰ μηδεμίαν αὐτοῖς ἀρχὴν κοινήν*, was in Aristoteles' Munde nur bedeuten kann, daß für ihn selbst die Einheit des ganzen Wissenschafts-komplexes außer Frage steht.⁴² Sie wird also stärker noch als z. B. 1037 a 14 und noch in einer mit der definitiven Abtrennung der

⁴¹) Jaeger gibt dieses selbst zu, wenn er S. 228 sagt: „Es (Buch *A*) stellt, wie der Stil und die Auswahl der Gedanken zeigt, einen für eine bestimmte Gelegenheit niedergeschriebenen Einzelvortrag dar, der nicht nur den als Theologie bezeichneten Teil der Gesamtmetaphysik gibt, sondern etwas bei weitem Umfassenderes: ein vollständiges System der Metaphysik in nuce. Aristoteles gibt in gedrängter Skizze einen Überblick über seine ganze theoretische Philosophie, beginnend mit der Substanzlehre und abschließend mit der Gotteslehre.“, womit sich freilich seine Auffassung, daß ursprünglich dem Aristoteles „ausschließlich die Theologie als Metaphysik galt“, nicht ohne weiteres verträgt; denn Buch *A* stellt ja andererseits gerade (auch für Jaeger) dieses ursprüngliche Stadium dar.

⁴²) Der Aufbau von Buch *A* ist zwar so, daß die beiden *αἰσθητὰ οὐκ αἰσθητὰ* getrennt von der *ἀκίνητῇ οὐσίᾳ* dargestellt werden (die ersten in Kap. 1—5, die letzte in Kap. 6—10), aber beide Bereiche greifen in einander über, keiner ist ohne den andern darstellbar, vgl. *A* 4, 1070 b 34, wo neben die 4 *αἰτια* der *αἰσθητὰ* das *πρῶτον κινῶν* tritt, und andererseits *A* 6, 1072 a 9 ff., wo aus dem *πρῶτον κινῶν* und einem andern Bewegungsprinzip die *γένεσις* und *φθορά* der *αἰσθητὰ οὐκ αἰσθητὰ* erklärt wird und wo Aristoteles mit dem Satz schließt: *τί οὐν ἄλλας θεῖ ζῆτιεῖν ἀρχάς*; Im Gegensatz zu Jaeger müssen wir sagen, daß gerade die früheste Darstellung der aristotelischen Metaphysik: Buch *A* es am wenigsten (vgl. Anm. 45) verträgt, als „reine Theologie“ genommen zu werden. Man vergleiche auch *A* 1, 1069 a 34, wo Aristoteles ausdrücklich seine Auffassung gegen die platonische abhebt, die getrennte Wesenheiten, die auf die *αἰσθητὰ οὐκ αἰσθητὰ* keinen oder doch nur einen dunklen Einfluß haben (s. oben), ansetzt. Sein erster Bewegter hat zwar auch nichts mit den irdischen Dingen gemeinsam, ist ewig, unbewegt, transzendent und ohne jegliche *ἕλη*, ist deshalb aber doch und gerade deshalb die letzte Ursache aller dieser irdischen Dinge (vgl. *A* 10, 1075 a 12—15). Aristoteles erklärt mit seinem *πρῶτον κινῶν* die gesamte Welt, *τὴν τοῦ ὅλου φύσιν* (1075 a 12).

So hat Jaeger wohl darin recht, daß die Definition der Metaphysik als Aitiologie ein Merkmal des frühesten Stadiums bei Aristoteles ist (vgl. Met. Buch *A*; *A* 4), nicht aber darin, daß in diesem frühesten Stadium Metaphysik für Aristoteles reine Theologie war.

Jaeger hält deshalb auch zu Unrecht die ursprüngliche Fassung der Theologie für verloren (S. 203, 232): es war gar nichts wesentlich anderes, als wir haben, vorhanden. Was hätte in einer „reinen Theologie“ stehen sollen?

Theologie schlechterdings unverträglich Weise betont. — Was aber für die Bücher E und K charakteristische Formel $\delta\upsilon\nu \eta\eta \delta\upsilon\nu$ betrifft,⁴³ so muß bezweifelt werden, ob sie eine die Betrachtung des sinnlichen Seins der bewegten Natur noch ausschließende Deutung, wie sie Jäger für das K anzunehmen gezwungen ist (S. 223)^{43a} überhaupt verträglich.⁴⁴ In K 3 wird das Wissen des Philosophen ausdrücklich auf das $\delta\upsilon\nu \eta\eta \delta\upsilon\nu$ *καθόλου* και οὐ κατὰ μέρος bezogen und dementsprechend werden 1061 b 6 ff der Physik und der Dialektik und Sophistik nicht etwa andere Objekte, sondern eine andere Betrachtungsweise derselben Objekte zugesprochen. Der zweite Teil von K 7 steuert allerdings deutlich auf das *θεῖον* als unmittelbares Objekt einer getrennt vorzustellenden Theologie los, kommt dadurch aber auch zu einer nur mit Gewalt lösbaren Aporie (1064 b 6 ff), nämlich der, ob das Wissen vom $\delta\upsilon\nu \eta\eta \delta\upsilon\nu$ als allgemeine Wissenschaft — ähnlich der allgemeinen Mathematik im Gegensatz zu

⁴³⁾ Richtig sagt Jaeger (S. 223), daß „in der Vereinigung der beiden Begriffsbestimmungen in K 1—8 eine ernstliche Schwierigkeit liegt, die auf der späteren Stufe in Buch E . . . nur um so empfindlicher fühlbar wird“.

^{43a)} Denn mit seiner Auffassung: älteste Metaphysik = reine Theologie verträglich sich natürlich nicht gut, daß die *οὐσίαι αἰσθηταί* in die Untersuchung hineingezogen werden.

⁴⁴⁾ Das Buch A hat statt dessen einfach die *οὐσία*, ebenso das Buch B an einer ganzen Reihe von Stellen. In direktem Gegensatz zu der Auffassung vom $\delta\upsilon\nu \eta\eta \delta\upsilon\nu$ als Gegenstand der Philosophie stehen die Schrift *περὶ σοφ. ἐλέγχων*, wo im 11. Kapitel 172 a 37 die Met. 1003 a 27 genannte *φύσις τις* noch einfach gelegnet wird, und die Eudem. Ethik, in welcher 1217 b 26—35 gegen Met. 1060 b 31 ff. und 1003 a 33 ff aus dem *πολλὰς λέγεσθαι* des $\delta\upsilon\nu$ (und des *ἀγαθόν*) die einfache Konsequenz gezogen wird: *οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ*. Es kann kein Zufall sein, daß in der Nikom. Ethik an entsprechender Stelle (1096 a 19—29) die „Wissenschaft des Seienden“ vorsichtig umgangen wird. Von besonderem Interesse ist es, daß unmittelbar vorher in der Eudem. Ethik die (negative) Polemik gegen die Ideenlehre der gegenstandslosen Dialektik zugewiesen wird (1217 b 17—19, anders E. N. 1096 b 30—32). Im allgemeinen bestätigt sich so die von Jaeger S. 224 gegebene Kennzeichnung des Verhältnisses von platonischer und aristotelischer Dialektik und Ontologie durchaus, nur bleibt fraglich, ob mit diesen Ausführungen das ursprüngliche Motiv für die Wahl des Terminus $\delta\upsilon\nu \eta\eta \delta\upsilon\nu$ (denn das will doch der letzte Satz auf S. 224: „Dennoch hat er (Aristoteles) den Versuch gemacht, sie (Metaphysik und Dialektik) durch die gemeinsame Beziehung auf das Seiende als solches ($\delta\upsilon\nu \eta\eta \delta\upsilon\nu$) zu verbinden.“ aufzeigen) getroffen ist. Denn wie die Formel einerseits keinesfalls auf Gegenstände zugeschnitten sein konnte, wo es ohnehin nichts zu betrachten gab als das $\delta\upsilon\nu$ in seiner Reinheit (vgl. Jaeger S. 228), so negiert sie andererseits die ursprüngliche aristotelische Konzeption der Dialektik zu direkt, um gerade aus der Reflexion auf diesen Gegenstand entspringen zu sein; hier gab es für Aristoteles zunächst überhaupt kein $\delta\upsilon\nu$. Direkt der Formel entsprechen würden Gegenstände, die an sich der Betrachtung auch andere Seiten bieten, für die aber die Aufmerksamkeit nun in ganz bestimmte Richtung gelenkt werden soll, wo sich also das $\delta\upsilon\nu$ mit anderem gemischt findet. Man erinnert sich des platonischen Sophistes, wo sich nicht nur die Definition des Philosophen durch sein besonderes Interesse für das $\delta\upsilon\nu$ findet: 254 a — für den Sophisten und das *μηδὲν* zitiert Aristoteles selbst die Stelle Met. 1026 b 14 —, sondern eben der Gedanke der Mischung des Seienden mit anderem durchgeführt wird. Bei Aristoteles selbst aber scheint die durch die Formel angedeutete Aufgabe in erster Linie durch die Bücher ZH der Metaphysik erfüllt zu werden. Denn hier wird ein Gegenstand, der an sich der Betrachtung auch andere Seiten bietet: die *οὐσία*, auf sein reines Sein hin untersucht.

Geometrie usw. — zu denken sei oder nicht⁴⁵. Dagegen faßt der erste Teil von K 7 unverkennbar eine von keiner Einzelwissenschaft zu leistende Untersuchung des *τί ἐστι* ins Auge, die sich am Gegenstand der Theologie schlechterdings nicht durchführen, sondern nur für ihn nutzbar machen läßt (vgl. Anm. 42). Mit andern Worten: es ist schon hier (und natürlich auch in E 1) eine solche Untersuchung des *τιθε*, wie sie in Z H vorliegt, intendiert.

Richtig aber und für uns das Wesentliche an Jaegers Ausführungen ist: daß gegenüber Buch K das Buch A einen älteren Standpunkt repräsentiert, für den das Eingehen auf die Art, wie der Physiker definiert (wie es z. B. K 7, 1064 a 21 ff geschieht), und das Abrücken von dem, was er definiert, noch ganz überflüssig war (vgl. Jaeger S. 231)⁴⁶.

Wir wenden uns nun der Besprechung der für das *τιθε* entscheidenden Kapitel und Stellen der Bücher ZH zu.

Z 1: Nach Aufzählung der Kategorien wird die *οὐσία* als *τὸ πρῶτως καὶ ἐπλωῶς ὄν* bezeichnet. Von alters her sei gefragt worden: *τί τὸ ὄν*; d. h. aber nach dem Vorhergehenden⁴⁷: *τίς ἢ οὐσία*; deshalb will auch Aristoteles *μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὐτως*⁴⁸ *ὄντος θεωρεῖν τί ἐστίν*.

⁴⁵ Die Aporie tritt im K 7 auf als möglicher Einwand gegen die Behauptung, daß die *θεολογική* das *βέλτιστον* sei, gemäß dem Prinzip, daß jede Wissenschaft *κατὰ τὸ οἰκεῖον ἀγαθόν* zu rangieren habe. Frage wird somit, ob es erlaubt ist, bei der Theologie von einem *οἰκεῖον ἀγαθόν* zu reden. Die aristotelische Lösung entspricht genau der für ihn gegebenen Sachlage. Gäbe es nichts anderes als physische Wesenheiten, so würde das Wissen vom *ὄν ἢ ὄν* der Wissenschaft von ihnen zufallen, und zwar offenbar als ein aller Einzelrealität entleertes allgemeines Wissen. Das wird aber für Aristoteles handgreiflich falsch infolge der Aitiologie seiner Physik, die eine überphysische Wesenheit als *ἀρχή* anzusetzen zwingt, und infolge seiner Definition der Physik, die diese *ἀρχή* aus dem unmittelbaren Objekten der Physik ausschließt. *εἰ δ' ἔστιν ἕτερον φύσις καὶ οὐσία χωριστῆ καὶ ἀκίνητος, ἕτερον ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτιέραν τῆς φυσικῆς* (1064 b 11—13). Wenn darauf folgt *καὶ καθόλου τῷ προτιέραν*, so wird damit die Alternative, ob das in dieser Welt zu erfassende *ὄν ἢ ὄν* leere Allgemeinheit oder dem Transzendenten konforme Bestimmtheit ist, in der für Aristoteles einzig möglichen Weise entschieden, freilich in unnachahmlicher Abkürzung. Was letztlich zugrunde liegt, ist die schon im A sich deutlich geltend machende Tatsache, daß uns das Transzendente, wenn überhaupt, dann als *αἶψον* dessen, was sich nur als durch etwas Transzendentes verursacht auffassen läßt, zugänglich wird, aber nicht als unmittelbar gegebenes Objekt. Diese Tatsache hat nicht Aristoteles zu verantworten. Wohl aber darf man ihm vielleicht vorwerfen, daß er mit dem Gedanken einer in voller Analogie zur *φύσις* und *μαθηματικῆ* stehenden Theologie immerhin so stark gespielt hat, daß seine Erklärer die analoge Ausführung vermissen (vgl. Anm. 42).

⁴⁶ Diesen selben älteren Standpunkt zeigt uns Buch B der Physik (vgl. Anm. 40).

⁴⁷ So ist *τοῦτο ἐστίν* zu interpretieren. Apelts Deutung (l. l. S. 196) dieser Worte ist, so klug sie an sich ist, unmöglich. *τοῦτο ἐστίν* bedeutet hier einfach die Gleichsetzung von *οὐσία* und *ὄν*, vgl. 1031 b 20: *καὶ οὐ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτο ἐστίν τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι*, ebenso 1041 b 8.

⁴⁸ sc. im Sinne der 1. Kategorie, der *οὐσία*. Diese *οὐσία* wurde 1028 a 14 zunächst ihrerseits durch die Worte *τί ἐστίν* bezeichnet. Wir haben also faktisch die Frage: *τί ἐστίν τὸ τί ἐστίν*;

Wir dürfen hier unter *οὐσία* noch keine der einzelnen, bestimmten Bedeutungen verstehen, die Aristoteles Z 4 aufzählt. Das Entscheidende ist, daß die *οὐσία* hier gerade in jener Richtung noch völlig unbestimmt ist. Es soll ja erst festgestellt werden, was sie ist.

Z 2: Die *οὐσία* scheint am meisten zuzukommen *τοῖς σώμασι* (wie ζῷα, φυτά) καὶ τοῖς φυσικοῖς σώμασι (wie πῦρ, ἕδωρ, γῆ). Ob nun diese allein *οὐσία* sind oder auch andere oder nur andere — dieses soll untersucht werden. Dazu ist vorerst nötig zu umreißen (*ὑπονοῦν ποῦσαι*), τί ἐστὶν ἡ οὐσία;

Z 3: 4 Bedeutungen der *οὐσία* werden unterschieden:

1. τὸ τί ἦν εἶναι
2. τὸ καθόλου
3. τὸ γένος⁴⁹
4. τὸ ὑποκείμενον.

Aristoteles wendet sich zunächst der letzten Bedeutung⁵⁰ zu, die er wieder zerlegt in: 1. *ἔλη*, 2. *μορφὴ (εἶδος)*, 3. *τὸ ἐκ τούτων*.

Zuerst untersucht er die *ἔλη* und macht, wie es seine Methode ist, die Schwierigkeiten klar, die sich ergeben, wenn wir die *ἔλη* nicht als *οὐσία* anerkennen. Er kommt zu dem Ergebnis (1029 a 26): *ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσιν συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ἔλην*.

Aber dann unterbricht er einfach diesen Gedankengang mit: *ἀδύνατον δέ*. Die *ἔλη* wird nicht als *οὐσία* anerkannt. Die 3. Bedeutung schiebt Aristoteles beiseite, denn sie sei *ὑστέρᾳ καὶ δήλη*. Auch die *ἔλη* verlangt keine weitere Behandlung. Aber die Untersuchung über die *μορφὴ* bleibt übrig. Hier liegen die großen Schwierigkeiten.

In den nach Bonitz' Kommentar erschienenen Ausgaben lesen wir als Schluß von Z 3 eine Betrachtung über den Weg des Erkennens, die in den Handschriften hinter dem Anfangssatz von Z 4 steht. Jaeger hat dann (S. 205) zur Erklärung dieser von Bonitz angenommenen Versetzung eine (unverifizierbare) Hilfskonstruktion ersonnen, durch die er für seine Zwecke gewinnt, das Ganze einschließlich der Worte 1029 a 33 *δμολογοῦνται* — *πρῶτον* als Nachtrag bezeichnen zu dürfen.

Aber die Umstellung ist falsch, denn gerade an ihrem neuen Platz haben die Zeilen 1029 b 3—12 keinen Anschluß: es ist dort ja noch gar keine *μετάβασις εἰς τὸ γνωριμώτερον* vollzogen und es fehlt somit noch jede Veranlassung davon zu reden. Nicht Aristoteles, nur Bonitz redet so, als handle es sich zunächst um das Ausgehen von den *ἤττον γνώριμα φύσει*, und nicht vielmehr zunächst um das Übergehen zum *γνωριμώτερον*, das begründet werden soll. Dabei steht

⁴⁹) Zum Unterschied der 2. und 3. Bedeutung vgl. Bonitz, Komm. S. 299 f.

⁵⁰) Es sind nichts als Bedeutungen; nicht, wie Jaeger (S. 400) sich ausdrückt: Schichten der *οὐσία*. — Von diesen vier Bedeutungen erkennt Ar., wie wir sehen werden, nur eine an, eben unser *τί ἦν εἶναι*. Dennoch bezeichnet Ar. auch das aus *εἶδος* und *ἔλη* zusammengesetzte *τόδε τι* als *οὐσία*. Die beiden Bedeutungen sind völlig verschieden, wenngleich sie für Aristoteles dadurch zusammenhängen, daß *οὐσία* = *εἶδος* nur an *οὐσία* = *τόδε τι* vorkommen kann (s. unten).

das *πρὸς ἔργον* zur Begründung des ersten Schrittes in neuer Richtung genau wie hier auch 1031 b 16 und 1037 b 10, so daß von vornherein kein Zweifel an der Richtigkeit der überlieferten Satzfolge erlaubt ist.

Aristoteles gibt eine zum wirklichen Verständnis seines methodischen Vorgehens unentbehrliche, weil nicht an der Oberfläche liegende Erklärung. Das Ausgehen vom *ὑποκείμενον πρῶτον*, welches *μάλιστα δοκεῖ εἶναι οὐσία* (1029 a 1), hat zur vollendeten Aporie bezüglich der *μορφή ἄνευ ἕλης* geführt. Über sie gilt es zuzusehen, und zwar empfiehlt es sich — selbstverständlich — zunächst da zu suchen, wo die besten Aussichten für die wissenschaftliche Arbeit bestehen: bei den *αἰσθητὰ οὐσία*, denn daß es irgendwelche *οὐσία* von den *αἰσθητὰ* gibt, wenigstens darüber besteht kein Streit (1029 a 32—34). Aber wie nun weiter?

ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διελομέθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν οὐσίαν, καὶ τούτων ἐν τι ἔδδοκε εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι, θεωρητέον περὶ αὐτοῦ (1029 b 1—3).

Dieses Zurückspringen vom vierten auf das erste Glied der im Anfang von Z 3 gemachten Vierteilung sieht willkürlich genug aus. Deswegen wird es von Aristoteles selbst mit der jetzt folgenden Betrachtung über den Weg des Erkennens gerechtfertigt. In ihr wird das *τῆε* ohne weiteres als *γνωριμώτερον τῇ φύσει* angesprochen; das ist es nun einmal, vgl. 996 b 13—22. Es soll nun auf diesem neuen, das zunächst leichter zugängliche Niveau des *ὑποκείμενον* beträchtlich an Wissenschaftlichkeit übersteigenden, Niveau versucht werden, zur Lösung der dort scheinbar hoffnungslos bleibenden Schwierigkeit zu gelangen⁵¹. Aber deshalb, meint Aristoteles, war es doch richtig mit dem *ὑποκείμενον* zu beginnen, trotz des danach nötig werdenden und den Fortschritt bringenden Sprunges zum *γνωριμώτερον*. Denn das ist gerade die Leistung der wissenschaftlichen Arbeit, daß durch ihr eigentümliches Vorgehen das dem Einzelnen unmittelbar Zugängliche in das wissenschaftlich Zugängliche umgesetzt wird im Weiterschreiten eben durch Letzteres hindurch (denn dieses ist mit *διὰ τούτων αὐτῶν* 1029 b 12 gemeint): *γνώριμον* im einen und *γνώριμον* im andern Sinn sind eben zunächst nicht identisch und es gehört Arbeit dazu, sie zu Einem zu machen, genau so wie auf praktischem Gebiet die Leistung darin besteht, ausgehend von dem, was dem Einzelnen gut ist, doch das überhaupt Gute dem Einzelnen gut zu machen. Es ist die komplizierte Paradoxie des für das wissenschaftliche Weiterkommen praktisch notwendig werdenden Sprunges zum *γνωριμώτερον*, mit dem die eigentliche Arbeit erst beginnt, ohne daß doch der Anfang überflüssig war und preisgegeben werden dürfte, über die Aristoteles mit seinen einfachen Worten reflektiert. Hat man einmal erfaßt, was hier geschieht, so kann keine Rede mehr davon sein, daß diese Gedanken dem Gedankengang nachträglich eingefügt wären: unmittelbar entsprungen sind sie ihm und garnicht anders zu erklären. Auch für unsere

⁵¹) An dieser Stelle sind somit die *μορφή* und das *τί ἦν εἶναι* noch etwas Verschiedenes. Das Ergebnis der *τῆε*-Untersuchung ist dann, daß dieses mit dem reinen *εἶδος* (s. unten) identisch ist.

weitere Untersuchung dürfen wir hiernach nun wohl das Vorurteil gelten lassen, daß Aristoteles sich in den Büchern ZH seine einzelnen Schritte von vornherein genau überlegt hat.

An der nun folgenden Erörterung sehen wir deutlich die Herkunft des *τηε* aus dem logisch-definitorischen Bereich. Bis 1030 a 17 orientiert Aristoteles sich für die Klarlegung des *τηε* im ontologischen Sinn an dem (unproblematischen) im logischen Sinn. Zuerst will Aristoteles *λογικῶς*⁵² etwas über das *τηε* sagen (1029 b 13). Mit *λογικῶς* kann hier nur das Ausgehen von einer vagen, ungenügend präzisierten Behauptung gemeint sein, an deren Konsequenzen so lange herumprobiert und herumkorrigiert wird, bis die Sache dort angelangt ist, wohin sie gebracht werden soll. Das *τηε* ist diejenige Aussage, die von dem jeweiligen Subjekt *καθ'αυτό*, d. h. sofern es es selbst ist, gilt. Es folgt eine ganz primitive Erläuterung: *οὐ γὰρ ἔστι τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶν εἶναι. οὐ γὰρ κατὰ παντὸν εἶ μουσικός*. Aber das *καθ'αυτό* hat verschiedene Bedeutungen (man vergleiche A 18); nicht jede paßt. Z. B. von der Oberfläche gilt, daß sie etwas Weißes ist, unmittelbar, auch das ist *καθ'αυτό*, aber zweifellos ist Oberfläche-sein nicht gleich Weiß-sein, ein *τηε* kann hier nicht vorliegen. Aber nicht einmal, wenn man aus beiden zusammen eins bildet, nicht einmal mit *ἐπιφάνεια λευκή* hat man ein *τηε*. Warum nicht? *ὅτι πρόσεστιν αὐτό*. Aus dem Folgenden sieht man, daß dieser Einwand gegen *τὸ ἐπιφάνεια εἶναι λεῖα* nicht gelten würde. Man versteht das erst, wenn man sich klar macht, daß für Aristoteles *λευκόν* (bzw. *ἐπιφάνεια λευκή*, was hier keinen Unterschied zu machen scheint) und *ἐπιφάνεια λεῖα* im Verhältnis von „*αὐτό*“ und *τηε* stehen: daß also *λευκόν* als definiendum nicht in die Definition gehört. In der Tat hat ja die Frage *τί ἐστι τὸ λευκῶν εἶναι* oder auch *τί ἐστι τὸ ἐπιφάνεια λευκῆν εἶναι* einen guten Sinn, wenn sie auf die Antwort *τὸ ἐπιφάνεια εἶναι λεῖα* hinzielt. So ergibt sich eine genauere Beschreibung der Antwort, die die Frage nach der Definition — *τί ἦν εἶναι*; — erwartet: „Es“ soll in einem „*λόγος*“ gesagt werden, ohne selbst in diesem *λόγος* vorzukommen. Die sich aus dieser Beschreibung des definitorischen *λόγος* ergebende faktische Identität trotz verschiedenen Wortlautes wird dann an dem einmal gewählten Beispiel noch

⁵² *λογικῶς* wird von Bonitz und Lasson in ihren Übersetzungen meist mit „im Allgemeinen“ übersetzt. In seinem Kommentar verweist Bonitz auf Waitz, Organon II, S. 353. Waitz hat an dieser Stelle alle Stellen mit *λογικῶς* zusammengestellt; unter ihnen ist die wichtigste: Anal. 84 a 8 ff., wo dem *λογικῶς* ein *ἀναλυτικῶς* entgegengestellt wird. Mit diesen beiden Ausdrücken werden die beiden Verfahren gemeint sein, die Ar. uns Met. M 4 vorführt (vgl. oben S. 9 f.), und zwar wird mit dem *λογικῶς* dasjenige Verfahren, das *χωρὶς τοῦ τί ἐστι* (1078 b 26) das in Frage Stehende untersucht, gemeint sein. Die *ἀναλυτικῶς*-Methode dagegen setzt als Anfang die Definition des fraglichen Gegenstandes. Dem *λογικῶς*-Verfahren ist jeder Ausgangspunkt recht, der geeignet ist, eine Diskussion zustande zu bringen.

Mit dem *λογικῶς* Met. 1030 a 25 (die Stelle bezieht sich auf Plato, Soph. 258 b) dürfte eine Äußerung, die nur im Zusammenhang der Diskussion ihren Sinn hat, gemeint sein.

besonders herausgestellt (*ὥστ' εἰ τὸ ἐπιφάνεια λευκῆ εἶναι ἐστὶ τὸ ἐπιφάνεια εἶναι λεῖα, τὸ λευκῶ καὶ λεῖω εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἐν*). Gelernt haben wir bis jetzt, daß sogar *ἐπιφάνεια λευκῆ* kein richtiges *τηε* ist, dagegen müssen wir bis auf weiteres *ἐπιφάνεια λεῖα* als solches gelten lassen und uns daran orientieren. Es geht weiter: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα*: hier merken wir erstens, daß das *τηε* von vornherein selbstverständlich als *σύνθετον* gedacht war, wie denn ja auch *ἐπιφάνεια λεῖα* ein solches korrektes *σύνθετον* ist; zweitens aber bemerken wir zu unserm Erstaunen, daß wir uns bisher in gewissem Sinne außerhalb des Bereiches der 2.—10. Kategorie befanden. In welchem Sinne wir das taten, kann uns nur ein Rückschluß aus dem Beispiel für ein *σύνθετον* „nach“ einer „anderen“ Kategorie — *ἄνθρωπος λευκός* — und aus Aristoteles' Stellungnahme zu diesem *σύνθετον* lehren. Aristoteles fragt, ob auch hier ein *τηε* vorliegen kann und liefert als Formel für das *αὐτό* im Gegensatz zum *τηε* das von ihm öfter für solche Zwecke gebrauchte Wort *ἑμάτιον*. Dadurch, daß für das *αὐτό* ein einzelnes Wort zur Verfügung gestellt wird, wird deutlich, daß nicht gemeint ist, ob es zu *ἄνθρωπος λευκός* ein *τηε* gebe, so wie zu *ἐπιφάνεια λευκῆ* die *ἐπιφάνεια λεῖα*, sondern daß die Frage nun ist, ob *ἄνθρωπος λευκός* selbst als *τηε* zu *ἑμάτιον* gelten kann. Zuerst wird sie ähnlich kräftig, wie vorher die Frage, ob *ἐπιφάνεια λευκῆ* ein *τηε* wäre, verneint: auch dies wäre kein *καθ' αὐτό* (Z, 29). Aber nun folgen mit einem *ἢ*, das einen neuen Gedankengang anzeigt, zwei Definitionen von *οὐ καθ' αὐτό*, die in Wahrheit das *ἄνθρωπος λευκός* als *τηε* zu *ἑμάτιον* unangetastet lassen, und damit gibt dann Aristoteles den Halt, den er bisher an dem *καθ' αὐτό* gesucht hatte, auf, um die Frage im Ganzen neu zu stellen: offenbar kam er mit dem *καθ' αὐτό* an dieser Stelle nicht recht durch.

Die neue Frage (1030 a 2) verschiebt die Fragestellung nicht unbeträchtlich. Wir erwarten nach dem Vorhergehenden: gibt es zu dem *ἑματίῳ εἶναι* ein *τηε* oder nicht? Aber darauf könnte die Antwort sehr wohl bejahend ausfallen: gewiß, *ἄνθρωπος λευκός*. Nachher werden wir hören, daß in gewissem Sinne das auch nicht ganz falsch wäre. Aber jetzt will Aristoteles etwas anderes klarstellen, er fragt: ist *ἑματίῳ εἶναι* (= *ἄνθρωπος λευκός*) ein *τηε*, d. h. kann bei einem solchen *σύνθετον* wie *ἄνθρωπος λευκός*, einerlei ob es den Namen *ἑμάτιον* hat oder nicht, überhaupt von *τηε* die Rede sein? und die Antwort lautet: nein, *ἅπερ γὰρ τόδε τι ἐστὶ τὸ τι ἦν εἶναι*. Die Formel *ἅπερ τόδε τι* ist mehrdeutig; durch sie wird entweder definitiorische Identifikation ausgedrückt, oder aber Identifikation mit einem Ding, streng im Sinne der ersten Kategorie. Welche Bedeutung die ursprünglichere ist, sieht man aus Top. 116 a 23—28: zum *ἅπερ τόδε τι* ist der Gegensatz *τὸ μὴ ἐν γένει*, es ist gleichbedeutend mit *ἐν τῷ τι ἐστὶ* Top. 120 b 21. Voraussetzung ist, daß P von S ausgesagt wird. Nur in dem Fall, wo P das *γένος* ist, kann ich sagen: S ist *ἅπερ* P. Die Kategorienunter-

scheidung spielt zunächst hier keine Rolle, was auch darin zutage tritt, daß als eventuelles *γένος* ein adjektivisches Prädikat in Frage kommt: Top. 116 a 27, 120 b 23. Also an sich ist die Formel *ὑπερ τόδε τι* indifferent gegen kategoriale Unterscheidungen; sie bezeichnet die definitoriale Identifikation, und ob es sich bei der Definition um ein Ding handelt oder nicht, spielte ursprünglich jedenfalls keine Rolle.

Nachdem Aristoteles an Stelle des *καθ' αὐτό*, mit dem er zunächst experimentiert hatte, die für uns problematische Formel *ὑπερ τόδε τι* zum Halt genommen hat, fährt er fort: *εἴταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλον λέγεται, οὐκ ἔστιν ὑπερ τόδε τι, οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὑπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον.* Was *ἄλλο κατ' ἄλλον λέγεσθαι* bedeutet, sehen wir aus Anal. post. 90 b 34—37, wo es heißt: *ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἕτερον κατηγορεῖται, οἷον οὔτε τὸ ζῷον κατὰ τοῦ δίποδος οὔτε τοῦτο κατὰ τοῦ ζῴου, οὐδὲ δὴ κατὰ τοῦ ἐπιπέδου τὸ σχῆμα.*

Das *ἄλλο κατ' ἄλλον λέγεσθαι* ist also das, was in der Definition nicht zu geschehen pflegt: das gewöhnliche Prädizieren eines Prädikates von einem Subjekt, das diesem Prädikat gegenüber als selbständig und unabhängig gedacht ist, oder mit Ar.'s Ausdruck, das Prädizieren *κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας*. Dieses Prädizieren bleibt offenbar für Ar. auch in dem *σύνθετον*: *ἄνθρωπος λευκὸς* derartig lebendig erhalten, daß *ζῷον δίπονον* oder *ἐπιπέδον λεῖον* ohne weiteres als etwas von jenem total Verschiedenes empfunden werden. Läßt man diesen Unterschied als so fundamental gelten, wie ihn Aristoteles nach Ausweis der zitierten Analytik-Stelle genommen hat, so ergibt sich, was nun weiter 1030 a 6—17 ausgeführt wird, ziemlich zwangsläufig.

ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἔστιν ἕσων ὁ λόγος (1030 a 6). Wichtig ist das *ἕσων* das Alexander in seinem Kommentar (ed. Heyduck S. 471, 28 f.) umschreibt mit: *ἐκ τῶν ὄντων ἐπ' ἐκείνων μόνων τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται κύριως τῶν οὐσιῶν.*

Es gibt in der Metaphysik eine Parallelstelle zu der unsrigen: 1017 b 21: *ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι οὐδ' ὁ λόγος ὁρισμὸς, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστον.* Stellen wir diesen beiden Stellen die schon zitierte aus der Topik entgegen, deren Wortlaut ist: *ἔστι δ' ὅρος ὁ τὸ τῆς σημαίνων*, so sehen wir klar den Unterschied: in der Topik benutzt Aristoteles das *τῆς* zur Definition des *ἅρος*: in der Metaphysik dagegen will Aristoteles dieses *τῆς* selbst definieren und will sagen wo es in der Wirklichkeit vorkommt. Wir sind in der Ontologie. Daß Aristoteles hier in der Metaphysik (allerdings nur vorläufig) das *τῆς* durch den *ὁρισμὸς* erklärt, nachdem er früher in der Topik den *ὁρισμὸς* durch das *τῆς* erklärt hat, zeigt deutlich die Schwierigkeit, die diesem Begriff anhaftet, wenn man ihn in der Wirklichkeit aufzeigen will.

Ein *ὁρισμὸς* aber (wird weiter ausgeführt) ist nicht überall dort, wo *ὄνομα* und *λόγος* dasselbe bedeuten, denn sonst könnten alle *λόγοι* *ἄροι* sein. Es könnte nämlich für jeden *λόγος* ein *ὄνομα*

geben, so daß auch die Ilias ein *δρισμός* würde. Vielmehr liegt ein echter *δρισμός* nur vor, wenn ein *πρωτόν τι* definiert wird; *πρωτά τινα* gibt es nur da, wo die Teile der entsprechenden definitiven *σύνθετα* nicht im gewöhnlichen Sinne (*ἄλλο κατ' ἄλλον*) voneinander prädiiziert werden⁵³, d. h. (*ἄρα* a 11) nur da, wo es sich um *γένονος εἶδη* handelt: denn von *γένονος εἶδη* gilt nun einmal die Ansicht⁵⁴, daß in ihrem *λόγος* das gewöhnliche Prädiizieren (entweder *κατὰ μετοχὴν καὶ πάθος*, oder nur *ὡς συμβεβηκός*⁵⁵) nicht stattfindet. In allen anderen Fällen dagegen kann es wohl eine Bedeutungsangabe einer etwa vorhandenen einfachen Bezeichnung geben, aber keinen echten *δρισμός* und kein *τηε*.

Nach dieser Orientierung verstehen wir nun, was 1029 b 23 unter *κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα* verstanden wurde: solche (zweigliederige) *σύνθετα*, in denen ein Teil dem andern gegenüber die Rolle des unabhängigen und selbständigen Subjektes spielte; nur in einem solchen *σύνθετον* erscheint nämlich der prädiikative Teil im ursprünglichen kategorischen Sinn. Auch wir werden zugeben können, daß ein solches Subjekt-Prädiikat-Verhältnis innerhalb der Teile der echten Definition nicht gemeint ist. Aber welche Wesenheiten, welche *πρωτά*⁵⁶ bleiben nun für echten *δρισμός* und echtes *τηε* übrig? Nach dem Endergebnis alle *γένονος εἶδη* ohne kategoriale Beschränkung, also nicht nur *ἄνθρωπος* (= *ζῷον δίπουν*), sondern z. B. auch *λευκόν* (= *ἐπιψάνεια λεῖα*). Damit wären wir sehr zufrieden, wenn nicht in den Zeilen 1030 a 3—6 eine unverkennbare Einschränkung auf die *οὐσία* im Sinne der ersten Kate-

⁵³) *τοιαῦτα δ' εἶσιν ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλον λέγεσθαι* (1030 a 10 f.)

⁵⁴) Das *δοκεῖ* (1030 a 13 vgl. 1037 b 18) zeigt, daß Aristoteles sich hier auf eine ihm selbst bereits gegebene — natürlich akademische — Doktrin stützen kann. Daß diese Doktrin, für die wir bereits An. post. 90 b 34—38 zitierten, etwas vorweg Gegebenes ist, obwohl sie erst hier zum Schluß in ihrer ursprünglichen Form auftaucht, ist zum Verständnis der Gedankenführung in unserm Kapitel Z 4 kaum zu entbehren. Auf die Konsequenzen für die platonische Lehre kann hier nicht eingegangen werden.

⁵⁵) *καὶ πάθος* (a 13) muß hier gleichbedeutend sein mit *κατὰ μετοχὴν*. Was *οὐδ' ὡς συμβεβηκός* bedeutet, sehen wir aus A 7, 1017 a 22, wo als Gegensatz zu *κατὰ συμβεβηκός καθ' αὐτό* auftritt. Hinter diesem *καθ' αὐτό* stecken die normalen Prädiizierungen der Kategorienlehre (in ihrem ursprünglichen Sinn), die an unserer Stelle mit *κατὰ μετοχὴν καὶ πάθος* ausgedrückt werden. Vgl. die folgende Anm.

⁵⁶) Es sei hier bemerkt, daß für die 2. bis 10. Kategorie die Bedeutung, die sie *καθ' αὐτά* und als *πρωτά* haben, genau identisch ist mit der Bedeutung, die bei der Aussage von einem Subjekt für sie herauspringt, also gerade dann, wenn sie nicht „für sich“ allein genommen werden, sondern im gewöhnlichen Satz-zusammenhang vorkommen. Erst wenn sie in der Weise, wie es noch nicht die Topik, sondern für uns zuerst die Kategorienschrift tut, für sich allein genommen werden: *τὸ μουσαϊκόν* oder *τὸ λευκόν*, entsteht die sprachliche Doppeldeutigkeit, die verführen kann, ein *λευκόν* als selbständiges Ding statt als *πάθος* oder *συμβεβηκός* an etwas anderem aufzufassen, und der Zwang, wenn man die letztere Bedeutung wahren will, das *καθ' αὐτό* zu betonen (vgl. 1031 b 22 ff.); dieses *καθ' αὐτό* hebt also im Falle der „anderen“ Kategorien gerade die reale Unselbständigkeit einer solchen Wesenheit hervor. Diese „anderen“ Kategorien behalten als *καθ' αὐτά* ihren Prädiikatscharakter; es ist mit dem *καθ' αὐτό* nur gemeint, daß in diesem Fall kein besonderes Subjekt mitgedacht werden soll.

gorie enthalten wäre: *ἄνθρωπος λευκός* ist kein *ὑπερ τὸδε τι, εἴπερ τὸ τὸδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον*. Das kann nur den Sinn haben: mit *ἄνθρωπος λευκός* ist ein *ποιόν* ausgesprochen, das als solches nicht in die Definition eines Dinges gehört, mit anderen Worten, wir brauchen hier nicht nur die ursprüngliche definitorische Bedeutung des *ὑπερ* sondern zugleich auch die kategoriale Bedeutung des *τὸδε τι* (daß es sich um ein Ding handelt), um verstehen zu können, was gemeint ist. Nun sind wir die Gefahr der Verwechslung von definitorischer und kategorialer Bedeutung, wo es sich um die erste Kategorie handelt, schon gewohnt, und könnten die Sache damit abtun, daß die kategoriale Bedeutung des *τὸδε τι* hier nur gebraucht würde, um die Unhaltbarkeit des gewählten Beispiels *ἄνθρωπος λευκός* im Besonderen darzutun.⁵⁷ Und nicht zu leugnen ist, daß Aristoteles in diesem ganzen ersten Teil des Kapitels 4 hauptsächlich die Beziehung des *τηε* zum *ὄρισμός* überhaupt und nicht eine besondere Beziehung zur ersten Kategorie herausarbeitet. Aber schon hier merken wir eine Unklarheit.

Wichtiger noch für alles Weitere ist Folgendes. Wie 1031 b 17, 1032 b 5, 1034 a 9 ist 1030 a 10 der Ausdruck *πρῶτον τι* nicht in Beschränkung auf Wesenheiten der ersten Kategorie gebraucht. Und selbstverständlich kann es von *πρῶτα* der anderen Kategorien mehrteilige Definitionen (*σύνθετα*) geben (Beispiel: *ἐπιφάνεια λεῖα*). Das ist kein Widerspruch zu der Behauptung, daß es von *σύνθετα κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας* (Beispiel: *ἄνθρωπος λευκός*) keine echten Definitionen gibt. Denn unter einem *σύνθετον* dieser Art versteht Aristoteles, wie wir sahen, einen *λόγος*, in dem ein der 2.—10. Kategorie angehöriges Prädikat auftritt, nämlich als Prädikat eines der ersten Kategorie angehörigen, dem Prädikat gegenüber selbständig gedachten Subjektes. Ein solcher *λόγος* kann in der Tat niemals eine Definition sein. Andererseits kann ich ein Wort der ersten Kategorie nicht als normales Prädikat auffassen, ohne daß der Sinn der Aussage zugleich definitorisch wird. Und nur in diesem Fall besteht die Möglichkeit, Wort und Definition auszutauschen: Sokrates ist sowohl *ἄνθρωπος* wie *ζῷον δίπουν*, dagegen ist er eventuell zwar *λευκός*, aber nicht *ἐπιφάνεια λεῖα*. Daraus ergibt sich für die Definition einer Wesenheit der ersten Kategorie, eines Dinges, ein ganz besonderer Sachverhalt, den Aristoteles nie klar ausgesprochen hat, obwohl er weitgehend daran

⁵⁷ Es gibt eine andere Stelle bei Aristoteles, die der unserigen darin verwandt ist, daß auch dort der Gegensatz der 1. Kategorie gegenüber den andern Kategorien als Argument gegen eine bestimmte Definition verwandt wird: Top. 120 b 21—29. Der hier gegen das *λευκόν* gemachte Einwand: es könne deshalb nicht in die Definition des Schnees gehören, weil es, als zur 2. Kategorie gehörend, nicht eine 1. Kategorie definieren können, ließe sich aber ebenso gegen das *δίπουν* im Falle der Definition des Menschen machen. Und in der Tat macht Ar. auch diesen Einwand gegen die *διαφορὰ πησών* Top. 128 a 20—29. Er kann sie zwar nicht ganz aus der Definition loswerden, sagt aber doch, das *γένος* gehöre *μᾶλλον* in diese. Was wir beim Zusammenhalten beider Stellen fordern: die Angabe dessen, worin der Unterschied zwischen *δίπουν* und *λευκόν* für die Definition des Menschen liegt, bleibt Aristoteles uns schuldig.

orientiert ist. Nur im Fall der Definition einer ersten Kategorie nämlich hört man aus der Definition neben der gewöhnlichen definitorischen Einheit (die Bedeutung eines Wortes mit mehreren andern Worten angegeben) eine ganz besondere Einheit heraus, nämlich die Einheit eines selbständigen Dinges: ich kann von einem wirklichen Ding definitorische Bestimmungen garnicht anders geben als so, daß man nebenbei heraushört, daß es sich um ein Ding, zwar ein *πρῶτον*, aber ein komplexes *πρῶτον* handelt; definiere ich dagegen eine Farbe, so ist zwar die Definition möglicherweise ein *σύνθετον*, aber die definierte Wesenheit ist eine einfache Gegebenheit. Das Problem der Einheit der Definition einer solchen Gegebenheit wird deshalb nicht brennend, weil die Einfachheit dieser Gegebenheit evident ist. Dagegen sieht die Frage nach der Einheit der Definition eines Dinges deswegen wie ein schweres Problem aus, weil das definiendum zwar *πρῶτον*, aber ebensowenig wie seine Definition etwas Einfaches ist. Diese Sachlage scheint⁵⁸ die Ontologie zur vorzugsweisen Behandlung der Definition von Dingen zu drängen.

Zufrieden ist Aristoteles mit dem 1030 a 17 erreichten Resultat nicht, obwohl er eigentlich, aber nur versteckt, schon hat, was er haben will: daß es nur von der ersten Kategorie, dem selbständigen *τόδε τι*, ein *τι* gibt.

Deshalb setzt er 1030 a 17 noch einmal neu an, und nun kommt offen heraus, wohin er die Sache haben will. Jetzt benutzt er direkt die 1. Kategorie. Bisher kam sie nur auf dem Umweg über die Zurückweisung der 2.—10. Kategorie latent vor.

Das *ἦ*, mit dem der neue Abschnitt beginnt, kann Aristoteles setzen, wenn er im Vorhergehenden *λογικῶς* (vgl. oben S. 33) über eine Sache gesprochen, d. h. nur Möglichkeiten aufgezeigt, die Lösung erst vorbereitet hat. Erst mit dem *ἦ* wird dann die Lösung gegeben. Sie exakt auch schon in dem Vorhergehenden, den *λογικῶς λεγόμενα*, zu suchen würde zu Irrtümern führen. Es ist dieses eine Form des Denkens, die nicht mit einem „also“, sondern mit einem „oder“ zu ihrem Ergebnis kommt. Es ist das lebendige (nicht syllogistische) Denken, das neue Prämissen gewinnt. Aristoteles greift mit diesem *ἦ* schärfer zu und schränkt seine vorhergehende Behauptung, daß es einen *δρισμός* nur von *πρῶτα* gäbe, noch weiter da-

⁵⁸) Es ist ein falscher Schein. Denn im Falle der 1. Kategorie wird die kategoriale Einheit — daß es sich um ein Ding, und zwar ein Einzelding handelt — schon mit dem bloßen *γένος* ausgesprochen (Sokrates ist *ζῷον*), und diese Einheit ist von der Vollständigkeit weiterer definitorischer Zusätze (*πεζόν, δίπουν*) nicht nur unabhängig, sondern durch das Nebeneinander der Teile einer Definition und ihre Zusammenfassung überhaupt gar nicht darstellbar. Andererseits kann man die Frage nach der Definition vernünftigerweise nur da stellen, wo eine Definition wenigstens versucht werden kann, also nicht mit ausschließlicher Beziehung auf ein Einzelwesen. *τὸ τί ἦν εἶναι Καλλιέει* (1022 a 27 und *τὸ σοὶ εἶναι, τὸ Σωκράτει εἶναι* sind Ausdrücke, die ihren Widerspruch in sich selbst tragen; Konsequenz ist die Lehre, daß es von Einzeldingen direkt keine Definition gibt, die den Widersinn vernünftigerweise wenigstens wieder totschrägt (Z 15).

hin ein, daß es einen *δορισμός* und ein *τηε* im eigentlichen Sinne nur von der 1. Kategorie, dem *τόδε τι*, gäbe.

Aristoteles gewinnt dieses wichtige Resultat sehr einfach, indem er den Topik A 9 für das *τί ἐστι* festgestellten Tatbestand, daß es von einem Dinge in einem besonderen Sinne gilt, in dem es von Wesenheiten der anderen Kategorien nicht ausgesagt werden kann, auf das *τηε* überträgt und zugleich diesen besonderen Gebrauch als den einfachen, primären Gebrauch (*πρώτως, ἄπλωδς*) hinstellt. Hier liegt für uns auf den ersten Blick eine Schwierigkeit darin, daß die Berufung auf den Inhalt des Topikkapitels so geschieht, daß *δορισμός* und *τηε* mit dem *τί ἐστι* verglichen werden. Wir sind geneigt, in diesem Fall das *τηε* für identisch mit dem *τί ἐστι* und nicht bloß für vergleichbar zu halten. Indessen bedarf es nur einer genauen Vergegenwärtigung des Topik-Kapitels, um diese Schwierigkeit zu beseitigen. In der Tat wollen dort die den „anderen“ Kategorien geltenden *τί ἐστι*-Fragen keine Definition, sondern nur die Bestimmung z. B. einer gegebenen Farbe entweder durch ihren Namen oder durch die Angabe des *γένος* hervorrufen. Erst in unserem Metaphysik-Kapitel wird der unzweifelhaft nur auf die Definition zugeschnittene Ausdruck *τηε* in Beziehung zu jenem Tatbestand in Topik A 9 gebracht; daß es mit einem *ὥσπερ* geschieht, zeigt, daß Aristoteles den Unterschied zwischen den *τί ἐστι*-Fragen des Topikkapitels und dem *τηε* unserer Stelle durchaus empfunden hat. Soweit ist alles in Ordnung.

Nicht in Ordnung ist aber Folgendes. In dem Topikkapitel stützen sich die verschiedenen Bedeutungen des *τί ἐστι* auf solche Bedeutungen, die der gewöhnliche Sprachgebrauch zur Verfügung stellt; in solchen Fällen ist es selbstverständlich erlaubt, ein *πολλαχῶς λέγεσθαι* zu konstatieren und zu berücksichtigen. Dagegen das *τηε* ist ein künstlich gebildeter Terminus, geprägt für die Frage nach der Definition, und seiner sprachlichen Bildung und seinem ursprünglichen Sinn nach absolut indifferent gegen kategoriale Unterschiede: bei jedem Prädikat, das einem Subjekt mittels des Verbuns *εἶναι* zugesprochen wird, kann ich fragen: was bedeutet es für das Subjekt, wenn von ihm gesagt wird, es sei dies oder das? die Antwort wird immer die Definition eines Prädikatsnomens sein müssen, aber es ist einerlei, welcher Kategorie letzters angehört. In diesen Terminus *τηε* nun eine Bedeutung hineinzulegen, die ihm eine primäre Beziehung zur ersten Kategorie gibt, ist bare Willkür, die nur dann erlaubt sein würde, wenn die Willkür sich ihrer selbst bewußt wäre. Davon aber kann nach der ganzen Art der aristotelischen Argumentation keine Rede sein, und so müssen wir konstatieren, daß Aristoteles sich hier einer irreführenden Kataphorese seines eigenen Terminus schuldig macht.

Dadurch, daß Aristoteles an unserer Stelle die beiden so verschiedenen Bereiche, den der Definition und den der Kategorien, durcheinanderbringt, gewinnt er, was er gewinnen wollte, nämlich: daß das *τηε* im eigentlichen Sinne, d. h. hier im ontologischen

Sinne, nur dem Einzelding, in abgeleiteter Bedeutung dann auch den andern Kategorien zukommt (1030 a 29 ff.), ein Satz, den, wie gesagt, das *τηε* seinem Ursprung nach niemals erlaubt hätte, ja, der sogar gerade das Gegenteil dessen aussagt, was ursprünglich von dem logischen *τηε* galt. a 29 hat somit *τὸ τί ἦν εἶναι* eine rein ontologische Bedeutung (zum ersten Male nach 1027 b 2), deren primäre Beziehung zur Definition durch den auf diese zugeschnittene Terminus trotz Aristoteles gerade nicht gewährleistet ist. Daß Aristoteles selbst sich bei seinen Darlegungen nicht ganz wohl gefühlt hat, scheint mit der kleine Zwischensatz a 27: *δεῖ μὲν οὖν σκοπεῖν καὶ τὸ πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον, οὐ μὴν μᾶλλον γὰρ ἢ τὸ πῶς ἔχει* zu zeigen: wie es in der Realität ist (*πῶς ἔχει*), ist Aristoteles klar, aber diese Realität mit seinen terminologischen Konstruktionen in Einklang zu bringen, macht ihm Schwierigkeit. Die Ursache dieser Schwierigkeit liegt aber darin, daß ihm, wie gesagt, nicht die sachliche Verschiedenheit des Bereiches der Kategorien und des der Definition klar geworden ist. Aristoteles hat sich durch die Doppeldeutigkeit des *τί εἶναι* dahin irreführen lassen, diese Doppeldeutigkeit auch vom *τί ἦν εἶναι* zu behaupten, das sie seinem Ursprung nach nicht verträgt und in der ontologischen Anwendung den falschen Schein erweckt, als hätten Ding-sein und definierbar-sein eine besonders enge Beziehung.

1030 b 6 ff. betont dann, daß auch, wenn man die mit *ἡ* eingeleitete Lösung anerkennt, man damit doch nicht zu der Annahme des Satzes, der 1030 a 8 abgelehnt war (alle *λόγοι* seien *δρισμοί*), gezwungen würde. Nur die Aussage sei ein *δρισμός*, die *ἐνός* sei. *τὸ δ' ἐν λέγεται ὡσπερ τὸ ὄν*. Mit diesem letzten Satz entscheidet sich Aristoteles nochmals für den 1030 a 17 ff. eingeschlagenen Weg.

Bei dem aufgezeigten Ineinandergreifen von definitorischem und kategorialen Bereich ist es nicht verwunderlich, wenn im Folgenden bald vom *δρισμός* und *τηε* in logischem Sinn, bald vom ontologischen *τηε* die Rede ist. Dadurch bekommt die Untersuchung natürlich einen stark logischen Einschlag, vgl. Jaeger S. 207, Anm. 3. In dieser Anmerkung ist allerdings nicht richtig der Schlußsatz: „Man braucht sich nur diesen vielseitigen Charakter der Abhandlung (Buch Z) klar zu machen, um zu begreifen, daß sie zwischen den genannten Disziplinen stand, bevor Aristoteles sie in die Metaphysik einbezog“. Dieses „zwischen“ ist kein Vorstadium, sondern das eigentliche Wesen dieser aristotelischen Ontologie.

Mit der Untersuchung von Z 4 hat Aristoteles bestimmt, wo allein das *τί ἦν εἶναι* in ontologischem Sinn vorkommt: bei selbstständigen Dingen. Der nächste Schritt muß jetzt die Frage sein, was dieses *τηε* in ontologischem Sinn ist. Und diese Frage ist es auch, die von Z 6 an behandelt wird. Z 5 behandelt eine Nebenfrage, die wir bei Seite lassen wollen, wie denn von hier ab in dieser kurzen Arbeit jeder Anspruch auf Vollständigkeit der Darstellung aufgegeben werden muß.

Z 6 beginnt: *πότερον δὲ ταυτὸν ἐστὶν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκοπεῖον. ἔστι γὰρ τι πρὸ ἔργου πρὸς τὴν περὶ τῆς οὐσίας σκέψιν.*

Diese Frage ist bisher kaum richtig aufgefaßt worden.⁵⁹ Sie ist auch nicht ohne weiteres klar, sondern läßt sich nur der ihr folgenden Untersuchung entnehmen. Diese aber zeigt, daß man *ἕκαστον* nicht ohne weiteres wie *τὸ καθ' ἕκαστον*: als Einzelding, als *τόδε τι*, verstehen darf,⁶⁰ wie dies sowohl Bonitz, Kirchmann, Lasson, Roß wie, in jüngster Zeit, Bröcker getan haben; denn von Einzeldingen ist im Folgenden überhaupt nicht bestimmt und ausschließlich die Rede. Weiterhin ist zu beachten, daß mit der folgenden Untersuchung die vorhergehende nicht direkt fortgesetzt wird; Aristoteles spricht das selbst aus, wenn er sie 1031 als *πρὸ ἔργου* bezeichnet (vgl. was wir über das *πρὸ ἔργου* Z 4, 1029 b 3 oben S. 29 gesagt haben). Für die Antwort, die Aristoteles geben will, ist, wie wir das ähnlich schon kennen, zu unterscheiden zwischen den *κατὰ συμβεβηχός* und den *καθ' αὐτὰ λεγόμενα*. Für erstere wird 1031 a 19—28 nur die Aporie aufgemacht, so, daß eine bedenkliche Prämisse erst benutzt und dann bestritten wird. Die Lösung kommt erst 1031 b 22 und ist da sehr einfach: *λευκόν* ist doppeldeutig und meint einmal den *ἄνθρωπος λευκός*, hier ist *ἕκαστον* (= *ἄνθρωπος* oder *ἄνθρωπος λευκός*) und *λευκῶ εἶναι* natürlich verschieden, zum andern bezeichnet *λευκόν* nur das *συμβεβηχός* selbst (= *τὸ πάθος*), und in diesem Falle ist *λευκόν* und *λευκῶ εἶναι* natürlich identisch (denn da ist *λευκόν* eben ein *καθ' αὐτὸ λεγόμενον*). Wichtig ist nur die Lehre von den *καθ' αὐτὰ λεγόμενα* 1031 a 28 — b 22, b 28—1032 a 11. Auch sie ist recht einfach: bei *καθ' αὐτὰ λεγόμενα* ergibt es lauter Unsinn, wenn man zwischen *ἕκαστον* und *ἕκαστῳ εἶναι* unterscheiden will. Bei *καθ' αὐτὰ λεγόμενα* denkt Ar., wie das Kapitel im Ganzen zeigt, nicht ausschließlich an die erste Kategorie, im Gegenteil, die Beweisführung geschieht in der Hauptsache außerhalb des Bereiches der ersten Kategorie; ferner ist die

⁵⁹) Vgl. die Kommentare von Bonitz und Roß, die Übersetzungen von Kirchmann, Bonitz und Lasson. Zuletzt hat dieses Kapitel interpretiert Bröcker, Aristoteles (1935), S. 210 ff. Seine Interpretation unterscheidet sich von den meisten früheren in der Deutung der Zeilen 1031 a 29 ff. Die bisherige Interpretation dieser Zeilen hält er für „unhaltbar“, aber worauf seine eigene Interpretation sich stützt: daß *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* (1031 a 31) bei Aristoteles hier im Sinne von „das einzelne (reale) Gute“ gebraucht würde (eine übrigens nicht neue Deutung: Lasson in seiner Metaphysik-Übersetzung hat schon genau so interpretiert) und eine „absichtliche polemische Vertauschung“ wäre, ist in Irrtum. *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* heißt bei Aristoteles nie etwas anderes als die „Idee des Guten“, vgl. Met. 996 a 28, 1013 b 27, Phys. 195 a 25. Auch würde in dem Satz 1031 a 31: *εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ ἀγαθῶν εἶναι, καὶ ζῶον καὶ τὸ ζῶον, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, ἔσονται τ' ἄλλαι τ' οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ἰδέαι κατὰ τὰς λεγόμενας, καὶ πρότεροι οὐσίαι ἐκείναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἔστω* der Nachsatz von *ἔσονται* an, vor allem der letzte Konditionalsatz, der den Sinn ganz eindeutig macht, bei dieser Deutung ganz unverständlich. Außerdem: welch niedere Art von Polemik wäre das!

⁶⁰) *ἕκαστον* allein bedeutet bei Aristoteles nie das reale Einzelding als solches (vgl. 1028 a 12, 1032 b 18, 1035 a 8, 1036 a 17, 1090 a 17 u. ö.). Wenn er dieses meint, setzt er das Zahlwort *ἓν* hinzu, vgl. 1086 b 26.

Beweisführung auch insofern sehr allgemein, als für sie der Unterschied zwischen platonischer Idee und dem, was Aristoteles an deren Stelle setzt: *ὅσα μὴ καὶ ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ καὶ πρῶτα* (1031 b 13 f.) irrelevant ist. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, wollen wir uns damit begnügen auszusprechen, daß die Sache für adjektivische Prädikate, wie *ἀγαθόν*⁶¹, *λευκόν*, *καλόν* evident genug ist: es ergibt in der Tat keinen Sinn, zwischen *λευκόν* als *καὶ αὐτὸ λεγόμενον* (vgl. Anm. 56) und *λευκῶ εἶναι* einen Bedeutungsunterschied statuieren zu wollen. Behauptete ich dasselbe aber für *ζῷον* und *ζῷον εἶναι*, *ἵππος* und *ἵππῳ εἶναι*, so ist die Sache vollkommen problematisch; damit diese Behauptung wahr bliebe oder wahr würde, müßte der Sinn von „ζῷον“ oder „ἵππος“ analog dem von „λευκόν“ als *καὶ αὐτὸ λεγόμενον* eingeschränkt werden können: aber dafür muß Aristoteles erst in den folgenden Kapiteln die Grundlage schaffen. Einstweilen begnügt er sich, darauf hinzuweisen, daß es auch für Fälle wie *ἵππος* mißlich wäre, immer wieder zu jedem *ἕκαστον* ein davon verschiedenes *ἕκαστῳ εἶναι* zu postulieren, und daß sehr wohl „manche“ Wesenheiten unmittelbar identisch mit dem betreffenden *τι* sein könnten. Damit dürfte die Stellung dieses zunächst so schwierig aussehenden Kapitels innerhalb von Aristoteles' Untersuchung genügend bestimmt sein.⁶²

Aber es ist vielleicht gut, wenn wir uns hier schon einmal vergegenwärtigen, wohin die Untersuchung eigentlich zielt: H 3, 1043 b 2 heißt es z. B.: *ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῆ εἶναι*⁶³ *ταῦτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἀνθρώπος οὐ ταῦτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἀνθρώπος λεχθήσεται*. Ganz offenbar sind am Ende von Z 6 die Bedingungen für die Anwendung seiner These auf die *ψυχὴ* im Gegensatz zum *ἀνθρώπος* noch gar nicht gegeben. Wir sind begierig zu sehen, wie sich Aristoteles diese Bedingungen schafft.

Zunächst nehmen wir aus den Kapiteln 7—9 heraus, was für unsere Zwecke wichtig ist. Hier sind wir direkt bei den wirklichen Dingen, Naturdingen und Artefakten, und bei ihrem Entstehen und Vergehen. Was entwickelt wird, ist die bekannte Lehre von *βλῆ*, *εἶδος* und *σύνολον*, wonach ein successives Werden (und Vergehen)

⁶¹ *ἀγαθόν* setzt Aristoteles 1031 a 31 zunächst im Sinne Platos als eine *οὐσία* (gegen seine eigene Auffassung, für die es nur ein *ποιόν* ist. Anders allerdings, noch im Sinne Platos: Top. 116 a 24). *ζῷον* (a 32) sc. = *αὐτὸ τὸ ζῷον, ὃν* = *αὐτὸ τὸ ὄν*.

⁶² Der Schluß des Kapitels 1032 a 6—11 beweist noch einmal besonders, daß innerhalb des Kapitels 6 Aristoteles' Interesse nicht direkt bei Einzeldingen gewesen ist; denn sonst könnte der Fall *σωκράτης* und *σωκράτει εἶναι* nicht als Parallele aufgeführt werden. Und es kommt noch einmal heraus, daß Aristoteles in diesem Kapitel nur so weit geht, daß der ihm mit der Ideenlehre gemeinsame Boden nicht verlassen wird, denn die *σοφιστικοὶ ἐλεγχοὶ πρὸς τὴν θείαν τάτην* können sich doch wohl nur gegen die *θείας* als Bestandteil der Ideenlehre richten, und schwerlich gegen ihr Vorkommen in spezifisch aristotelischen Gedankengängen, wie Aristoteles sie erst hier vorträgt.

⁶³ Wir hatten oben (S. 21) gesehen, daß Plato eine Idee der Seele nicht angenommen hatte. Die Seele war somit geradezu vorbestimmt, Aristoteles zur Entwicklung seiner eigenen Auffassung und zur Polemik gegen Plato zu dienen.

weder an der *ἔλλα* als solcher noch an dem *εἶδος* stattfindet, sondern eben nur an dem *σύνολον*, dem Ding, das aus *ἔλλα* und *εἶδος* zustandekommt. Die Untersuchung faßt teils die Artefakte, teils die Naturdinge ins Auge. Um den Begriff *εἶδος ἄνευ ἔλλης* zu gewinnen, sind die Artefakte das Gegebene, weil sich hier grob trennen läßt, z. B. für das Haus, der Plan in der Seele des Baumeisters (ganz offenbar frei von derjenigen *ἔλλα*, aus der das wirkliche Haus bestehen wird) und das Baumaterial. Eine vermittelnde Rolle spielt das Medizinische: der Arzt hat in seiner Seele eine Vorstellung von Gesundheit, die sich definieren läßt, und kommt von dieser Vorstellung zu Maßnahmen, die eine reale Gesundung herbeiführen. In solchem Zusammenhang wird einmal die Gleichung *εἶδος = τῆς* direkt ausgesprochen (1032 b 1). Die Betrachtung des Zustandekommens eines Hauses oder einer Metallkugel führt zur zuversichtlichen Ablehnung der platonischen Idee in solchen Fällen; das Wort Haus oder Kugel allgemein genommen bezeichnet nur ein nicht auf bestimmtes Subjekt festgelegtes *τοιόνδε* (1033 b 20 ff.).^{93a} Mit der *σφαῖρα χαλκῆ* wird nun das wichtigste werdende Naturding, der Mensch, parallelisiert, und hier ergibt sich wie nebenbei eine recht interessante Unterscheidung: Sokrates und Kallias ist wie *ἡ σφαῖρα ἢ χαλκῆ ἡδέ*, Mensch und *ζῷον* aber wie *σφαῖρα χαλκῆ ὅλως* (1033 b 24 bis 26). Aber weiter wird diese Unterscheidung in diesen Kapiteln nicht untersucht. Wohl aber wird in überraschender Weise aus dem speziellen Zustandekommen von höheren Lebewesen noch ein hübsches Argument gegen die Ideenlehre gewonnen: bei einigen Wesenheiten ist es ganz offenbar, daß das Erzeugende von gleicher Art (also nichts ideenartig Höheres) wie das Erzeugte ist, dabei aber numerisch verschieden: *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ* (1033 b 29 ff.).

Vom Kapitel 9 sei der Schluß herausgehoben. Er ist deshalb wichtig, weil Aristoteles selbst ausspricht, was in der Tat charakteristisch für diese Kapitel ist, daß nämlich, obwohl die Untersuchung auf die *οὐσία* zielt, doch für die hier gebrachten Gedanken die kategorialen Unterschiede (ob Ding oder Qualität usw.) sich verwischen; höchstens läßt sich aus dem vielbemühten Faktum *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ* ein Spezifikum für die *οὐσία* gewinnen. — Im Ganzen möchte man sagen, ist diese Lehre von der Rolle der

^{93a} Zu *τοιόνδε* sowie *ποιόν* ist noch folgendes zu sagen: Die Bedeutung dieser Worte bei Aristoteles als Qualität hat dazu geführt, dieselbe auch bei Plato, wenn er *τοιούτο* sagt, anzunehmen. Das aber ist ein Irrtum. Bei Plato bedeutet *τοιούτο* und *ποιόν* gerade das Einzelding als Ganzes. *τοιούτο* wird es deshalb genannt, weil es der Idee gegenüber ein bloßes Abbild ist, vgl. VII Brief, 342 e, 343 b—c, wo dem *ποιόν* das *ὄν* entgegengesetzt ist (das *ὄν* ist die Idee, der allein das wahre Sein zukommt); Krat. 432 b, wo dem *ποιόν* das Bild (*εἰκῶν*) zur Seite gestellt ist; Resp. 597 a, wo das einzelne Bett als *τοιούτο οἷον τὸ ὄν, ὄν δ' οὐ* bezeichnet wird (*ὄν* wieder = Idee); Tim. 49 d—e fordert Plato, die sich verändernden Dinge (wie Feuer, Wasser etc.) nicht mit *τούτο, τόδε* zu bezeichnen, sondern nur mit *τοιούτον*, denn mit *τόδε* würde etwas Festes bezeichnet (was nach Plato nur die Idee ist); Phaidon 74 e: *οὐ δύνατον τοιούτων εἶναι οἷον ἐκεῖνο (τοιούτων = Einzelding, ἐκεῖνο = Idee).*

$\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$ im Geschehen im Grunde eine Beschreibung dessen, wie wir die Dinge denken: unsere Begriffe von Dingen, die eine Entstehung haben, und überhaupt vom Werden gehen immer nur auf deren fertigen Zustand: wir müssen, auch wenn wir von einem unfertigen Haus reden, doch eben von einem Haus reden, d. h. wir müssen, um ein Entwicklungsstadium zu bezeichnen, dieses von dem fertigen Zustand abheben. Unser Begriff Haus wird nicht, wie das einzelne reale Haus allmählich wird. Da wir in diesem Fall den Plan des Hauses im Kopf des Baumeisters dem realen Geschehen genau so voraus setzen müssen wie Aristoteles, ist der Unterschied der Auffassung kaum sehr bedeutend. Und auch für die Auffassung des Erfahrungssatzes $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu \gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}$ dürfte unsere Vorstellung den festen Halt am Endprodukt, dem fertigen Menschen, haben. Auch wir sind gewohnt, in einer ganz primitiven Weise mit dem konstanten $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ als etwas Realem zu rechnen, wobei freilich die Frage, was diese $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ eigentlich ist und wie es sich in den einzelnen Dingen vorfindet, gar nicht gestellt, geschweige denn beantwortet wird. Hier sieht Aristoteles einen Weg, gegen den wir unsere Bedenken schon wiederholt ausgedrückt haben, den wir uns nun aber mitzugehen bemühen müssen: er nutzt seine Gleichung $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma = \tau\eta\epsilon$ aus und kann nun etwas für das Denken Durchsichtiges und restlos Erfassbares, nämlich die Definition und das Definierbare, in die Diskussion bringen. Dieses geschieht in den Kapiteln 10 und 11.

Der erste Einsatz (1034 b 20) spricht den Gedanken, von dem Aristoteles sich führen oder verführen läßt (vgl. Anm. 59) klar aus. Jede Definition hat Teile; wie sich Definition zur Sache verhält, muß sich Definitionsbestandteil zum entsprechenden Teil der Sache verhalten: damit ist ein Aporie gegeben, denn zweifellos gibt es Teile der Sache, die nicht in die Definition gehören. Zur Lösung dienen die Gleichungen: Sache = $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma + \psi\lambda\eta$, Definition = reines $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$: also nur Teile des $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ entsprechen den Teilen der Definition und gehören in sie hinein. Aber diese Lösung läßt sich nicht ohne weiteres durchführen, und die Dinge liegen für die verschiedenen Gebiete, die in Betracht gezogen werden, auch recht verschieden. Wir übergehen die Welt der mathematischen Gegenstände, die für Aristoteles hier eine wichtige Rolle spielen, und halten uns nur an das Resultat, das für Artefakte und die wichtigsten Naturdinge, Lebewesen, insbesondere den Menschen, gewonnen oder erzwungen wird. Wir können es so beschreiben: Aristoteles unterscheidet zwischen der Vorstellung (z. B. der Vorstellung des Hauses im Kopfe des Baumeisters) und dem reinen Zweckbegriff (bei künstlich gefertigten Dingen) oder dem reinen $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ (bei Naturdingen). In der Vorstellung ist noch $\psi\lambda\eta$ (das vorgestellte Haus ist (wie das reale) aus Steinen, Holz etc.). In dem reinen $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ resp. Zweckbegriff ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) dagegen ist keinerlei $\psi\lambda\eta$ mehr (der Zweckbegriff beim Haus z. B. ist: das Schützen vor den Unbilden der Witterung). Der

Mensch in der Vorstellung⁶⁴ hat noch Fleisch und Knochen. Sein reines *εἶδος*, seine *πρώτη οὐσία*⁶⁵ aber ist die *ψυχή*. Nur sie ist ohne jede *ἔλη*. 1036 a 34 ff. wird die Schwierigkeit ausgesprochen, sich ein *εἶδος*, das immer nur in Verbindung mit einer bestimmten Materie (wie der Mensch mit Fleisch und Knochen) vorkommt, vorzustellen ohne diese Materie. Hier wird also klar zwischen der Vorstellung (in der noch Materie ist) und dem *ἔλη*-freien *εἶδος* unterschieden. 1036 b 22 ff. wird dann zugegeben, daß es nicht wohl angängig ist, die *ἔλη* aus der Vorstellung (und der Definition, 1036 b 29!) des Menschen beseitigen zu wollen: *ἐνια γὰρ ἴσως τόδ' ἐν τῷ δ' εἶσιν, ἢ ὡδὶ ταδὶ ἔχοντα* (1136 b 23 f.)⁶⁶ Aber mehr als dieses Zugeständnis macht Aristoteles nicht, und ein selbständiges ontologisches Interesse gewinnt ihm diese praktisch so wichtige Art allgemeiner Vorstellungen⁶⁷ hier ebenso wenig wie in den Kapiteln 7—9 (vgl. oben S. 43) ab. Was am Schluß als Resultat registriert wird (1037 a 21 ff.), ist der Satz, daß es z. B. für den Menschen einen *οὐσίας λόγος* nur gibt, sofern seine Seele einen *λόγος* hat. Wird die *ἔλη* mit-erwähnt, so ist das offenbar kein *οὐσίας λόγος* im strengen Sinne. Nur für die *ἔλη*-freie *οὐσία*, heißt es dann noch mit nun möglichem Rückgriff auf Z 6, ist das *τηε* und *ἐκαστον* identisch, nicht aber für *συνειλημμένα τῆ ἔλη* (1037 a 33 ff.).

⁶⁴) Aristoteles war sich darüber klar, daß *ἄνθρωπος* sowohl den Allgemeinbegriff Mensch wie den einzelnen Menschen bezeichnen kann, vgl. 1035 b 1 f.: *ὁμωνύμως γὰρ λέγεται κύκλος ὅ τε ἀπλῶς λεγόμενος καὶ ὁ καθ' ἑκάστη, διὰ τὸ μὴ εἶναι ἴδιον ὄνομα τοῖς καθ' ἑκαστον*.

⁶⁵) Bekanntlich darf man diese *πρώτη οὐσία* nicht mit der, die uns in der Kat.-Schrift begegnet, verwechseln. In der Kat.-Schrift bedeutet *πρώτη οὐσία* gerade das reale Einzelding, im Gegensatz zu den *δεύτεραι οὐσίαι* = den *εἶδη* und *γένη*.

⁶⁶) Zu der Erwähnung von Sokrates dem Jüngeren (1036 b 25) vgl. E. Kapp, Sokrates der Jüngere, Philolog. 79, S. 225 ff. Es gibt eine aufschlußreiche Parallele aus Aristoteles' erster Periode: de coelo A 9 (zur Abfassungszeit dieser Schrift vgl. Jaeger S. 317). An dieser Stelle trägt Aristoteles noch nichts anderes vor, als was er nach seinem Eintritt in die Akademie von Sokrates dem Jüngeren (Plato war damals (367) auf seiner 2. sizilianischen Reise) gelernt hat. Es ist noch nichts von der Polemik, die sich in der Metaphysik-Stelle ausspricht, da. Das *τί ἦν εἶναι* 287 a 3 hat noch den rein logischen Sinn.

⁶⁷) Sie scheint ziemlich identisch mit dem *καθόλου* als *κοινῆ κατηγορούμενον*. Es ist dieses ein Begriff, den Aristoteles schon sehr früh hat, schon in der Topik (179 a 8) weist er mit ihm den Einwand des *τρίτος ἄνθρωπος* gegen die Ideenlehre zurück. Er kannte ihn von Plato her (vgl. Meno 77 a 6 und unseren 3. Abschnitt). Auch im *A* der Metaphysik finden wir das *καθόλου* (1071 a 19 ff.). Es ist das Einzige von der späteren *οὐσία*-Untersuchung in Buch Z (vgl. Z 13), was schon hier im *A* vorkommt.

Für uns wird oft die Unterscheidung zwischen diesem *καθόλου* und dem ontologischen *τηε*, dem reinen *εἶδος*, sehr schwer. Aristoteles aber ist sich immer völlig sicher, was er meint, die beiden sind für ihn unverwechselbar; denn dem *καθόλου* kommt nach seiner Ansicht keinerlei Sein zu (vgl. z. B. *A* 5, 1071 a 19 f. und Z 13), es ist eben nur ein *κοινῆ κατηγορούμενον*. Das ontologische *τί ἦν εἶναι* ist dagegen gerade das die Wirklichkeit Konstituierende. Es hat in seiner Existenz keinerlei *καθόλου*-Charakter (nur als Erkennbares hat es diesen *καθόλου*-Charakter), sondern findet seine Verwirklichung nur an und in den Einzeldingen.

Die Kapitel 10 und 11 schaffen einerseits den Begriff des dem *ἄλη*-freien *εἶδος* zugeordneten *τηε* und der entsprechenden Definition, und andererseits betonen sie, daß die Definition als solche Teile hat. Beides wird in Kapitel 12 in gewisser Weise aufgenommen, aber nur bis zu einem gewissen Punkt weitergeführt. Die wieder einmal durch ein *πρὸ ἔργου* gedeckte Fragestellung lautet im Anschluß an eine Stelle der 2. Analytiken (92 a 29): *διὰ τί ποτε ἔν ἐστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναι φαρμέν, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῶον δίκουν*. Aristoteles beginnt also nicht mit der Frage nach der Einheit der Definition selbst, mit der Frage nach ihrer Einheit als Aussage, sondern mit der Frage nach der Einheit dessen, was sie angibt: nach der Einheit des ontologischen *τηε*. 1017 b 13—24 führt er verschiedene Annahmen zur Erklärung der aufgeworfenen Frage vor, verwirft sie aber alle. Dann (b 24) sagt er: es muß aber eins sein, was *ἐν τῷ ὁρισμῷ* ist, denn der *ὁρισμὸς* ist eine Aussage und die Aussage über eine *οὐσία*, so daß der *ὁρισμὸς* Aussage von einem sein muß, denn auch die *οὐσία* bedeutet *ἐν τι καὶ τόδε τι*, wie wir sagen.

Aristoteles gewinnt also die Einheit der Sache durch die der Definition als Aussage. Er wendet sich nun den Definitionen selbst zu, zuerst⁶⁸ den *ὁρισμοὶ κατὰ τὰς διαίρεσεις*. Er sagt: in sie gehört nur *τὸ πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί*. Statt der vielen *διαφοραί* könne man sich aber für diese Untersuchung ebenso gut auf eine beschränken, so daß *τοῖν δυοῖν τὸ μὲν διαφορὰ τὸ δὲ γένος, οἷον τοῦ ζῶου δίκουν τὸ μὲν ζῶον γένος, διαφορὰ δὲ θάτερον* (1083 a 3). Der folgende Satz ist häufig dahin mißverstanden worden, daß für Aristoteles in der Definition allgemein das *γένος* die *ἄλη*, die *διαφορὰ* das *εἶδος* bedeute und daß aus diesem Grunde die Definition eine Einheit sei.⁶⁹ Der Sinn dieses Satzes ist aber folgender: Aristoteles zeigt die beiden einzigen Möglichkeiten auf: 1. *εἰ οὖν τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη*. Dieser Fall ist bei weitem der häufigere. Denn in den meisten Fällen existiert nach Aristoteles das *γένος* in der Wirklichkeit nicht. Wie aber sollte es dann in diesen Fällen in der Definition den Charakter

⁶⁸) Bonitz hat in seinem Kommentar mit Recht darauf hingewiesen, daß dem *πρῶτον* (1037 b 28) keine Untersuchung von andersartigen Definitionen folge, weder in diesem Kapitel noch sonst irgendwo in der Metaphysik. Aber Aristoteles kann die anderen Arten von Definition, die er kennt, für die in Z 12 aufgeworfene Frage auch gar nicht gebrauchen, vgl. 1043 a 19—21.

⁶⁹) Vgl. Bonitz zu H 6, 1045 a 34 und Ind. 152 a 6, Roß zu derselben Stelle, Jaeger, Entstehungsgesch. S. 59 unten (in der Interpretation von Z 12). Diesen Gedanken kann man aber unmöglich mit der aristotelischen Philosophie in Einklang bringen. Doch er steht auch nirgendwo bei Aristoteles. Keine der beiden Stellen hat diesen Sinn: zu der Stelle in Z 12: 1038 a 5—9 vgl. unseren folgenden Text. In H 6, 1045 a 33, wo es heißt: *ἔστι δὲ τῆς ἄλης ἢ μὲν νοητῆ ἢ δ' αἰσθητῆ, καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ἄλη τὸ δ' ἐνεργεῖα ἔστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον* ist die Rede von dem, was *ἄλη* hat, sei es *αἰσθητῆ* oder *νοητῆ ἄλη*. Das *αἰεὶ* bezieht sich nur auf das, was (irgendeine) *ἄλη* hat. Nichts steht an dieser Stelle von dem, was Bonitz aus ihr herausliest (Komm. S. 375): *Iam vero ista materiae et formae distinctio pertinet etiam ad definitiones, in quibus genus materiae locum tenet, non sensibilis illius quidem sed cogitabilis materiae.*“, und was dann Jaeger l. l. auch in Z 12 hineingelesen hat.

der ἔλλη haben? Es gibt aber Ausnahmen. 2. εἰ ἔστι μὲν ὡς ἔλλη δ' ἔστιν (ἢ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ἔλλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν). Was Aristoteles hiermit meint, erklärt er selbst durch das Beispiel der φωνή: diese kann (bei demselben Menschen) eine ganz verschiedene sein: bald hoch, bald tief, bald laut, bald leise. Man kann von ihr, die das γένος ist, somit nicht einfach sagen, sie sei überhaupt nicht, sondern: sie sei ὡς ἔλλη.⁷⁰ Es ist dieser Fall aber eine Ausnahme. In diesem Ausnahmefall würde dann auch in der Definition das γένος ὡς ἔλλη angegeben. — Die Konsequenz, die Aristoteles nun zieht, und den weiteren Gedankengang dieses Kapitels darf ich vielleicht in Roß' treffender Formulierung geben (II 207 zu 1038 a 5—9): „Since the genus does not exist apart from the species or exists only as their matter, it offers no obstacle to the unity of the definition, and accordingly the definition may be considered as if it consisted only of differentiae. This is the first step in the explanation of the unity of the definition. The next step is to show that the differentiae in a definition may be reduced to one.“

Das eigentlich Problematische von Aristoteles' Ausführungen liegt auch hier darin, daß Aristoteles die exakte Definition der οὐσία von Dingen für selbstverständlich möglich hält und sich gerade deshalb immer gestattet, mit der von ihm selbst gar nicht ernst gemeinten Abkürzung ζῆλον δέπειον (im Falle des Menschen) zu arbeiten (vgl. 1037 b 11, 1038 a 4). Es ist aber in Wahrheit eine exakte Definition von Dingen (wobei wir unter „Dingen“ die Naturdinge, die Lebewesen mitmeinen) überhaupt nicht möglich, sondern nur von reinen Gedankenobjekten (wie z. B. mathematischen Körpern und Figuren). Bei der Definition von Dingen müssen wir immer an die Anschauung (sei es des in Frage stehenden oder eines diesem ähnlichen Dinges) appellieren. Und was wir dann in die Definition als „Wesen“ eines Dinges hineinnehmen, ist weitgehend der Willkür überlassen (vgl. oben Anm. 57).

So sind wir geneigt zu kritisieren. Dagegen Aristoteles glaubt daran, daß der echten Art von Definition die echte οὐσία ohne weiteres entspricht, und dieser Glaube erklärt auch den sonderbaren Inhalt dieses Kapitels und seine Stellung im Gesamtzusammenhange der Bücher ZH: Aristoteles muß für seine Zwecke eine ganz besondere Art von Definitionen in den Vordergrund des Interesses rücken. Diese Sachlage ist im Anfangs- und Schlußsatz des Kapitels offen ausgesprochen.

Die Kapitel 13—16 sind den Problemen des καθόλου (und der Ideen) gewidmet. Wir erwähnen nur eine große Schwierigkeit, die

⁷⁰) An diesem Beispiel wird besonders klar, wie es möglich ist, daß für Ar. die ἔλλη und δύναμις gleichbedeutend sein können. Auch gibt uns dieses Beispiel eine Anschauung von dem bei Ar. so häufigen Satz: μία ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ γένους ἑνός (vgl. z. B. Anal. 87 a 38; Met. 997 a 21; 1003 b 19). Der Gegensatz φωνή-στοιχεῖα findet sich auch schon bei Plato: Phil. 17 a 8 ff. (Gewöhnlich begegnen uns bei Plato die στοιχεῖα im Gegensatz zur συλλαβή, vgl. Theät. 203 a ff., Soph. 252 e, Politikos 277 e, 285 c.)

sich speziell für die Frage der Definition ergibt. Auf der einen Seite steht die feste Ueberzeugung, daß es die Definition im echtsten Sinn nur von der *οὐσία* gibt (1039 a 20), auf der anderen Seite kann man das Einzelwesen nicht definieren (Kap. 15), und die *οὐσία* ist nur im Einzelwesen.

Das Kapitel 17 nimmt einen neuen Anlauf zur bisher nicht gelösten Frage, was und wie die *οὐσία* denn eigentlich ist. Dieses Kapitel ist für unser Thema deshalb interessant, weil es Aristoteles hier gelingt, aus dem *τηε*, seinem terminus technicus für Definition und definiendum zugleich, etwas Latentes hervorzuholen und nutzbar zu machen, was für uns im Begriff der Definition gar nicht enthalten ist. Aber für Aristoteles ist mit der Gleichung $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma = \tau\eta\epsilon$ zweierlei gegeben: 1. daß es sich bei dem *τηε* im Grunde um die Antwort auf eine Frage handelt, 2. daß diese Frage sich auf den Tatbestand richtet, daß von einem bestimmten Einzelding ein bestimmtes Prädikat faktisch gilt (vgl. oben S. 17 f.). Alle andere Fragestellung findet Aristoteles irreführend — soweit es sich um materielle Dinge handelt. Die Frage nach dem Verhältnis von Definition, Allgemeinen und Einzelding löst sich nun auf erstaunlich einfache Weise: die Frage nach der Definition gilt dem im Einzelding, was sich in anderen Einzeldingen genau so als das sie Konstituierende findet; die Antwort auf die Frage nach der Definition paßt allgemein, obwohl die Frage gerade nicht auf das Allgemeine, sondern auf das im Einzelding Vorhandene gestellt war. Soweit sind wir 1041 b 9. Die Formulierung lautet hier: *ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης ᾧ τί ἐστίν τοῦτο δ' ἡ οὐσία*. Zugleich wird evident, daß man die *ὕλη*-freie *οὐσία* nun nicht noch einmal befragen darf, was an ihr dasjenige wäre, was sie zu dem macht, was sie ist, und daß also hier auf andere Weise gesucht werden muß (1041 b 9—11).

Wieder sind wir nur einen Schritt weiter zur Bestimmung der echten *οὐσία* gekommen. Aber wir können nicht mehr verfolgen, wie im Weiteren (bis H 3 einschließlich) herausgearbeitet wird, daß ganz echte *οὐσίαι* im Bereich des Vergänglichen nur bei Naturwesenheiten, insbesondere Lebewesen, vorhanden sein können, und wie in Polemik gegen die Akademie doch eine gewisse Zahlenmäßigkeit der *οὐσία* und des *τηε* anerkannt wird (dies 1043 b 32 ff.). Erwähnt sei nur, daß 1043 a 19 die in Z 12 besprochene besondere Art Definition wirklich ausdrücklich auf das *εἶδος* im Gegensatz zur *ὕλη* bezogen wird.

In H 4 und 5 ist das Interesse vor allem bei der *ὀλική οὐσία*. Das Schlußkapitel H 6 aber kommt, wie nach Z 12 (und 1044 a 2) zu erwarten, auf die Frage nach dem Grunde der Einheit der nunmehr zahlenmäßig festliegend gedachten Teile der Definition zu sprechen. Im Gegensatz zu Z 12 hat Aristoteles jetzt die Mittel in der Hand, diese Frage für die Dinge der Sinnenwelt sehr einfach zu lösen: man darf sie da nämlich direkt gar nicht stellen. Man darf nicht fragen, warum ist dieser bestimmte Mensch eins, nämlich

Mensch, und nicht vielmehr vieles, ζῷον und δίπουν. Bei allen Dingen, die werden und vergehen, stehen sich ἔλη und μορφή, δύναμις und ἐνέργεια so gegenüber, daß die Frage nach der Einheit der Teile, sofern sie Sinn haben soll, identisch mit der Frage nach dem realen Zustandekommen des betreffenden Einzeldinges ist, und hier genügt die bewegende Ursache vollkommen zur Beantwortung. Aber natürlich bleibt nach dieser Lösung die Frage nach der Einheit der Teile im ἔλη-freien εἶδος selbst offen. Dieses εἶδος denkt sich Aristoteles auch hier bestehend aus einer Zahl von Bestandteilen, die den Bestandteilen einer das τηε gebenden Definition entsprechen. Nur weil das εἶδος wirklich Teile hat, kann und muß gefragt werden, wieso diese Teile eins sind.

Die Antwort (1045 a 36—b 7) ist für uns ziemlich verblüffend: das ἔλη-freie εἶδος ist unmittelbar (εὐθυῖς) eins und hier gibt es nichts anderes, was diese Einheit bewirkte, auch nicht die Eins und das Sein; denn auch das darf man nicht gesondert nehmen und — tut es ja auch nicht in den regulären Definitionen!

Offensichtlich hängt für uns das Verständnis des Ganzen an der Frage, ob der Satz, den dieses Kapitel durchführt, und mit dem auch die ganze Erörterung schließt: ὅσα δὲ μὴ ἔχει ἔλην, πάντα ἀπλῶς ἕπερ ἔν τι, „alles, was keine ἔλη hat, ist einfach ohne weiteres unmittelbar eins“, wirklich unvermittelt kommt oder nicht. M. E. läßt es sich schwerlich bestreiten, daß Aristoteles sich in der ganzen Untersuchung der Bücher ZH bemüht hat, die nötige Vorbereitung so allseitig wie möglich zu geben.

Gleich in Z 4 wird das eigentümliche, nicht im gewöhnlichen Sinne prädikative Verhältnis der Teile einer Definition in den Vordergrund des Interesses gerückt. In Z 6 wird für „manche“ Wesenheiten die Identität von „ἐκαστον“ und τηε gewonnen, und wir lernen späterhin, daß dies für das ἔλη-freie εἶδος, im Falle des Menschen z. B. für die Seele, gilt. Damit aber wird für definienda dieser Art reale numerische Einheit und nicht nur die Einheit eines Bedeutungskomplexes behauptet. In Z 12 erfahren diejenigen Definitionen, in denen das schon Z 4 herausgestellte besondere Verhältnis der Teile zueinander stattfindet, eine Sonderbehandlung. In Z 17 wird für Einzeldinge eine Fragestellung gelehrt, die das τηε als einheitliches αἴτιον der ἔλη gegenüberstellt. Wesentliche Funktion der Partien mit vorwiegend physikalischer Betrachtungsweise (Z 7—9, H 2—5) ist einmal, für das εἶδος, die Eigentümlichkeit hervorzuheben, daß es nicht durch successive Zusammensetzung zustandekommend gedacht werden kann, und sodann, das Vorkommen der οὐσία im strengsten Sinne auf Naturwesenheiten einzuschränken, also auf das, was wir früher als τηε im teleologischen Sinne bezeichnet haben; der Unterschied zum 2. Buch der Physik ist aber, daß wir, statt z. B. an den ἀνθρώπος, nunmehr an die ψυχή zu denken veranlaßt werden, für die wir von logischer Seite her lernten, daß sie mit ihrem τηε identisch ist. In den Kapiteln Z 10 und 11 handelt es sich ausschließlich darum, aufzuzeigen, daß und in welchem Sinn die

Teile des *ἄληθ-εἶδος* oder *τῆς* eine ganz andere Rolle spielen, als die Teile des Dings der Sinnenwelt, bzw. der mathematischen Einzelvorstellung. In den Kapiteln über das *καθόλου* und die Ideen (Z 13—16) endlich findet sich als ein sehr wesentlicher Satz, daß die Bestandteile einer *οὐσία* im strengen Sinne nicht ihrerseits selbständige wirkliche *οὐσίαι* sein können. — Es scheint mir keine Frage, daß all dieses die notwendigen Bedingungen für das Verständnis des Schlußkapitels H 6 schafft, oder wenigstens nach Aristoteles' Absicht schaffen sollte.

Wie das teleologische *τῆς* nicht physisch entsteht und vergeht, sondern den unverrückbaren Ausgangs- und Endpunkt des physischen Geschehens bildet, so stellt das ontologische *τῆς* die Einheit und Bestimmtheit im fertigen physischen Dinge dar, die nun nicht ihrerseits noch einmal als Einheit und Bestimmtheit anderswoher empfangend aufgefaßt werden kann. Eigentlich ist es gar nicht so etwas Abenteuerliches, was der Satz *τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἔν τι ἐστὶ* ausspricht.

Schon in den Büchern EZH wird gelegentlich das gestreift, was wir die erkenntnistheoretische Fragestellung nennen können. Insbesondere heißt es Z 17, 1041 b 9—11: *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ διδάξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζήτησεως τῶν τοιούτων* (vgl. oben S. 49). Der aristotelische Platz für die Erledigung dieser Dinge ist Θ 10, wo entsprechend den Ankündigungen in E 2 und 4 die Begriffe „wahr“ und „falsch“ behandelt werden. Wir besprechen nun den Abschnitt 1051 b 17 bis 33. Gefragt wird, was bei den „*ἀσύνθετα*“ Sein und Nichtsein und wahr und falsch für einen Sinn hat. Unter den *ἀσύνθετα* sind hier, wie nun nicht mehr bewiesen zu werden braucht, *ἄληθ-εἶδος* zu verstehen, *μὴ συνθεταὶ οὐσίαι*, wie 1051 b 7 unmißverständlich gesagt wird. Die Lehre, auf die Aristoteles hinaus will, können wir so ausdrücken, daß es sich hier um Komplexe handelt, die sich nur im Ganzen erfassen oder im Ganzen nicht erfassen lassen, weil kein Teil des Komplexes in einem gewöhnlichen prädikativen Verhältnis zu einem anderen Teil des Komplexes steht. Das Komplement, daß hier das physische Werden und Vergehen ausgeschlossen ist, hat Aristoteles 1051 b 28—30 ausdrücklich danebengestellt. So gibt es hier keine Täuschung, bei der etwas Falsches von einem Subjekt behauptet wird, sondern nur Erfassen im Ganzen oder *ἄγνοια*, Berühren oder Nichtberühren. Die Schwierigkeiten, die diese Partie der genauen Einzelinterpretation entgegengesetzt, zu bewältigen, soll hier garnicht versucht werden. Nur zwei spezielle sachliche Schwierigkeiten müssen zur Sprache gebracht werden. Wie in Z 4 ein Unterschied zwischen *τί ἐστι* und *τῆς* gemacht wurde, erscheint hier das *τί ἐστι* nur in Parallele zu den *μὴ συνθεταὶ οὐσίαι*, es kann also auch hier nicht ohne weiteres als identisch mit dem *τῆς* genommen werden. Daß es die Möglichkeit der Täuschung nur *κατὰ συμβεβηκός* gibt, kann zunächst für das *τί ἐστι* als evident hingestellt werden. Woran gedacht ist, können wir uns an der Lösung

eines Fehlschlusses *παρὰ τὸ συμβεβηκός* aus der Schrift *περὶ σοφ. ἐλέγχων* klarmachen (179 b 2): wenn ich Koriskos kenne, den Herankommenden aber nicht erkenne, obwohl er Koriskos ist, so darf aus Letzterem nicht die Konsequenz gezogen werden, daß ich Koriskos nicht kenne, das Kennen des Koriskos ist über so etwas erhaben. Das normale Subjekt etwaiger Prädikate kann ich nur kennen oder nicht kennen, aber ich kann es nicht falsch kennen; dies ist etwas, was aller normalen Prädizierung und allem gewöhnlichen „wahr“ und „falsch“ vorausliegt. Hier rekurriert Aristoteles also auf einen primitiven Tatbestand. Genau so, behauptet er nun, liege es mit den *μη συνθεταιὶ οδοῖαι*: man kann sie nur entweder ganz erfassen oder garnicht: gemeint sind in erster Linie reine *εἶδη*, wie Seele, deren Erfassen für Aristoteles gleich dem Erfassen des im strengen Sinne Definierbaren ist. Dies ist kein primitiver Tatbestand, sondern eine spezifisch aristotelische Behauptung, gegen die wir nun auch hier wieder unsre Bedenken anmelden müssen, um so mehr, als wir in neue Schwierigkeiten geraten würden, wenn wir ernst machen und an Stelle der regulären, aber nur provisorischen Definition *ζῶον δέπουν* Aristoteles eigene wissenschaftliche Definition der Seele in die Diskussion bringen wollten⁷¹.

Die zweite spezielle Schwierigkeit bildet ein Sätzchen 1051 b 32. Es handelt sich um die *ἄληθ-ε*-freien, nur *ἐνεργεία* auftretenden *εἶδη*. Auch von ihnen gibt es also keine falsche Vorstellung, man kann sie nur entweder im Ganzen denkend erfassen, oder gar nicht. *ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν εἰ τοιαῦτα ἐστὶ ἢ μή*. Der Gedanken-zusammenhang läßt erkennen, daß es sich um die Widerlegung eines vorauszusehenden Einwandes handeln muß. Der Einwand liegt allerdings nahe genug: was bedeutet denn das Suchen nach dem *τί ἐστὶ*, welches Suchen es doch auch hier gibt. Wir

⁷¹) de an. B 1. 2. Die dort vorliegende Bestimmung, was die Seele ist, ver-trägt sich sehr wohl mit den Gedanken von Met. Z H, ist aber nicht reguläre Definition in dem Sinne, wie ihn die Gedanken von Z H überall voraussetzen.

Das *τί ἦν εἶναι* kommt an einer einzigen Stelle bei Ar. noch in einer ganz speziellen Bedeutung vor, in der des *πρώτων κινῶν ἀκίνητον*. Die Stelle steht A 8, 1074 a 31 ff. und lautet: *ὅτι δὲ εἰς οὐρανός, φανερόν. γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἐστὶ εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δὲ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ἔλην ἔχει. εἰς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἰς, τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ἕλην τὸ πρόωτον ἐπιτελεῖα γάρ. ἐν ἅρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρόωτον κινῶν ἀκίνητον ὄν καὶ τὸ κινῶμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς ἔν μόνῳ εἰς ἅρα οὐρανός μόνος*. Hier leistet dem Aristoteles das *τηε* dank seiner Herkunft aus der Definition, die immer nur eine ist von den verschiedenen Individuen derselben Art, einen Dienst, den ihm der Begriff der *ἐπιτελεῖα* allein nicht hätte leisten können: die Einheit des Himmels zu beweisen (wie Aristoteles die Einheit des Himmels ohne diese Benutzung des *τηε* beweist, zeigt uns de coelo A 9).

Trotzdem ist die Bezeichnung des *πρώτων κινῶν ἀκίνητον* mit *τηε* *πρώτων* aus der logischen Bedeutung des *τηε* schwerlich herzuleiten, denn das *πρώτων κινῶν ἀκίνητον* ist keinesfalls eine im normalen Sinne definierbare Gegebenheit und eignet sich somit denkbar schlecht zum *πρώτων τηε* im logischen Sinn. Offensichtlich setzt diese Verwendung des Terminus die Untersuchungen der Bücher Z H voraus. Insofern bestätigt sich Jaegers Nachweis, daß A 8 spät entstanden sein muß (Aristoteles S. 371 ff.).

können somit den Satz etwa wiedergeben: (Keine Möglichkeit der Täuschung), „sondern, wenn für diese Wesenheiten das *τί ἐστι* gesucht wird, so geschieht das in dem Sinne, ob sie *τοιαῦτα* sind oder nicht.“⁷² In Z 17 haben wir gelernt, daß bei den *ἔλη*-freien *ἀπλᾶ* selbstverständlich nicht wie bei gewöhnlichen Dingen die Frage gestellt werden kann, weswegen diese oder jene *ἔλη* etwas Bestimmtes, z. B. ein Haus oder Mensch ist, und daß es hier nicht die entsprechende Belehrung, *ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οὐκία εἶναι* geben kann, sondern nur eine andere Weise des Suchens. Auch in Θ 10 werden wir also daran zu denken haben, daß für die *ἀσύνθετα* die Antwort auf die Frage *τί ἐστι* nicht als Prädikat eines von dem Prädikat noch gesonderten Trägers gesucht werden darf. Was das Sätzchen *ἀλλὰ τὸ τί ἐστι ζητεῖται περὶ αὐτῶν εἰ τοιαῦτα ἐστι ἢ μὴ* statt dessen angibt, kann nicht wohl etwas anderes sein als das Herumprobieren mit Definitionsversuchen; wirklich kann das definiendum selbst nicht gesucht werden, sondern es kann nur zugeesehen werden, ob ein Definitionsversuch stimmt oder nicht. Hier erhalten wir Anschluß an platonische Lehre. Plato hatte im Menon für Definitionsversuche die Zuversicht begründet, daß das Suchen zum Ziele führen kann. Im Sophistes wird (230 b) ausgesprochen, daß es hier eine unentrinnbare Verfolgung gibt. In der Tat, Gedankenobjekte sind vorweg als Ganze gegeben und unvertauschbar⁷³, wohl aber gibt es die Versuche, sie in Definitionen zu bestimmen und es gibt daher hinsichtlich ihrer keine eigentliche Täuschung, und die Frage, ob sie wirklich *τοιαῦτα* sind, wie der Definitionsversuch behauptet, oder nicht. Soweit können wir also mit etwas gutem Willen dem Aristoteles folgen. Das Bedenkliche ist nur, daß Aristoteles selbst, nach dem Zusammenhang der Stelle, nicht von Gedankenobjekten, sondern von realen Objekten und dem sie in der Wirklichkeit konstituierenden Allerwesentlichsten zu sprechen glaubt.

5. Schluß.

Wir hatten gesehen, daß das *τί ἦν εἶναι* dort, wo es uns zuerst begegnet: in der Topik, dem Verständnis keinerlei Schwierigkeit macht, aber auch nicht machen konnte, weil es hier von Aristoteles selbst nicht weiter nach seinem eigenen Wesen befragt wurde, sondern nur als Definition des *δρισμός* benutzt wurde. — In der

⁷²) Zu dieser kurzen Ausdrucksweise gibt es Parallelen bei Ar., so *περὶ ψυχῆς* 430 a 23: *οἱ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.*

Auch vor diesem Satz ist ein Einwand zu ergänzen, und zwar folgender: „Wir erinnern uns aber nicht an diesen *νοῦς*, obwohl er doch ewig ist.“ Darauf erwidert Ar.: Wir erinnern uns deshalb nicht, weil (Trendelenburgs Deutung dieser Stelle in seinem Kommentar ist nicht richtig.)

⁷³) Diese Tatsache der Unvertauschbarkeit der Gedankenobjekte ist es gewesen, die, mißverstanden, später der Frage nach der Möglichkeit der sicheren Unterscheidung numerisch nicht identischer Sinnesobjekte eine unverdiente Bedeutung gegeben hat (vgl. Cic. Acad. 2, 18).

Physik begegnete es uns dann als eine der 4 *αἰτίαι*. Auch hier wurde nicht nach seinem eigenen Sein gefragt, sondern es wurde zur Erklärung anderer Gegebenheiten verwandt. Das *τί ἦν εἶναι* war dort identisch mit dem *τέλος* und dem *οὐδ' ἔνεκα*. Daß es aber *τέλη* in der Natur gibt, ist, so sahen wir, eine These des Aristoteles, über die er nicht lange diskutiert, weil der Begriff des *τέλος* unmittelbar auf das Werden von Menschen, Tieren und Pflanzen anwendbar und in dieser Anwendung schlechterdings unentbehrlich ist. — In der Metaphysik ist das *τί ἦν εἶναι* wie schon in der Physik das die Wirklichkeit Konstituierende, wird aber nun nach seinem eigenen Sein befragt. Hier wird es zum erstenmal zum Problem.

Um die Schwierigkeiten, die sich uns hier zeigten, noch einmal zusammenfassend zu kennzeichnen, ist es gut, von dort auszugehen, wo Aristoteles sehr klar ist: von seiner Bekämpfung der platonischen Ideenlehre. Deren Schwäche hat er wirklich völlig durchschaut. Seine Hauptvorwürfe sind:

1. Bei der Annahme der Ideen als transzendenter Wesenheiten (*χωριστά*) bleibt ungeklärt die *μεθεξίς* der einzelnen Dinge an ihnen (Met. A 9).
2. Die Einzeldinge sind ohne die Ideen genau so gut erklärbar (Z 6). Ja, wenn man (getrennte) Ideen annimmt, würden die Einzeldinge überhaupt nicht entstehen (Z 8, 1033 b 21).
3. Es widersprechen sich die Behauptungen, die Ideen seien gesonderte Wesenheiten, und das Verfahren, das *εἶδος* durch Angabe von *γένος* und von *διάφοραι* zu bestimmen (Z 14).
4. Die Bildung der Ideen in Analogie zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, den *αἰσθητὰ καὶ οὐράνια*, ist unzulässig. Ihnen wird, wie Aristoteles spottet, nur ein *ἀντί* vorgesetzt (Z 16).

Alle diese Vorwürfe gehen, so sehen wir, gegen die Annahme von Ideen von Dingen. Wir hatten aber (im 3. Abschnitt) gesehen, daß die Ideen ursprünglich garnicht für Dinge, sondern für Prädikate angesetzt waren und daß sie, nachdem sie für Dinge angesetzt waren (vom „Parmenides“ an), auch nur als etwas sehr Problematisches angesehen wurden.

Aristoteles nun, da sein Interesse im Gegensatz zu Plato primär auf Dinge gerichtet ist, setzt sich überhaupt nur mit diesem letzten (problematischen) Stadium auseinander. Hiermit liegt der Schwerpunkt des Philosophierens da, wo ursprünglich (vgl. Meno 72 a, Resp. 523 c, Phaidr. 263 a 5) keine Philosophie nötig schien.

Nach den angeführten Angriffen des Aristoteles auf die Ideenlehre würde und müßte er, so könnte man denken, die Einzeldinge⁷⁴ so hinnehmen und erklären, wie sie uns entgegentreten, ohne jede

⁷⁴) Nur die Einzeldinge, denn, daß Aristoteles die Sterne und vor allem den *νοῦς*, den *θεός*, als göttliches Wesen neben jenen hat, ist etwas anderes.

Metaphysik. Das aber trifft nicht zu. Jede transzendente Wesenheit zur Erklärung der Einzeldinge gibt Aristoteles zwar auf; an Stelle deren aber tritt das *εἶδος ἐνόν*, unser ontologisches *τί ἦν εἶναι*, die immanente Wesenheit. Sie ist die Antwort auf die Z I gestellte Frage: *τίς ἐστὶν ἡ οὐσία*. Diese immanente Wesenheit brauchte Aristoteles; denn das Begriffspaar Form — Materie reichte nicht aus zur Lösung der Frage: Was ist das Wesen der einzelnen Dinge? — Diese immanente Wesenheit wurde nun aber genau so gekennzeichnet wie die so sehr bekämpften Ideen: sie ist ohne *ἐλη*, dennoch kommt ihr Sein zu, und zwar ihr allein das wahrhaftige Sein. Dadurch ist das ontologische *τί ἦν εἶναι* des Aristoteles um keinen Grad verständlicher und klarer als die platonische Idee. Diese Unklarheit aber ist die notwendige Folge einer Philosophie, die versucht, das, was sie als Wesen (unser logisches *τιθε*) der Dinge ansieht, als existierend (unser ontologisches *τιθε*) an diesen Dingen selbst aufzuzeigen; denn das „Wesen“ ist ein Produkt des Denkens und läßt sich als solches nicht in der Realität aufzeigen.

Hinzu kommt, daß, wie wir gesehen hatten (oben S. 47), der Glaube des Aristoteles (wie Platos), daß man das „Wesen“ von Dingen, d. h. ihre Definition angeben könne, überhaupt unberechtigt ist. Damit ist nicht nur die ursprüngliche: die logische Bedeutung des *τιθε* problematisch geworden, sondern auch die beiden späteren: das teleologische insofern, als Aristoteles mit ihm ja gerade das zu leisten glaubte, daß er die Einzelzwecke der Natur in Einzeldefinitionen nachrechnen könne (vgl. S. 26); das ontologische insofern, als dieses für Aristoteles ja nichts anderes war als das Sein des Inhalts der Definition (vgl. S. 44).

Diesen Sachverhalt: darüber denken, wie die Dinge sein können, um sie dann sein zu lassen, wie wir sie denken, finden wir nicht nur bei Aristoteles: auch Platos Ideenlehre ist im Grunde nichts anderes (vgl. unsern 3. Abschnitt). Der Unterschied bei Aristoteles ist nur: daß dieses Denken viel näher an dem Denken, wie es faktisch geschieht, orientiert ist. Im Denken über das Denken ist Aristoteles weiter gekommen als Plato. Plato kommt hier allerdings zugute, daß seine Ideen, wie gesagt, ursprünglich gerade nicht für Dinge galten, somit das Denken über die Dinge für ihn nicht von solcher Wichtigkeit war wie für Aristoteles.

Dieser doppelte Bezug: Sein — Denken zeigt sich nicht nur in allen entscheidenden Gedanken, sondern auch in allen wichtigen Termini: *οὐσία, πρώτη οὐσία, καθ' αὐτό, κατὰ συμβεβηχός, (ἐν)υπαρχειν, τί ἐστὶν, τί ἦν εἶναι* — diese alle zeigen sich als doppeldeutig.

Diese Doppeldeutigkeit ist eine Folge von Aristoteles' Angriff auf die Transzendenz der Ideen. Dadurch, daß er nunmehr gezwungen war, das Wesen im Dinge selbst zu suchen, konnte er sich für die Kennzeichnung dieses Wesens nur am Ding selbst, an der Realität orientieren, und lag es andererseits für ihn nahe, das, was er als „Wesen“ des Dinges gefunden hatte, als das die Wirklichkeit Konstituierende anzusetzen. Hierdurch erklärt es sich, daß das *τί*

ἦν εἶναι zugleich Wesensvorstellung (in der Logik), vornehmstes αἴτιον (in der Physik) und das „eigentliche Sein“ des Dinges (in der Ontologie) sein konnte.

Sehen wir von der eben aufgezeigten inneren Problematik des ontologischen τί ἦν εἶναι ab, so werden wir Aristoteles in dem Gedanken zustimmen, daß an den einzelnen Menschen, Pferden usw. das sie Bestimmende das Mensch-sein, Pferd-sein, was Aristoteles mit τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπου, ἵππου ausdrückt, ist. Einwenden gegen diesen Gedanken läßt sich nur, daß er uns nicht viel klüger macht, als wir vor aller Philosophie waren.

Auch die Behauptung in Met. Z 4, daß es ein solches τί ἦν εἶναι im eigentlichen Sinn, das hieß aber dort: im ontologischen Sinn nur von selbständigen Dingen gibt, trifft das Richtige, ist ebenfalls aber, wenn man, wie Aristoteles, Existenz nur den Einzeldingen zuerkennt, nur etwas Selbstverständliches.

Aber die geringe Fruchtbarkeit dieser Ergebnisse können wir Aristoteles nicht zum Vorwurf machen, denn er wollte garnicht mehr, war vielmehr zufrieden, wenn er die Dinge so hingerückt hatte, wie sie sich in der Wirklichkeit verhalten. Wohl aber läßt sich einwenden, daß diese Ergebnisse nicht dem Aufwand an Geist, den Aristoteles ihretwegen macht, entsprechen.

Die Frage: was ist die οὐσία? hatte Aristoteles beantwortet mit dem (ontologischen) τί ἦν εἶναι. Wenn wir nun aber weiter fragen, worin das Sein dieses τί ἦν εἶναι selbst besteht, so hören wir nur: es ist ὅπερ εἶναι καὶ ἐνεργεῖα (1051 b 31), εὐθὺς ὅπερ ἐν τῷ ὅπερ καὶ ὅπερ ὄν τι (1045 b 1). Das besagt im Grunde nichts anderes als: das τί ἦν εἶναι hat man einfach hinzunehmen und es hat keinen Sinn mehr weiter zu fragen. Hier ist eine der Grenzen oder, mit Aristoteles zu reden, ἀρχαί, von denen mit einer Deduktion Rechenschaft geben zu wollen, für ihn nicht mehr Philosophie, sondern ἀπαιδεύσει bedeutete (vgl. Met. 1006 a 6; Eth. Eud. 1217 a 7).

Stellenregister

(A. = Anmerkung, S. = Seite)

Aristoteles

analytica posteriora

83 a 6 ff.	A. 24
83 a 21 ff.	S. 14
84 a 8 ff.	A. 52
87 a 38	A. 70
90 a 31	A. 36
90 b 3	A. 35
90 b 31	A. 35
90 b 34—37	S. 35
91 b 2	S. 19
91 b 7	S. 24
92 a 7 ff.	S. 24
92 a 29	S. 46
92 a 34	A. 35
93 a 4	A. 36
93 a 15 ff.	A. 37
94 a 21	A. 36

de anima

B 1—2	A. 71
430 a 23	A. 72

de coelo

329 a 17 ff.	A. 28
A 9	A. 66, 71

categoriae

I a 1—12	A. 22
----------	-------

ethica Eudemia

1216 b 3 ff.	S. 9
1217 a 7	S. 55
1217 b 17—19	A. 44
1217 b 26—35	A. 44
1222 b 33 f., 39 f.	S. 25
1227 b 25 ff.	S. 25

ethica Nicomachea

1096 a 19—29	A. 44
1096 b 30—32	A. 44
1103 b 26 ff.	S. 9
1105 b 12	S. 9
1179 a 33 ff.	S. 9

hermeneutica

18 a 28 ff.	S. 14
-------------	-------

metaphysica

A	A. 42
981 a 24	A. 24
A 3	S. 27
984 b 1—4	S. 9
987 b 31—33	S. 10
A 9	S. 53

991 b 6	A. 32
B	A. 44
996 a 28	A. 59
996 b 16 ff.	S. 14
997 a 21	A. 70
Γ	S. 28
1003 a 27	A. 44
1003 b 19	A. 70
1006 a 6	S. 55
1006 b 30	A. 19
1013 b 27	A. 59
1017 a 22	A. 55
1017 a 25	S. 13
1017 b 13—24	S. 46
1017 b 21	S. 35
Δ 18	S. 33
1022 a 27	A. 58
1024 b 32 ff.	S. 15
E	A. 43
E 1	S. 30
E 2, 4	S. 50
1026 a 36	S. 13
1026 b 14	A. 44
Z 1	S. 30 f.
1028 a 12	A. 60
1028 a 14	A. 48
1028 a 36—b 4	S. 14
Z 2	S. 31
Z 3	S. 31
1029 b 3—12	S. 31—33
Z 4	S. 33—40, 55
1029 b 19	S. 19
1029 b 20	A. 16
1029 b 23	A. 22
1030 a 6	S. 19
1030 a 10 ff.	A. 53
1030 a 13	A. 54, 55
1030 a 23 ff.	S. 13
1030 a 25	A. 52
Z 5	S. 40
1030 b 21	A. 24
Z 6	S. 41, 53
1031 a 29 ff.	A. 59
1031 a 31 f.	A. 61
1031 b 17	S. 57
1031 b 20	A. 47
1031 b 22 ff.	A. 56
1031 b 23	A. 11
1032 a 6—11	A. 62
1032 b 5	S. 57
1032 b 11	S. 15
1032 b 18	A. 60
Z 7—9	S. 42—44

1033 b 21	S. 53
1034 a 9	S. 37
1034 b 12	S. 15
1034 b 17—19	S. 15
Z 10—11	S. 44—46
1035 b 1 f.	A. 63
1036 a 17	A. 60
1036 b 25	A. 66
1037 a 14	S. 28
1037 b 18	A. 54
1038 a 5—9	A. 69
Z 13	A. 67
Z 13—16	S. 47 f.
Z 14	S. 53
1039 b 27	A. 58
Z 17	S. 48
1041 b 8	A. 47
1041 b 9—11	S. 50
1043 a 19 ff.	A. 68, S. 48
1043 b 24 ff.	S. 15
1043 b 32 ff.	S. 48
1043 b 2	S. 42
1045 a 33 ff.	A. 69
1045 b 1	S. 55
H 4—6	S. 48 f.
1051 b 17—33	S. 50—52
1051 b 31	S. 55
K	S. 30
K 1—8	A. 43
K 3	S. 29
1060 b 31 ff.	A. 44
1061 b 6 ff.	S. 29
1064 a 21 ff.	S. 30
1064 b 6 ff.	S. 29
K 7	S. 29, 30
1064 b 11—13	A. 45
Δ S. 28, 30, A. 41, 42, 44, 45, 67	
1069 a 15	S. 28
1069 a 34	A. 42
1069 b 1 ff.	S. 28
1070 a 18	A. 32
Δ 4	A. 42
1070 b 34	A. 42
1071 a 19 ff.	A. 67
1072 a 9 ff.	A. 42
Δ 8	A. 71
1074 a 31 ff.	A. 71
1075 a 12—15	A. 42
1078 a 17 ff.	A. 8
1078 b 24—26	A. 8, 52, S. 9
1086 b 26	A. 60
1090 a 17	A. 60

de partibus animalium

640 a 33—35	A. 19
A 1	S. 26

physica

190 a 5	S. 25
B	A. 46

192 b 16 ff.	A. 22
193 a 3 ff.	S. 26
194 a 28	S. 26
195 a 12—14	A. 21
195 a 25	A. 59
198 a 24	S. 25
198 b 8	A. 19
199 b 25	S. 26
199 b 30—32	S. 26
200 a 1 ff.	A. 39
200 a 15 ff.	S. 25
200 b 3	S. 26
200 b 4—8	A. 40

rhetorica

1362 a 23	A. 17
1363 a 9	A. 17

sophist. refut.

172 a 37	A. 44
178 a 4 ff.	S. 12
179 a 8	A. 67

topica

101 a 19—24	S. 13
101 b 37	S. 23
103 b 22 ff. S. 12, 39, A. 12, 13	
116 a 24	A. 61
116 a 27	S. 25
120 b 23	A. 73
120 b 26—29	S. 14
128 a 20—29	A. 57
153 a 15	S. 23
154 a 31	S. 23

fragmenta

187	A. 20
188	A. 20

Plato

Apologia	
20 c 5 ff.	S. 8
Charmides	
159 a	A. 5
Epistula VII	
342 e ff.	A. 66 a
Euthyphron	
5 d, 6 d ff.	S. 20
Gorgias	
459 d	A. 9
491 d	A. 9
Hipp. maior	
287 d ff.	S. 8
Kratylos	
432 b	A. 66 a
389 a ff.	A. 32
Kriton	
47 b	A. 26
47 c	A. 9
47 c—d	A. 27

Laches		
190 c	A.	5
Meno		
71 b ff.	S.	20
71 d	A.	5
72 a ff.	S.	21, 53
72 e	S.	20
75 d	S.	20
77 a	S.	20
77 a 6	S. 20, A.	67
Parmenides		
127 d ff.	S.	10
128 a—b	S.	10
130 a ff.	S.	21
135 b	S.	10
135 b—c	S.	23
135 c 8 ff.	S.	10
Phaidon		
57 a 5	S.	8
74 c	A.	66 a
93 c	S.	21
95 e ff.	A.	39
Phaidros		
263 a 5	S.	21, 53
Philebos		
38 c	S.	8
Poltikos		
277 e	A.	70
285 c	A.	70
Protagoras		
312 d	A.	26
312 e 4	S.	8
Republica		
523 b—d	S.	21, 53
596 b ff.	A.	32
597 a	A.	66 a
597 c	A.	32
Sophistes		
252 e	A.	70
254 a	A.	44
258 b	A.	52
262 d	S.	14
262 e ff.	S.	14
Theäter		
155 c	A.	17
156 a	A.	17
201 c ff.	S.	15
203 a ff.	A.	70
Timaios		
48 e ff.	S.	22
49 d ff.	A.	28, 34, 66 a
50 c ff.	S.	23, A. 34

Druckversehen.

- S. 12, 5. Zeile von oben lies: vgl. S. 8
 S. 21, Anm. 28, Zeile 6 lies: Anm. 63a
 S. 28, 2. Zeile von oben lies: angenommene
 S. 29, 3. Zeile von unten lies: 1064 b6 ff.
 S. 30, Anm. 45, 3. Zeile lies: Fraglich wird
 S. 35, 4. Absatz, 1. Zeile ist hinter *λόγος* einzufügen: *ἐστὶν δρισμός*.
 S. 36, 2. Absatz, 6. Zeile lies: kategorialen Sinn
 S. 43, 16./17. Zeile lies: auf ein bestimmtes Subjekt
 S. 43, Anm. 63a ist die letzte Zeile: Phaidon-Idee und im Stellenregister die Angabe dieser Stelle zu streichen.
 S. 44, 2. Absatz, 2. Zeile lies: Anm. 58
 S. 49, 3. Zeile von unten lies statt logischer: anderer
 S. 50, 3. Absatz, 8. Zeile lies statt nun: nur
 S. 52, 1. Absatz, 7. (und - Täuschung) und 8. Zeile von unten (wohl - bestimmen) sind miteinander zu vertauschen.
 Im Stellenregister ist überall statt: Anm. 66a zu lesen: Anm. 63a

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 28. August 1913 in Hamburg als Sohn des Kaufmanns Otto Arpe. Ab Ostern 1919 besuchte ich das Matthias-Claudius-Gymnasium in Wandsbek, wo ich Ostern 1932 das Abiturientenexamen bestand. Im Herbst desselben Jahres, nach einer halbjährigen Tätigkeit in einer Wandsbeker Bank, begann ich in Hamburg das Studium der Altphilologie und Philosophie. An dieser Universität blieb ich bis zum Wintersemester 1934/35. Das Sommersemester 1935 und das Wintersemester 1935/36 studierte ich in Freiburg. Danach ging ich wieder an die Hamburger Universität zurück.

Ich hörte und arbeitete hauptsächlich bei den Herren Professoren K a p p, S a u e r und S n e l l. Ihnen möchte ich an dieser Stelle nochmals meinen herzlichsten Dank sagen für ihre Anregung und Förderung in meinem Studium.

C u r t A r p e.

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 11. August 1913 in Hamburg als Sohn des Kaufmanns Otto Arpe. Im Herbst 1919 besuchte ich das Matthias-Claudius-Gymnasium in Wandsbek, wo ich Ostern 1932 das Abiturientenexamen bestand. Nach einer halbjährigen Tätigkeit bei der Wandsbeker Bank, begann ich in Hamburg das Studium der Biologie und Philosophie. An dieser Universität blieb ich bis zum Sommersemester 1934/35. Das Sommersemester 1935 und das Wintersemester 1935/36 studierte ich in Freiburg. Danach ging ich wieder nach Hamburg zur Hamburger Universität zurück.

Ich hörte und arbeitete bei den Herren Professoren Kapp, Sauer und Schöler. Ich möchte ich an dieser Stelle nochmals meinen herzlichsten Dank für ihre Anregung und Förderung in meinem Studium aussprechen.

Curt Arpe.

