

MICHAEL FREDE/GÜNTHER PATZIG

ARISTOTELES ,METAPHYSIK Z'

TEXT, ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR

ERSTER BAND

Einleitung
Text und Übersetzung



VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

10501869

1002 / 011111 / 1007

185
A712
198
V.1
C.1

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Frede, Michael: Aristoteles „Metaphysik Z“ : Text, Übers. u.
Kommentar / Michael Frede ; Günther Patzig. –
München : Beck

ISBN 3 406 31918 1

NE: Patzig, Günther.; Aristoteles: Metaphysik Z
Bd. 1. Einleitung, Text und Übersetzung. – 1988.

ISBN 3 406 31918 1 (für Bde. I/II)

© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1988

Gesamtherstellung: Passavia Passau

Printed in Germany

INHALT DER BEIDEN BÄNDE

	Band I
EINLEITUNG	7
Vorbemerkungen	9
I. Zum griechischen Text	13
II. Zur Übersetzung	18
III. ZH als Text: Die Abhandlung „Über die ousia und das Seiende“	21
IV. ZH im Kontext der „Metaphysik“	27
V. Der Gedankengang von Z	31
VI. Die Theorie von Metaphysik Z	36
VII. Eine kurze Würdigung der Theorie	43
VIII. Sind Formen allgemein oder individuell?	48
TEXT UND ÜBERSETZUNG	59

	Band II
KOMMENTAR	7
Erstes Kapitel	9
Zweites Kapitel	26
Drittes Kapitel	33
Viertes Kapitel	57
Fünftes Kapitel	76
Sechstes Kapitel	87
Siebentes Kapitel	104
Achtes Kapitel	129
Neuntes Kapitel	149
Zehntes Kapitel	166
Elftes Kapitel	199
Zwölftes Kapitel	221
Dreizehntes Kapitel	241
Vierzehntes Kapitel	264
Fünfzehntes Kapitel	280
Sechzehntes Kapitel	297
Siebzehntes Kapitel	307
ANHANG	325
Literaturverzeichnis	327
Stellenverzeichnis	331
Namenverzeichnis	340
Sachverzeichnis	343
Verzeichnis der sprachlichen Beobachtungen	346

VORWORT

Unseren schon in gemeinsamen Göttinger Seminaren gefaßten Plan, irgendwann einmal zusammen einen neuen Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik zu schreiben, konnten wir 1984/85 als Gäste des Wissenschaftskollegs zu Berlin verwirklichen. Für die dortigen vorzüglichen Arbeitsbedingungen sind wir dem Wissenschaftskolleg und seinem damaligen Rektor, P. Wapnewski, sehr dankbar; besonders auch den Damen des Sekretariats, die einen schwierigen Text mit großer Sorgfalt in den Computer eingaben und sich sogar von unserem Enthusiasmus, besonders in der Schlußphase, anstecken ließen.

Eine erste Fassung unseres Kommentars konnten wir Anfang Juni 1985 im Wissenschaftskolleg auf einem Symposium mit engeren Fachkollegen zur Diskussion stellen. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danken wir für einen Zuschuß, der diese Konferenz möglich machte. Teilnehmer waren: Pierre Aubenque (Paris), Jonathan Barnes (Oxford), Jacques Brunschwig (Paris), Myles Burnyeat (Cambridge), Alan Code (Berkeley), André Laks (Lille), Mario Mignucci (Padua), Donald Morrison (Cambridge, Mass.), Gisela Striker (Göttingen) und Hermann Weidemann (Münster). Allen Teilnehmern dieses Symposiums danken wir herzlich für die lebhafte und detaillierte Diskussion, die uns für die Redaktion der Endfassung unseres Kommentars überaus wertvoll war. Jonathan Barnes und Jacques Brunschwig, unseren Mit-Fellows am Kolleg, danken wir darüber hinaus für die regelmäßigen Dienstags-Sitzungen, in denen wir nicht nur für unsere Interpretation von Met.Z viel gelernt haben.

Dem Verlag C. H. Beck, der auf unsere Wünsche hinsichtlich der Ausstattung bereitwillig einging und die Komplikationen transatlantischen Korrekturenlesens gelassen ertragen hat, gilt unser lebhafter Dank. Insbesondere hat sich Herr Dr. E.-P. Wieckenberg der schwierigen technischen Probleme des Drucks stets mit Sachkunde und gleichbleibender Freundlichkeit angenommen. Christian Wißler, M. A. (Göttingen), hat die Korrekturen mitgelesen und sich um sachliche und sprachliche Präzisierung vieler Passagen sowie um die Register verdient gemacht.

Die zehn Monate, in denen wir in Berlin das Buch zusammen geschrieben haben, zählen zu unseren erfreulichsten akademischen Erfahrungen. Vielleicht teilt sich dem Leser gelegentlich auch etwas von der Freude mit, die uns bei unserer Arbeit erfüllt hat.

Princeton/Göttingen 1987

M. F. u. G. P.

EINLEITUNG

VORBEMERKUNGEN

Wer einen neuen und seine Vorläufer an Umfang erheblich übertreffenden Kommentar zu Aristoteles, *Metaphysik Z*, vorlegt, sollte wohl gleich anfangs darüber etwas sagen, welche Ziele er sich gesetzt hat und was der Leser von dem Buch erwarten kann und was nicht.

Die Verdienste, die sich die bisherigen Kommentatoren, vor allem Bonitz, Ross und die von uns „Londinenses“ genannte Gruppe der Verfasser der „Notes on Z“, um das Verständnis dieses schwierigen Textes erworben haben, sind uns bei unserer Arbeit stets deutlich gewesen, zum Teil noch deutlicher geworden.

Jedoch war uns ebenso klar, daß zum Verständnis von *Z* noch viel zu tun ist, einmal weil die Kommentatoren, besonders Bonitz und Ross, in einem sonst durchaus schätzenswerten Drang zur Kürze, bei weitem nicht auf alle Schwierigkeiten, die *Metaphysik Z* dem Verständnis bietet, mit der gebotenen Ausführlichkeit eingehen. Zum anderen hatten wir den Eindruck, daß die bisherigen Kommentatoren nicht mit der erforderlichen Entschiedenheit die Aufgabe in Angriff genommen haben, die von Aristoteles gerade in *Metaphysik Z* entwickelte Theorie der *ousia* als eine möglicherweise in sich konsistente Theorie nachzuzeichnen und verständlich zu machen, und zwar gerade auch dann, wenn die Lehre von *Z* mit Äußerungen zu dem gleichen Thema, die wir sonst bei Aristoteles, z.B. in der Kategorienschrift, finden, nicht voll zur Deckung gebracht werden könnte. Dementsprechend hat uns in unserer Arbeit einmal die Absicht gelehrt, jede ernstliche Schwierigkeit, die Text und Argumentation von *Z* dem Verständnis eines mitdenkenden Lesers in den Weg stellen, angemessen zu erörtern und eine Lösung vorzuschlagen. Wo wir keine Lösung gefunden haben, stellen wir das ausdrücklich fest. Dies Verfahren hatte freilich zur Folge, daß unser Kommentar einen Umfang angenommen hat, der, bei gleichem Kommentaraufwand pro Seite des griechischen Textes, für die ganze „*Metaphysik*“ des Aristoteles etwa acht Bände vom Umfang des vorliegenden Buches erfordern würde.

Unser zweites Hauptziel war es, eine ontologische Konzeption aus dem Text von *Metaphysik Z* zu gewinnen, die nicht schon von allgemeinen Vorstellungen über des Aristoteles Meinungen über die Rolle und Natur der *ousia* ausgeht und die Darlegungen von *Metaphysik Z* mit mehr oder weniger Mühe in dieses Gesamtbild einzuordnen versucht, sondern gerade umgekehrt sich auf die Argumentation in *Metaphysik Z* konzentriert und einen gewissen Kontrast zu Auffassun-

gen, die Aristoteles in anderen Schriften, sogar in anderen Büchern der „Metaphysik“ vorträgt, durchaus in Rechnung stellt und akzeptiert. Hierbei gelangten wir zu der Überzeugung, daß die konventionelle Auffassung, nach der Aristoteles die volle Wirklichkeit dem konkreten Einzelding, die volle wissenschaftliche Erkennbarkeit aber dem Allgemeinen zuspricht und die ousia des Einzeldings aus einer allgemeinen Form und der als Individuationsprinzip dienenden Materie bestehen läßt, als Interpretation von Metaphysik Z nicht bestehen kann. Nach Metaphysik Z ist vielmehr das eigentlich Wirkliche, die ousia, die individuelle Form, die in den Dingen, deren Form sie ist, auftaucht und wieder verschwindet, die entsteht und vergeht, ohne einem Prozeß des Vergehens oder Entstehens unterworfen zu sein, und die zugleich Seins- und Erklärungsprinzip für alles ist, von dem sie ousia ist. Es war daher nur natürlich, daß wir in unserem Kommentar mit besonderer Aufmerksamkeit die Stellen behandelt haben, die entweder deutlich für diese unsere Auffassung zu sprechen scheinen, oder von den Vertretern der konventionellen Auffassung als Textbasis ihrer Interpretation in Anspruch genommen werden oder in Anspruch genommen werden könnten.

Während wir im Hinblick auf die Erörterung der Schwierigkeiten des Textes Vollständigkeit wenigstens angestrebt haben, mußten wir, schon aus Rücksicht auf den wachsenden Umfang unseres Kommentars, die Auseinandersetzung mit der sehr umfangreichen Sekundärliteratur zu Einzelfragen gerade von Metaphysik Z erheblich einschränken. Es war auch nicht unsere Absicht, zugleich mit unserer Interpretation des Textes eine handbuchartige Darstellung seiner Interpretationsgeschichte zu geben, so interessant und lohnend ein solches Unternehmen sein könnte.

Auch haben uns diejenigen Kommentare zu aristotelischen Schriften, deren Verfasser den heroischen Versuch gemacht haben, mit der Hauptaufgabe eines Kommentators, nämlich den Text dem Verständnis des Lesers zu erschließen, die Aufarbeitung der bisherigen Sekundärliteratur zum Text zu verbinden, zu einem solchen Verfahren nicht eben ermutigt. Denn es ist wohl fast unvermeidlich, daß der Benutzer eines solchen Kommentars durch die Fülle von Informationen über abweichende gelehrte Meinungen häufig so in seiner Aufmerksamkeit abgelenkt wird, daß ihm die Umrisse des aristotelischen Gedankenganges, die der Kommentar nachzeichnet, zu verschwimmen drohen.

Hinzu kam die Erwägung, daß sich die neuere, vor allem in vielen kürzeren Aufsätzen geführte Diskussion über Metaphysik Z vorwiegend um das Verständnis einzelner Textstellen und einzelner Kapitel

bemüht hat, nicht um eine einheitliche Interpretation von Metaphysik Z, wie wir sie uns als Ziel gesetzt haben. Wir sind überzeugt, und diese Überzeugung hat sich während unserer gemeinsamen Arbeit am Kommentar noch verstärkt, daß die Einzelfragen wohl erst auf dem Hintergrund einer solchen Gesamtinterpretation mit Aussicht auf befriedigende Klärung und beständigen Ertrag behandelt werden können.

Hingegen haben wir unsere ungeteilte Aufmerksamkeit den Kommentaren gewidmet, die auch bisher schon als Standardwerke zu Aristoteles' „Metaphysik“ und speziell zu Met. Z gelten. Die antiken „Metaphysik“-Kommentare von Asclepius und Pseudo-Alexander (Michael von Ephesos?) sowie die Kommentare von A. Schwegler (1847), H. Bonitz (1848), W.D. Ross (1924) und die „Notes on Z, recorded by M. Burnyeat and others“ (1979) hatten wir ständig zur Hand und haben sie zu allen von uns behandelten Text- und Interpretationsfragen verglichen. Bonitz und Ross waren uns, wie man nicht anders erwarten wird, besonders hilfreich, wenn sie auch zu vielen wichtigen Fragen schweigen und wir dort, wo sie ein Problem behandeln, oft zu einer anderen Auffassung gelangt sind. Die „Londinenses“, wie wir der Kürze halber die Verfasser der „Notes on Z“ in unserem Kommentar zitieren, stehen uns in der Zielrichtung und der Verfahrensweise wohl näher als alle früheren Kommentatoren. Da aber ihre Grundauffassung von Met. Z von der unsrigen erheblich abweicht, haben wir uns mit ihren Interpretationstheseen oft ausführlich auseinandergesetzt, schon weil wir unsere Ansicht im Kontrast zu den Ansichten der Londinenses besonders leicht deutlich machen konnten. Dies gilt vor allem hinsichtlich unserer These (i), daß Aristoteles in Met. Z eine Lösung des Problems der ousia durchaus anstrebt und auch, wenn auch nur vorläufig, skizziert hat, während die Londinenses eher der Meinung zuneigen, Aristoteles habe in Met. Z nur verschiedene, miteinander konkurrierende und unvereinbare, Lösungsansätze vorführen und argumentativ entwickeln wollen, ohne sich doch für einen dieser Ansätze zu entscheiden. Und es gilt natürlich auch für unsere These (ii), daß Aristoteles in Met. Z die Existenz individueller Formen behauptet, die er zugleich als die ousiai auch der wahrnehmbaren Dinge ansehen will.

Für die These (ii), die Existenz von individuellen (engl.: particular) Formen, beanspruchen wir keine Originalität. Eine ähnliche Auffassung ist von R. Albritton in seinem seither viel diskutierten Aufsatz „Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics“ (1957) erwogen, wenn auch im Schlußteil des Aufsatzes angesichts verschie-

dener Schwierigkeiten fast wieder zurückgenommen worden. 1981 hat A. C. Lloyd in seiner Monographie „Form and Universal in Aristotle“ ebenfalls bestritten, daß aristotelische Formen *Universalia* seien, und demgegenüber die Individualität und Partikularität der Form betont. Unseren Beitrag zu dieser Diskussion sehen wir vor allem darin, eine zusammenhängende Interpretation von Met. Z vorgelegt zu haben, aus der sich nach unserer Meinung die These der Individualität aristotelischer Formen, wenigstens für den Zusammenhang von Z und H, geradezu zwanglos ergibt.

I. ZUM GRIECHISCHEN TEXT

Ursprünglich war es unsere Absicht, dem Kommentar lediglich eine deutsche Übersetzung von Met. Z vorzuschicken und für den griechischen Text – so wie es etwa Ch. Kirwan (*Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, Ε*) und J. Annas (*Aristotle's Metaphysics Books Μ and Ν*) in ihren kommentierten Übersetzungen im Rahmen der Clarendon Aristotle Series getan haben – auf die Ausgabe von W. Jaeger (1957) in den Oxford Classical Texts zu verweisen. Zwar sind wir der Meinung, daß in der Textkonstitution der aristotelischen „Metaphysik“ durchaus noch wichtige Verbesserungen möglich sind, wozu u. a. eine stärkere Beachtung der antiken Kommentare und der arabischen Überlieferung beitragen könnte. Jedoch sollte eine solche neue Edition sich nicht auf den Text nur eines Buchs der „Metaphysik“ beschränken, und eine entsprechende neue Kollation aller einschlägigen Handschriften mußte schon aus Zeitgründen ausscheiden.

Es stellte sich jedoch während der Arbeit am Kommentar heraus, daß wir Gründe hatten, an mehr als 130 Stellen vom Text der Ausgabe Jaegers abzuweichen. Anstatt alle diese Textänderungen, die im Kommentar begründet werden, in einer eigenen Liste aufzuführen, erschien es uns als die bessere, vor allem für den Leser bequemere Lösung, einen fortlaufenden griechischen Lesetext unserer Übersetzung gegenüberzustellen, um jederzeit deutlich zu machen, von welchem griechischen Text wir in der Übersetzung und im Kommentar ausgegangen sind.

Die wichtigsten und bei weitem ältesten Textzeugen für die „Metaphysik“ des Aristoteles sind, wie durch die Untersuchungen der drei Editoren Christ, Ross und Jaeger sowie durch die Arbeit Harlfingers gesichert ist, die Handschriften E (Paris, 10. Jh.), J (Wien 9. Jh.) und A^b (Florenz, 12. Jh.). E und J sind die besten Vertreter eines Überlieferungsarms α, während A^b einen anderen Überlieferungsarm β repräsentiert. Seit Christ (1886) und Jaeger (1957) nimmt man an, daß beide Überlieferungsarme ursprünglich auf zwei verschiedene antike Ausgaben des „Metaphysik“-Textes zurückgehen.

Ross hielt EJ auf der einen Seite, und A^b auf der anderen, für gleichgewichtige Textzeugen. Sinn, Sprachgebrauch des Autors und Grammatik mußten bei abweichenden Lesarten den Ausschlag geben (Ross, S. CLXI). Jedoch hat schon Ross darauf hingewiesen, daß „das Gewicht der griechischen Kommentatoren und der mittelalterlichen Übersetzungen entschieden zugunsten von EJ in die Waagschale falle“

(a. a. O. S. CLXV), und daher empfohlen, *ceteris paribus* bei Divergenzen zwischen EJ und A^b eher EJ zu folgen.

In dieser Zurückhaltung gegenüber A^b sind wir im Laufe unserer Beschäftigung mit dem Text von Met. Z bestärkt worden. Wir haben bei der Überprüfung vieler Stellen den Eindruck gewonnen, daß A^b in vielen Fällen einen glatteren Text als EJ bietet. Dieser Befund scheint jedoch in charakteristischen Fällen auf regulierende Eingriffe in den aristotelischen Text zurückzugehen. Diese Eingriffe sind nur verständlich, wenn man voraussetzt, daß die Urheber der Tradition β, möglicherweise die Editoren jener vermuteten antiken Textausgabe, in manchen Fällen eine für Aristoteles charakteristische, aber etwas ungewöhnliche Ausdrucksweise nicht verstanden haben und daher meinten, der Text müsse entsprechend verändert werden.

Diese hypothetischen Eingriffe lassen sich in drei Gruppen einteilen, freilich mit der üblichen Unbestimmtheit hinsichtlich von Grenzfällen:

- (i) Normalisierung der Texte durch Tilgung grammatischer Besonderheiten,
- (ii) Glättung des Textes infolge tatsächlicher oder vermuteter sachlicher Unstimmigkeiten,
- (iii) Regulierung des Textes durch Tilgung unverstandener oder mißverständlicher Ausdrücke.

Für die Gruppe (i) seien folgende Beispiele angeführt:

- 1) Z 8, 1033^b26–28: ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία ... οὐθὲν χρῆσιμα. Statt χρῆσιμα (so EJ und Ps.-Alexander in der Paraphrase) liest A^b: χρησίμη. Es ist aber aus dem Zusammenhang deutlich, daß Aristoteles ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία als eine bloße façon de parler für τὰ εἶδη ansieht, so daß er sicher χρῆσιμα geschrieben hat. Die Assimilation an αἰτία wirkt daher pedantisch.
- 2) Z 9, 1034^a16–17: ὅσων οὖν τοιαύτη ἡ ὕλη, οἷον οἱ λίθοι, ἀδύνατον ὡδὶ κινηθῆναι. Statt ἀδύνατον (EJ u. Ps.-Alexander in der Paraphrase) liest A^b ἀδύνατοι, in sachlich richtiger, grammatisch aber falscher Beziehung auf λίθοι (vgl. unseren Kommentar z. Stelle).
- 3) Z 10, 1034^b28: ἔτι δ' εἰ πρότερον τὰ μέρη τοῦ ὅλου. A^b liest statt τὰ μέρη (EJ und Ps.-Alexanders Paraphrase) vielmehr τὸ μέρος und statt πρότερον (E) mit J: πρότερον. Während J aber mit πρότερον den Plural τὰ μέρη beibehält, faßt A^b πρότερον adjektivisch auf und glättet daher zu τὸ μέρος.
- 4) Z 11, 1036^b2–3: χαλεπὸν δὲ ἀφελεῖν τοῦτο (EJ) τῇ διανοίᾳ. A^b liest τοῦτον, will also das Demonstrativum an ὁ χαλκός (^b2) assimilie-

ren, obwohl es sachlich eher auf die Materie allgemein zielt und daher τοῦτο vorzuziehen ist, zumal es auch bei Beziehung auf ὁ χαλκός möglich wäre (vgl. unseren Kommentar z. Stelle).

- 5) Ein etwas komplizierter Fall dieser Gruppe ist Z 8, 1033^b5–6: φανερόν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος ... οὐ γίγνεται. Die doppelte Negation wird von A^b durch Weglassen des οὐ (übrigens auch von Jaeger durch Weglassen des οὐδὲ) beseitigt. Vgl. jedoch unseren Kommentar z. Stelle, wo gezeigt wird, warum der Text von EJ zu halten ist.

Wir kommen zur Gruppe (ii), in der wir Textglättungen von A^b anführen, von denen wir annehmen, daß sie auf sachliche Schwierigkeiten im Text zurückgehen:

- 6) Ein besonders deutliches Beispiel ist Z 7, 1032^a27–28: πᾶσαι δὲ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. A^b läßt das ἢ vor ἀπὸ τέχνης aus. Es störte wohl, daß in ^a12–13 τέχνη neben φύσει und ἀπὸ ταυτομάτου stand, und hier neben die τέχνη noch δύναμις und διάνοια treten sollen. Durch Tilgung des ἢ vor ἀπὸ τέχνης würden δύναμις und διάνοια zu Unterarten der τέχνη. Dagegen schlägt allerdings die Parallele in E1, 1025^b22–23, durch (so schon Jaeger); im übrigen vgl. unseren Kommentar z. Stelle.
- 7) Ähnlich Z 8, 1033^b9: ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦς καὶ σφαίρας (EJ und Ps.-Alexander in der Paraphrase). A^b liest statt καὶ σφαίρας vielmehr σφαῖραν. Motiv dieser Änderung war wohl die Befremdlichkeit der Vorstellung, jemand könnte Erz und die Kugelform nehmen und aus beiden eine eiserne Kugel herstellen. Jedoch dürfte καὶ σφαίρας der ursprüngliche Text sein (vgl. unseren Kommentar z. Stelle).
- 8) Dem entspricht die Ersetzung von ἰδέα (E, und J in corr. aus ἰδέαι) durch εἶδη (A^b und Ps.-Alexander in Paraphrase) in Z 14, 1039^b18: δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν ἰδέα αὐτῶν οὕτως ὥς τινὲς φασιν. Es sollte wohl die Härte beseitigt werden, daß Aristoteles sonst in den Worten οὕτως ... eine Einschränkung seiner Ablehnung von Ideen zu äußern schiene.
- 9) Entsprechend läßt A^b in Z 17, 1041^b29–30: ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασιν das κατὰ φύσιν καὶ aus. Jedoch zeigt der Anfang von Z 7, daß zwischen φύσει und κατὰ φύσιν der Unterschied bestehen könnte, daß φύσει auf den natürlichen Ursprung, κατὰ φύσιν aber auf das naturgemäße Resultat eines Entstehungsprozesses hinweist (vgl. unseren Kommentar z. Stelle).

10) Auch in Z 10, 1034^b24 (ähnlich in Z 10, 1035^a22–23) dürfte sich in A^b eine solche Tendenz zur Glättung des Textes durchgesetzt haben. Im ersten Fall würde das zweimalige ἐπ' ἐνίων (A^b) statt ἐνίων die richtige Beziehung von ἐνίων bzw. ἐπ' ἐνίων auf τοῦ ὅλου statt τῶν μερῶν (^b23) erleichtern; im zweiten Fall liest A^b in 1035^a23 τοῖς, wiederum in der Absicht, die Beziehung des τῶν auf μερῶν (^a22) zu verhindern (vgl. unseren Kommentar z. der Stelle).

(iii) Vollends in die Richtung einer Glättung des nicht richtig verstandenen Textes verweisen die Stellen:

11) Z 8, 1033^b12; Z 9, 1034^b12; Z 9, 1034^b17; Z 17, 1041^a11, die darin übereinstimmen, daß A^b ein in EJ überliefertes αἰ ausläßt bzw., wie in Z 9, 1034^b12, durch εἰ ersetzt. Wir können uns das nur so erklären, daß die Überlieferung, der A^b folgt, Schwierigkeiten mit der bei Aristoteles so häufigen distributiven Verwendung von „αἰ“ (im Sinne von „jeweils“, „in jedem Falle“, vgl. οἱ αἰ δικάζοντες Dem. 21,223) hatte. (Zu dieser Verwendung von „αἰ“ und entsprechenden Verständnisschwierigkeiten auch moderner Interpreten vgl. unseren Kommentar zu Z 1, 1028^b3). Ähnlich läßt A^b das αἰ an wichtiger Stelle in E 1, 1026^a3, aus (zu dieser Stelle vgl. unseren Kommentar zu Z 11, 1036^b29). Es gehört wohl in diesen Zusammenhang, daß A^b auch ein ungewöhnlich gebrauchtes γάρ in Z 14, 1039^a28, ausläßt und ein ähnlich untypisches ἥδη in Δ 7, 1017^b5, zu δὴ ändert.

Diese Befunde machen es uns in ihrer Summe zumindest wahrscheinlich, daß der Überlieferungsarm β, von dem A^b unser wichtigster Zeuge ist, eine Tradition vertritt, in der der ursprüngliche aristotelische Text in verschiedener Weise geglättet und reguliert worden ist. Für die Textgestaltung haben wir daraus die Folgerung gezogen, die Maxime von Ross, die Gruppe EJ bei Divergenzen mit A^b *ceteris paribus* zu bevorzugen, noch erheblich zu verschärfen: Es scheint uns vielmehr besser, EJ in allen Fällen zu folgen, in denen sie einen annehmbaren Text bieten (denn die vermeintlich „bessere“ Lesart in A^b könnte das Resultat eines solchen regulierenden Eingriffs in den Aristoteles-Text sein). Wir haben die abweichenden Lesarten von A^b nur dort berücksichtigt, wo der Text von EJ aus grammatischen, idiomatischen oder sachlichen Gründen offensichtlichen Bedenken ausgesetzt ist.

Dies Verfahren ließ sich in Z 1–16 ohne größere Schwierigkeiten anwenden; in Z 17 jedoch häuften sich bemerkenswerterweise die Fälle, in denen A^b die einzig richtige Lesart bietet, während die Textvorlage von EJ in diesem Kapitel gestört zu sein scheint.

Eine befriedigende Erklärung für diesen Umschwung im letzten Kapitel von Z haben wir nicht gefunden, zumal keineswegs sicher ist, daß mit Z 17 eine Papyrusrolle endete – was die mechanische Textstörung natürlich hätte erleichtern können.

Ein erheblicher Teil unserer Textänderungen gegenüber Jaegers Ausgabe geht, wie gesagt, auf diese unsere veränderte Einschätzung des Zeugniswerts von A^b zurück, freilich nur ein Teil. Ein guter Teil beruht auch auf einer genaueren Berücksichtigung der indirekten Überlieferung, vor allem des Zeugnisses des Asclepius. An zahlreichen anderen Stellen glaubten wir, daß der Sinn einen anderen Text verlange. Jede Abweichung unseres Textes von Jaegers Ausgabe ist im Kommentar vermerkt und begründet. Da eine neue Kollationierung der Handschriften uns nicht möglich war, haben wir uns auf die kritischen Apparate von Christ, Ross und Jaeger gestützt und nur ihre Angaben über die vermutliche Lesart bei Asclepius und Ps.-Alexander regelmäßig überprüft, wobei sich manche Korrekturen ergaben. Unter diesen Umständen erübrigte sich die Beigabe eines kritischen Apparats.

Die Übersetzung eines philosophischen Textes soll, darüber besteht wohl Einigkeit, ein möglichst getreues Bild des Gedankenganges bieten, welchen der Autor im Originaltext niedergelegt hat und den der Übersetzer in seiner eigenen Sprache nachzubilden versucht. Jedoch ist umstritten, mit welchen Mitteln man dieser Forderung, die vollkommen zu erfüllen unmöglich ist, wenigstens näherungsweise gerecht werden kann. Eine ständige Versuchung besteht darin, den Text des Autors in der Übersetzung deutlicher und verständlicher zu machen, als er im Original ist, was im allgemeinen durch erläuternde Zusätze erfolgt, zu denen eine genaue Entsprechung im Original fehlt.

Bei unserem Versuch, den Text von Met. Z ins Deutsche zu übersetzen, haben wir uns in dieser Richtung große Zurückhaltung auferlegt. Nach unserer Meinung sollte, was im aristotelischen Griechisch schroff, dunkel oder mehrdeutig ist, auch im deutschen Text so wirken. Dies ist ein Verfahren, das insbesondere dann angezeigt sein dürfte, wenn, wie in unserem Falle, der Übersetzung ein ausführlicher Kommentar beigegeben werden kann, in dem die Verständnisschwierigkeiten, die der Text bietet, angemessen erörtert werden. Wir setzen daher voraus, daß unsere Übersetzung in ständiger Verbindung mit dem Kommentar benutzt wird.

Einige neuere Aristoteles-Übersetzer vertreten mit Entschiedenheit die Ansicht, eine treue Übersetzung des griechischen Aristoteles-Textes solle jeden Ausdruck, den wir bei Aristoteles in verschiedenen Zusammenhängen finden, an jeder Stelle durch denselben Ausdruck der Sprache, in die man übersetzt, wiedergeben. Daß man die Übersetzung nicht willkürlich variieren sollte, ist selbstverständlich; aber die verschiedenen Bedeutungsfelder der, in unserem Falle, griechischen und deutschen Ausdrücke machen die weitergehende Forderung unerfüllbar, ja unsinnig. Das Wort „λέγειν“ z. B. wird von Aristoteles benutzt, um etwas auszudrücken, das wir je nach dem Zusammenhang mit „sagen“, „nennen“, „aussprechen“, „formulieren“, „als etwas bezeichnen“, „behaupten“ u. ä. übersetzen müßten. Nach der Bedeutung der Wörter muß, wie Freges Grundsatz lautet, im Satzzusammenhang, nicht in ihrer Vereinzelung, gefragt werden (Grundlagen der Arithmetik, S. X). Die sprachlichen Einheiten, hinsichtlich derer die Genauigkeit einer Übersetzung beurteilt werden muß, sollten nicht die Wörter, sondern die Sätze bzw. Teilsätze sein, und die jeweils im Originaltext

und in der Übersetzung ausgedrückten Gedanken sind es, die einander möglichst genau entsprechen sollten.

Neben der Hauptforderung an eine Übersetzung, zumal eines philosophischen Textes, nämlich der nach möglichst genauer Wiedergabe des Gedankenganges, haben wir uns weiterhin besonders bemüht, auch in der deutschen Fassung dem Leser wenigstens eine ungefähre Vorstellung von der Kraft und Lebendigkeit, auch von der an vielen Stellen auffallenden Schlichtheit und Natürlichkeit der aristotelischen Redeweise zu vermitteln. Gerade hierin sind die deutschen „Metaphysik“-Übersetzungen seit der von Bonitz (die er freilich als 28jähriger, acht Jahre vor seinem meisterhaften „Metaphysik“-Kommentar, verfaßte und auch nicht veröffentlichte) nach unserem Urteil nicht besonders glücklich. Auch bei Bonitz, dessen Übersetzung sonst durch begriffliche Schärfe und Klarheit überzeugt, wirkt die Redeweise des Aristoteles weithin scholastisch geschraubt, trocken und aktenmäßig. Von allen Übersetzungen der „Metaphysik“ in moderne Sprachen, die wir kennen – und beurteilen können –, kommt die von W. D. Ross unserer Vorstellung davon, wie Aristoteles übersetzt werden sollte, am nächsten. Aber auch Ross hat, bei großen Verdiensten besonders um eine lebendige und kräftige Redeweise, an vielen Stellen durch Zusätze und Verdeutlichungen den griechischen Text mehr interpretiert als übersetzt (z. B. 1029^a11; 1029^b30–31; 1036^b34; 1041^a2–3).

Eine notorische Schwierigkeit in der Übersetzung gerade von Met. Z ist die Frage, wie die von Aristoteles zu technischer Verwendung eingeführten und häufig vorkommenden Ausdrücke (i) τὸ τί ἦν εἶναι, (ii) τὸ τί ἐστίν, (iii) τόδε τι, (iv) οὐσία und (v) λόγος übersetzt werden sollen. Wir sind wie folgt verfahren:

- (i) Bei dem τί ἦν εἶναι schließen wir uns der Ansicht an, daß es sich um eine Kurzformel für Ausdrücke wie etwa: τί ἦν τῷ ἀνθρώπῳ ἀνθρώπῳ εἶναι handelt. Das ἦν verstehen wir im Sinne des sog. „philosophischen Imperfekts“, das freilich im Deutschen keine (wissenschaftssprachliche) Entsprechung hat, und übersetzen also: „Was es heißt, dies zu sein“. (Bonitz' „Wesenswas“ scheint uns ganz unverständlich; Rolfes' „das wesentliche Sein“ ist zu unspezifisch, ebenso Gohlkes „Wesensbegriff“ und Seidls „Sosein“, das er in seiner „überarbeiteten Neufassung“ der Bonitzschen Übersetzung dessen „Wesenswas“ vorzog.) Das „Was es heißt, dies zu sein“ muß so verstanden werden, daß es das bedeutet, was z. B. den Menschen zum Menschen, ein Haus zum Haus macht (vgl. unseren Kommentar zu Z 2, 1028^b34).

- (ii) τί ἐστίν bzw. τὸ τί ἐστίν übersetzen wir: „Was etwas ist“ bzw., wenn der jeweilige Gegenstand schon bestimmt ist: „Was es ist“. „Ein Was“ (Bonitz-Seidl) oder ein „Was eines Dinges“ (Rolfes) scheinen uns vom griechischen Text zu weit entfernt.
- (iii) τὸδε τι übersetzen wir überall mit „ein Dies von der Art“, wobei wir τὸδε als Demonstrativum, das τι aber als Spezifizierung ansehen. Die bisherigen deutschen Übersetzungen, wie „einzelnes Etwas“ (Bonitz), „Einzelnes (Dieses-da)“ (so Seidl, der darin aber nicht einheitlich verfährt) oder „Dieses“ (Rolfes), betonen einseitig nur die demonstrative Komponente. (Zu (ii) und (iii) vgl. unseren Kommentar zu Z 1, 1028^a12.)
- (iv) οὐσία lassen wir, nach reiflicher Überlegung, unübersetzt. Sowohl die (häufigste) Übersetzung „Substanz“ (Rolfes, Lasson) als auch Übersetzungen wie „Wesenheit“ (Bonitz), „Wesen (Substanz)“ (Seidl) oder bloß „Wesen“ (Gohlke) führen fast unvermeidlich störende Assoziationen mit sich (vgl. unseren Kommentar zu Z 1, 1028^a15).
- (v) λόγος übersetzen wir überall dort, wo es den „λόγος einer Sache“ bezeichnet, mit „Formel“, in Anlehnung an Ross' „formula“. „Begriff“ (Bonitz, Seidl, Rolfes), „Ausdruck“ (Gohlke) oder auch „begrifflicher Ausdruck“ (Lasson) scheinen uns weniger geeignet; denn ein ὁρισμός („Definition“) ist nach Aristoteles jeweils ein λόγος, der freilich noch besondere Bedingungen erfüllen muß (vgl. Z 4 u. Z 5). Daraus folgt schon, daß „Begriff“ als Übersetzung zu λόγος nicht paßt; denn ein Begriff ist wohl eher das, was in einem ὁρισμός definiert bzw. in einem λόγος formuliert wird, nicht der λόγος selbst. „Ausdruck“ ist offenbar viel zu weit, da die λόγοι, in diesem Sinn verstanden, nur eine Unterklasse der Ausdrücke überhaupt bilden können.

III. ZH ALS TEXT: DIE ABHANDLUNG „ÜBER DIE OUSIA UND DAS SEIENDE“

Der Text der Bücher M und N zerfällt in zwei Teile, deren zweiter M 9, 1086^a21, beginnt und sich über das heutige Ende von M hinaus bis ans Ende von N erstreckt. Nach einer antiken Überlieferung wurden denn auch die Bücher M und N an dieser Stelle getrennt (vgl. Syrianus, S. 160, 6), und vieles spricht dafür, daß die uns vertraute Buchtrennung durch buchtechnische Gründe bedingt ist. Sieht man einmal von diesem Fall ab, der, folgten wir der besagten antiken Tradition, nicht einmal eine Ausnahme darstellte, so ist festzustellen, daß alle anderen Bücher der „Metaphysik“ mit einer Ausnahme, nämlich der von Z und H, jeweils eine relativ in sich geschlossene Einheit bilden. Nur H ist so eng an Z angeschlossen, daß man sich die beiden Bücher nur als eine Einheit vorstellen kann. Anders als bei allen anderen Büchern der „Metaphysik“ ist hier klar, daß H geschrieben worden ist, um die Untersuchung von Z fortzusetzen. Nicht nur verweist der erste Satz von H auf das in Z Dargelegte und sagt, es gelte das dort Ausgeführte zu einem Abschluß zu bringen. Fast das ganze erste Kapitel von H ist einer Zusammenfassung der Ausführungen von Z gewidmet. Die übrigen Kapitel von H verfolgen einen Gedankengang, der sich folgerichtig aus den Überlegungen von Z ergibt. H kann als Text nicht ohne das vorausgegangene Z bestehen. Die Lehre der beiden Bücher, etwa was die systematische Mehrdeutigkeit von Bezeichnungen für wahrnehmbare ousiai angeht, stimmt auffallend überein. Die Buchtrennung zwischen Z und H scheint eher künstlich zu sein und könnte genauso gut an einer anderen Stelle durchgeführt worden sein.

Es gibt nur ein Detail, welches gegen die Annahme zu sprechen scheint, daß H in einem Zug mit Z geschrieben worden ist: H 3, 1043^b16–18, verweist Aristoteles eindeutig auf Z 8; aber er tut dies mit den Worten „in anderen Darlegungen“ (ἐν ἄλλοις), so als beziehe er sich auf eine andere Schrift. Bei genauerer Betrachtung erweist sich aber, daß dieses Indiz eher für als gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von H zu Z spricht. Denn, wie wir sehen werden, spricht manches dafür, daß Z 7–9 erst später aus einem anderen Zusammenhang heraus in Z eingefügt worden sind.

Bilden Z und H eine Einheit, die so eng ist, daß man sich H nicht ohne Z denken kann, so ist doch nicht ebenso klar, ob auch Θ Teil dieser ursprünglichen Einheit ist.

Zwar bezieht sich auch Θ schon im ersten Satz auf die Ausführungen von Z. Ja, im zweiten Satz verweist Θ sogar auf den Anfang von Z als „anfängliche Ausführungen“ ($\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$), so als begänne die Abhandlung, von der Θ ein Teil ist, mit Z 1. Auf diese Weise bilden die Bücher Z, H, Θ in der Tat schon äußerlich eine zusammenhängende Einheit, wie wir sie sonst in der „Metaphysik“ vermissen. So spricht man denn auch von diesen drei Büchern als einer Einheit, wenn man von den „mittleren Büchern“ oder den „Substanzbüchern“ redet. Und oft wird angenommen, daß es sich bereits ursprünglich um eine einheitliche, kontinuierliche Abhandlung handelte.

Aber anders als bei H kann man sich bei Θ 1–9 (bei Θ 10 handelt es sich vermutlich um einen Text, der erst nachträglich an Θ angefügt worden ist, da das Programm von E 2 Ausführungen über das Sein im Sinne von „wahr sein“ vorsieht (vgl. 1026^a34–35)) durchaus vorstellen, daß es sich ursprünglich um eine unabhängige selbständige Abhandlung über die Möglichkeit handelte, die erst nachträglich von Aristoteles durch die einleitenden Bemerkungen an Z und H angeschlossen wurde. Und zwei Details sprechen dafür, daß wir zumindest mit dieser Möglichkeit rechnen können. Θ 8, 1049^b27–29, bezieht sich Aristoteles auf Z 7 mit den Worten „in den Ausführungen über die ousia“. Die Art und Weise, wie er sich hier auf Z bezieht, legt nahe, daß er an Z, bzw. Z und H, als eine selbständige Schrift mit dem Titel „Über die ousia“ denkt und nicht an Z und H als Teil derselben Untersuchung wie Θ . Ferner ist zu bemerken, daß zu dem Zeitpunkt, als Θ 8 geschrieben wurde, Z 7–9 bereits Teile von Z bildeten. Folgen wir aber unserer Hypothese, wonach Z 7–9 erst nachträglich in ZH eingefügt worden sind, dann legt sich der Schluß nahe, daß Z, H und Θ nicht in einem Zug geschrieben wurden, sondern Θ erst an Z und H angeschlossen wurde, als Z und H geschrieben und dann Z 7–9 in Z eingefügt worden waren.

Man wird also sagen dürfen, daß Z und H eine ursprüngliche Einheit bildeten, daß es aber fraglich ist, ob Θ schon von Anfang an Teil dieser Einheit war. Nennen wir diese ursprüngliche Einheit, Θ 8 folgend, die Abhandlung „Über die ousia“.

Manches spricht dafür, daß es sich bei dieser Abhandlung „Über die ousia“ um eine ursprünglich selbständige Abhandlung handelte, die erst später, nun schon durch Θ 1–9 ergänzt, als Kernstück für die „Metaphysik“ verwendet wurde. Nicht nur bezieht sich Θ 8, 1049^b27–28, auf ZH als die Abhandlung über die ousia, auch I 2, 1053^b17–18, verweist auf ZH als „die Ausführungen über die ousia und das Seiende“ ($\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\epsilon\rho\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \dots\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$),

so als handle es sich um eine selbständige Schrift. Z beginnt ohne Verbindungspartikel, so als handle es sich um den Anfang einer ganzen Schrift. Dazu paßt auch, daß Θ 1, 1045^b32, sich auf den Anfang von Z so bezieht, als handle es sich um den Anfang einer Abhandlung. Ebenfalls in dieses Bild paßt die Tatsache, daß sich Z und H weder auf frühere noch auf spätere Bücher der „Metaphysik“ als Teile derselben Abhandlung beziehen. Zwar verweist schon der erste Satz von Z auf Met. Δ , aber er tut dies offensichtlich so, als handle es sich bei Δ um eine selbständige Schrift. Stellen, die auf spätere Bücher der „Metaphysik“ verweisen zu scheinen, bedürfen vermutlich einer anderen Erklärung. So meint Ross (Introduction S. XX), Z 11, 1037^a12–13, und H 1, 1042^a23, verwiesen auf M und N. Diese Stellen lassen sich aber auch anders verstehen.

Dies wird klarer, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Z und H allenfalls den Anfang einer geplanten umfangreicheren Schrift bildeten, die uns entweder nur teilweise erhalten ist oder die, was wahrscheinlicher ist, nie abgeschlossen wurde. So gibt es etwa verschiedene Verweise in Z darauf, daß die Untersuchung auch auf die Frage nach einer immateriellen, abgetrennten Art der ousia eingehen soll, ja daß die Behandlung dieser Frage das eigentliche Kernstück der Untersuchung ausmachen wird (vgl. Z 2, 1028^b30–31; Z 3, 1029^a33–^b12; Z 11, 1037^a10–17; Z 17, 1041^a7–9). Aber niemand wird in diesen Stellen Verweise auf Met. Λ sehen, weil es wegen der ersten Kapitel von Λ so offenkundig ist, daß Λ eher eine Parallelversion zu der mit Z beginnenden Abhandlung bildet als eine Ergänzung oder Vervollständigung der mit Z beginnenden Untersuchung. Vielmehr scheint es so zu sein, daß Λ bereits geschrieben war, als die „Metaphysik“ entstand, und daß sich Aristoteles hilfsweise dieses Textes bediente, um zunächst einmal überhaupt irgendeine Behandlung der Frage der immateriellen ousia zu haben. Ähnlich dürfte man die von Ross angeführten Stellen zu verstehen haben. Schon in Z 2 verspricht Aristoteles im Laufe dieser Abhandlung auf bestimmte platonistische Theorien von der ousia einzugehen. Dies Versprechen wird durch die beiden Versionen der Kritik platonistischer Theorien in M und N eingelöst. Aber es muß offenbleiben, ob auch nur eine der beiden Versionen in einem Zug mit Z und H verfaßt worden ist, um dieses Versprechen einzulösen. Wahrscheinlicher ist, daß zumindest eine der beiden Versionen unabhängig von Z und H entstand; allenfalls könnte man daran denken, daß Aristoteles die andere Version verfaßte, als er die „Metaphysik“ kompilierte. Wir müssen also davon ausgehen, daß Z und H, als Anfang einer selbständigen Schrift „Über die ousia“ oder „Über die

ousia und das Seiende“ verfaßt, erst später zur Kompilation der „Metaphysik“ herangezogen wurden.

So wie die „Metaphysik“ insgesamt nicht in einem Zug geschrieben wurde, sondern sich aus recht heterogenen Elementen zusammensetzt, so bilden auch die Bücher Z und H keinen einheitlichen Text, sondern lassen Schichten der Komposition erkennen.

Zwei Textstücke jedenfalls sind in der einen oder anderen Weise auffällig und scheinen erst später in den Text von Z und H eingefügt worden zu sein, nämlich die Kapitel 7–9 und das Kapitel 12.

An dem Text der Kapitel 7–9 fällt zunächst schon äußerlich auf, daß er nicht mit dem vorausgehenden Text durch eine Verbindungspartikel verbunden ist. Noch auch schließt das Kapitel 10 an das Kapitel 9 an; es greift vielmehr auf die Diskussion der Kapitel 4–6 zurück. Die Kapitel 7–9 scheinen eher diesen natürlichen Zusammenhang von 4–6 einerseits und 10 andererseits gewaltsam zu unterbrechen. Auch die ausführliche Zusammenfassung der Erörterungen von Z 4–11, welche sich im zweiten Teil des Kapitels 11, 1037^a21–b7, findet, geht mit keinem Wort auf den Inhalt der Kapitel 7–9 ein. Ebenso wenig tut dies die ausführliche Zusammenfassung von Z in H 1. Schließlich verweist zwar H 3, 1043^b16–18, auf Z 8 oder genauer auf Ausführungen von der Art, wie sie sich in Z 8 finden, aber so, als fänden sie sich in einer anderen Schrift (δεδεικται ... ἐν ἄλλοις).

Es sieht also ganz so aus, als seien Z 7–9 ursprünglich nicht Teil von Z und H gewesen und erst nachträglich von Aristoteles in den Text eingefügt worden. Dafür, daß sie schon von Aristoteles selbst in den Text einbezogen worden sind, spricht die bereits erwähnte Tatsache, daß sich © 8, 1049^b27–29, auf diese Kapitel bereits als Teil der Abhandlung „Über die ousia“ zu beziehen scheint. Jedenfalls hätte ein späterer Herausgeber sich kaum zugetraut, den Text an dieser Stelle einzufügen, wo er so offenkundig den Zusammenhang stört. Man sieht erst bei längerer Überlegung, auf welche Weise diese Ausführungen, die nicht entsprechend in den Text eingearbeitet sind, doch auf den Gedankengang von Z 10 und 11 vorbereiten. Gewisse Zweifel an dieser Erklärung weckt allenfalls eine Stelle in Z 15, die wir noch nicht erwähnt haben: 1039^b26–27. Hier verweist Aristoteles wieder auf Z 8, aber diesmal so, als handle es sich um einen Teil derselben Schrift. Aber wir müssen wohl annehmen, daß dieser Satz in Z 15, der sich übrigens ohne Verlust für den Zusammenhang aus dem Text entfernen läßt, Teil einer Revision von Z und H ist, die auf die Hinzufügung von Z 7–9 folgte. Jedenfalls scheint die gegebene Erklärung angesichts des äußerst komplexen Tatbestandes immer noch bei weitem die einfachste zu sein.

Es läßt sich auch erklären, warum Aristoteles meinte, einen Text wie den von Z 7–9 als Teil von Z gerade an dieser Stelle, wo er den Gedankengang unterbricht, zu benötigen. Wie auch die erwähnten Rückverweise schon nahelegen, braucht Aristoteles den Gedankengang von Z 7–9, um klarzustellen, daß man neben dem wahrnehmbaren Gegenstand noch eine Form anzunehmen habe, daß diese Form sich wesentlich von dem wahrnehmbaren Gegenstand z. B. dadurch unterscheidet, daß sie nicht einem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterworfen ist, und daß es sich bei dieser Form um die Natur und die ousia des wahrnehmbaren Gegenstandes handelt, d. h. um das, was dieser Gegenstand eigentlich ist. Damit wird der uns zunächst überraschende Grundgedanke von Z 10–11 vorbereitet, daß die Definition einer Sache die Definition ihrer Form und nur ihrer Form ist. Denn nicht nur ist die Form das, was dem Gegenstand wesentlich ist, sondern sie ist auch das, was der Gegenstand eigentlich ist. Eine Sache zu definieren heißt, ihre Form zu definieren, weil die Form die Sache selbst ist, zu der die Materie und die Widerfahrnisse (πάθη) nur gleichsam äußerlich hinzutreten.

Das zweite Textstück, bei dem es sich um einen späteren Einschub zu handeln scheint, ist Kapitel 12. An diesem Kapitel fällt zunächst sein fragmentarischer Charakter auf. Dreimal spricht Aristoteles im Laufe dieses Kapitels davon, daß zunächst einmal eine bestimmte Sache verhandelt werde, und verspricht damit die Behandlung einer anderen Sache im weiteren Verlauf der Untersuchung; aber jedesmal wird die so geweckte Erwartung von dem uns vorliegenden Text enttäuscht. Schon im ersten Satz, 1037^b8, ist von „einem ersten Durchgang“ die Rede, dem kein zweiter folgt. 1037^b28 will Aristoteles zunächst eine bestimmte Art von Definitionen besprechen, ohne daß im folgenden auf weitere Arten der Definition eingegangen wird. Und im letzten Satz heißt es schließlich, 1038^a34–35, daß über diese Art von Definition fürs erste genug gesagt sei, ohne daß wir später noch einmal auf diese Art von Definition zurückkommen.

An dem Kapitel fällt auch seine Stellung im Text auf. Die Funktion der Zusammenfassung im zweiten Teil von Z 11 schien die zu sein, die Diskussion des „Was es heißt, dies zu sein“ und die sich daran anschließende Diskussion der Definition rekapitulierend abzuschließen, um dann im folgenden zu einem weiteren der vier Kandidaten für den Titel der ousia überzugehen. Und in der Tat beginnt ja auch Aristoteles das 13. Kapitel mit der Bemerkung, daß wir nun zwei der anfangs aufgeführten Kandidaten besprochen hätten und es gelte, zu einem dritten überzugehen. Man würde also die Ausführungen über

die Definition in Kapitel 12 vor dem zweiten Teil von Kapitel 11 und nicht an ihrer jetzigen Stelle erwarten, wo sie den natürlichen Übergang von Kapitel 11 zu Kapitel 13 stören. Bemerkenswert ist in eben diesem Zusammenhang auch, daß die Zusammenfassung von Z in H 1, 1042^a18–22, von Z 11 zu Z 13 springt, ohne auch nur mit einem Wort auf Z 12 einzugehen. Man kann sich aber auch kaum vorstellen, daß Aristoteles in Z 11, 1037^a18–20, diese Ausführungen von Kapitel 12 im Sinne hatte, als er auf eine spätere Untersuchung verwies. Denn das Kapitel 12 ist von diesem Verweis nur durch die 20 Zeilen der Zusammenfassung im zweiten Teil von Kapitel 11 getrennt. Vielmehr scheint Aristoteles an die Ausführungen in H 6 zu denken, die noch einmal auf dasselbe Thema eingehen, bezeichnenderweise aber die vorangegangene Erörterung in Kapitel 12 mit keinem Wort erwähnen.

Auch das Ende von Kapitel 13 erwähnt die Ausführungen von Kapitel 12 nicht, obschon die dort aufgeworfene Schwierigkeit, deren Lösung für später versprochen wird (vgl. 1039^a22–23) in gewisser Hinsicht schon in Z 12 geklärt worden ist. Denn die Schwierigkeit, wie es eine komplexe Definition einer ousia geben kann, wenn doch keine ousia aus einer Anzahl tatsächlicher ousiai besteht, war dort bereits dadurch aufgelöst worden, daß erklärt wurde, eine Definition setze sich letztlich nur aus einem genus und einer differentia zusammen, wobei das genus nicht als eigene, tatsächliche ousia neben der differentia zu betrachten sei. Aber am Ende des Kapitels 13 spricht Aristoteles so, als stünde die Klärung dieser Schwierigkeit noch an, was sich nur so erklären lassen dürfte, daß Z 12 noch nicht Teil von Z war, als Z 13 geschrieben wurde.

Es spricht also vieles dafür, daß es sich bei Kapitel 12 um einen Einschub in den Text von ZH handelt. Wie man sich den Einschub zu erklären hat und warum er an dieser Stelle erfolgte, ist unklar. Eine Möglichkeit wäre die folgende: Es fällt auf, daß die Bücher Z und H sehr ungleich lang sind; Z umfaßt beinahe 13 Bekkerseiten, H dagegen nur fast 3. Wenn man sich nun vorstellt, daß der Text von Z und H ursprünglich am Ende von Kapitel 11 nach der Zusammenfassung geteilt war, dann ergäbe sich eine wesentlich ausgewogenere Verteilung von gut 8 1/2 zu 6 1/2 Seiten, bzw. sogar von etwa 6 zu 6 1/2 Seiten, wenn die Kapitel Z 7–9 nicht mitzählen. Es wäre also möglich, daß es sich bei Z 12 um einen Text handelt, der aus einem anderen Zusammenhang stammt und der nur provisorisch an das ursprüngliche Buchende angehängt wurde, um bei einer späteren Revision an der sachlich angemessenen Stelle in den Text eingearbeitet zu werden.

IV. ZH IM KONTEXT DER „METAPHYSIK“

Wenn man fragt, welche Stellung den Büchern ZH und, für unsere Zwecke, vor allem Z im Ganzen der aristotelischen „Metaphysik“ zukommt, so ist zunächst an einige allgemein akzeptierte Ergebnisse der neueren Aristoteles-Forschung zu erinnern. Danach besteht die uns unter dem Namen „Metaphysik“ überlieferte Schriftensammlung aus einer Reihe von Texten, die wohl erst nach dem Tod des Aristoteles von seinen literarischen Nachlaßverwaltern in dieser Weise zusammengestellt wurden. Der Titel „τὰ μετὰ τὰ φυσικά“ stammt gewiß nicht von Aristoteles selbst, der vielmehr statt von „Metaphysik“ von „erster Philosophie“ spricht. Der überlieferte Titel hat (trotz der u. a. von H. Reiner hiergegen vorgetragenen Einwände) vermutlich buchtechnische Bedeutung: Diese Schriften wurden in das Corpus der aristotelischen Werke am Ende der Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften (und vor den Schriften zur „praktischen Philosophie“) eingeordnet. Freilich dürften für die Einfügung gerade an dieser Stelle auch Sachgründe eine Rolle gespielt haben.

Einige dieser Schriften sind offenbar selbständige Abhandlungen zu verschiedenen Themen und waren von Aristoteles selbst nicht dazu bestimmt, in einen größeren Zusammenhang eingefügt zu werden. Dies gilt nach heute allgemeinem Urteil für die Bücher α, Δ, Κ und Λ (über diese Bücher handelt konzentriert und informativ Ross in der Einleitung zu seiner „Metaphysik“-Ausgabe S. XXIV–XXIX).

Über das Verhältnis der verbleibenden 10 Bücher Α, Β, Γ, Ε, Ζ, Η, Θ, Ι, Μ, Ν zueinander gibt es viele, stark voneinander abweichende Meinungen in der gelehrten Diskussion, die hier im einzelnen zu referieren und gegeneinander abzuwägen weder möglich wäre noch für das Verständnis von Z notwendig ist. Es muß uns genügen, einige besonders wichtige Tatsachen anzuführen.

Es besteht weitgehende Einigkeit darüber, daß die Bücher Α, Β und Γ, und auch in dieser Reihenfolge, eng zusammengehören. In Α gibt Aristoteles nach einigen grundsätzlichen Vorbemerkungen eine historische Einführung (wie z. B. auch in *De anima* und in der „Physik“), in der er zu zeigen versucht, daß der bisherigen Philosophiegeschichte eine Entwicklungstendenz in Richtung auf eine Wissenschaft von den allgemeinsten und höchsten Prinzipien des Seienden, und zwar am Leitfaden der erst von Aristoteles systematisch entwickelten Lehre von den vier Arten von Ursachen, einwohne. Das Buch Β gibt eine Liste und vorläufige Erläuterung von 15 Problemen, die sich hinsicht-

lich der „gesuchten Wissenschaft“ (ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη: A 2, 982^a4; B 1, 995^a24), der „ersten Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία), wie sie später (E 1, 1026^a16, ^a24) genannt wird, stellen.

Die ersten vier dieser Probleme betreffen Möglichkeit und Eigenart einer solchen Wissenschaft selbst; die restlichen elf Probleme sind inhaltliche Fragen, deren Lösung die Aufgabe einer solchen Wissenschaft wäre.

Die Mehrzahl dieser Probleme wird in den weiteren Büchern der „Metaphysik“ gelegentlich explizit, meistens implizit behandelt oder wenigstens so weit berührt, daß erkennbar wird, wie Aristoteles diese Probleme würde auflösen wollen. Insofern ist dieser Problemkatalog von Met. B in einem gewissen, eher schwachen, Sinn eine Art von Leitfaden für die weiteren Erörterungen in den folgenden Büchern.

Das Buch Γ beantwortet teils explizit, teils implizit die ersten vier Probleme, bietet aber im Anschluß an die Untersuchung und positive Beantwortung der zweiten Frage, ob die „gesuchte Wissenschaft“ auch die Prinzipien des Beweisens untersuchen solle, gleich auch eine inhaltliche Untersuchung eben dieser höchsten Beweisprinzipien selbst, des „Satzes vom Widerspruch“ und des „Satzes vom ausgeschlossenen Dritten“. In Met. E werden die Ausführungen von Γ 1 und 2 über die „Wissenschaft vom Seienden als solchen“ wieder aufgenommen und der zusätzliche Gedanke eingeführt, diese Wissenschaft müsse zugleich allgemein und speziell, nämlich auch Wissenschaft von der selbständig existierenden und zugleich unveränderlichen ousia sein, d. h. Theologie. Dadurch unterscheide sie sich von Physik und Mathematik (den anderen theoretischen Wissenschaften), deren Objekte, wie die der Physik, wenn selbständig existierend, dann vergänglich seien, oder, wie die der Mathematik, wenn unveränderlich, dann nicht selbständig existieren könnten. Daß E zu der Reihe A, B, Γ gehört, wird außer durch diese Anknüpfung an Γ in E auch dadurch belegt, daß K in seinem ersten Teil den Gedankengang von BΓΕ kontinuierlich in einer Parallelfassung vorträgt. (K 1–8 ist vermutlich die Nachschrift eines Schülers von einer Vorlesungsreihe, die Aristoteles selbst einmal vorgetragen hat.)

Z, H und Θ haben gegenüber dieser Buchreihe offensichtlich ein hohes Maß an Selbständigkeit. ZH sind vermutlich als eigene Abhandlung über die Rolle der Form im Bereich der wahrnehmbaren ousiai entstanden. Θ verweist auf Z zurück mit den Worten: ὥσπερ εἵπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις (Θ 1, 1045^b31–32) und εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις (Θ 8, 1049^b27–28).

Daraus erhellt, daß Z das erste Buch einer Schrift war, zu der auch

Θ gehörte, und daß Z unbeschadet dessen einen besonderen Titel hatte: περὶ τῆς οὐσίας (vgl. Z 12, 1037^b10). So weist auch das ebenfalls recht selbständige Buch I – das über das Eine und die Einheit handelt – auf Z 13 mit der Bemerkung zurück: καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις (I 2, 1053^b17–18).

Auch ZH weisen über ihren Kontext mehrfach hinaus: An mehreren Stellen wird mit Nachdruck betont, die in Z und H geführten Untersuchungen der Formbestimmtheit der wahrnehmbaren (natürlichen) ousiai sollten den Boden bereiten für die viel wichtigere wissenschaftliche Erörterung der nicht-wahrnehmbaren, ewigen ousiai bzw. ousia. So Z 2, 1028^b28–32; Z 3, 1029^b3–12; Z 11, 1037^a10–17; Z 17, 1041^a7–9; H 1, 1042^a22–24. Dabei ließen sich die Stellen in Z 11 und H 1 als Hinweis auf die Bücher M und N auffassen, in denen Aristoteles seine Kritik an den platonischen Theorien über Ideen und Idealzahlen vorträgt; jedoch weisen die Stellen in Z 2, Z 3 und Z 17 klar auf eine positive Theorie der Existenz, Eigenart und Bedeutung der nicht-wahrnehmbaren ousia (ousiai) voraus. Sie wird in M und N nicht gegeben; aber auch in M 1, 1076^a10–16, wird die Kritik an den platonischen Konkurrenztheorien als bloße Vorbereitung der positiven aristotelischen Lehre bezeichnet, welche Ankündigung freilich auch hier keine Erfüllung findet. M seinerseits weist, in M 1, 1076^a9–10, auf Z zurück, wobei die Untersuchungen der wahrnehmbaren ousia in Z deutlich von denen der „Physik“ unterschieden werden.

Jaeger hat die These vertreten, daß die Bücher ZHΘ ursprünglich der „Metaphysik“ nicht angehört haben könnten, weil die aristotelische „erste Philosophie“ in ihrer früheren (platonisierenden) Form lediglich Wissenschaft von den nicht-wahrnehmbaren, ewigen Substanzen gewesen sei. Erst in einer späteren, radikal veränderten Konzeption der „ersten Philosophie“ konnten ZHΘ mit ihrer Konzentration auf die wahrnehmbaren ousiai ihren Platz finden. Alle von uns angeführten Verweise auf den von Aristoteles betonten Zusammenhang der Untersuchungen von ZH mit Problemen der Existenz nicht-wahrnehmbarer ousiai erklärt Jaeger zu späteren Einschüben und Zusätzen, die Aristoteles einfügte, als er die „Substanzbücher“ ZHΘ in die Schriftenreihe zu seiner (neuen) „ersten Philosophie“ einbezog. Wir halten den Gedanken einer aristotelischen „Urmetaphysik“ und einer radikalen Neufassung der „ersten Philosophie“ durch Aristoteles in späterer Zeit für unbegründet. Die Tendenz auf allgemeine Einsichten und zugleich auf Erkenntnis der höchsten und „göttlichen“ Gegenstände (A 2, 983^a6–7) ist vielmehr von Anfang an in die aristotelische Konzeption einer „ersten Philosophie“ eingebettet.

Die Vorstellung Jaegers, Aristoteles habe ZHΘ selbst zunächst zur Physik gerechnet und erst später die Ansicht entwickelt, auch die Behandlung der wahrnehmbaren ousiai gehöre zur „ersten Philosophie“, kann gleichfalls nicht überzeugen. Vielmehr kommt es auf die Behandlungsart an: Allgemeine Betrachtungen über das Verhältnis von Form und Materie, über die ousia jedes Einzeldings, über die Einheit von Definitionen und die Einheit der Gegenstände von Definitionen u. ä. gehören zur „ersten Philosophie“, sind nicht die Aufgabe des Physikers, der vielmehr für bestimmte Arten von Gegenständen deren besondere Form und Materie zu untersuchen hat. Die Vertrautheit mit der besonderen Rolle der Form als ousia auch der wahrnehmbaren Dinge bildet vielmehr die Grundlage für die Untersuchung in den Gebieten, in denen die Wahrnehmung nicht mehr als Erkenntnisquelle dienen kann.

Richtig bleibt, daß Z, H und Θ deutliche Zeichen früherer Selbständigkeit als eigene Schrift (bzw. eigene Schriften, da Θ ursprünglich auch gegenüber den eng verbundenen ZH selbständig gewesen sein dürfte, vgl. Einleitung III) an sich tragen. Auch hinsichtlich der Auffassungen zu wichtigen Einzelfragen bestehen zwischen ZH und anderen Büchern wichtige Differenzen, z. B. über die Frage, ob die Materie in der Definition konkreter Dinge erwähnt werden müsse oder nicht (vgl. unseren Kommentar zu Z 11, 1036^b29). Aber daraus folgt nichts über ihre philosophische Zielsetzung, und schon gar nicht, daß Aristoteles sie in den Zusammenhang der „ersten Philosophie“ erst hätte einfügen können, als er das Konzept der „ersten Philosophie“ einer radikalen Neuorientierung unterzogen hatte, wie sie von Jaeger postuliert wurde.

Leider wissen wir so gut wie nichts darüber, wie die positive Theorie der immateriellen ousia hätte aussehen sollen, für die nach Aristoteles eigenen Worten ZH eine wichtige Vorbereitung darstellen. M und N bieten, wie schon gesagt, nur Kritik, keine eigene Theorie. Eine vage Vorstellung von der positiven Theorie immaterieller und zeitloser ousiai kann uns vielleicht Met. A vermitteln. Aber A ist offenbar nicht die detaillierte Untersuchung, die Aristoteles in seinen vorausweisenden Bemerkungen in Z und H mehrfach angekündigt hat (vgl. Einleitung III).

V. DER GEDANKENGANG VON Z

Die „Metaphysik“ im Ganzen, mit Ausnahme der vier Randbücher α, Δ, K und Λ (vgl. hierzu Einleitung IV), besteht, wie im Abschnitt IV deutlich wurde, aus mehreren ursprünglich gegeneinander selbständigen Teilen, die aber doch durch ein gemeinsames Programm, besonders den Problemkatalog in B, zusammengehalten werden. Dieses Muster wiederholt sich in der Binnenstruktur von Z, dem bei weitem längsten Buch der „Metaphysik“. Die 17 Kapitel bilden sieben Gruppen: Z 1–3, Z 4–6, Z 7–9, Z 10 und 11, Z 12, Z 13–16 und Z 17.

Im Hinblick auf Z 7–9 (über Entstehungsprozesse) und Z 12 (über die Einheit von Definition und definiertem Gegenstand) ist es besonders auffällig, daß sie in den Gedankengang von Z später eingefügt worden sind (vgl. Abschnitt III). Jedoch scheint auch Z 4–6 (über das „Was es heißt, dies zu sein“) an Z 3 nicht bruchlos anzuschließen; der Anfang von Z 13 greift über Z 10 und 11 (und natürlich Z 12) auf Z 7–9 oder sogar auf Z 4–6 zurück, so daß Z 10 und 11 mehr als ein Exkurs zum Problem des Verhältnisses von Teilen und Ganzem erscheinen müssen; und Z 17 beginnt mit dem Satz, daß die Leitfrage nach der ousia nun, unter einem neuen Gesichtspunkt, wieder aufgenommen werden solle.

Jedoch auch im Hinblick auf das Buch Z läßt sich ein Leitfaden erkennen, der die Teile, wenn auch einigermaßen locker, miteinander verknüpft: Z 1–3 entwickeln die Fragestellung, indem die Hauptkandidaten für die Rolle der ousia benannt und vorgestellt werden: Das „Was es heißt, dies zu sein“, das Allgemeine, die Gattung und das Zugrundeliegende (Z 3, 1028^b33–36). Der Hauptteil von Z 3 dient dem Nachweis, daß die Materie, die doch der augenfälligste und nächstliegende Kandidat für das „Zugrundeliegende“ wäre, doch nicht allein und vor allen anderen die Rolle der ousia übernehmen kann.

Z 4–6 untersuchen dann den zweiten, in Z 3 an erster Stelle genannten Kandidaten, das „Was es heißt, dies zu sein“, auf seinen ousia-Charakter (zu dem leichten Bruch, der darin liegt, daß der Schluß von Z 3 eine Untersuchung der Form der wahrnehmbaren ousia ankündigt, Aristoteles aber ohne weitere Bemerkung über das Verhältnis von Form und „Was es heißt, dies zu sein“ sich dem letzteren zuwendet, vgl. unsere einleitenden Bemerkungen im Kommentar zu Z 4).

In einer sehr unübersichtlichen, an manchen Stellen auch schwer verständlichen, detaillierten Argumentation will Aristoteles in Z 4–6 zeigen (i), daß nur primäre ousiai (also Formen) ein „Was es heißt, dies

zu sein“ haben können (Z 4, 1030^a11–13), oder, etwas abgeschwächt, daß nur für ousia eine Definition und damit ein „Was es heißt, dies zu sein“ im strikten Sinn des Wortes angegeben werden kann, und (ii), daß die primäre ousia mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ zusammenfällt. Z 5 unterstützt die These (i) durch den versuchten Nachweis, daß insbesondere Widerfahrnisse nicht strikt definiert werden können, weil ihre Definition nicht anders denn durch „Hinzufügung“ zustande kommen könne, was in Z 4, 1029^b29 ff. als disqualifizierender Mangel solcher Definitionen bezeichnet wird. Z 6 liefert Argumente für die These (ii), das „Was es heißt, dies zu sein“ sei mit der zugehörigen (primären) ousia identisch (Z 6, 1032^a4–6, zusammen mit 1031^a17–18).

Dieser Gedankengang wird zunächst durch Z 7–9 unterbrochen, die sich den Entstehungsprozessen zuwenden. Aristoteles unterscheidet in allen solchen Prozessen drei Momente oder Faktoren: (i) das, woraus etwas entsteht, (ii) das, unter dessen Einwirkung es entsteht, und (iii) das, was entsteht, d. h. hier: wozu das Werdende wird. Die natürlichen Entstehungsprozesse werden dadurch charakterisiert, daß bei ihnen alle drei Momente dem Bereich der Naturdinge angehören; die technischen Herstellungsprozesse unterscheiden sich von ihnen dadurch, daß jedenfalls die Wirkursache nicht die Form eines Naturgegenstandes, wie die des einen anderen Menschen zeugenden Vaters, ist, sondern die Form des Produkts in der Seele des Herstellenden: die Gesundheit im Fall des Arztes, das Haus im Fall des Baumeisters. Nach näheren Analysen des Vorgangs der technischen Herstellung mit seinen beiden Phasen der Reflexion auf geeignete Mittel und der im Gegenstande ablaufenden Produktion erörtert Aristoteles im Schlußteil von Z 7 das „Woraus“ des Werdens, die Materie, und ihre Rolle.

Z 8 geht der Frage nach, wie es sich mit dem verhält, wozu etwas wird, das entsteht. Aristoteles entwickelt die These, dies sei immer eine Form, und zwar eine solche, die selbst nicht entstehe oder vergehe, sondern vorliege, wenn die konkrete Sache, deren Form sie ist, entstanden ist, und verschwinde, wenn diese Sache vergeht. Da diese Theorie an die platonische Ideenlehre erinnern könnte, zeigt Aristoteles anschließend, daß die Annahme allgemeiner Formen des Hauses und der Kugel neben den einzelnen Häusern oder Kugeln zum Verständnis des Entstehens dieser Dinge nichts beitragen könne, das Verständnis sogar behindern müsse.

In Z 9 geht Aristoteles der Frage nach, warum manche Dinge, die sonst durch Kunst produziert werden, auch spontan entstehen können, wie z. B. die Gesundheit, andere aber, wie Häuser, offenbar nicht. Die

Antwort sucht er in den besonderen Eigenschaften der jeweils in den Prozeß eintretenden Materie. Danach entwickelt Aristoteles die These, daß alles, was entsteht, aus einem Gleichnamigen entsteht, und zwar aus einem gleichnamigen Teil seiner selbst oder aus etwas, das einen gleichnamigen Teil enthält.

So interessant die Darlegungen von Z 7–9 für sich genommen sind, so ist doch nicht leicht zu sehen, was sie an dieser Stelle zum Gedankengang von Z beitragen sollen, der ja der Aufgabe gewidmet ist, die ousia der Dinge zu bestimmen. Jedoch kann man auch verstehen, warum Aristoteles die Kapitel 7–9 hier einfügte: Sie können durch ihre einleuchtende Darlegung, daß die „stofflose“ Form bei der Entstehung der Dinge eine führende Rolle spielt, das Verständnis der in Z 10 und 11 vorherrschenden Auffassung vorbereiten und erleichtern, nach der die ousia jeder Sache, das, was sie eigentlich ist, nichts anderes sein kann als ihre Form.

Die äußerst intrikaten und von Aristoteles mit hier besonders eindrucksvollem Scharfsinn geführten Untersuchungen von Z 10 und Z 11 sind dem Verhältnis von Ganzem und Teil gewidmet. Aristoteles fragt (i), ob die Teile der Sache in ihrer Formel erwähnt werden müssen, und (ii), in welchem Sinn die Teile gegenüber dem Ganzen Priorität haben oder umgekehrt das Ganze Priorität gegenüber den Teilen besitzt. Dieses Problem wird sowohl hinsichtlich der Teile der Formel (bzw. der Definition) als auch hinsichtlich der Teile des konkreten Gegenstandes erörtert. Die erste Frage wird dahin beantwortet, daß nur die Teile der Form, nicht die materiellen Teile der konkreten Sache, Aufnahme in die Formel finden müssen bzw. dürfen. Die zweite Frage führt zu subtilen Unterscheidungen: Zwar gilt allgemein, daß die Teile der Formel dieser vorgeordnet sind; es könnte aber auch sein, daß es Teile der Formel gibt, die der Formel gleichgeordnet sind, so etwa die *differentiae specifficae*. Die Teile der Formel sind, wegen der Priorität der Form gegenüber der konkreten Sache, dieser ohne weiteres vorgeordnet. Die materiellen Teile, die ohnehin nicht Eingang in die Formel finden, sind ebenfalls im Regelfall der konkreten Sache, deren Teile sie sind, vorgeordnet. Jedoch sind z. B. die Organe eines Organismus diesem nachgeordnet; ein Finger ist das, was er ist, nur als Teil eines Organismus, dessen funktionierender Teil er ist. Es kommt also darauf an, wie solche Teile beschrieben werden: Als Finger z. B. ist der Teil dem Ganzen nachgeordnet; bezeichnen wir ihn aber als „Gewebe und Knochen“, so wäre er dem Organismus vorgeordnet.

Z 11 setzt die Diskussion mit der Bemerkung fort, die Ergebnisse von Z 10 seien solange nicht auf den Einzelfall anwendbar, als unge-

klärt sei, was als Teil der Form und was als materieller Teil des konkreten Gegenstandes zu gelten habe. Es bestehe sowohl die Tendenz, materielle Teile wie Teile der Form zu behandeln, als auch (besonders bei manchen Philosophen) die umgekehrte Tendenz, etwas, das in der Tat Teil der Form ist, als bloß materiellen Teil des konkreten Gegenstandes anzusehen und es deshalb aus der Definition auszuschließen. Der zweite Teil von Z 11 (ab 1037^a10) gibt einen Ausblick auf den weiteren Gang der Untersuchung und einen Rückblick auf die bisherige Diskussion von Z, wobei nur Z 4–6 und Z 10–11 berücksichtigt werden und überdies die Reihenfolge der Gedanken auch in der Rekapitulation nicht gewahrt bleibt.

Z 12 ist ein Einschub (vgl. Einleitung III), der der Frage nachgeht, wie das, was in einer Definition, die doch Teile hat, definiert wird, trotzdem eines sein könne. Nur im Hinblick auf Definitionen mit Hilfe von Gattungen und differentiae wird diese Frage beantwortet: Jede derartige Definition lasse sich in eine Definition aus einer Gattung und der letzten differentia verwandeln; bei dieser bilde aber die Gattung nur die Materie für die letzte differentia, so daß diese, nämlich die differentia, der einen zu definierenden Sache entsprechen könne. Eine entsprechende Diskussion und Lösung auch für andere Arten von Definitionen, die Aristoteles zu Beginn von Z 12 ankündigt (1037^b28), findet sich in unserem Text von Z 12 nicht.

In Z 13, dem für den Gedankengang von Z besondere Bedeutung zukommt, kehrt Aristoteles zu der Liste der ousia-Kandidaten am Anfang von Z 3 zurück. Nachdem über zwei der dort genannten Kandidaten, nämlich das „Was es heißt, dies zu sein“ und das Zugrundeliegende schon gehandelt ist, bleibt nur noch das Allgemeine und sein Anspruch, die ousia zu sein, zu erörtern. (Zum stillschweigenden Ausscheiden der Gattung und zur Notwendigkeit der Streichung von καὶ τὸ ἐκ τούτων in 1038^b3 vgl. unseren Kommentar zu der Stelle.)

Aristoteles erklärt sodann mit großer Klarheit und Schärfe, daß nichts Allgemeines ousia sein kann. Damit wird nicht nur die platonische Ideenlehre, sondern auch die frühere aristotelische Auffassung, die in der Kategorienschrift ausgesprochen ist, nach der Arten und Gattungen wenigstens sekundäre ousiai sind, abgewiesen.

In Z 14 wird die Anwendung dieses Grundsatzes auf die platonische Ideenlehre im einzelnen durchgeführt; Z 15 kommt auf die Bemerkung am Schluß von Z 13 zurück, es solle noch geklärt werden, in welchem Sinne es von der ousia eine Definition geben könne und in welchem Sinne nicht. Im ersten Teil von Z 15 will Aristoteles zeigen, daß sich wahrnehmbare Einzeldinge nicht definieren lassen; im zweiten Teil

wird dies auf unvergängliche wahrnehmbare Einzeldinge (wie die Gestirne) ausgedehnt, woraus Aristoteles die weitere Folgerung abzuleiten scheint, daß auch Ideen sich nicht definieren lassen (1040^a8).

Z 16 schließt nicht unmittelbar an Z 15 an, sondern greift auf einige der Kandidaten für die ousia-Rolle in Z 2, 1028^b9–13, zurück: Weder die Teile der Lebewesen noch die „einfachen“ Körper, also die Elemente und ihre Mischungen, können die jetzt erarbeiteten strikten Anforderungen an ousiai erfüllen. Es folgt ein nur locker angeschlossener Passus über das Eine und das Seiende sowie eine Argumentation, die zeigen soll, daß auch diese nicht ousia von allem sein können, da sie, eben als Allgemeines, nicht selbst ousia sind. Ein weiterer locker angefügter Abschnitt spricht den Platonikern, bei allen ihren Irrtümern, doch wenigstens respektable philosophische Motive für ihre Auffassungen zu. Man würde Z 16 kaum mit Z 13–15 in engerer Verbindung sehen, stünde nicht am Schluß von Z 16 eine Zusammenfassung der beiden Hauptresultate von Z 13–16: Nichts Allgemeines kann ousia sein, und keine ousia kann ihrerseits aus ousiai bestehen.

Nachdem nun im bisherigen Argumentationsgang von Z die Materie und das Allgemeine als Kandidaten für die ousia-Rolle ausgeschieden sind (wobei für die Materie immerhin ein eingeschränkter ousia-Status festgehalten wird; vgl. Z 3, 1029^a32, und H 1, 1042^a26–28), kommt Aristoteles in Z 17 auf das „Was es heißt, dies zu sein“ und damit auf die Form zurück. Er macht insofern einen neuen Anfang, als er auf eine Überlegung zurückgreift, die schon z. B. in Z 9, 1034^a31, und Z 13, 1038^b6–19, angeklungen war: Die ousia muß auch als Erklärungsprinzip, als ἀρχὴ καὶ αἰτία dessen auftreten können, dessen ousia sie ist. So wird es auch schon in Δ 8, 1017^b15–16, formuliert: Eine Bedeutung von ousia bezieht sich auf das αἴτιον τοῦ εἶναι ... οὗτον ἢ ψυχὴ τῷ ζῳῳ. Und Aristoteles will in Z 17 zeigen, daß alle Fragen, die eine Erklärung verlangen, dann, wenn sie korrekt formuliert sind, so aufgefaßt werden können, daß gefragt wird, warum dieses (z. B. die Haus-Form) an diesem und jenem (z. B. den Baumaterialien) auftritt. So hält denn Aristoteles in Z 17, bevor sich die Untersuchung, wie geplant (1041^a7–9), dem Bereich der nicht-wahrnehmbaren ousiai zuwenden kann, das wichtige Zwischenergebnis fest, daß jedenfalls bei den materiellen Gegenständen ihre ousia in nichts anderem bestehen kann als in ihrer (materiefreien) Form.

VI. DIE THEORIE VON METAPHYSIK Z

Im Mittelpunkt von Z steht die Frage nach der ousia. Um Z zu verstehen, gilt es zunächst einmal, einen intuitiven Zugang zu dieser Frage zu gewinnen. Denn nur wenn wir diese Frage recht verstehen, werden wir auch verstehen können, auf welche Weise Aristoteles sie in Z zu beantworten sucht.

Wenn Aristoteles nach der ousia fragt, dann meint er offenbar, nach etwas zu fragen, wonach wenigstens implizit schon die Vorsokratiker gefragt haben (vgl. Z 1, 1028^b2–4; Z 13, 1039^a9–11). Spätestens Platon, der den Ausdruck „ousia“ in die Philosophie eingeführt zu haben scheint, und seine Anhänger stellen die Frage explizit, und wie man aus der Tatsache ersehen kann, daß Aristoteles in Met. Z immer wieder auf ihre Ansichten zu der Frage eingeht, betrachtet Aristoteles ihre Antworten als Meinungen, die mit der von ihm in Z entwickelten Theorie konkurrieren.

Diesen wichtigen historischen Zusammenhang verschleiert man, wenn man „οὐσία“ mit „Substanz“ übersetzt und dies schon im Sinne der aristotelischen Substanz versteht. Denn nach der Substanz im aristotelischen Sinne haben weder die Vorsokratiker noch die Platoniker gefragt. Bei dem Begriff der Substanz, wie er etwa in der Kategorienschrift entwickelt wird, handelt es sich vielmehr bereits um eine ganz bestimmte Antwort auf die Frage, die hier gestellt wird, und überdies um eine Antwort, die Aristoteles selbst in Met. Z grundlegend revidiert.

Bei dem Begriff der ousia scheint es vielmehr zunächst einfach um den Begriff von dem zu gehen, was primär seiend ist und von dessen Sein alles andere, was ist, in seinem Sein abhängt und aus dem heraus folglich auch alles andere in seinem Sein erklärt werden muß.

Darüber freilich, was denn als ousia in diesem Sinne anzusehen und wie der Begriff der ousia schärfer zu fassen sei, gingen die Meinungen weit auseinander. In Met. Δ 8 unterschied Aristoteles zwei Klassen von Auffassungen von der ousia und entsprechend zwei Verwendungen des Ausdrucks „ousia“. Einmal ist von einer ousia die Rede, wenn es sich um die Art von Gegenstand handelt, der allem anderen, was es gibt, zugrundeliegt. Zum anderen wird als ousia eines Gegenstandes aber auch das bezeichnet, was als Ursache des Seins dieses Gegenstandes betrachtet wird.

Doch darüber, was als letztlich Zugrundeliegendes aufgefaßt werden soll, waren die Meinungen geteilt. Viele von Aristoteles' Vorgän-

gern meinen, es seien die Materialien, aus denen sich die Dinge zusammensetzen. Aristoteles selbst hingegen vertrat zunächst (in der Kategorienschrift) die Auffassung, das letztlich Zugrundeliegende seien die Einzeldinge und alles andere gebe es nur, insofern ihm auf die eine oder die andere Weise solche Einzeldinge zugrundelägen. Gerechtigkeit etwa gibt es nur, insofern es Menschen gibt, die gerecht sind; und die Art „Mensch“ gibt es nur, insofern es Menschen gibt, die von dieser Art sind. Auf diese Weise sind Einzeldinge das primär Seiende, und alles andere, Arten und Gattungen und Widerfahrnisse, ist nur Seiendes, insofern ihm Einzeldinge zugrundeliegen.

Ebenso gingen die Meinungen darüber auseinander, was denn bei einem Gegenstand als das letztlich Seiende und die Ursache für das Sein des Gegenstandes zu betrachten sei. Einige dieser Auffassungen werden in Δ 8 und in Z 2, 1028^b16 ff., aufgeführt. Für unseren Zusammenhang wichtig ist die Tatsache, daß nach Δ 8 das „Was es heißt, dies zu sein“ und die Form als ousiai in diesem zweiten Sinn zu gelten hätten (vgl. 1017^b21–22, 1025–26).

Wenn nun in Z nach der ousia gefragt wird, dann wird nicht nach der ousia in dem einen oder in dem anderen Sinn gefragt. Es ist nicht etwa so, wie bisweilen gemeint wird, daß zunächst nach der ousia im ersten Sinn gefragt und diese Frage in den Kapiteln 1–3 mit Verweis auf das Zugrundeliegende beantwortet wird, und daß dann von Kapitel 4 ab nach der ousia im zweiten Sinn, nämlich nach der *ousia der Dinge* gefragt wird. Es wird vielmehr nach der ousia gefragt, und das Zugrundeliegende und das „Was es heißt, dies zu sein“ erscheinen (Z 3, 1028^b32–36) als rivalisierende Antworten auf diese eine Frage.

Charakteristisch für die in Z entwickelte Theorie scheint eben dies zu sein, daß die beiden in Δ 8 unterschiedenen Begriffe der ousia zu einem einheitlichen Begriff verschmolzen werden, wonach das primär Seiende sowohl letztlich Zugrundeliegendes als auch Ursache des Seins des Einzelgegenstandes ist. Wesentlich für die Vereinigung dieser beiden Begriffe ist der Gedanke, der in Z 3, 1029^a2–3, ausgesprochen und in H 1, 1042^a26–29, wiederholt wird: In einem Sinn ist die Form selbst das letztlich Zugrundeliegende. Damit ist ein und dieselbe Sache ousia sowohl im ersten als auch im zweiten der beiden in Δ 8 unterschiedenen Sinne. Beide Aspekte dieses ousia-Begriffs treten schon im ersten Kapitel hervor: der erste, indem Aristoteles die ousia als das bezeichnet, was in der Weise seiend ist, daß alles andere nur als ein Widerfahrnis von ihm als „seiend“ bezeichnet werden kann (1028^a18–20); der zweite, indem Aristoteles gleich im zweiten Satz die ousia als das Was einer Sache bezeichnet (1028^a11–12).

Wenn Aristoteles die beiden Auffassungen von der ousia auf diese Weise in einem Begriff verbindet, dann geschieht dies, weil ihm der bloße Begriff des Zugrundeliegenden und erst recht der Begriff der Substanz als Begriff des primär Seienden nicht mehr adäquat erscheinen. Einige Gründe dafür gibt Aristoteles in Z 3 an: (i) Zunächst einmal ist nicht so klar, wie es ursprünglich erschienen sein mag, was als letztlich Zugrundeliegendes zu gelten habe; und das in zweierlei Hinsicht. (a) In der Kategorienschrift hatte Aristoteles selbst noch so gesprochen, als liege der konkrete Einzelgegenstand, wie wir ihn aus der Erfahrung kennen, den Widerfahrnissen zugrunde. Aber der Erfahrungsgegenstand kann nicht das Zugrundeliegende sein, weil er bereits die Widerfahrnisse miteinbeschließt, wir aber nach dem Zugrundeliegenden im Gegensatz zu den Widerfahrnissen suchen. Doch hierbei kann es sich um die Materie oder die Form oder das aus beiden Zusammengesetzte handeln (welches keineswegs mit dem Erfahrungsgegenstand identifiziert werden darf). (b) Was wir als letztlich Zugrundeliegendes betrachten, hängt auch davon ab, wie wir „alles andere“ auffassen: Umschließt dies nur die Widerfahrnisse oder auch das einer Sache Wesentliche, die ihr wesentlichen Eigenschaften, was immer wir darunter verstehen mögen? Die Rede vom letztlich Zugrundeliegenden bedarf also schon als solche einer Klärung. (ii) Wenn wir uns nur an den Begriff des Zugrundeliegenden halten, dann sollte man meinen, die Materie sei ousia, weil die Materie auf eine radikalere Weise Zugrundeliegendes ist als die Form und das Konkrete. Die Materie liegt nämlich nicht nur den Widerfahrnissen, sondern auch dem Wesentlichen und damit überhaupt allem anderen zugrunde, während das Konkrete und die Form nur den Widerfahrnissen zugrundeliegen und die Form sicher nicht der Materie zugrundeliegt.

Es kann aber keinen adäquaten Begriff der ousia geben, der nicht ihrem Charakter als Seins- und Erkenntnisprinzip Rechnung trägt (vgl. Z 17, 1041^a9–10; vgl. auch Z 13, 1038^b7). Die Materie aber kommt nicht als ein solches Prinzip in Frage. Denn Materie existiert nur als Materie eines Gegenstandes und setzt damit sowohl das Konkrete als auch die Form voraus. Selbst als Zugrundeliegendes ist sie sekundär, weil man die Tatsache, daß eine bestimmte Materie bestimmten Widerfahrnissen und einer bestimmten Form zugrundeliegt, nur mit Hinweis auf die Form erklären kann: Es sind so geformte Materialien, die solche Eigenschaften haben; die Materie ist, genau genommen, von sich selbst her nichts. Aus dem Prinzipiencharakter der ousia ergeben sich zwei Forderungen, die an eine ousia zu stellen sind: (i) Sie muß in dem Sinne abgetrennt sein, daß sie nicht in ihrem Sein von einer

anderen Sache abhängt, die ihr damit vorgeordnet wäre; denn anders kann sie nicht primär Seiendes sein. (ii) Bei dem primär Seienden muß es sich um ein „Dies von der Art“ handeln. Denn sonst müßte es sich bei ihm um eine Qualität oder eine Quantität oder sonst ein Widerfahrnis handeln. Dann aber wäre ein Widerfahrnis der ousia vorgeordnet. Beide Bedingungen aber erfüllt die Materie nicht oder nur in sehr beschränkter Weise. Ein „Dies von der Art“ ist sie nur als mögliches „Dies von der Art“, als möglicher konkreter Gegenstand. Abgetrennt ist sie auch nicht, weil sie nur aufgrund einer Form existiert. Aber auch der konkrete Gegenstand erfüllt diese Forderungen nur mit Einschränkungen. Denn zwar ist die Form, genau genommen, nicht eine andere Sache als der konkrete Gegenstand, aber der konkrete Gegenstand ist auch nicht einfach identisch mit der Form und hängt doch von ihr in seinem Sein ab. Überdies gilt, daß der konkrete Gegenstand nur insofern ein „Dies von der Art“ ist, als er ein geformter Gegenstand und die Form ein „Dies von der Art“ ist.

Es reicht also nicht aus, die ousia als letztlich Zugrundeliegendes zu bestimmen; man muß auch dem Prinzipiencharakter der ousia Rechnung tragen. Und tut man dies, dann scheint in erster Linie die Form als ousia in Frage zu kommen. An dem Prinzipiencharakter der Form kann kein Zweifel bestehen, wenn man sich überhaupt auf den Standpunkt einläßt, daß Materie als solche und aus sich selbst heraus noch keinen Gegenstand konstituiert. Aber daß es sich bei ihr um ein „Dies von der Art“ und um etwas Abgetrenntes handelt, bedarf sehr wohl einer Erklärung. Und erst recht bedarf es einer Erklärung, wie sie als Zugrundeliegendes betrachtet werden kann.

Daß es sich bei der Form um ein „Dies von der Art“ handelt, ist des Aristoteles erklärte Meinung (vgl. Met. Δ 8, 1017^b24–26; H 1, 1042^a29). Daß Aristoteles auch dieser Meinung sein muß, ergibt sich schon daraus, daß andernfalls das Allgemeine dem Einzelnen vorgeordnet wäre, eine Ansicht, die Aristoteles schon in der Kategorienschrift zurückweist und in der „Metaphysik“ erst recht nicht teilen kann, wo er (anders als in der Kategorienschrift) behauptet, Allgemeines könne nicht ousia sein (vgl. Z 13, 1038^b8–9, 1034 ff.); damit entfällt auch die Möglichkeit, daß Allgemeines das primär Seiende sein könnte. Da diese Frage aber überaus umstritten ist, soll sie im folgenden Gegenstand einer gesonderten Erörterung sein.

Daß die Form abgetrennt ist, behauptet Aristoteles z.B. H 1, 1042^a29, wo er allerdings die Einschränkung „der Formel nach“ hinzufügt. Die Form ist in dem Sinne abgetrennt, daß sie in ihrem Sein nicht das Sein einer anderen Sache voraussetzt. Zwar ist die Form

eines wahrnehmbaren Gegenstandes immer nur an der Materie realisiert; aber diese Materie bildet keinen eigenen von der Form verschiedenen Gegenstand, der ihr vorgeordnet wäre. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Definition der Form und die Definition des Gegenstandes, welche in einer Definition der Form besteht, nicht auf die Materie eingeht (vgl. Z 11, 1037^a24–29). Das Sein der Form läßt sich also ohne Verweis auf etwas von ihr Verschiedenes und ihr damit Vorgeordnetes bestimmen.

Wie aber bringt es die Form zustande, zumindest in gewisser Hinsicht letztlich Zugrundeliegendes zu sein? Sie tut dies, indem sie das ist, was der Gegenstand eigentlich und letztlich ist. Wenn der Gegenstand Träger der Widerfahrnisse ist, der Gegenstand aber eigentlich die Form ist, dann ist letztlich, wenn auch auf diese vermittelte Weise, die Form das, was den Widerfahrnissen zugrundeliegt. Die Form ist das Primäre; sie nimmt eine geeignete Materie an, um einen konkreten Gegenstand zu bilden, dem seinerseits der Form entsprechende Widerfahrnisse zukommen. Daß Aristoteles meint, das, was der Erfahrungsgegenstand eigentlich ist, sei die Form, tritt nirgends so deutlich zutage wie in Z 8. Dort unterscheidet Aristoteles die eherne Kugel, die entsteht und vergeht, von der Kugelform, welche nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Auf diese Kugelform bezieht er sich, wenn er von der Kugel spricht, welche die eherne Kugel ist (vgl. 1033^a30, b₃). Sie ist das, was die eherne Kugel eigentlich, von sich selbst her, ist.

Wenn sich Aristoteles schon im zweiten Satz von Z 1 auf die ousia als das Was einer Sache bezieht und dies dann im folgenden den Widerfahrnissen gegenüberstellt, dann steht dahinter die Auffassung, daß das, was ein Erfahrungsgegenstand eigentlich ist, eben nicht seine Widerfahrnisse sind, sondern etwas anderes, was diesen Widerfahrnissen zugrundeliegt. Im Falle des Sokrates etwa wäre es das, worauf man sich bezieht, wenn man sagt, er sei ein Mensch. Dabei aber handelt es sich um eine Form, die an einer bestimmten Materie realisiert ist. Dies kann auf zwei Weisen verstanden werden, je nachdem, wie der Relativsatz „die an einer bestimmten Materie realisiert ist“ verstanden wird: (i) Es kann so verstanden werden, daß es sich bei dem Menschen, der Sokrates ist, um eine Form handelt, von der natürlich weiterhin gilt, daß sie an einer bestimmten Materie realisiert ist; (ii) Es kann aber auch so verstanden werden, daß es sich bei dem Menschen, der Sokrates ist, um den konkreten Menschen, das aus Form und Materie Zusammengesetzte, handelt. Aristoteles scheint der ersten Ansicht zuzuneigen. Nicht nur behandelt er die Satzform „... ist eine Kugel“

in Z 8 auf diese Weise; die Kapitel über die Definition, welche das Was einer Sache spezifiziert, indem sie ihr „Was es heißt, dies zu sein“ angibt, versuchen zu zeigen, daß die Definition nur die Form des wahrnehmbaren Gegenstandes erfaßt, wenn auch auf eine Weise, die es deutlich werden läßt, daß eine solche Form nur an einer geeigneten Materie realisiert werden kann. Die Materie ist nach diesen Kapiteln entschieden nicht Teil des Was einer Sache. Die Form könnte also insofern als letztlich Zugrundeliegendes betrachtet werden, als sie das ist, was ein Erfahrungsgegenstand eigentlich ist (vgl. dazu auch den letzten Abschnitt dieser Einleitung).

Wenn wir also nach einer ousia suchen, welche nicht nur unserer Intuition entspricht, bei dem primär Seienden handle es sich um das, was allem anderen, das es gibt, zugrundeliegt, sondern auch die Bedingungen erfüllt, die sich aus dem Prinzipiencharakter der ousia ergeben, dann ist die Form der meistversprechende Kandidat.

Für diese These spricht auch die Tatsache, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ für die ousia gehalten wird. Denn für die Platoniker ist ja die ousia zunächst einmal das, was durch die Definition erfaßt wird. Und diese Auffassung scheint berechtigt zu sein. Denn einerseits ist das „Was es heißt, dies zu sein“ das, was eine Sache eigentlich, von ihr selbst her, ist. So ist es auch in gewisser Hinsicht mit der Sache selbst dann identisch, wenn es sich bei dieser Sache um einen wahrnehmbaren Gegenstand handelt. (Handelt es sich bei der Sache dagegen um eine Form, dann sind die Sache und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ schlechtweg identisch.) Andererseits ist das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache auch die Ursache ihres Seins. Die Identifikation der ousia mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ scheint also zu Recht zu bestehen. Eine genaue Betrachtung von Definitionen zeigt nun, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ mit der Form identisch ist. Denn es zeigt sich, daß Definitionen auch wahrnehmbarer Gegenstände Definitionen ihrer Form sind. Da aber das „Was es heißt, dies zu sein“ das ist, was durch die Definition spezifiziert wird, dies aber die Form ist, müssen auch Form und „Was es heißt, dies zu sein“ zusammenfallen. Auch so also bestätigt sich die These, die Form sei die ousia.

Eine weitere Bestätigung erhält die These durch Reflexion auf die bloße Tatsache, daß es sich bei der ousia um ein Erklärungsprinzip handelt. In Kapitel 17 versucht Aristoteles zu zeigen, daß bei wahrnehmbaren Gegenständen die Suche nach einer Erklärung immer auf die Suche nach der Form und dem „Was es heißt, dies zu sein“ hinausläuft, deren Anspruch darauf, die eigentliche ousia zu sein, also auch auf diese Weise bestätigt wird.

Nun könnte man sich das Was einer Sache, ihr „Was es heißt, dies zu sein“, ihre Form, auch als etwas Allgemeines vorstellen. Man könnte den Satz „Dies ist ein Mensch“ so auffassen, daß sich „Mensch“ hier auf etwas Allgemeines bezieht, zu dem der Gegenstand, von dem in dem Satz die Rede ist, in einer besonderen Beziehung steht, etwa der der Teilhabe. Dieser Auffassung sind die Platoniker. Aristoteles bestreitet nicht, daß man den Satz so verstehen kann, daß es sich bei „Mensch“ um ein allgemeines Prädikat handelt (vgl. Z 10, 1035^b27–28). Aber er bestreitet entschieden, daß es sich bei dem, was durch das so verstandene Prädikat bezeichnet wird, um eine ousia, um das „Was es heißt, dies zu sein“ eines Menschen handelt (vgl. Z 10, 1035^b27–30; Z 13, 1038^b8–9, 34–35). Damit nimmt er auch von der von ihm selbst noch in der Kategorienschrift vertretenen Ansicht Abstand, Arten und Gattungen, die als etwas Allgemeines von individuellen Gegenständen ausgesagt werden, seien zumindest sekundäre ousiai.

Nichts Allgemeines also kann als das Was bzw. das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache betrachtet werden, weil das Was jeweils das ist, was die Sache selbst ist (vgl. Z 13, 1038^b10–17). Noch kann Allgemeines ein unabdingbarer Bestandteil des Was einer Sache sein und damit im Sinne von Δ 8, 1017^b14 ff., als ousia betrachtet werden. Denn in diesem Falle setzte sich das Was einer Sache aus mehreren Universalien zusammen, die sämtlich darauf Anspruch erheben könnten, in diesem Sinne ousia zu sein. Eine ousia, nämlich das Was einer Sache, kann aber nicht aus mehreren tatsächlichen ousiai bestehen. Denn diesen würde die für eine ousia nötige Einheit fehlen.

Ousiai im primären Sinn sind also individuelle Formen, in einem erweiterten Sinn dann aber auch die konkreten Gegenstände, welche sich aus diesen Formen und der geeigneten Materie konstituieren. Nur sie erfüllen die Bedingung, gleichzeitig den wechselnden Widerfahrnissen zugrundezuliegen und Prinzipien des Seienden zu sein.

VII. EINE KURZE WÜRDIGUNG DER THEORIE

Die in Z entwickelte ontologische Theorie hat großen Einfluß auf die hellenistische und die spätantike Metaphysik und somit direkt und indirekt auf alle spätere Metaphysik ausgeübt. Wenn es auch bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung wegen unserer geringen Kenntnis der hellenistischen und der spätantiken Metaphysik noch schwer ist, diesen Einfluß im einzelnen nachzuzeichnen, so steht doch z. B. soviel fest, daß die für Z charakteristische Lehre von immanenten individuellen Formen weitgehend von den Stoikern (man vgl. deren Lehre von den ἰδία ποιότητες), den Mittel- und den Neuplatonikern akzeptiert wurde.

Aber die Theorie ist nicht nur von historischem Interesse. Eine neu ausgearbeitete Fassung dieser Theorie könnte wohl auch heute noch vertreten werden.

Charakteristisch für die Theorie ist zunächst einmal die Annahme, daß die Gegenstände unserer Erfahrung ein „Was es heißt, dies zu sein“ oder, in traditioneller Redeweise, ein Wesen haben. Bekanntlich ist diese Annahme von den verschiedensten Seiten heftig bestritten worden. Aber es gibt auch gewichtige Gründe, an einer Fassung dieses traditionellen Begriffs festzuhalten. Wir gehen gemeinhin davon aus, daß ein Gegenstand gewisse Eigenschaften bewahren muß, um noch als dieser Gegenstand betrachtet zu werden, während andere Eigenschaften einem Gegenstand zukommen oder nicht zukommen können, ohne daß dadurch seine fortwährende Identität und damit seine Existenz berührt würden. Sokrates kann gesund werden oder den Ort wechseln, ohne daß sich damit die Frage stellt, ob es sich bei dem gesunden Sokrates immer noch um denselben Gegenstand wie beim kranken Sokrates handelt oder ob nicht dieser Sokrates, indem er gesund wurde, seine Existenz verlor. Die Meinung des Aristoteles scheint nun die zu sein, daß ein Gegenstand genau solange derselbe Gegenstand bleibt und damit fortfährt zu existieren, als er ein Gegenstand genau derselben Art, also etwa ein Mensch, bleibt. Zu existieren heißt für Sokrates eben ein Mensch zu sein.

Daraus ergeben sich für den besonderen Fall der persönlichen Identität gewisse Konsequenzen, auf die nur kurz aufmerksam gemacht sei. Um die persönliche Identität zu bewahren, reichte es demnach, die Merkmale zu behalten, die ganz allgemein für den Menschen konstitutiv sind; auf das, was wir als individuelle Persönlichkeitsmerkmale betrachten, käme es nicht an. Andererseits betrachtet Aristoteles

als konstitutiv für den Menschen im allgemeinen gewisse Fähigkeiten, aufgrund derer ein Mensch ein charakteristisch menschliches Verhalten an den Tag legt. Geht eine dieser konstitutiven Fähigkeiten endgültig verloren, hört auch der Mensch, genau genommen, auf zu existieren.

Wenn wir davon ausgehen, daß Gegenstände ein für ihre Art charakteristisches Verhalten an den Tag legen, also unter bestimmten Umständen auf eine Weise, die ihrer Art entspricht, eine bestimmte Eigenschaft annehmen, dann liegt es nahe, auch anzunehmen, daß zwischen den Eigenschaften eines Gegenstandes eine Hierarchie besteht. Daß ein Gegenstand eine bestimmte Temperatur hat, ist eine abgeleitete Eigenschaft, welche sich aus den Umständen und aus fundamentalen Eigenschaften des Gegenstandes ergibt, etwa der Eigenschaft, auf Entzündung durch Erhöhung der Körpertemperatur zu reagieren; eine Eigenschaft, die ihrerseits durch fundamentalere Eigenschaften zu erklären wäre. Wenn wir nun davon ausgehen, daß das Verhalten von Gegenständen artspezifisch ist, dann muß es eine Reihe von fundamentalen Eigenschaften eines Gegenstandes geben, die ihm als Gegenstand dieser Art zukommen und aus denen sich unter Hinzunahme weiterer Annahmen alle übrigen Eigenschaften des Gegenstandes erklären ließen. Diese fundamentalen Eigenschaften machten das Wesen des Gegenstandes aus.

Nun ist die Redeweise von wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften in verschiedener Hinsicht irreführend und erklärungsbedürftig, wenn man sie nicht einfach in dem Sinne versteht, daß es für einen Gegenstand wesentlich ist, daß bestimmte Sätze über ihn wahr sind, dagegen nicht wesentlich ist, daß bestimmte andere Sätze über ihn wahr sind. Versteht man unter „Eigenschaften“ dagegen Entitäten, die einem Gegenstand zukommen und auf diese Weise einen komplexen Gegenstand konstituieren, dann kann es sich bei dem, was für einen Gegenstand wesentlich ist, nicht um Eigenschaften handeln. Denn es gibt, gerade auch nach aristotelischer Lehre, keinen wohlbestimmten Gegenstand, dem diese Eigenschaften zukommen könnten; vielmehr wird ein solcher Gegenstand ja erst durch das ihm Wesentliche konstituiert. Es gibt, ontologisch gesehen, nicht sowohl Menschen als auch die Eigenschaften, ein Mensch zu sein und krank zu sein, sondern es gibt nur Menschen, für welche es wesentlich und konstitutiv ist, Mensch zu sein, und die Eigenschaft, krank zu sein, nicht aber auch die Eigenschaft, Mensch zu sein.

Wenn nun das für einen Gegenstand Wesentliche nicht in irgendwelchen Eigenschaften bestehen kann, sondern nur in etwas, das für ihn

konstitutiv ist, dann liegt es nahe, das für den Gegenstand Wesentliche mit seiner Form zu identifizieren.

Es liegt nahe, sich einen wahrnehmbaren Gegenstand als Materie vorzustellen, die auf eine bestimmte Weise organisiert ist, die dem Gegenstand seine Dauer und seine Eigenart verleiht, vor allem wenn es sich, wie bei Lebewesen, um die Art von komplexer Organisationsform handelt, welche die Überlebenschance des Gegenstandes unter wechselnden Umständen maximiert. Die für eine Art von Gegenstand charakteristische Organisationsform wäre dann die Form, welche zusammen mit der Materie den konkreten Gegenstand konstituiert.

Nun kann man sich die Art und Weise, in der Materie so organisiert ist, daß sie einen Gegenstand einer bestimmten Art bildet, so vorstellen, daß es sich um eine allgemeine Organisationsform handelt, die verschiedene bestimmte Materien annehmen und ablegen kann; nach ein und demselben Plan können verschiedene Schiffe gebaut werden, die sich der Materie, aber nicht dem Plan nach unterscheiden. Betrachten wir aber Lebewesen, so wird deutlich, daß noch eine andere Betrachtungsweise möglich ist. Die Organisationsform eines Organismus ist darauf angelegt, seine Aussichten, als Gegenstand dieser Art zu überleben, zu maximieren. Dies kann aber auch so betrachtet werden, daß die Organisationsform daraufhin angelegt ist, ihre eigenen Überlebenaussichten zu maximieren. Und diese Betrachtungsweise legt sich sogar nahe, wenn wir bedenken, daß die Materie des Organismus ständig wechselt und für seine kontinuierliche Existenz nur die kontinuierliche Existenz der Organisationsform in irgendeiner Materie, aber nicht in dieser bestimmten Materie notwendig ist. Dies aber kann für künstliche Gegenstände ähnlich wie für natürliche und Lebewesen gelten: Für die kontinuierliche Existenz eines künstlichen Gegenstandes ist die kontinuierliche Identität seiner Materie oft unwesentlich. Das vielzitierte Schiff des Theseus verliert seine Identität nicht dadurch, daß seine materiellen Teile im Laufe der Zeit so ausgewechselt werden, daß schließlich von den ursprünglichen Teilen nichts mehr übrig ist. Vielmehr ist es eher umgekehrt so, daß seine kontinuierliche Identität und damit sein Fortbestehen einen solchen Wechsel der Materie voraussetzt. Entsprechend ließe sich von der Organisationsform des Lebewesens sagen, daß sie darauf angelegt ist, ihren eigenen Fortbestand zu sichern, indem sie immer neue Materie annimmt.

So betrachtet besteht das Individuum in einer Organisationsform, welche immer neue Materie und immer neue Eigenschaften annimmt, um zu überdauern. Es wäre demnach, zumindest im Fall der Lebewesen, nicht eine bestimmte Materie, die eine allgemeine Organisations-

form annimmt und so zu einem Gegenstand wird, sondern umgekehrt eine bestimmte Organisationsform, die Materie einer allgemeinen Art annimmt, um zu einer Art von konkretem Gegenstand zu werden und zu überdauern.

Wenn aber die Organisationsform verschiedener Gegenstände derselben Art genau dieselbe ist, wie kann es sich dann bei dieser Form um etwas Individuelles nicht nur in dem trivialen Sinn handeln, daß es sich um die Organisationsform eines Individuums handelt? Denn die Individualität des Individuums soll ja auf der Individualität der Form beruhen und nicht umgekehrt deren Individualität auf der Individualität des konkreten Individuums.

Aber um die Individualität einer Form zu sichern, ist es völlig ausreichend, wenn wir im Prinzip dazu in der Lage sind, eine Form von einer gleichartigen Form zu unterscheiden und sie zu einem späteren Zeitpunkt zu reidentifizieren, ohne auf die Identität des durch sie konstituierten Gegenstandes zurückgreifen zu können. Dies aber ist möglich, indem wir zwei Formen voneinander durch die Materie, an der sie realisiert sind, und durch die Eigenschaften der durch sie konstituierten Gegenstände unterscheiden, und die Form zu einem späteren Zeitpunkt mit der Form zu einem früheren Zeitpunkt identifizieren, mit der sie durch eine kontinuierliche Geschichte verknüpft ist. Es handelt sich um die Form, die zunächst dort und dort in der und der Materie realisiert war, die dann dort und dort anzutreffen war usw.

Aber der Begriff der Organisationsform ist unter Umständen komplex genug, um Formen gleicher Art auf direktere Weise zu unterscheiden. Daß sich die Form eines Gegenstandes einer bestimmten Art nicht als solche von der Form eines anderen Gegenstandes derselben Art unterscheidet, heißt noch nicht, daß beide überhaupt völlig gleich sind. Wenn wir die aristotelische Theorie betrachten, so ist Aristoteles zwar auf die Meinung festgelegt, daß sich die Form eines Menschen, nämlich seine Seele, als solche, nämlich als Form eines Menschen, nicht von der Form eines anderen Menschen unterscheidet; aber offensichtlich will Aristoteles keineswegs sagen, die Seelen aller Menschen seien völlig gleich und unterschieden sich nur durch die Materie, an der sie realisiert sind, und die Eigenschaften, mit denen zusammen sie einen konkreten Erfahrungsgegenstand konstituieren. Denn zwar ist die Seele nicht nur nicht dem Entstehen und Vergehen, sondern auch nicht der Veränderung unterworfen, sondern vielmehr selbst Prinzip der Veränderung. Aber das heißt nicht, daß sie absolut gleichbleibt; denn obwohl die Seele nicht in dem Sinn der Veränderung unterworfen

ist, daß sie bestimmte Eigenschaften hat und dann auch wieder nicht hat, so differenziert sie sich doch in der Entwicklung des Lebenswesens weiter aus. (Ebensowenig folgt aus der Tatsache, daß die Form nicht dem Werden und Vergehen unterworfen ist, daß die Form immer existiert.) Zwar ist es der Mensch, der sich verändert, wenn er sprechen lernt, aber es ist seine konstitutive Fähigkeit zu sprechen, die in einen anderen Zustand übergegangen ist, sobald er zu sprechen gelernt hat. Die Organisationsform selbst ist so angelegt, daß sie konkretere Formen annimmt, was zur Differenzierung zwischen Individuen einer Art führt.

Daß solche Überlegungen sich nur schwer auf Artefakte anwenden lassen, spiegelt nur die Tatsache wieder, daß es sich bei Artefakten in der Regel um sehr primitive Gegenstände handelt, auf die der Begriff des Gegenstandes und eng mit ihm verknüpfte Begriffe wie der der Einheit und der der Identität in gewisser Hinsicht nur in einem abgeschwächten Sinn zutreffen. Artefakte haben nicht die Art von Einheit und die Art von Identität, welche natürliche Gegenstände auszeichnen und an denen wir uns orientieren, wenn wir Fragen nach der Einheit, Zahl und Identität von Gegenständen zu beantworten suchen. Dies ist ja auch schon insofern nicht weiter verwunderlich, als unsere fundamentale Begrifflichkeit in ihren Grundzügen im Umgang nicht mit Artefakten, sondern mit Naturgegenständen entwickelt worden ist.

Dies ist nicht der Ort, um eine Theorie im einzelnen zu entwickeln, nach welcher der eigentliche Gegenstand die individuelle Form ist, welche für die Konstitution des Erfahrungsgegenstandes bestimmend ist. Aber die bisherigen Ausführungen mögen einen ersten Eindruck davon vermitteln, daß und wie sich eine entsprechende Theorie vertreten ließe.

VIII. SIND FORMEN ALLGEMEIN ODER INDIVIDUELL?

Entscheidend für unsere Interpretation des Buches Z ist die Annahme, daß Aristoteles hier die reale Existenz von allgemeinen Arten und Gattungen bestreitet und statt dessen individuelle Formen annimmt, Formen, welche dem Gegenstand eigen sind, dessen Form sie sind, ja Formen, die in gewisser Hinsicht den Gegenstand selbst ausmachen. Nun ist die Annahme, daß die Form, welche zusammen mit der Materie den konkreten Gegenstand konstituiert, selbst individuell ist, höchst umstritten. Vielmehr wird meist angenommen, daß die Form allgemein ist und erst zusammen mit einer bestimmten Materie einen individuellen Gegenstand konstituieren kann, so als verdankte der konkrete Gegenstand seine Individualität nicht der Form, sondern der Materie; daher die scholastische Lehre von der Materie als dem principium individuationis. Da nun diese Frage so umstritten ist, die Interpretation von Z aber entscheidend von ihrer Beantwortung abhängt, sei diese Frage hier etwas ausführlicher behandelt.

Bevor wir uns freilich den Einzelheiten dieser Frage zuwenden, gilt es, eine Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „εἶδος“ zu berücksichtigen, mit dem Aristoteles die Form bezeichnet, von der hier gefragt wird, ob sie allgemein oder individuell ist. Denn der Ausdruck „εἶδος“ kann bei Aristoteles in der „Metaphysik“ sowohl eine Art oder Spezies als auch eine Form bezeichnen; und das εἶδος im Sinne der Art ist natürlich auch für Aristoteles allgemein. Man kann also aus Stellen, an denen Aristoteles vom εἶδος im Sinne der Art als etwas Allgemeinem spricht, nicht schließen, daß Aristoteles das εἶδος im Sinne der Form für etwas Allgemeines hält. Man kann sich allenfalls fragen, warum Aristoteles nicht diese Mehrdeutigkeit im Ausdruck an einer so entscheidenden Stelle vermeidet.

Daß der Ausdruck „εἶδος“ auf diese Weise mehrdeutig ist und daß sich Aristoteles dieser Mehrdeutigkeit auch bewußt war, ergibt sich mit großer Klarheit aus der folgenden Stelle, die überhaupt für die Beantwortung unserer Frage von zentraler Bedeutung ist: καὶ τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει ἕτερα (sc. αἷτια καὶ στοιχεῖα), οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά (Λ 5, 1071^a 27–29). Hier verwendet Aristoteles den Ausdruck εἶδος offensichtlich bewußt in diesen beiden verschiedenen Weisen. Denn sonst könnte er nicht in ein und demselben Satz einerseits sagen, es gebe innerhalb eines εἶδος verschiedene Dinge,

die aber nicht dem εἶδος nach verschieden seien, andererseits aber gleichzeitig behaupten, jedes dieser Dinge habe sein eigenes εἶδος, welches nur der Formel nach mit dem εἶδος der anderen Dinge der gleichen Art identisch sei. „εἶδος“ wird hier offenbar einmal im Sinne der Art verwendet, die verschiedenen Gegenständen gemein sein kann, dann aber auch im Sinne der Form. Und von dieser Form, wie von den übrigen Erklärungsursachen eines Gegenstandes, heißt es jedenfalls hier, daß sie dem Gegenstand eigen sei, dessen Form sie ist, und daß die Formen von Gegenständen einer Art nur der Formel nach dieselben seien. Bei der Frage, ob das εἶδος einer Sache allgemein oder individuell sei, geht es also um die Frage, ob das εἶδος im Sinne der Form individuell sei, und nicht um die Frage, ob das εἶδος im Sinne der Art individuell sei. Dies sind zwei Fragen, die Aristoteles selbst, wie unsere Stelle zeigt, klar zu unterscheiden weiß.

Man kann sich freilich fragen, warum Aristoteles diese Mehrdeutigkeit nicht vermeidet, wenn es für seine Theorie von so entscheidender Bedeutung ist, daß es sich bei dem εἶδος im Sinne der Form um ein Individuum handelt, zumal er diese Mehrdeutigkeit leicht dadurch hätte vermeiden können, daß er durchweg etwa den Ausdruck „μορφή“ für das εἶδος im Sinne der Form verwendet hätte (vgl. Z 3, 1029^a 4). Der Grund dafür dürfte in folgendem liegen: Es geht um die Prinzipien und Ursachen des Seienden. Aristoteles ist sich darin schon immer mit den Platonikern einig gewesen, daß zu diesen Prinzipien in erster Linie ein formales Prinzip gehört, welches als εἶδος bezeichnet wird. Uneinigkeit besteht lediglich über die Natur dieses formalen Prinzips, nicht über seine fundamentale Rolle in der Ontologie. Indem Aristoteles den Ausdruck verwendet, um die Form des Gegenstandes, so wie er sie versteht, zu bezeichnen, macht er klar, daß nach seiner Auffassung nur Formen, so wie er sie versteht, nicht aber platonische Ideen oder allgemeine Arten oder Gattungen diese fundamentale Rolle eines Prinzips spielen können.

Auf diese Weise kann man verstehen, warum Aristoteles nicht die Mehrdeutigkeit dadurch vermeidet, daß er für das εἶδος im Sinne der Form einen neuen Ausdruck einführt. Einer Erklärung bedarf vielmehr sein Festhalten an dem Ausdruck, um die Art zu bezeichnen. Dies aber läßt sich leicht so verstehen, daß der Ausdruck in diesem Sinn bereits so fest eingebürgert war, daß er vor allem in formelhaften Wendungen wie ἐν τῷ εἶδει oder ταὐτὸ τῷ εἶδει die ontologischen Implikationen verloren hatte, die in der Akademie mit dem Ausdruck im Sinne der Art verbunden waren.

Wie dem aber auch sei, es geht hier um die Frage, ob das εἶδος im

Sinne der Form allgemein oder individuell sei. Diese Frage scheint sich nur schwer auf eine Weise beantworten zu lassen, welche die allgemeine Zustimmung der Interpreten fände. Und so kann man auf den Gedanken kommen, daß der Grund für die Kontroverse in dieser Frage darin liege, daß die Frage selbst auf einer fragwürdigen Annahme beruht, nämlich der Annahme, daß Formen entweder allgemein oder individuell sein müssen. Man kann diese Annahme aus verschiedenen Gründen fragwürdig finden. Manche mittelalterlichen Philosophen, wie Thomas, meinten, einer Anregung des Boethius folgend, die Form als solche sei weder allgemein noch individuell; allgemein oder individuell sei sie erst in einer bestimmten Existenzform (sie kann an einem Gegenstand oder im Verstande existieren) und wenn sie auf eine bestimmte Weise verstanden werde. Manche neueren Interpreten wollen zwischen Gemeinem und Allgemeinem derart unterscheiden, daß die Form zwar etwas Gemeines, aber nicht etwas Allgemeines, noch auch etwas Individuelles ist. Wenn man etwa an die Art und Weise denkt, wie Aristoteles in *De int.* 7 den Begriff des Allgemeinen einführt, dann scheint es sich um mögliche Prädikate von wohlbestimmten Gegenständen wie Sokrates oder Platon zu handeln. In diesem Sinne ist das Prädikat „Lebewesen“ etwas Allgemeines. Man kann sich aber fragen, ob in diesem Sinn die Form etwas Allgemeines oder Individuelles ist; man könnte meinen, sie sei weder ein wohlbestimmter Gegenstand, wie Sokrates oder Platon, noch etwas, das sich von wohlbestimmten Gegenständen aussagen lasse; denn die Form werde von der Materie ausgesagt, bei dieser aber handle es sich eben nicht um einen wohlbestimmten Gegenstand, sondern um etwas, das eben erst mit der Form zusammen einen wohlbestimmten Gegenstand darstelle. So ließe sich durchaus denken, daß es sich bei der Form zwar um etwas handelt, was verschiedenen Gegenständen einer Art gemein ist, was aber dennoch nicht, streng genommen, allgemein ist, weil es nicht von diesen Gegenständen ausgesagt wird, sondern nur von ihrer Materie, diese aber keinen wohlbestimmten Gegenstand darstellt.

Eine solche Unterscheidung zwischen einem „Gemeinen“ und einem „Allgemeinen“, einem „commune“ und einem „universale“, erscheint vor allem solchen Interpreten als verlockend, die zwar zur Kenntnis nehmen, daß Aristoteles behauptet, nichts Allgemeines könne ousia sein, und sich damit auf die These festlegt, die Form könne nicht allgemein sein, die aber dennoch die Folgerung vermeiden wollen, die Form müsse individuell sein, um weiterhin an der Annahme festhalten zu können, ein und dieselbe Form sei allen Gegenständen einer Art gemein.

Dagegen ist freilich zu bemerken, daß sich bisher alle Versuche, Aristoteles eine solche Unterscheidung zuzuschreiben, als unhaltbar erwiesen haben. Vielmehr scheint Aristoteles nicht nur die Ausdrücke „καθόλου“ und „κοινόν“ oder „καθόλου“ und „καθόλου λεγόμενον“ unterschiedslos zu verwenden (vgl. 1038^b11; 1038^b9 mit 1042^a21 und 1040^b23; vgl. auch B6, 1003^a8; ferner 1038^b3, 7, 8, 16, 35; 1039^a1, 15; 1040^b25–27; 1041^a4), er scheint hier auch der Sache nach keinen Unterschied zwischen dem, was verschiedenen Dingen gemein ist, und dem, was gemeinsam von verschiedenen Dingen ausgesagt wird, zu machen. Er tut dies jedenfalls nicht in dem Sinn, daß er zu argumentieren versuchte, nichts allgemein Ausgesagtes könne ousia sein, wobei dann ganz offen bliebe, ob etwas, das verschiedenen Dingen gemein ist, ousia sein könne. Vielmehr scheint es so zu sein, daß Aristoteles die stärkere These zu erhärten versucht, nichts, was verschiedenen Dingen gemein ist, könne ousia sein, und allenfalls den Fall des allgemein Ausgesagten nur als einen besonderen, wenn auch als einen besonders wichtigen Fall betrachtet, auf den diese These Anwendung findet.

Von diesem sprachlichen Befund abgesehen, könnte eine solche Unterscheidung zwischen einem commune und einem universale nicht leisten, was sich ihre Vertreter von ihr versprechen. Diese setzen nämlich voraus, daß die Form nur von der Materie ausgesagt werden kann; nur so ist es ihnen möglich, anzunehmen, die Form sei, genau genommen, nichts allgemein Ausgesagtes, sondern ein commune. Wenn aber Aristoteles in *Z* 8 argumentiert, die konkrete eiserne Kugel, welche entstehe, sei zwar eine Kugel, aber die Kugel, welche sie sei, sei selbst nicht dem Entstehen unterworfen, so scheint er hier „eine Kugel“ in „dies ist eine Kugel“ auf die Kugelform zu beziehen, die von einer konkreten Kugel und nicht von deren Materie ausgesagt wird. Ganz allgemein scheint es so zu sein, daß ein Satz wie „Dies ist ein Mensch“ das Was einer konkreten Sache, ihre ousia, angibt, indem in ihm die Form von der konkreten Sache ausgesagt wird. Folglich müßte die Form, wenn sie verschiedenen Gegenständen derselben Art gemein wäre, auch etwas allgemein Ausgesagtes sein. Wollte man diese Folgerung vermeiden, müßte man zeigen, daß die Form nur von der Materie, nicht aber auch vom wohlbestimmten konkreten Gegenstand ausgesagt werden kann. Dies aber scheint nicht die Meinung des Aristoteles zu sein.

Wenn Aristoteles in *Met. Z* nicht zwischen dem universale und dem commune unterscheidet, wie wir annehmen, dann läßt sich die Frage, ob die Form allgemein oder individuell sei, schon deshalb eindeutig

in dem Sinn beantworten, daß die Form individuell sei, weil Aristoteles wiederholt behauptet, nichts Allgemeines oder allgemein Ausgesagtes könne ousia sein. Aber selbst wenn sich zeigen ließe, daß Aristoteles zwischen einem commune und einem universale unterscheidet, wäre damit die eigentliche Frage noch nicht entschieden. Denn es geht um die Frage, ob die Form dem Gegenstand, dessen Form sie ist, eigen und somit etwas Individuelles sei oder ob Gegenstände einer Art ein und dieselbe Form haben; und diese Frage würde dann, neu formuliert, so lauten, ob die Form ein commune oder individuell sei. Es gibt nun eine ganze Reihe von Indizien dafür, daß Aristoteles in der „Metaphysik“ die Auffassung vertritt, Formen seien den Gegenständen eigen, deren Formen sie sind.

(i) Da ist zunächst die eingangs zitierte Stelle aus Met. $\Lambda 5$, in der sich Aristoteles mit aller Klarheit auf die These festzulegen scheint, daß die Ursachen eines Gegenstandes, einschließlich seiner Form, ihm je eigen sind. Modrak hat dieser Interpretation zu entgehen versucht, indem sie annahm, daß das Possessivpronomen ($\sigma\eta$ bzw. $\epsilon\mu\eta$) nur auf $\psi\lambda\eta$ zu beziehen sei; aber der Gedankengang zeigt, daß sich η $\tau\epsilon$ $\sigma\eta$ $\psi\lambda\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\kappa\iota\nu\eta\sigma\alpha\nu$ in 1071^a28–29 nicht nur auf die Materie, sondern auf alle Erklärungsprinzipien bezieht, daß sich entsprechend auch das $\epsilon\mu\eta$ in 1071^a29 auf sämtliche Erklärungsprinzipien bezieht und daß folglich das Possessivpronomen vor $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ und $\tau\acute{o}$ $\kappa\iota\nu\eta\sigma\alpha\nu$ nur aus stilistischen Gründen fehlt.

(ii) Aristoteles bezeichnet die Form wiederholt als ein „Dies von der Art“ ($\tau\acute{o}\delta\epsilon$ $\tau\iota$, $\Delta 8$, 1017^b25; $H 1$, 1042^a29; $\Theta 7$, 1049^a35; $\Lambda 3$, 1070^a11 und ^a13; De gen. et corr. $A 3$, 318^b32; vgl. auch $Z 3$, 1029^a28–29). Ein „Dies von der Art“ aber ist nach Aristoteles ein Individuum und der Zahl nach eines (vgl. Cat. 5, 3^b10–14). Folglich ist die Form ein Individuum und dem eigen, dessen Form sie ist.

Man könnte sich, wie z. B. Ross es tut (vgl. zu $\Delta 8$, 1017^b25), diesem Argument dadurch zu entziehen suchen, daß man behauptet, nur der konkrete Gegenstand sei, genau genommen, ein „Dies von der Art“, und die Form werde nur sekundär so bezeichnet. Diese Behauptung läßt sich aber durch den Text nicht stützen, und gegen sie spricht die Tatsache, daß das Argument in $Z 3$, 1029^a27 ff. voraussetzt, daß die Form aus eigenem Recht ein „Dies von der Art“ ist.

(iii) Aristoteles bezeichnet die Form wiederholt als letztlich Zugrundeliegendes ($Z 3$, 1029^a3; $H 1$, 1042^a28–29). Als letztlich Zugrundeliegendes kommen aber nur Individuen in Frage.

(iv) Aristoteles behauptet verschiedentlich, die Form existiere und existiere dann auch wieder nicht mehr, ohne einem Prozeß des Ent-

stehens und Vergehens unterworfen zu sein; einem solchen Prozeß sind nur die konkreten Gegenstände unterworfen, und zu dessen Erklärung dient die Form (vgl. Met. $E 3$, 1027^a29–30; $Z 8$, 1033^b5–7; $Z 10$, 1035^a29–30; $Z 15$, 1039^b23–26; $H 3$, 1043^b14–16; $H 5$, 1044^b21–22; $\Lambda 3$, 1070^a15–17). Da aber Aristoteles so redet, als existierten auch diese Formen nur für eine gewisse Zeit, ohne freilich einem Prozeß des Entstehens oder Vergehens unterworfen zu sein, muß er meinen, es handle sich um individuelle Formen; denn allgemeine Formen wären zeitlos, da Aristoteles unbeirrt an die Ewigkeit der Spezies glaubt.

(v) Aristoteles spricht wiederholt so, als sei der einzelne Gegenstand in gewisser Hinsicht die Form des Gegenstandes, das Lebewesen die Seele des Lebewesens (vgl. $Z 10$, 1035^a7–9; 1036^a16–19; $Z 11$, 1037^a7–9; $H 3$, 1043^a29–^b4). Dies aber ist nur möglich, wenn es sich bei der Form um ein Individuum handelt. Aristoteles spricht auch so (vgl. $Z 6$), als sei das „Was es heißt, dies zu sein“ in gewisser Hinsicht mit der Sache selbst identisch. Dies aber kann es nur sein, wenn es selbst ein Individuum ist. Wenn aber das „Was es heißt, dies zu sein“ mit der Form identisch ist, muß auch die Form ein Individuum sein.

(vi) Die Form ist bei natürlichen Gegenständen die Natur der Sache (vgl. z. B. $Z 17$, 1041^b30). Von dieser Form oder Natur aber sagt Aristoteles $Z 7$, 1032^a24–25, daß eine gleichartige ($\delta\mu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$) Natur in dem einen Gegenstand Bewegungsursache für das Entstehen eines gleichartigen anderen Gegenstandes sei. Diese Redeweise ist nur verständlich, wenn es sich nicht um ein und dieselbe Form in beiden Gegenständen handelt, sondern die Form im ersten Gegenstand eben nur formgleich ($\delta\mu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$) mit der Form im zweiten Gegenstand ist, die Form also jeweils dem Gegenstand eigen ist.

(vii) $Z 11$, 1037^a6–7, sagt Aristoteles von dem Menschen und dem Lebewesen, als Allgemeines verstanden, sie seien das aus Materie und Form Zusammengesetzte, wenn diese allgemein verstanden würden ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\chi$ $\acute{\alpha}\mu\phi\omicron\tau\iota\nu$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$). Man kann aber die Form nur allgemein verstehen, wenn sie nicht schon als solche allgemein ist, sondern eben individuell.

(viii) Aristoteles behauptet wiederholt (vgl. $Z 13$, 1038^b10), die ousia sei dem eigen, dessen ousia sie sei. Wenn also die Form des Sokrates seine ousia ist, so sollte diese Form auch dem Sokrates eigen sein und nicht von ihm mit allen anderen Menschen geteilt werden. Man hat bisweilen versucht, dieser Folgerung dadurch zu entgehen, daß man von einer Speziesform gesprochen hat, welche die Eigenheitsforderung dadurch erfülle, daß sie eben der Spezies eigen sei und nicht von einer ganzen Reihe von Spezies geteilt bzw. ausgesagt werde. Nun

stellt sich aber die Frage, ob diese Speziesform nur die ousia der Spezies ist oder auch die ousia der einzelnen Exemplare der Spezies sein soll. Im letzteren Fall wäre sie nicht mehr der Sache eigen, deren ousia sie ist, da sie ousia aller Exemplare der Spezies und der Spezies selbst wäre. Folglich könnte eine solche Speziesform ousia nur der Spezies sein, und wir hätten uns zu fragen, was denn die ousia der einzelnen Exemplare der Spezies sein sollte. Die Antwort darauf könnte nur die sein, daß es sich um eine diesen Exemplaren jeweils eigene individuelle Form handelt. Wir müßten also zwei Arten von Formen annehmen, individuelle Formen und Speziesformen. Für eine solche Verdoppelung aber gibt es im Text nicht nur keinen Hinweis, sie scheint auch philosophisch nicht wünschenswert zu sein.

(ix) Wenn die Form allgemein wäre, dann gäbe es auch keinen Grund, warum sie nicht ihrerseits aus Allgemeinem bestehen sollte. Aristoteles meint aber, gezeigt zu haben, daß keine ousia aus Allgemeinem bestehen könne (vgl. Z 13, 1039^a15).

(x) Wenn die Form allgemein wäre, brauchte Aristoteles nicht seine Meinung zu revidieren, das Wissen sei Wissen von etwas Allgemeinem. Wenn er B 6, 1003^a6 ff., die Frage aufwirft, ob die Prinzipien allgemein seien oder nicht, und sie M 10 dahingehend beantwortet, daß sie nicht allgemein seien und folglich auch das Wissen eigentlich Wissen vom Einzelnen sei, dann tut er dies offensichtlich, weil er sich inzwischen davon überzeugt hat, daß die Prinzipien, d. h. aber vor allem die Formen, individuell und nicht allgemein sind.

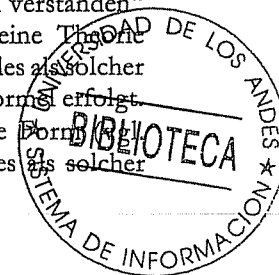
Es gibt also eine ganze Reihe von Gründen, die entschieden für die Annahme sprechen, die Form sei der Sache eigen, deren Form sie ist. Wenn es aber ohnehin klar ist, daß die Form nicht allen Gegenständen der gleichen Art gemein ist, dann brauchen wir auch nicht mehr zu versuchen, dieser Folgerung dadurch zu entgehen, daß wir zwischen einem universale und einem commune unterscheiden. Lassen wir aber diese Unterscheidung fallen, dann ist vollends klar, daß für Aristoteles eine jede Sache eine ihr eigene Form hat, da er wiederholt ausdrücklich sagt, nichts Allgemeines bzw. nichts allgemein Ausgesagtes könne ousia sein.

Mit dieser Folgerung hätten sich die Interpreten wohl auch zufrieden gegeben, wenn nicht auf der anderen Seite ebenfalls eine Reihe von gewichtigen Gründen anzuführen wären.

(i) Da ist zunächst einmal die Behauptung des Aristoteles, die Definition sei eine Definition der Form (vgl. Z 11, 1037^a27-29). Gleichzeitig aber wissen wir, daß Aristoteles den Platonikern in der Annahme folgt,

die Definition sei Definition von etwas Allgemeinem. So will er ja auch in Z 15 zeigen, daß es vom Einzelding keine Definition gebe. Und Z 11, 1036^a28-29, heißt es sogar, die Definition sei Definition des Allgemeinen und der Form, so als handle es sich bei der Form um eine bestimmte Art des Allgemeinen, nämlich eben die, welche, recht eigentlich verstanden, Gegenstand der Definition ist.

Ohne Zweifel liegt hier die größte Schwierigkeit für die von uns vorgeschlagene Interpretation. Aber es scheint sich um eine Schwierigkeit zu handeln, die sich für die aristotelische Theorie selbst stellt und von der man auch sehen kann, wie Aristoteles sie auflösen würde. Die Gründe, die Aristoteles dazu führen, zu sagen, die Definition sei Definition von etwas Allgemeinem, sind ganz unabhängig von den Gründen, aus denen er nun behaupten will, genau genommen gebe es Definitionen nur von der ousia, und zwar, genauer gesagt, nur von der Form. Was Aristoteles im Auge hat, wenn er behauptet, eine Definition sei Definition des Allgemeinen, ist nicht dies, daß es sich bei dem Gegenstand, auf den die Definition zutrifft, um etwas Allgemeines handeln muß. Vielmehr kommt es allein darauf an, daß die Definition allgemeingültig ist, d. h. auf alle Gegenstände einer Art zutrifft. Was Aristoteles dagegen im Auge hat, wenn er behauptet, eine Definition gebe es, genau genommen, nur von der ousia, oder, genauer gesagt, von der primären ousia, ist dies, daß es in einem primären Sinn eine Definition nur von solchen Prädikaten geben soll, deren Verwendung nicht schon die Prädikation einer Sache von einer anderen impliziert. Deshalb scheiden Widerfahrnisse und akzidentelle Einheiten wie ein weißer Mensch aus, weil in ihrer Definition auf zwei verschiedene Sachen Bezug genommen werden müßte. In dem Sinne also gibt es Definitionen nur von so etwas wie dem Menschen oder gar der menschlichen Seele. Das aber ist sehr wohl mit der Annahme verträglich, daß eine Definition immer Definition von etwas Allgemeinem ist, nämlich insofern, als sie allgemeingültig ist, d. h. auf jeden Gegenstand derselben Art zutrifft; in diesem Sinne kann die Definition Definition von etwas Allgemeinem sein, ohne daß deshalb der Mensch oder die menschliche Seele etwas Allgemeines sind. Was nun die Form angeht, so mag Aristoteles der scheinbare Widerspruch um so weniger stören, als er davon ausgeht, daß man von „der Form, allgemein verstanden“ sprechen kann (vgl. Z 11, 1037^a6-7), und als es für seine Theorie wesentlich ist, daß die Angabe der Form eines Gegenstandes als solcher bei Gegenständen derselben Art immer durch dieselbe Form erfolgt. In diesem Sinne haben Gegenstände einer Art dieselbe Form (vgl. Z 7, 1032^a24). Die Angabe der Form eines Gegenstandes als solcher



trifft also auf alle Gegenstände dieser Art zu und ist in dem Sinn allgemein.

(ii) Eine verwandte Schwierigkeit liegt darin, daß nach Aristoteles das Wissen immer Wissen vom Allgemeinen ist, folglich auch die letzten Prinzipien des Seienden, die primären ousiai, allgemein sein sollten, wenn es denn vom Seienden irgendein Wissen geben soll. Dieser Einwand trifft aber wiederum nicht unsere Interpretation, sondern legt eine Schwierigkeit dar, die sich für die aristotelische Theorie selbst ergibt und deren Aristoteles sich auch bewußt ist. Er formuliert sie nämlich selbst B 6, 1003^a5 ff., und will sie schließlich (M 10, 1087^a15–25) dahingehend auflösen, daß tatsächliches Wissen immer Wissen vom Einzelnen ist, während allgemeines Wissen Wissen „der Möglichkeit nach“ ist. Damit revidiert er jedenfalls an dieser Stelle (vgl. dazu den Kommentar von J. Annas) seine Auffassung vom Wissen grundlegend, was nicht anders zu erklären ist, als daß er sich zu dieser Folgerung eben durch die Annahme gezwungen sah, die primären ousiai, d.h. aber die Formen, seien individuell und nicht allgemein. A 5, wie wir gesehen haben, versuchte die Frage dadurch zu beantworten, daß es darauf verwies, die Ursachen seien der Formel nach immer wieder dieselben. Aber auch das setzt voraus, daß die Ursachen selbst, einschließlich der Formen, für verschiedene Gegenstände verschieden sind, was prima facie ein systematisches Wissen von den Gegenständen wegen der nun unübersehbaren Fülle von Ursachen unmöglich machen würde, wenn sie nicht wenigstens der Formel nach identisch wären.

(iii) Aristoteles spricht wiederholt so, als seien Gegenstände derselben Art dem εἶδος nach dasselbe und unterschieden sich vielmehr durch oder aufgrund ihrer Materie (vgl. z.B. Z 8, 1034^a7–8). Aber „εἶδος“ ist hier offensichtlich im Sinne von „Art“ gebraucht. Aristoteles will darauf verweisen, daß wir zwei Gegenstände einer Art dadurch unterscheiden können, daß wir auf die unterschiedliche Materie und die Unterschiede verweisen, die sich aus der Verbindung der Form mit dieser Materie ergeben (Näheres dazu in unserer Anmerkung zur Stelle). Von dieser Form ist eine Zeile zuvor, 1034^a6, die Rede, und die Art und Weise, wie Aristoteles sich dort ausdrückt (τὸ τοιόνδε εἶδος, „eine Form von der Art“), spricht eher dafür, daß es sich um eine individuelle Form handelt, weil sonst die Qualifikation „von der Art“ überflüssig wäre.

(iv) Z 10, 1035^b29–31, ist so interpretiert worden, als werde hier vorausgesetzt, daß die Form schon als solche allgemein sei. Man hat nämlich angenommen, die Stelle besage, der Mensch, allgemein

verstanden, setze sich aus der Form und der Materie, diese aber allgemein verstanden, zusammen, während sich der konkrete Einzelmensch aus der Form und einer ihm eigenen Materie zusammensetze. So interpretiert setzten diese Zeilen voraus, daß sich das Universale „Mensch“ und der konkrete Einzelmensch nicht in der Form unterscheiden, eben weil diese in jedem Fall allgemein ist, sondern eben nur in der Materie, weil jeder einzelne Mensch seine ihm eigene bestimmte Materie hat, durch die er sich von anderen Einzelmenschen unterscheidet. Der Vergleich mit Z 11, 1037^a6–7, zeigt aber, daß „allgemein genommen“ wohl auch hier sowohl auf die Materie als auch auf die Form zu beziehen ist. In diesem Fall ist klar, daß auch an dieser Stelle eine individuelle Form des Einzelmenschen vorausgesetzt wird. Warum Aristoteles hier nur auf die Materie eingeht, wenn er von der Konstitution des Einzeldings spricht, erklären wir in unserer Anmerkung zur Stelle.

(v) Aristoteles betrachtet die Form als Prädikat (vgl. Θ 7, 1049^a35; Z 3, 1029^a23–24). Es liegt aber in der Natur des Prädikats, allgemein zu sein. Folglich muß auch die Form allgemein sein. Dagegen ist einzuwenden, daß Aristoteles an eben der Stelle, an der er die Form als Prädikat bezeichnet, von ihr auch als einem „Dies von der Art“ spricht, so als handle es sich um ein Individuum.

Es gibt also eine Reihe von Schwierigkeiten, denen man gegenübersteht, wenn man annimmt, Formen seien individuell. Aber zum Teil sind dies Schwierigkeiten, welche sich schon für Aristoteles selbst ergeben haben, und in jedem Fall hat Aristoteles versucht, diese Schwierigkeiten auflösen. Daher scheint uns insgesamt, daß der Text entschieden für eine Interpretation spricht, nach der Formen individuell sind.

Folglich können wir auch nicht die Ansicht teilen, nach der Aristoteles hier zwischen zwei Auffassungen von der Form schwankt. Erst recht können wir nicht sehen, daß der Text eine Auffassung nahelegt, nach der Formen sowohl individuell als auch allgemein sind. Wenn die Formen die primären ousiai sein sollen, das heißt das, was vor allem anderen existiert und von dem alles andere in seiner Existenz abhängt, dann kann es sich nicht um allgemeine Faktoren oder Momente an Gegenständen handeln, welche es ohne diese Gegenstände gar nicht gäbe und welche nur als solche Momente verstanden werden könnten, sondern es muß sich um Individuen handeln, welche die Basis für die gesamte Ontologie der Gegenstände der Erfahrung bilden.

TEXT UND ÜBERSETZUNG

1028^{a10} Τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρό-
 τερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί
 ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον
 τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ
 ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὃν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαί-
^{a15} νει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποῖόν τι τόδε, ἢ ἀγα-
 θὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίτην ἢ ἄνθρωπον· ὅταν δὲ
 τί ἐστίν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίτην, ἀλλὰ ἄνθρωπον
 ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ
 μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ
^{a20} ἄλλο τι τοιοῦτον. διὸ καὶ ἀπορήσειεν <ἄν> τις πότερον τὸ βαδί-
 ζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὃν ἢ μὴ ὃν,
 ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁτιοῦν τῶν τοιούτων· οὐδὲν
 γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι
 δυνατόν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον
^{a25} τῶν ὄντων τι καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. ταῦτα δὲ
 μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἐστὶ τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς
 ὠρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον), ὅπερ
 ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ
 τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ
^{a30} ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἐστίν, ὥστε τὸ πρῶτως ὃν καὶ οὐ τί
 ὃν ἀλλ' ὃν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγε-
 ται τὸ πρῶτον· ὁμῶς δὲ πάντως ἢ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ
 καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημά-
 των οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη· καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο
^{a35} πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐν-
 υπάρχειν)· καὶ εἰδέναι δὲ τότε οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν
 τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ
 1028^b ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν,
 ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ
 πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον,

Von Seiendem wird in mehreren Bedeutungen gesprochen, so wie wir sie be- 1028^{a10}
 reits in der Schrift über die verschiedenen Bedeutungen unterschieden haben.
 Denn einmal bedeutet „seiend“ das „Was etwas ist“ und ein Dies von der Art,
 dann aber auch, daß es durch eine Qualität oder eine Quantität oder irgendeine
 von den übrigen Bestimmungen bestimmt ist, die in dieser Weise von etwas
 ausgesagt werden. Während nun von Seiendem in eben so vielen Bedeutungen
 gesprochen wird, ist doch offenkundig, daß unter diesen das primär Seiende das
 „Was etwas ist“ sei, welches ja die ousia bezeichnet. (Wenn wir nämlich angeben ^{a15}
 wollen, wie beschaffen dies sei, dann sagen wir, es sei gut oder schlecht, nicht
 aber, es sei drei Ellen lang oder ein Mensch. Wenn wir aber das „Was etwas ist“
 von etwas angeben wollen, sagen wir nicht, es sei weiß oder heiß oder drei Ellen
 lang, sondern ein Mensch oder ein Gott.) Alles übrige Seiende verdankt diese
 Bezeichnung der Tatsache, daß es sich sei es um Quantitäten, sei es um Qualitä-
 ten, oder um Widerfahrnisse oder um sonst etwas von dieser Art handelt, die an
 dem in diesem Sinne Seienden auftreten. ^{a20}

Das ist auch der Grund dafür, daß jemand eine Schwierigkeit darin sehen
 könnte, ob es sich beim Gehen, beim Gesundsein und beim Sitzen, jeweils für
 sich genommen, um ein Seiendes handelt oder nicht, und entsprechend bei
 jedem anderen derartigen Fall. Denn keines von diesen ist von der Art, daß
 es für sich existierte, noch kann es von der ousia abgetrennt werden. Sondern,
 wenn überhaupt, dann gehört eher das, was geht, oder was sitzt, oder was ^{a25}
 gesund ist, zum Seienden. Denn diese scheinen eher Seiendes zu sein, weil es
 etwas genau Bestimmtes gibt, das ihnen zugrunde liegt – dies aber ist die ousia
 und das Einzelding –, welches in einer solchen Aussageweise zum Vorschein
 kommt. Denn das, was gut ist, und das, was sitzt, werden nicht ohne dieses
 so genannt. Es ist also klar, daß nur dank der ousia auch jede der genannten
 Bestimmungen Seiendes ist. Woraus sich folgerichtig ergäbe, daß das, was ^{a30}
 primär Seiendes und nicht nur in bestimmter Hinsicht, sondern uneinge-
 schränkt Seiendes ist, die ousia ist.

Nun wird „primär“ in mehreren Bedeutungen gebraucht. Jedoch ist die
 ousia in jeder Bedeutung primär, sowohl der Formel nach, als auch der
 Erkenntnis und der Zeit nach. Denn von den anderen Arten von Bestimmun-
 gen ist keine abtrennbar; dies gilt allein von der ousia. Und so ist diese auch
 der Formel nach primär. Denn in der Formel jedweder <anderen> Sache muß ^{a35}
 die der ousia enthalten sein. Und auch im Hinblick auf eine jede Sache glauben
 wir, sie dann am ehesten erkannt zu haben, wenn wir wissen, was z. B. ein
 bestimmter Mensch ist oder was ein bestimmtes Feuer ist, eher, als wenn wir
 ihre Qualität oder ihre Quantität oder ihren Ort erkannt haben. Zumal auch 1028^b
 für jedes von diesen gilt, daß wir es erst dann erkannt haben, wenn wir wissen,
 was das so Bemessene oder das so Beschaffene ist.

Und man kann sogar sagen, daß die alte und heute noch lebendige Frage,

τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι
^b₅ φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἐν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ
 ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον
 ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν.

Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώ- ²
 μασιν (διὸ τὰ τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν
^b₁₀ οὐσίας εἶναι φασιν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ
 ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια
 τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὁ τε οὐρα-
 νὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος)· πό-
 τερον δὲ αὐταὶ μόναι οὐσῖαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς
^b₁₅ ἢ καὶ ἄλλων, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἔτεροι δὲ τινες, σκεπτέον.
 δοκεῖ δὲ τισὶ τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ
 καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσῖαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ
 τὸ στερεόν. ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἶονται εἶναι οὐδὲν
 τοιούτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα αἰδία, ὥσπερ Πλά-
^b₂₀ των τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ
 τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν, Σπεῦσιππος δὲ καὶ
 πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἐκάστης
 οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυ-
 χῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. ἐνιοὶ δὲ
^b₂₅ τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν,
 τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμάς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς
 τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητὰ. περὶ δὲ τούτων τί
 λέγεται καλῶς ἢ μὴ καλῶς, καὶ τίνες εἰσὶν οὐσῖαι, καὶ πό-
 τερον εἰσὶ τινες παρὰ τὰς αἰσθητάς ἢ οὐκ εἰσὶ, καὶ αὐταὶ πῶς
^b₃₀ εἰσὶ, καὶ πότερον ἐστὶ τις χωριστὴ οὐσία, καὶ διὰ τί καὶ πῶς,
 ἢ οὐδεμία, παρὰ τὰς αἰσθητάς, σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένοις
 τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστιν.

die, immer wieder gestellt, jedesmal in Schwierigkeit führt, die Frage nämlich, was das Seiende ist, eigentlich die Frage danach ist, was die ousia ist (denn von diesem behaupten die einen, es sei eines, die anderen, es sei mehr als eines, und zwar nach den einen von begrenzter, nach den anderen von unbegrenzter ^b₅ Anzahl); daher sollten auch wir vor allem und zunächst und sozusagen ausschließlich die Frage untersuchen, was denn das sei, was auf diese Weise Seiendes ist.

KAPITEL 2

Nun scheint es am ehesten bei den Körpern klar zu sein, daß ihnen das Prädikat „ousia“ zukommt. Daher sagen wir sowohl von den Tieren und den Pflanzen als auch von ihren Teilen, daß es sich um ousiai handelt; ferner auch von den Naturkörpern, d. h. dem Feuer, dem Wasser, der Erde und jedem, ^b₁₀ was von dieser Art ist, überdies von allem, was Teil von ihnen ist oder sich aus ihnen, sei es aus jeweils einem Teil von ihnen, sei es aus ihnen in ihrer Gesamtheit, zusammensetzt, wie z. B. das Universum und seine Teile, Sterne, Mond und Sonne. Ob dies aber die einzigen ousiai sind, oder ob es auch noch andere gibt, oder ob nur einige von diesen ousiai sind, oder ob es neben diesen einigen auch unter den anderen Dingen einige ousiai gibt, oder ob unter den ersteren sich keine ousia findet, es dafür aber bestimmte andere ousiai gibt, ^b₁₅ das muß untersucht werden.

Einige aber meinen, daß die Grenzen des Körpers, d. h. Fläche, Linie und Punkt bzw. Einheit, ousiai seien, und zwar in einem strengeren Sinne als der physische und der mathematische Körper. Ferner meinen die einen, daß es über die wahrnehmbaren Gegenstände hinaus nichts von der Art gibt, während die anderen meinen, es gebe sogar mehrere Arten solcher ousiai, die dies in einem noch strengeren Sinne sind, da sie ewig seien. So nimmt Platon die Ideen und die mathematischen Gegenstände als zwei Arten von ousia an, und daneben ^b₂₀ erst als dritte die ousia der wahrnehmbaren Körper. Speusipp nimmt sogar noch mehr Arten von ousia an, wobei er mit dem Einen beginnt, und dazu noch Prinzipien für jede Art von ousia: eines für Zahlen, eines für Größen und schließlich eines für die Seele. Und so zieht er auf diese Weise die Reihe der ousiai in die Länge. Einige dagegen meinen, daß die Natur der Formen mit der der Zahlen zusammenfalle, daß aber alles Übrige sich ihnen der Reihe ^b₂₅ nach anschließe, zuerst Linien und Flächen, bis hin zur ousia des Firmaments und zu den wahrnehmbaren Gegenständen.

Was nun diese Dinge angeht, so muß man zusehen, was davon treffend behauptet wird und was nicht: welche Dinge ousiai sind, und ob es irgendwelche ousiai neben den wahrnehmbaren gibt oder nicht und in welcher Weise die, die es gibt, existieren; insbesondere, ob es <neben den wahrnehmbaren> eine abgetrennte ousia gibt, und warum und in welcher Weise sie so existiert, ^b₃₀ oder ob es keine gibt. Vorher aber müssen wir im Umriß angeben, was eigentlich die ousia ist.

KAPITEL 3

Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτ- 3
 ταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου
¹³⁵ καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων
 τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέ-
 γεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τού-
¹⁰²⁹ του διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον
 πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον
 δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. λέγω δὲ τὴν
 μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς
¹⁵ ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα, τὸ σύνολον, ὥστε εἰ τὸ
 εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν
 πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρη-
 ται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ
 καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἰκανόν·
¹⁰ αὐτὸ τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. εἰ
 γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει· περιαιρουμέ-
 νων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν
 γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις,
 τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ'
¹⁵ οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ὅ ὑπάρ-
 χει ταῦτα πρῶτον, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρου-
 μένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρθῶμεν ὑπολειπό-
 μενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν
 ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις.
²⁰ λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο
 μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισταί τὸ ὄν. ἐστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγο-
 ρεῖται τούτων ἕκαστον, ὅ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν
 ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη
 δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὐτε τί οὐτε ποσὸν
²⁵ οὐτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὐταὶ
 ὑπάρξουσιν κατὰ συμβεβηκός. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεώρουσι

Von ousia spricht man, wenn nicht in noch mehr Bedeutungen, so doch jedenfalls in vier hauptsächlichen Verwendungen. Denn sowohl das „Was es heißt, dies zu sein“ als auch das Allgemeine, aber auch die Gattung werden als die ousia einer jeden Sache angesehen, dazu noch als viertes das Zugrunde- ¹³⁵ liegende. Das Zugrundeliegende ist nun das, von dem alles Übrige ausgesagt wird, während es seinerseits nicht mehr von anderem ausgesagt wird. Deshalb müssen wir zunächst hinsichtlich seiner nähere Bestimmungen treffen. Denn es ist das ursprünglich Zugrundeliegende, welches am ehesten als ousia angese- ¹⁰²⁹ hen wird.

Nun ist es aber auf eine Weise die Materie, von der als dem ursprünglich Zugrundeliegenden gesprochen wird, auf eine andere Weise dagegen die Gestalt und auf eine dritte das aus diesen Zusammengesetzte. Ich verstehe aber unter „Materie“ so etwas wie das Erz, unter „Gestalt“ die Figur, die sich dem Anblick bietet, unter dem „aus diesen Zusammengesetzten“ das Standbild, ¹⁵ das Konkrete. Wenn also die Form gegenüber der Materie Priorität hat und in strengerem Sinne als diese ein Seiendes ist, so folgt, daß sie auch, aus demselben Grunde, Priorität haben muß gegenüber dem aus beiden Zusam-
 mengesetzten. Wir haben nun damit im groben Umriß angegeben, was denn die ousia sei, daß sie nämlich das ist, was nicht selbst von einem Zugrundelie-
 genden, sondern von dem alles Übrige ausgesagt wird. Aber man darf die Sache so nicht stehenlassen. Das reicht nämlich nicht aus. Denn dies ist schon ¹⁰ für sich genommen unklar, und außerdem ergäbe sich so, daß die Materie ousia ist. Denn wenn sie nicht ousia wäre, so bliebe überhaupt nichts, was sonst ousia sein könnte. Wenn nämlich alles andere abgelöst wird, sieht es so aus, als ob überhaupt nichts übrig bliebe. Denn alles andere sind Widerfahr-
 nisse, Wirkungen und Kräfte der Körper, und Länge, Breite und Höhe sind Quantitäten und nicht ousia (denn die Quantität ist nicht ousia); vielmehr ist ¹⁵ ousia eher dasjenige, dem dies alles ursprünglich zukommt. Aber in der Tat, wenn wir Länge, Breite und Höhe wegnehmen, dann sehen wir nichts, das übrigbliebe, es sei denn, es gebe da irgend etwas, das von ihnen begrenzt wird. Wenn man also die Sache so betrachtet, dann muß es sogar so scheinen, als sei allein die Materie ousia. Unter „Materie“ verstehe ich aber das, was als solches weder ein Was ist, noch ein Quantum und auch sonst nicht durch ²⁰ irgend etwas charakterisiert ist, wodurch das Seiende bestimmt wird. Sie ist nämlich etwas, von dem jede dieser Bestimmungen ausgesagt wird, dessen Seinsweise sich aber von der einer jeden Art von Bestimmung unterscheidet. Denn alles Übrige wird von der ousia ausgesagt, diese aber von der Materie. Folglich ist dies letzte für sich genommen weder ein Was, noch ein Quantum, noch sonst irgend etwas. Und genauso wenig treffen die entsprechenden ²⁵ Verneinungen auf es zu. Denn auch diese können ihm nur in akzidenteller Weise zukommen.

συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δὲ καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὅστερα γὰρ καὶ δῆλη· φανερὰ δὲ πως καὶ ἡ ὕλη· περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη. ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον. 1029^{b3} πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἡ γὰρ μάθησις οὕτω γίνεται πᾶσι διὰ τῶν ἡττον γνωρίμων φύσει ^{b5} εἰς τὰ γνωρίμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἐκάστω ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἐκάστω ἀγαθὰ, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῶ γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνωρίμα αὐτῶ γνωρίμα. τὰ δ' ἐκάστοις γνωρίμα καὶ πρῶτα πολλάκις ἡρέμα ἐστὶ γνωρίμα, καὶ μικρὸν ἢ ^{b10} οὐθὲν ἔχει τοῦ ὄντος· ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνωστῶν αὐτῶ δὲ γνωστῶν τὰ ὅλως γνωστά γινῶναι πειρατέον, μεταβαίνοντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν.

^{b1} Ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὀρίζομεν τὴν οὐσίαν, 4 καὶ τούτων ἐν τι δοκεῖ εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι, θεωρητέον περὶ ^{b13} αὐτοῦ. καὶ πρῶτον εἵπωμεν ἓνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό. οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ σοὶ ^{b15} εἶναι τὸ μουσικῶς εἶναι· οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός. ὃ ἄρα κατὰ σαυτὸν. οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν· οὐ γὰρ τὸ οὕτως καθ' αὐτό ὥς ἐπιφανεία λευκόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιφανεία εἶναι τὸ λευκῶ εἶναι. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ ἐπιφανεία λευκῆ. διὰ τί; ὅτι πρόσεστιν αὐτό. ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ ^{b20} αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστω,

Wenn man bei der Betrachtung hiervon ausgeht, kommt heraus, daß die Materie ousia ist. Aber das ist unmöglich. Denn die ousia scheint vor allem auch dadurch charakterisiert zu sein, daß sie abtrennbar und ein Dies von der Art ist. Daher sollte man meinen, daß die Form und das aus beiden Zusammengesetzte eher ousia seien als die Materie. Die Art von ousia nun, die aus beiden, nämlich aus der Materie und der Gestalt, zusammengesetzt ist, ^{a30} können wir beiseite lassen. Denn sie ist nachgeordnet und wirft keine Probleme auf. Problemlos ist in gewissem Sinne auch die Materie. Was der Untersuchung bedarf, ist dagegen die dritte Art von ousia. Sie nämlich bereitet die größten Verständnisschwierigkeiten. Nun ist man sich allgemein darin einig, daß wenigstens einige der wahrnehmbaren Gegenstände ousiai sind, so daß wir unsere Untersuchung bei ihnen beginnen sollten.

Denn dies ist von Vorteil, wenn wir zu dem Einsichtigeren übergehen ^{1029^{b3}} wollen. Denn allen geht es so, daß sie etwas lernen, indem sie durch das, was seiner Natur nach weniger einsichtig ist, in Richtung auf das von Natur Einsichtigere fortschreiten. Und dies ist die Aufgabe: So, wie es im Bereich ^{b5} des Handelns darum geht, von dem ausgehend, was für den Einzelnen gut ist, das schlechthin Gute auch für den Einzelnen gut zu machen, so gilt es (in der Wissenschaft), ausgehend von dem, was dem Lernenden schon einsichtig ist, das seiner Natur nach Einsichtige auch dem Lernenden einsichtig zu machen. Nun ist das, was dem Einzelnen einsichtig und naheliegend ist, in vielen Fällen kaum wirklich einsichtig und hat wenig oder gar nichts mit der Realität zu tun. Aber gleichwohl müssen wir den Versuch machen, aus dem, was sachlich ^{b10} zwar kaum einsichtig, aber dem Lernenden eben doch irgendwie einsichtig ist, das schlechthin Einsichtige zu erkennen, indem man den Übergang, wie schon gesagt, durch diese Anfangsstadien vollzieht.

KAPITEL 4

Da wir zu Anfang angegeben haben, auf wie viele verschiedene Weisen wir ^{b1} die ousia bestimmen, und da sich dabei zeigte, daß eine dieser Bestimmungen das „Was es heißt, dies zu sein“ ist, sollten wir nun dies näher betrachten. ^{b13} Und zunächst wollen wir darüber einige rein formale Bemerkungen machen, nämlich daß das „Was es heißt, dies zu sein“ einer jeden Sache das ist, als was sie von ihr selbst her bezeichnet wird. Denn du zu sein, ist nicht gebildet zu sein. Denn du bist nicht von dir selbst her gebildet. Es ist also das, was du ^{b15} von dir selbst her bist. Aber auch wiederum nicht alles das, als was eine Sache von ihr selbst her bezeichnet wird. Denn es kommt nicht in Betracht, was einer Sache in der Weise von ihr selbst her zukommt wie einer Fläche das Weiße. Denn eine Fläche zu sein ist nicht Weißes zu sein, genauso wenig aber, das aus beiden Zusammengesetzte zu sein, nämlich eine weiße Fläche zu sein. Warum nicht? Weil darin die Fläche selbst noch vorkommt. Diejenige Formel also wäre die Formel des „Was es heißt, dies zu sein“ einer jeden Sache, welche ^{b20}

ὥστ' εἰ τὸ ἐπιφανεία λευκῇ εἶναι ἐστὶ τὸ ἐπιφανεία εἶναι
 λεία, τὸ λευκῷ καὶ λείῳ εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἔν. ἐπεὶ δ'
 ἐστὶ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἐστὶ γάρ
 τι ὑποκείμενον ἐκάστω, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ
^{b₂} ποτὲ καὶ τῷ πού καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον ἄρ' ἐστὶ λόγος τοῦ
 τί ἦν εἶναι ἐκάστω αὐτῶν, καὶ ὑπάρχει καὶ τούτοις τὸ τί ἦν
 εἶναι, οἷον λευκῷ ἀνθρώπῳ [τί ἦν λευκῷ ἀνθρώπῳ]. ἔστω δὲ
 ὄνομα αὐτῷ ἱμάτιον. τί ἐστὶ τὸ ἱματίῳ εἶναι; ἀλλὰ μὴν
 οὐδὲν τῶν καθ' αὐτὸ λεγομένων οὐδὲ τοῦτο. ἢ τὸ οὐ καθ' αὐτὸ
^{b₃₀} λέγεται διχῶς, καὶ τούτου ἐστὶ τὸ μὲν ἐκ προσθέσεως τὸ δὲ
 οὐ. τὸ μὲν γὰρ τῷ αὐτὸ ἄλλω προσκεισθαι λέγεται ὃ ὀρί-
 ζεται, οἷον εἰ τὸ λευκῷ εἶναι ὀριζόμενος λέγοι λευκοῦ ἀν-
 θρώπου λόγον· τὸ δὲ τῷ ἄλλο αὐτῷ <οὔ>, οἷον εἰ σημαίνει τὸ
 ἱμάτιον λευκὸν ἀνθρώπον, ὃ δὲ ὀρίζοιτο <τὸ> ἱμάτιον ὡς λευκόν.
^{1030^a} τὸ δὲ λευκὸς ἀνθρώπος ἐστὶ μὲν λευκόν, οὐ μέντοι τί ἦν [εἶναι]
 λευκῷ εἶναι.—ἀλλὰ τὸ ἱματίῳ εἶναι ἄρ' ἐστὶ τί ἦν εἶναι τι
 [ἦ] ὅλως; ἢ οὐ; ὅπερ γὰρ τί ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι· ὅταν
 δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεται, οὐκ ἐστὶν ὅπερ τόδε τι, οἷον ὃ
^{a₅} λευκὸς ἀνθρώπος οὐκ ἐστὶν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε
 ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον· ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ
 λόγος ἐστὶν ὀρισμός. ὀρισμός δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ
 ταῦτὸ σημαίνει (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι· ἐστὶ
 γὰρ ὄνομα ὁτιοῦν λόγῳ, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιάς ὀρισμός ἐστὶ),
^{a₁₀} ἀλλ' ἔάν πρῶτου τινὸς ἢ τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα λέγεται
 μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι. οὐκ ἐστὶ ἄρα οὐδενὶ
 τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις
 μόνον (ταῦτα γὰρ δοκεῖ οὐ κατὰ μετοχὴν λέγεσθαι καὶ
 πάθος οὐδ' ὡς συμβεβηκός). ἀλλὰ λόγος μὲν ἐστὶ ἐκάστου
^{a₁₅} καὶ τῶν ἄλλων τί σημαίνει, ἔάν ἢ ὄνομα, ὅτι τόδε τῷδε

zwar die Sache bestimmt, aber so, daß die Sache selbst nicht mehr vorkommt.
 Wenn also eine weiße Fläche zu sein dasselbe ist wie eine glatte Fläche zu sein,
 dann würden weiß zu sein und glatt zu sein zusammenfallen.

Da es nun auch im Hinblick auf alle übrigen Kategorien entsprechend
 Zusammengesetztes gibt – denn alles, die Qualität, die Quantität, die zeitliche
 Bestimmung, die örtliche Bestimmung und die Bewegung, hat etwas, was ihm
 zugrunde liegt – müssen wir jetzt untersuchen, ob es für jedes von ihnen eine ^{b₂}
 Formel des „Was es heißt, dies zu sein“ gibt, und ob auch diese Dinge, wie
 z. B. ein weißer Mensch, ein „Was es heißt, dies zu sein“ besitzen. Sei nun der
 Name dafür „Hemd“. Worin besteht nun das ein Hemd zu sein? Aber dies
 gehört doch wohl nicht zu den Dingen, als die etwas von sich selbst aus
 bezeichnet werden könnte? Aber vielleicht gibt es zwei Bedeutungen, in denen
 man von „nicht von sich selbst aus“ spricht, und zwar handelt es sich in dem
 einen Fall darum, daß man etwas hinzugefügt hat, während in dem anderen ^{b₃₀}
 Fall eben dies unterblieben ist. Denn in dem einen Fall wird die Sache auf eine
 solche Weise als das bezeichnet, als was sie definiert wird, daß die Sache selbst
 einer anderen hinzugefügt worden ist, so etwa, wenn man versuchen wollte,
 das weiß zu sein zu definieren, indem man die Formel „weißer Mensch“
 angäbe. Der andere Fall dagegen liegt vor, wenn die Sache auf eine solche
 Weise als das bezeichnet wird, als was sie definiert wird, daß eben umgekehrt
 etwas anderes der Sache nicht hinzugefügt worden ist, so etwa, wenn „Hemd“
 „weißer Mensch“ bedeutete, man aber das Hemd als weiß definierte. Natürlich
 ist ein weißer Mensch etwas Weißes, aber er ist nicht das, was es heißt, weiß ^{1030^a}
 zu sein.

Aber handelt es sich bei dem Hemd zu sein überhaupt um ein „Was es heißt,
 dies zu sein“? Doch wohl nicht. Denn das „Was es heißt, dies zu sein“ ist das,
 was etwas eigentlich ist. Wenn dagegen eine Sache von einer anderen ausgesagt
 wird, dann handelt es sich nicht um das, was diese Sache eigentlich ist, wie
 z. B. der weiße Mensch nicht das ist, was diese Sache eigentlich ist, wenn es ^{a₅}
 denn zutrifft, daß ein Dieses zu sein allein den ousiai zukommt. Daraus folgt,
 daß nur die Dinge ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, deren Formel eine
 Definition ist. Um eine Definition aber handelt es sich nicht schon, wenn eine
 Bezeichnung mit einer Formel in der Bedeutung übereinstimmt – denn dann
 wären alle Formeln Definitionen; denn man könnte für jede Formel eine
 Bezeichnung angeben, und so wäre auch die Ilias eine Definition –, sondern
 erst dann, wenn sie sich auf etwas bezieht, das primär ist. Von der Art sind ^{a₁₀}
 aber nur die Dinge, die nicht aufgrund der Tatsache, daß eine Sache von einer
 anderen ausgesagt wird, als das bezeichnet werden, was sie sind. Daraus folgt,
 daß nichts, was nicht zu den Formen einer Gattung gehört, ein „Was es heißt,
 dies zu sein“ besitzt; sondern nur diese besitzen eines. Denn nur diese scheinen
 nicht aufgrund einer bloßen Teilhabe oder eines Widerfahrnisses oder bloß
 akzidentell als das, was sie sind, bezeichnet zu werden.

Aber eine Formel, welche die Bedeutung angibt, kann es immerhin auch
 für jedes von den übrigen Dingen geben; im Falle einer einfachen Bezeichnung ^{a₁₅}

ὑπάρχει, ἢ ἀντὶ λόγου ἀπλοῦ ἀκριβέστερος· ὁρισμός δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι. ἢ καὶ ὁ ὁρισμός ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστὶ πλεοναχῶς λέγεται; καὶ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἓνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον
²⁰ τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἐστὶν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρῶτως τοῖς δ' ἐπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστὶν ἀπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐροίμεθ' ἂν τί ἐστὶν, ὥστε καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστὶν, ἀλλ'
²⁵ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασὶ τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν, οὕτω καὶ τὸ ποιόν.—δεῖ μὲν οὖν σκοπεῖν καὶ τὸ πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον, οὐ μὴν μᾶλλον γε ἢ τὸ πῶς ἔχει· διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρῶ-
³⁰ τως μὲν καὶ ἀπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἴτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστὶν, οὐχ ἀπλῶς τί ἦν εἶναι ἀλλὰ ποιῶ ἢ ποσῶ τί ἦν εἶναι. δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα φάναι εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν, ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστὶ μήτε ὁμωνύμως φάναι
³⁵ μήτε ὡσαύτως ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἱατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ
^{1030^b} μὲν καὶ ἓν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἓν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως· οὐδὲ γὰρ ἱατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν ἀλλὰ πρὸς ἓν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὁποτέρως τις ἐθέλει λέγειν διαφέρει οὐδέν· ἐκεῖνο δὲ φανερόν
^b ὅτι ὁ πρῶτως καὶ ἀπλῶς ὁρισμός καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστί, πλὴν οὐ πρῶτως. οὐ γὰρ ἀνάγκη, ἂν τοῦτο τιθῶμεν, τοῦτου ὁρισμὸν εἶναι ὃ ἂν λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνῃ, ἀλλὰ τινὶ λόγῳ τοῦτο δὲ ἂν ἐνὸς ἧ, μὴ τῷ συνεχεῖ ὥσπερ ἡ Ἰλιάς ἢ ὅσα συν-
¹⁰ δέσμῳ, ἀλλ' ἐὰν ὁσαυχῶς λέγεται τὸ ἓν· τὸ δ' ἓν λέγεται

eine Formel, die ausdrückt, daß dies jenem zukommt, im Falle einer komplexen Bezeichnung eine detailliertere Charakterisierung. Aber eine Definition kann es hier nicht geben, und ebensowenig ein „Was es heißt, dies zu sein“. Oder sollte es so sein, daß „Definition“, genau wie ja auch „Was etwas ist“, mehrere Bedeutungen hat? Denn auch das „Was etwas ist“ bezeichnet auf eine Weise die ousia und das Dies von der Art, auf eine andere Weise dagegen eine jede Art von Prädikaten, Quantität, Qualität und was es sonst noch dergleichen
²⁰ gibt. Denn genauso wie auch das „ist“ auf alles zutrifft, nur nicht auf dieselbe Weise, sondern auf das eine primär und nur sekundär auf das Übrige, so kommt auch das „Was etwas ist“ uneingeschränkt nur der ousia zu, in gewissem Sinne aber auch allem Übrigen. Denn auch von der Qualität könnten wir angeben, was sie ist, so daß auch die Qualität zu dem „Was etwas ist“ gehört, aber eben nicht uneingeschränkt, sondern gerade wie hinsichtlich des Nichtseienden
²⁵ manche dialektisch sagen, das Nichtseiende sei, nicht uneingeschränkt, sondern eben als Nichtseiendes, so auch bei der Qualität.

Nun verhält es sich zwar so, daß man auch betrachten muß, wie man über eine jede Sache zu reden habe; aber man sollte wenigstens im gleichen Maße auch betrachten, wie es sich mit der Sache selbst verhält. So müssen wir auch jetzt, wo der Sprachgebrauch geklärt ist, zur Sache selbst sagen, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ ganz entsprechend in erster Linie und uneingeschränkt der ousia, dann aber auch allem übrigen zukommen wird, genau wie auch das
³⁰ „Was etwas ist“, nicht was es heißt, uneingeschränkt etwas zu sein, sondern was es heißt, eine Qualität oder eine Quantität zu sein. Man muß nämlich sagen, daß diese Dinge in homonymer Weise seiend sind, oder aber, daß sie es durch Hinzufügung oder Wegnahme sind, in dem Sinne, wie auch das nicht Erkennbare erkennbar ist. Und dies wäre vorzuziehen, weil es in Wirklichkeit richtig ist, weder zu sagen, sie seien nur in homonymer Weise seiend, noch auch, sie seien alle in derselben Weise seiend, sondern vielmehr, wie das Ärztliche, aufgrund ihrer Beziehung auf ein und dieselbe Sache, nicht aufgrund
³⁵ der Tatsache, daß sie ein und dasselbe sind, aber auch nicht in bloß homonymer
^{1030^b} Weise. Denn auch der ärztliche Körper und die ärztliche Tätigkeit und das ärztliche Instrumentarium werden nicht in homonymer Weise „ärztlich“ genannt, noch aufgrund einer identischen Sache, sondern im Hinblick auf ein solches Identisches. Welche dieser beiden Ausdrucksweisen man nun vorzieht, darauf kommt es nicht an; aber jedenfalls ist so viel klar, daß es eine Definition im primären und uneingeschränkten Sinne und das „Was es heißt, dies zu
^b sein“ nur von den ousiai gibt. Unbeschadet dessen gibt es sie in entsprechender Weise auch von allem Übrigen, nur eben nicht im primären Sinn. Denn es folgt nicht, wenn wir dies annehmen, daß all das eine Definition hat, was in seiner Bedeutung mit einer Formel übereinstimmt, sondern nur das, was mit einer bestimmten Art von Formel übereinstimmt. Dies aber ist der Fall, wenn es sich um die Formel einer Sache handelt, einer Sache nicht aufgrund eines bloßen Zusammenhangs wie die Ilias oder in dem Sinne, in dem Sachen durch Verknüpfung eines sind, sondern in einer der Bedeutungen, die es für das Eine
¹⁰

ὥπερ τὸ ὄν· τὸ δὲ ὄν τὸ μὲν τόδε τι τὸ δὲ ποσὸν τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει. διὸ καὶ λευκοῦ ἀνθρώπου ἔσται λόγος καὶ ὁρισμός, ἄλλον δὲ τρόπον καὶ τοῦ λευκοῦ καὶ οὐσίας.

Ἔχει δ' ἀπορίαν, ἂν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ
^{b15} προσθέσεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμός τῶν οὐχ ἀπλῶν ἀλλὰ
 συνδεσθασμένων· ἐκ προσθέσεως γὰρ ἀνάγκη δηλοῦν. λέγω
 δὲ οἷον ἔστι ῥίς καὶ κοιλότης, καὶ σιμότης τὸ ἐκ τῶν δυοῖν
 λεγόμενον τόδε ἐν τῷδε, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε
 οὐθ' ἡ κοιλότης οὐθ' ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινός, ἀλλὰ καθ'
 αὐτήν· οὐδ' ὡς τὸ λευκὸν Καλλία, ἡ ἀνθρώπων, ὅτι Καλλίας
^{b20} λευκός φ' συμβέβηκεν ἀνθρώπων εἶναι, ἀλλ' ὡς τὸ ἄρρεν τῷ
 ζῷον καὶ τὸ ἴσον τῷ ποσῷ καὶ πάντα ὅσα λέγεται καθ'
 αὐτὰ ὑπάρχειν. ταῦτα δ' ἔστιν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἡ ὁ λόγος ἡ
 τοῦνομα οὐ ἔστι τοῦτο τὸ πάθος, καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλωσαι
^{b25} χωρίς, ὥπερ τὸ λευκὸν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου ἐνδέχεται ἀλλ'
 οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ζῷου· ὥστε τούτων τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ
 ὁρισμός ἡ οὐκ ἔστιν. οὐδενὸς ἡ, εἰ ἔστιν, ἄλλως, καθάπερ εἰρηκα-
 μεν. ἔστι δὲ ἀπορία καὶ ἑτέρα περὶ αὐτῶν. εἰ μὲν γὰρ τὸ αὐτό
 ἔστι σιμή ῥίς καὶ κοίλη ῥίς, τὸ αὐτὸ ἔσται τὸ σιμὸν καὶ τὸ
^{b30} κοῖλον· εἰ δὲ μή, διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν
 ἄνευ τοῦ πράγματος οὐ ἔστι πάθος καθ' αὐτό (ἔστι γὰρ τὸ σι-
 μὸν κοιλότης ἐν ῥινί), τὸ ῥίνα σιμήν εἰπεῖν ἡ οὐκ ἔστιν ἡ ρίς
 τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥίς ῥίς κοίλη (ἡ γὰρ ῥίς ἡ σιμή ῥίς
 ῥίς κοίλη ἔσται), διὸ ἄτοπον τὸ ὑπάρχειν τοῖς τοιούτοις τὸ τί
^{b35} ἦν εἶναι· εἰ δὲ μή, εἰς ἄπειρον εἰσιν· ῥινὶ γὰρ ῥινὶ σιμῇ ἔτι
^{1031a} ἄλλο ἐνέσται. δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἔστιν ὁ
 ὁρισμός. εἰ γὰρ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν, ἀνάγκη ἐκ προσ-
 θέσεως εἶναι, οἷον τοῦ [ποιοῦ καὶ] περιττοῦ· οὐ γὰρ ἄνευ ἄριθ-

gibt. Denn vom Einen spricht man in gleicher Weise wie vom Seienden. „Seiend“ aber bedeutet einmal ein Dies von der Art, dann auch eine Quantität oder eine Qualität. Daher wird es auch vom weißen Menschen eine Formel und sogar eine Definition geben, nur eben in anderer Weise als vom Weißen und von der ousia.

KAPITEL 5

Wenn jemand nun bestreiten sollte, daß eine Formel, die auf Hinzufügung
 beruht, eine Definition sei, dann entsteht die schwierige Frage, ob es überhaupt
 für irgendwelche Dinge, die nicht einfach, sondern gepaart sind, eine Defini-
 tion geben kann. Denn dergleichen läßt sich nur erklären, indem man etwas
 hinzufügt. Was ich meine, ist dies: Es gibt die Nase und die Konkavheit, und
 außerdem gibt es noch die Stupsigkeit, das aus beiden so Zusammengesetzte,
 daß davon die Rede ist, daß sich dies an jenem findet. Und daß die Konkavheit
 und die Stupsigkeit der Nase widerfahren, ist jedenfalls nicht akzidentell;
 sondern sie kommen ihr von ihr selbst aus zu. Und nicht in der Weise, in der
 das Weiße dem Kallias oder dem Menschen zukommt, weil Kallias Weißes
 und dieses zufällig ein Mensch ist, sondern in der Weise, wie das Männliche
 dem Lebewesen und das Gleiche der Quantität zukommt und überhaupt all
 das, von dem man sagt, es komme einer Sache von ihr selbst aus zu. Dieser
 Fall liegt aber überall dort vor, wo in der Erklärung der Sache entweder
 die Formel oder der Name dessen auftritt, wovon das zu Erklärende ein
 Widerfahrnis ist und ohne dessen Erwähnung es nicht erklärt werden könnte,
 wie man denn das Weiße ohne Bezugnahme auf den Menschen, nicht aber das
 Weibliche ohne Bezugnahme auf das Lebewesen erklären kann. Daraus folgt,
 daß es bei diesen Dingen das „Was es heißt, dies zu sein“ und auch die
 Definition überhaupt nicht gibt, oder wenn es sie gibt, dann in einem anderen
 Sinne, wie wir ja schon erläutert haben.

Es gibt hinsichtlich dieser Dinge aber noch eine weitere Schwierigkeit:
 Wenn nämlich eine stupsige Nase und eine konkave Nase dasselbe sind, dann
 würde das Stupsige mit dem Konkaven zusammenfallen. Wenn sie aber nicht
 dasselbe sind, weil es nämlich unmöglich ist, vom Stupsigen zu sprechen,
 ohne zugleich die Sache zu erwähnen, an der es als etwas auftritt, das ihr von
 ihr selbst aus widerfährt (denn das Stupsige ist ja nichts anderes als Konkavität
 an der Nase), dann ist es entweder nicht möglich zu sagen, was eine stupsige
 Nase ist, oder man wird zweimal dasselbe sagen: konkave Nase Nase. Denn
 die stupsige Nase würde eine konkave Nase Nase sein. Daher wäre es absurd,
 wenn dergleichen Dingen ein „Was es heißt, dies zu sein“ zukommen sollte.
 Wenn es aber nicht so ist, dann hätten wir einen unendlichen Regreß. Denn
 eine stupsige Nase Nase wird noch etwas weiteres enthalten.

Es dürfte damit wohl klar sein, daß es eine Definition nur von der ousia
 gibt. Denn wenn es sie auch von den anderen Arten von Prädikaten gibt,
 dann müßten diese Definitionen auf Hinzufügung beruhen, wie im Fall des

μοῦ, οὐδὲ τὸ θῆλυ ἄνευ ζώου (τὸ δὲ ἐκ προσθέσεως λέγω ἐν οἷς
 5 συμβαίνει δις τὸ αὐτὸ λέγειν ὥσπερ ἐν τούτοις). εἰ δὲ τοῦτο
 ἀληθές, οὐδὲ συνδυαζομένων ἔσται, οἷον ἀριθμοῦ περιττοῦ·
 ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι. εἰ δ'
 εἰσὶ καὶ τούτων ὄροι, ἦτοι ἄλλον τρόπον εἰσὶν ἢ καθάπερ
 ἐλέχθη πολλαχῶς λεκτέον εἶναι τὸν ὀρισμὸν καὶ τὸ τί ἦν
 10 εἶναι, ὥστε ὧδὲ μὲν οὐδενὸς ἔσται ὀρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι
 οὐδενὶ ὑπάρξει πλὴν ταῖς οὐσίαις, ὧδὲ δ' ἔσται. ὅτι μὲν οὖν
 ἔστιν ὁ ὀρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ
 μόνων τῶν οὐσιῶν ἔστιν ἢ μάλιστα καὶ πρῶτως καὶ ἀπλῶς,
 δῆλον.

15. Πότερον δὲ ταῦτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ 6
 ἕκαστον, σκεπτέον. ἔστι γάρ τι πρὸ ἔργου πρὸς τὴν περὶ τῆς
 οὐσίας σκέψιν· ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς
 ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία.
 ἐπὶ μὲν δὴ τῶν λεγομένων κατὰ συμβεβηκὸς δόξειεν ἂν
 20 ἕτερον εἶναι, οἷον λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἄν-
 θρώπῳ εἶναι. εἰ γὰρ τὸ αὐτό, ἄνθρωπῳ εἶναι καὶ λευκῷ
 ἄνθρωπῳ τὸ αὐτό· τὸ αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ λευ-
 κὸς ἄνθρωπος, ὥς φασιν, ὥστε καὶ τὸ λευκῷ ἄνθρωπῳ καὶ
 τὸ ἄνθρωπῳ ἢ οὐκ ἀνάγκη ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι
 25 ταῦτά, οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄκρα γίγνεται ταῦτά· ἀλλ'
 ἴσως γε ἐκεῖνο δόξειεν ἂν συμβαίνειν, τὰ ἄκρα γίνεσθαι
 ταῦτά κατὰ συμβεβηκὸς, οἷον τὸ λευκῷ εἶναι καὶ τὸ μου-
 σικῷ· δοκεῖ δὲ οὕ· ἐπὶ δὲ τῶν καθ' αὐτὰ λεγομένων
 ἄρ' ἀνάγκη ταῦτό εἶναι, οἷον εἴ τινες εἰσὶν οὐσίαι ὧν ἕτεραι
 30 μὴ εἰσὶν οὐσίαι μηδὲ φύσεις ἕτεραι πρότεραι, οἷας φασὶ τὰς

Ungeraden. Denn das kann nicht ohne Bezugnahme auf die Zahl, und das
 Weibliche nicht ohne Bezugnahme auf das Lebewesen definiert werden. Von
 „auf Hinzufügung beruhend“ spreche ich in den Fällen, in denen sich ergibt,
 daß man, wie in den genannten Fällen, zweimal dasselbe sagt. Wenn dies aber 5
 zutrifft, dann kann es auch keine Definition von den Dingen geben, bei denen
 es sich um eine Paarung handelt, wie etwa der ungeraden Zahl. Das bleibt
 einem nur dadurch verborgen, daß diese Formeln nicht sorgfältig genug
 ausgedrückt werden. Wenn es aber doch auch von diesen Dingen Definitionen
 geben sollte, dann gibt es sie entweder in einer noch anderen Weise, oder wir
 müssen, wie schon erörtert wurde, sagen, daß von der Definition und von
 dem „Was es heißt, dies zu sein“ in mehreren Bedeutungen gesprochen wird.
 Folglich wird es in einer Hinsicht eine Definition von nichts anderem als den 10
 ousiai geben, noch wird das „Was es heißt, dies zu sein“ irgend etwas anderem
 zukommen; in einer anderen Hinsicht wird es beides sehr wohl auch bei
 anderen Dingen geben. Damit ist klar, daß die Definition die Formel des „Was
 es heißt, dies zu sein“ ist und daß das „Was es heißt, dies zu sein“ entweder
 ausschließlich den ousiai oder doch nur diesen im strengsten Sinne, primär
 und uneingeschränkt zukommt.

KAPITEL 6

Ob nun das „Was es heißt, dies zu sein“ und die jeweilige Sache dasselbe 15
 sind oder voneinander verschieden, das verlangt nähere Prüfung. Denn davon
 können wir uns auch für unsere Untersuchung der ousia etwas versprechen.
 Denn nicht nur scheint es so, daß die jeweilige Sache nicht von ihrer ousia
 verschieden ist; es ist auch so, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ als die ousia
 der jeweiligen Sache bezeichnet wird. Bei den Dingen nun, die nur akzidentell
 ausgesagt werden, sollte man meinen, daß sie verschieden sind, daß z. B. ein
 weißer Mensch und das ein weißer Mensch zu sein verschieden sind. Denn 20
 wenn es dasselbe wäre, dann wäre auch ein Mensch zu sein und ein weißer
 Mensch zu sein dasselbe. Denn ein Mensch und ein weißer Mensch sind
 dasselbe, wie man jedenfalls behauptet, so daß auch das ein weißer Mensch zu
 sein und das ein Mensch zu sein dasselbe wäre. Oder ist es nicht vielmehr so,
 daß daraus nicht folgt, daß beides bei den Dingen, die akzidentell ausgesagt
 werden, zusammenfällt? Denn die Außenbegriffe fallen nicht auf dieselbe 25
 Weise (mit dem Mittelbegriff) zusammen. Aber vielleicht könnte es einem
 einleuchten, daß immerhin dies folgt, daß nämlich die Außenbegriffe, wie
 nämlich das weiß zu sein und das gebildet zu sein, akzidentell zusammenfallen,
 im Widerspruch zur allgemeinen Meinung.

Ist es dagegen im Fall der Dinge, die von etwas von sich selbst her ausgesagt
 werden, notwendig, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ und die jeweilige
 Sache identisch sind, so etwa, wenn es bestimmte ousiai von der Art gibt, daß
 es keine weiteren ousiai oder weitere Naturen gibt, die ihnen vorgeordnet 30

ιδέας εἶναι τινες; εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ ζῶν καὶ τὸ ζῶν, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, 1031^b ἔσονται ἄλλαι τε οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ιδέαι παρὰ τὰς λεγομένας, καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκείναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἐστίν. καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμένοι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα (λέγω δὲ τὸ ἀπο-
^b λελύσθαι εἰ μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθὸν μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν). ἐπιστήμη τε γὰρ ἐκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γινώμεν, καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει, ὥστε εἰ μηδὲ τὸ ἀγαθὸν εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τὸ ὄντι ὄν οὐδὲ τὸ ἐνὶ ἑνὶ ὁμοίως δὲ πάντα ἔστιν ἢ οὐδὲν τὰ
¹⁰ τί ἦν εἶναι, ὥστ' εἰ μηδὲ τὸ ὄντι ὄν, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν. ἔτι ὃ μὴ ὑπάρχει ἀγαθὸν εἶναι, οὐκ ἀγαθόν. ἀνάγκη ἄρα ἑν εἶναι τὸ ἀγαθόν καὶ ἀγαθὸν εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι, <καὶ> ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ καὶ πρῶτα· καὶ γὰρ τοῦτο ἱκανὸν ἂν ὑπάρχει, κἂν μὴ ἡ εἶδη,
¹⁵ μᾶλλον δ' ἴσως κἂν ἡ εἶδη (ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι εἴπερ εἰσὶν αἱ ιδέαι οἷας τινὲς φασιν, οὐκ ἔσται τὸ ὑποκείμενον οὐσία· ταύτας γὰρ οὐσίας μὲν ἀναγκαῖον εἶναι, μὴ καθ' ὑποκείμενου δέ· ἔσονται γὰρ κατὰ μέθεξιν).—ἔκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἑν καὶ ταῦτό οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον
²⁰ καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἑν τι εἶναι ἅμῳ (τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενον, οἷον τὸ μουσικόν ἢ λευκόν, διὰ τὸ διττὸν σημαίνειν οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς ταῦτό τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό· καὶ
²⁵ γὰρ ὃ συμβέβηκε λευκὸν καὶ τὸ συμβεβηκός, ὥστ' ἔστι μὲν ὡς ταῦτόν, ἔστι δὲ ὡς οὐ ταῦτό τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό· τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ λευκῷ ἀνθρώπῳ οὐ ταῦτό, τῷ πάθει δὲ ταῦτό). ἄτοπον δ' ἂν φανείη κἂν εἴ τις ἐκάστῳ

sind, ousiai also von der Art, wie es einige von den Ideen annehmen? Denn wenn das Gute selbst und das gut zu sein, das Lebewesen selbst und das Lebewesen zu sein, und das seiend zu sein und das Seiende selbst jeweils verschiedene Dinge sein sollten, dann müßte es, zusätzlich zu den genannten, weitere ousiai, Naturen oder Ideen geben, und jene ousiai würden diesen 1031^b vorgeordnet sein, wenn das „Was es heißt, dies zu sein“ ousia ist. Ferner, für den Fall, daß diese beiden voneinander abgetrennt sind, wird es von dem einen kein Wissen geben, und das andere wird nicht Seiendes sein. (Von „abgetrennt sein“ spreche ich aber, wenn weder dem Guten selbst das, was es ist, gut zu sein, zukommt, noch auch diesem, gut zu sein.) Denn zum einen liegt Wissen von einer Sache jeweils dann vor, wenn wir erkennen, was es heißt, jenes zu sein. Zum anderen aber verhält es sich mit allem anderen genau wie mit dem Guten. Wenn also nicht einmal das gut zu sein gut ist, dann ist auch das seiend zu sein nicht seiend und das eines zu sein nicht eines. Aber entweder ist das „Was es heißt, dies zu sein“ gleichermaßen in jedem Fall seiend oder in keinem. Wenn also nicht einmal das seiend zu sein seiend ist, 10 dann ist erst recht nicht irgendeines von den übrigen seiend. Ferner ist dasjenige, dem es nicht zukommt, das zu sein, was es ist, gut zu sein, nicht gut. Es ist also notwendig, daß das Gute und das gut zu sein, und das Schöne und das schön zu sein ein und dasselbe sind, insofern es sich um Dinge handelt, bei denen etwas nicht aufgrund eines anderen als das bezeichnet wird, was es ist, sondern von sich selbst aus und primär. Denn schon die Erfüllung dieser Bedingungen würde ausreichen, selbst wenn es sich nicht um Formen handelte, und vielleicht erst recht, wenn es sich um Formen handeln sollte. Damit aber 105 ist zugleich auch klar: Wenn die Ideen von der Art sind, wie einige behaupten, dann kann das Zugrundeliegende nicht ousia sein. Denn diese <nämlich die Ideen> müssen zwar ousiai sein, können aber ihr Sein nicht als etwas von etwas Zugrundeliegendem Ausgesagtes haben. Denn in diesem Falle existierten sie nur dadurch, daß etwas an ihnen teilhat.

Aufgrund dieser Argumente also erweisen sich die jeweilige Sache und das „Was es heißt, dies zu sein“ als ein und dasselbe, und das nicht bloß akzidentell; ferner aber auch aufgrund der Überlegung, daß etwas zu erkennen genau darin 20 besteht, zu erkennen „was es heißt, dies zu sein“, so daß auch durch die Betrachtung von Einzelfällen die Notwendigkeit der Identität beider bekräftigt wird. Von dem aber, was nur akzidentell als das bezeichnet wird, was es ist, wie z. B. von dem Gebildeten oder dem Weißen, gilt nicht, daß bei ihm die Sache selbst und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ zusammenfielen. Denn von ihnen ist in doppelter Bedeutung die Rede. Denn „das Weiße“ ist einmal das, dem das Weiße zukommt, zum anderen aber auch das, was ihm zukommt, 25 so daß in gewisser Hinsicht die Sache selbst und das „Was es heißt, dies zu sein“ dasselbe sind, in anderer Hinsicht auch wieder nicht. Denn weiß zu sein ist nicht dasselbe wie der Mensch und auch nicht wie der weiße Mensch, aber es ist identisch mit dem Widerfahrnis. Wie unsinnig eine Trennung beider wäre, würde sich auch zeigen, wenn man einem jeden „Was es heißt, dies zu

ὄνομα θεῖτο τῶν τί ἦν εἶναι· ἔσται γὰρ καὶ παρ' ἐκεῖνο
^b₃₀ ἄλλο, οἷον τῷ τί ἦν εἶναι ἵπῳ τί ἦν εἶναι ἵπῳ ἕτερον.
 καίτοι τί κωλύει καὶ νῦν εἶναι ἕνια εὐθὺς τί ἦν εἶναι, εἵπερ
 οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι; ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον ἔν, ἀλλὰ καὶ ὁ
¹⁰³²_a λόγος ὁ αὐτὸς αὐτῶν, ὡς δῆλον καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων· οὐ
 γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἔν τὸ ἐνὶ εἶναι καὶ ἔν. ἔτι εἰ ἄλλο
 ἔσται, εἰς ἁπειρον εἰσιν· τὸ μὲν γὰρ ἔσται τί ἦν εἶναι, τὸ ἐνὶ εἶναι,
 τὸ δὲ τὸ ἔν, ὥστε καὶ ἐπ' ἐκεῖνων ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος. ὅτι
⁵ μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων τὸ ἐκάστω
 εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἔν ἐστι, δῆλον· οἱ δὲ σοφιστι-
 κοὶ ἔλεγχοι πρὸς τὴν θέσιν ταύτην φανερόν· ὅτι τῇ αὐτῇ
 λύονται λύσει καὶ εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι·
 οὐδὲν γὰρ διαφέρει οὔτε ἐξ ὧν ἐρωτήσκειν ἂν τις οὔτε ἐξ ὧν
¹⁰ λύων ἐπιτύχοι. πῶς μὲν οὖν τὸ τί ἦν εἶναι ταὐτὸν καὶ πῶς
 οὐ ταὐτὸν ἐκάστω, εἴρηται.

Τῶν γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέ- ⁷
 χνη τὰ δὲ ἀπὸ ταυτομάτου, πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπὸ
 τέτινος γίγνεται καὶ ἐκτινος καὶ τί· τὸ δὲ τί λέγω καθ'
¹⁵ ἐκάστην κατηγορίαν· ἡ γὰρ τόδε ἡ ποσὸν ἡ ποιὸν ἡ πού. αἱ
 δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὐταὶ εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ
 φύσεώς ἐστιν, τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται ἦν λέγομεν ὕλην, τὸ δὲ
 ὕφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων, τὸ δὲ τί ἄνθρωπος ἡ φυτὸν
 ἡ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὲ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι
²⁰ —ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἡ φύσει ἡ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυ-
 νατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ'
 ἐστὶν ἡ ἐν ἐκάστω ὕλη—καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ'
 ὁ φύσις (τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἡ ζῷον)
 καὶ ὕφ' οὗ ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής
²⁵ (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.)—οὕτω μὲν

sein“ einen eigenen Namen geben würde. Denn dann würde es noch zusätzlich
 zu jenem „Was es heißt, dies zu sein“ ein weiteres geben, etwa für das „Was
 es heißt, ein Pferd zu sein“ ein weiteres „Was es heißt, ein Pferd zu sein“. ^b₃₀
 Doch was spricht eigentlich dagegen, daß es, so wie die Dinge nun einmal
 liegen, einige Dinge gibt, die von Hause aus ein „Was es heißt, dies zu sein“
 sind, wenn denn das „Was es heißt, dies zu sein“ ousia ist? Aber in der Tat
 sind sie nicht nur selbst eines, sondern sogar ihre Formel ist identisch, wie es
 ja auch aus dem Gesagten hervorgeht. Denn es ist kein Zufall, daß das Eine ¹⁰³²_a
 und das eines zu sein eines sind. Ferner gäbe es, wären sie verschieden, einen
 unendlichen Regreß. Denn das „Was es heißt, dies zu sein“, nämlich das eines
 zu sein, wäre eine Sache, eine andere das Eine selbst, so daß auch auf diese
 beiden das gleiche Argument anwendbar wäre.

Daß nun im Fall der Dinge, die primär sind und die von sich selbst aus als
 das bezeichnet werden, was sie sind, das die jeweilige Sache zu sein und diese ⁵
 Sache selbst ein und dasselbe sind, das ist klar. Die sophistischen Einwände
 gegen diese These lassen sich offensichtlich auf dieselbe Weise auflösen wie
 das Problem, ob Sokrates und Sokrates zu sein dasselbe sind. Denn es besteht
 kein Unterschied, weder zwischen den Voraussetzungen, von denen aus in
 beiden Fällen argumentiert wird, noch zwischen den Überlegungen, aufgrund
 derer man in beiden Fällen zu einer Lösung des Problems gelangen kann.
 Damit ist dargelegt, in welchem Sinne das „Was es heißt, dies zu sein“ und ¹⁰
 die jeweilige Sache dasselbe sind und in welchem Sinne nicht.

KAPITEL 7

Die Dinge, die entstehen, entstehen teils von Natur, teils durch Kunst, teils
 auch spontan. Aber alles, was entsteht, entsteht unter Einwirkung von etwas,
 wird aus etwas und wird zu etwas. Von dem aber, zu dem etwas wird, spreche
 ich im Hinblick auf jede Art von Prädikat. Dies kann ein Dies von der Art
 oder ein Quantum oder ein Quale oder etwas an einem bestimmten Ort sein. ¹⁵
 Fälle von natürlichem Entstehen liegen dort vor, wo etwas von Natur entsteht.
 Und in diesen Fällen ist das, woraus es entsteht, das, was wir Materie nennen;
 das, unter dessen Einwirkung es entsteht, ist irgendein Naturgegenstand; und
 das, was es wird, ist ein Mensch oder eine Pflanze oder sonst etwas von der
 Art dessen, was wir am ehesten ousia nennen. Alles was, sei es von Natur, sei
 es durch Kunst, entsteht, hat eine Materie. Denn jedes von ihnen ist etwas, ²⁰
 das fähig ist, zu sein und auch nicht zu sein. Dies aber ist die in dem jeweiligen
 Gegenstand enthaltene Materie. Ganz allgemein ist sowohl das, woraus etwas
 entsteht, wie auch das, gemäß dem es entsteht, eine Natur (denn das werdende
 hat eine Natur, z. B. Pflanze oder Lebewesen), und das, unter dessen Einwir-
 kung es entsteht, ist eine Natur, im Sinne der Form, und zwar der Art nach
 dieselbe Natur, nur daß diese Natur sich an einem anderen findet. Denn es ist
 ein Mensch, der einen Menschen zeugt. Auf diese Weise nun entsteht das, was ²⁵

οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν, αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δὲ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. τούτων δὲ τινες γίνονται καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης παρα-
³⁰ πλησίως ὥσπερ ἐν τοῖς ὑπὸ φύσεως γιγνομένοις· ἕνια γὰρ κάκεῖ ταῦτα καὶ ἐκ σπέρματος γίγνεται καὶ ἄνευ σπέρματος. περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον, ἀπὸ τέχνης
^{1032^b} δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)· καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος· τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἡ οὐσία ἢ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου, ἐκείνης γὰρ ἀπουσία
⁵ δηλοῦται ἡ νόσος, ἡ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη. γίγνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη εἰ ὑγιὲς ἔσται τοδὶ ὑπάρξει, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως αἰ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἴτα ἤδη
¹⁰ ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ τὴν ὑγίειαν ἐξ ὑγείας γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσιν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἔστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγείας καὶ τῆς οἰκίας, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.
¹⁵ Τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόσις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους νόσις ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεταξὺ ἑκάστων γίγνεται. λέγω δ' οἷον εἰ ὑγιανεῖ, δεῖ ὁμαλυνθῆναι. τί οὖν ἔστι τὸ ὁμαλυνθῆναι; τοδὶ,
²⁰ τοῦτο δ' ἔσται εἰ θερμανθήσεται. τοῦτο δὲ τί ἔστι; τοδὶ. ὑπάρχει δὲ τοδὶ δυνάμει· τοῦτο δὲ ἤδη ἐπ' αὐτῷ. τὸ δὲ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἔστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, ἔαν δ' ἀπὸ ταῦτομάτου, ἀπὸ τούτου ὃ ποτε τοῦ ποιεῖν ἄρχῃ τῷ ποιοῦντι ἀπὸ
²⁵ τέχνης, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ ἰατρεῦειν ἴσως ἀπὸ τοῦ θερμαίνειν ἡ ἀρχή (τοῦτο δὲ ποιεῖ τῇ τρίψει)· ἡ θερμότης τοίνυν ἡ ἐν

durch die Natur entsteht. Die übrigen Formen von Entstehen werden dagegen als Herstellungen bezeichnet. Jede Art der Herstellung hat ihren Ursprung entweder in einer Kunst oder in einer Fähigkeit oder in einer Überlegung. Einige von diesen finden aber auch spontan oder durch bloßen Zufall statt, und zwar ganz ähnlich wie bei den Dingen, die von Natur entstehen. Denn ³⁰ auch dort entstehen in einigen Fällen dieselben Dinge einmal aus Samen, ein anderes Mal aber auch ohne Samen. Über diese Fälle nun müssen wir später noch nähere Untersuchungen anstellen. Durch Kunst dagegen entsteht all das, dessen Form in der Seele <des Herstellenden> enthalten ist. Unter „Form“ ^{1032^b} verstehe ich aber das „Was es heißt, dies zu sein“ einer jeden Sache und die ousia im primären Sinn. Denn auch das einander Entgegengesetzte hat in einem gewissen Sinn dieselbe Form. Die ousia des Mangels nämlich ist die entgegengesetzte ousia. So ist etwa die Gesundheit ousia auch der Krankheit. Denn die Krankheit wird durch die Abwesenheit jener erklärt. Die Gesundheit ⁵ aber ist die Formel in der Seele <des Arztes>, d. h. die Wissenschaft. Das Gesunde entsteht nun, wenn jemand, wie folgt, überlegt hat: Da Gesundheit dieser bestimmte Zustand ist, muß zur Herstellung des Gesunden ein anderer bestimmter Zustand vorliegen, sagen wir das Gleichmaß. Wenn aber dies erreicht werden soll, muß Wärme vorliegen. Und der Arzt denkt in dieser Weise immer weiter, bis er die Reihe zu etwas hingeführt hat, das er schließlich selbst verwirklichen kann. Die an diesen Punkt sich nunmehr anschließende Veränderung, die auf das Gesundsein gerichtet ist, heißt Herstellung. Daraus ¹⁰ ergibt sich, daß in gewisser Hinsicht die Gesundheit aus Gesundheit und das Haus aus einem Haus entsteht, und zwar das, was Materie hat, aus dem ohne Materie. Denn die Heilkunst wie auch die Baukunst sind jeweils die Form der Gesundheit bzw. des Hauses. Wenn ich aber von einer ousia ohne Materie spreche, dann meine ich damit das „Was es heißt, dies zu sein“.

Bei den Entstehungen und Veränderungen wird nun der eine Teil Überle- ¹⁵ gung, der andere Herstellung genannt. Der Teil, der vom Anfang der Sache und von der Form ausgeht, heißt Überlegung, der Teil jedoch, der vom Endpunkt der Überlegung ausgeht, heißt Herstellung. Auf entsprechende Weise entsteht auch jeder der anderen Zustände, nämlich der Zwischenstadien. Was ich meine, ist dies: Wenn jemand gesund werden soll, muß er einen Zustand des Gleichmaßes erreichen. Worin besteht nun der Zustand des Gleichmaßes? Hierin; dies aber wird dann eintreten, wenn der Patient erwärmt ²⁰ wird. Worin aber besteht nun dies? Darin. Das aber ist schon der Möglichkeit nach vorhanden. Dies aber liegt bereits in seiner Macht.

Was nun eigentlich etwas bewirkt und wovon der Prozeß der Genesung seinen Anfang nimmt, das ist, wenn er auf Kunst beruht, die Form, die sich in der Seele befindet. Wenn es sich aber um einen spontanen Ablauf handelt, dann nimmt die Veränderung von genau dem ihren Anfang, was auch den Ausgangspunkt des Wirkens für denjenigen abgibt, der aufgrund von Kunst handelt, so wie es ja auch bei der ärztlichen Behandlung vorkommen kann, daß man von der Erwärmung ausgeht; diese aber erzeugt man hier durch ²⁵

τῷ σώματι ἢ μέρος τῆς ὑγιείας ἢ ἔπεται τι αὐτῇ τοιοῦτον ὃ ἐστὶ
μέρος τῆς ὑγιείας <ἢ εὐθὺς> ἢ διὰ πλειόνων· τοῦτο δ' ἔσχατον
καὶ τὸ ποιοῦν οὕτως μέρος ἐστὶ τῆς ὑγιείας, καὶ τῆς
³⁰ οἰκίας (οἶον οἱ λίθοι) καὶ τῶν ἄλλων· ὥστε, καθάπερ λέγεται,
ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδὲν προϋπάρχοι. ὅτι μὲν οὖν τι μέρος
ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει φανερόν· ἡ γὰρ ὕλη μέρος (ἐνυπάρ-
¹⁰³³ χει γὰρ καὶ γίνεταί αὐτῇ). ἀλλ' ἄρα καὶ τῶν ἐν τῷ
λόγῳ; ἀμφοτέρως δὲ λέγομεν τοὺς χαλκοὺς κύκλους τί εἰσι,
καὶ τὴν ὕλην λέγοντες ὅτι χαλκός, καὶ τὸ εἶδος ὅτι σχῆμα
τοιόνδε, καὶ τοῦτό ἐστὶ τὸ γένος εἰς ὃ πρῶτον τίθεται. ὃ δὴ
⁵ χαλκοὺς κύκλος ἔχει ἐν τῷ λόγῳ τὴν ὕλην.—ἐξ οὗ δὲ ὡς
ὕλης γίνεταί ἕνια λέγεται, ὅταν γένηται, οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ'
ἐκείνινον, οἶον ὁ ἀνδριὰς οὐ λίθος ἀλλὰ λίθινος, ὃ δὲ ἀνθρω-
πος ὁ ὑγιαίνων οὐ λέγεται ἐκείνινον ἐξ οὗ· αἴτιον δὲ ὅτι γίνε-
ται ἐκ τῆς στερήσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὃ λέγομεν τὴν
¹⁰ ὕλην (οἶον καὶ ὁ ἀνθρωπος καὶ ὁ κάμνων γίνεταί ὑγιής),
μᾶλλον μέντοι λέγεται γίνεσθαι ἐκ τῆς στερήσεως, οἶον ἐκ
κάμνοντος ὑγιῆς ἢ ἐξ ἀνθρώπου, διὸ κάμνων μὲν ὁ ὑγιῆς οὐ
λέγεται, ἀνθρωπος δέ, καὶ ὁ ἀνθρωπος ὑγιῆς· ὦν δ' ἡ στέρησις
ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος, οἶον ἐν χαλκῷ σχήματος ὁποιοῦν ἢ
¹⁵ ἐν πλίνθοις καὶ ξύλοις οἰκίας, ἐκ τούτων δοκεῖ γίνεσθαι ὡς
ἐκεῖ ἐκ κάμνοντος· διὸ ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ ἐξ οὗ τοῦτο, ἐκεῖνο οὐ
λέγεται, οὐδ' ἐνταῦθα ὁ ἀνδριὰς ξύλον, ἀλλὰ παράγεται
ξύλιος, [οὐ ξύλον] καὶ χαλκοὺς ἀλλ' οὐ χαλκός, καὶ λίθινος
ἀλλ' οὐ λίθος, καὶ ἡ οἰκία πλινθίνη ἀλλ' οὐ πλίνθοι, ἐπεὶ οὐδὲ
²⁰ ὡς ἐκ ξύλου γίνεταί ἀνδριὰς ἢ ἐκ πλίνθων οἰκία, ἐὰν τις
ἐπιβλέπῃ σφόδρα, οὐκ ἂν ἀπλῶς εἴπειεν, διὰ τὸ δεῖν μετα-
βάλλοντος γίνεσθαι ἐξ οὗ, ἀλλ' οὐχ ὑπομένοντος. διὰ μὲν
οὖν τοῦτο οὕτως λέγεται.

Massage. Die Wärme nun, die im Körper vorhanden ist, ist entweder selbst
schon Teil der Gesundheit oder es geht aus ihr entweder unmittelbar oder in
mehreren Schritten etwas hervor, das so beschaffen ist, daß es seinerseits Teil
der Gesundheit ist. Dieses letzte wirksame Glied der Reihe ist auch selbst in
diesem Sinne schon Teil der Gesundheit, und so ist es auch beim Haus (hier
sind es die Bausteine) und bei allem übrigen. Daraus folgt, daß, wie man sagt, ³⁰
nichts entstehen kann, ohne daß schon etwas da wäre. Daß jedenfalls schon
irgendein Teil der Sache notwendigerweise vorliegen muß, ist offenkundig.
Denn die Materie ist ein solcher Teil. Denn sie ist ja in der Sache enthalten
und ist das, was zu etwas wird. Aber gehört die Materie auch zu den Dingen, ¹⁰³³
die in der Formel der Sache auftreten? Denn im Falle von ehernen Ringen
erklären wir in beiden Hinsichten, was sie sind: Wir erwähnen sowohl die
Materie und sagen, daß es sich um Erz handelt, als auch die Form, indem wir
sagen, daß es sich um eine solche Gestalt handelt. Und Gestalt ist die Gattung,
in die wir es zunächst einordnen. Der eherne Ring enthält also in seiner Formel
die Materie.

Aber einige Dinge, wenn sie erst einmal entstanden sind, werden nicht ⁵
„jenes“ genannt, woraus sie als ihrer Materie entstehen, sondern vielmehr
„jenem“. So wird das Standbild nicht Stein, sondern steinern genannt. Der
Mensch aber, der wieder gesund geworden ist, wird nicht jenes genannt, aus
dem er gesund geworden ist. Der Grund dafür ist, daß alles aus dem Mangel
und dem Zugrundeliegenden, das wir Materie nennen, hervorgeht. Z. B. wird
sowohl der Mensch als auch der Kranke wieder gesund. Eher freilich sagen ¹⁰
wir, es entstehe aus dem Mangel. So sagen wir eher, daß aus einem Kranken
ein Gesunder wird, als daß aus einem Menschen ein Gesunder wird. Das ist
auch der Grund, warum der Gesunde nicht krank genannt wird, sehr wohl
aber ein Mensch, und warum der Mensch gesund genannt wird. Dort freilich,
wo der Mangel nicht leicht zu erkennen ist und es für ihn auch keinen Namen
gibt, wie z. B. der Mangel was auch immer für einer Gestalt beim Erz oder
der Mangel der Hausform bei Ziegeln und Bauhölzern, da scheinen die Dinge ¹⁵
aus diesen Materialien so hervorzugehen, wie in dem anderen Fall das Gesunde
aus dem Kranken. Daher kommt es, daß genau wie in jenem Fall die Sache
nicht das genannt wird, aus dem sie entsteht, so auch hier das Standbild
nicht Holz genannt wird. Vielmehr wird es mit einem abgeleiteten Ausdruck
hölzern, und nicht Holz, genannt, und ehern und nicht Erz, und steinern und
nicht Stein, und ebenso das Haus aus Ziegeln und nicht Ziegel, wie man
ja auch andererseits, wenn man die Sache genau betrachtet, auch nicht so ²⁰
uneingeschränkt würde sagen wollen, daß es Holz ist, aus dem ein Standbild
entsteht, und es Ziegel sind, aus denen ein Haus entsteht. Denn die Dinge
müssen aus etwas entstehen, was sich im Entstehen verändert und nicht mehr
bleibt, was es war. Das ist der Grund, warum man so redet.

Ἐπεὶ δὲ ὑπὸ τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον (τοῦτο δὲ 8
 25 λέγω ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεώς ἐστι) καὶ ἐκ τινος (ἔστω δὲ
 μὴ ἡ στέρησις τοῦτο ἀλλ' ἡ ὕλη· ἥδη γὰρ διώρισται ὃν τρὸς-
 πον τοῦτο λέγομεν) καὶ τί γίγνεται (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ σφαῖρα
 ἡ κύκλος ἡ ὅ τι ἔτυχε τῶν ἄλλων), ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑπο-
 κείμενον ποιεῖ, τὸν χαλκόν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν, εἰ μὴ
 30 κατὰ συμβεβηκός ὅτι ἡ χαλκῇ σφαῖρα σφαῖρά ἐστιν.
 ἐκείνην δὲ ποιεῖ. τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμέ-
 νου τόδε ποιεῖν ἐστίν. λέγω δ' ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύ-
 λον ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν ἀλλ'
 1033^b ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ· εἰ γὰρ ποιεῖ, ἐκ
 τινος ἂν ποιῶν ἄλλου, τοῦτο γὰρ ὑπέκειτο· οἷον ποιεῖ χαλ-
 κῇ σφαῖραν, τοῦτο δὲ οὕτως ὅτι ἐκ τοῦδ', ὃ ἐστὶ χαλκός,
 τοδὶ ποιεῖ, ὃ ἐστὶ σφαῖρα. εἰ οὖν καὶ τοῦτο ποιεῖ αὐτό, δῆλον
 ὅτι ὡσαύτως ποιήσει, καὶ βαδιοῦνται αἱ γενέσεις εἰς ἅπει-
 5^b ρον. φανερόν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδήποτε χρὴ καλεῖν
 τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφῇ, οὐ γίγνεται οὐδ' ἐστὶν αὐτοῦ γένε-
 σις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι τούτῳ. τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται
 ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως [ἢ δυνάμεως]. τὸ δὲ χαλκῇ
 σφαῖραν εἶναι ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας·
 10^b εἰς τοδὶ γὰρ τοδὶ τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἐστὶ τοῦτο σφαῖρα χαλκῇ.
 τοῦ δὲ σφαῖρα εἶναι ὅλως εἰ ἐστὶ γένεσις, ἐκ τινος τί ἐστὶ.
 δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι αἰεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ
 μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος.
 εἰ δὴ ἐστὶ σφαῖρα τὸ ἐκ τοῦ μέσου σχῆμα ἴσον, τούτου τὸ μὲν
 15^b ἐν ᾧ ἐστὶ ὃ ποιεῖ, τὸ δ' ἐν ἐκείνῳ, τὸ δὲ ἅπαν τὸ γεγονός,
 [οἷον ἡ χαλκῇ σφαῖρα]. φανερόν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι
 τὸ μὲν ὡς εἶδος [ἢ] οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνολος
 ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ
 γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἐστὶ τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε.—πό-

KAPITEL 8

Was entsteht, entsteht unter der Einwirkung von etwas (damit aber meine
 ich das, woher die Entstehung ihren Ausgang nimmt); ferner entsteht es aus 25
 etwas (darunter aber soll nun nicht der Mangel, sondern die Materie verstanden
 werden; wir haben ja bereits näher dargelegt, wie wir das meinen); und
 schließlich wird es zu etwas (dies aber ist eine Kugel oder ein Ring oder um
 was sonst es sich gerade handeln mag). Da dies nun so ist, stellt derjenige, der
 eine eherne Kugel herstellt, nicht das Zugrundeliegende, das Erz, her, und
 ebensowenig die Kugel, es sei denn bloß akzidentell, insofern nämlich die 30
 eherne Kugel eine Kugel ist und es jene ist, die er herstellt. Denn ein Dies
 von der Art herzustellen, heißt ja aus dem jeweils Zugrundeliegenden ein
 Dieses zu machen. Damit aber meine ich, daß das Erz rund zu machen nicht
 heißt, das Runde oder die Kugel herzustellen, sondern etwas anderes, nämlich
 diese Form an einem anderen. Denn wenn man auch dies herstellt, dann müßte
 man es wohl aus irgendeinem anderen herstellen. Denn das hatten wir ja 1033^b
 vorausgesetzt. So etwa stellt man eine eherne Kugel her. Dies aber tut man in
 der Weise, daß man aus diesem Bestimmten, das Erz ist, dieses Bestimmte
 macht, das eine Kugel ist. Wenn man nun auch dieses selbst herstellt, dann ist
 klar, daß man es auf dieselbe Weise herstellen muß, und so würden die
 Entstehungen ins Unendliche fortgehen. Es ist also offenkundig, daß auch
 die Form, oder wie immer man die Gestalt nennen soll, welche sich an 5^b
 dem wahrnehmbaren Gegenstand findet, nicht entsteht und daß es keine
 Entstehung von ihr geben kann. Und ebensowenig entsteht das „Was es heißt,
 dies zu sein“ des wahrnehmbaren Gegenstandes. Denn das ist es, was in einem
 anderen entweder unter Einwirkung von Kunst oder unter Einwirkung einer
 Natur [oder einer Fähigkeit] auftritt. Was man dagegen bewirkt, ist dies, daß
 es eine eherne Kugel gibt. Denn sie stellt man aus Erz und einer Kugel her.
 In dies Bestimmte nämlich bringt man diese bestimmte Form ein, und das ist 10^b
 dann eine eherne Kugel. Wenn es dagegen so etwas wie das Entstehen des
 Kugelseins überhaupt gibt, dann müßte es sich darum handeln, daß etwas
 aus etwas zu etwas wird. Denn das, was entsteht, wird sich immer so auf-
 teilen lassen müssen, und dies muß dies und das muß das sein; ich meine,
 dies muß Materie und das Form sein. Wenn also eine Kugel diejenige Gestalt
 ist, bei der jeder Punkt gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist, dann müßte
 das eine davon das sein, an dem das auftritt, was man hervorbringt, das andere
 aber das, was an jenem auftritt, das Ganze zusammen aber das, was entstanden 15^b
 ist.

Es ist also aufgrund des Gesagten offenkundig, daß das, was im Sinn der
 Form ousia genannt wird, nicht entsteht, daß vielmehr die konkrete ousia –
 die, welche aufgrund jener so bezeichnet wird, wie sie bezeichnet wird – das
 ist, was entsteht; ferner, daß in allem, was hervorgebracht wird, Materie
 vorhanden ist, und das eine an ihm dies, das andere das ist.

^b₂₀ τερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρὰ τάσδε ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλινθίνους; ἢ οὐδ' ἂν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τότε τι; ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τότε δὲ καὶ ὠρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε, καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἔστι τότε τοιόνδε. τὸ δὲ ἅπαν τότε, Καλλίας ἢ Σωκράτης, ἐστὶν ὥστερ
^b₂₅ ἢ σφαῖρα ἢ χαλκῇ ἡδί, ὃ δ' ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον ὥστερ σφαῖρα χαλκῇ ὅλως. φανερόν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὥς εἰδῶσιν τινες λέγειν τὰ εἶδη, εἰ ἔστιν ἅπαντα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρὸς γε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐδὲν χρήσιμα· οὐδ' ἂν εἶεν διὰ γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὐτάς. ἐπὶ μὲν δὴ
^b₃₀ τινων καὶ φανερόν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτὸ γε, οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ ἀλλ' ἐν τῷ εἶδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς—ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ—ἂν μὴ τι παρὰ φύσιν γένηται, οἷον ἵππος ἡμίονον (καὶ ταῦτα δὲ ὁμοίως· ὃ γὰρ ἂν κοινὸν εἴη ἐφ' ἵππου καὶ ὄνου
¹⁰³⁴ οὐκ ὠνόμασται, τὸ ἐγγύτατα γένος, εἴη δ' ἂν ἄμφω ἴσως, οἷον ἡμίονος)· ὥστε φανερόν ὅτι οὐδὲν δεῖ ὥς παραδείγμα εἶδος κατασκευάζειν (μάλιστα γὰρ ἂν ἐν τούτοις ἐπεζητοῦντο· οὐσίαι γὰρ αἱ μάλιστα αὐταὶ) ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἶδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ. τὸ δ' ἅπαν ἥδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκὶ καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἑτέρα γάρ), ταῦτο δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος).

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις διὰ τί τὰ μὲν γίγνεται καὶ τέχνη
^a₁₀ καὶ ἀπὸ ταυτομάτου, οἷον ὑγίεια, τὰ δ' οὐ, οἷον οἰκία. αἴτιον δὲ ὅτι τῶν μὲν ἡ ὕλη ἢ ἄρχουσα τῆς γενέσεως ἐν τῷ ποιεῖν καὶ γίνεσθαι τι τῶν ἀπὸ τέχνης, ἐν ᾗ ὑπάρχει τι μέρος τοῦ πράγματος,—ἡ μὲν τοιαύτη ἐστὶν οἷα κινεῖσθαι ὑφ' αὐτῆς ἢ δ' οὐ, καὶ ταύτης ἡ μὲν ὥδι οἷα τε ἢ δὲ ἀδύνατος· πολλὰ
^a₁₅ γὰρ δυνατὰ μὲν ὑφ' αὐτῶν κινεῖσθαι ἀλλ' οὐχ ὥδι, οἷον

Gibt es nun noch irgendeine Kugel neben diesen bestimmten Kugeln oder ^b₂₀ ein Haus neben den aus Ziegelsteinen bestehenden? Oder ist es nicht vielmehr so, daß ein Dies von der Art erst gar nicht entstehen könnte, wenn es so wäre? Vielmehr bezeichnen derlei Ausdrücke ein solches da, und es handelt sich nicht um ein Dieses und um etwas Bestimmtes, sondern man macht und erzeugt aus diesem ein solches, und wenn die Sache erst einmal erzeugt ist, dann ist sie ein Dieses solches. Dies bestimmte Ganze aber, Kallias oder Sokrates, entspricht dieser bestimmten ehernen Kugel; der Mensch und das ^b₂₅ Lebewesen hingegen entsprechen der ehernen Kugel überhaupt. Es ist also offenkundig, daß die Ursache, die in den Formen liegt, wie einige sich über die Formen auszudrücken pflegen, wenn es solche neben den Einzeldingen überhaupt gibt, jedenfalls für das Entstehen und das Sein der Dinge völlig nutzlos ist. Und es ist jedenfalls nicht aus diesen Gründen, daß man ousiai annehmen müßte, die für sich bestehen.

In einigen Fällen ist es ja überdies ganz klar, daß das, was erzeugt, dem, ^b₃₀ was erzeugt wird, gleicht, wenn sie auch nicht dasselbe sind, noch auch der Zahl nach eines, sondern nur der Art nach eines, wie bei den natürlichen Gegenständen — denn es ist ein Mensch, der einen Menschen zeugt —, es sei denn, etwas entstehe gegen die Natur, wenn etwa ein Pferd einen Maulesel zeugt. Und selbst hier ist es ähnlich. Denn, was einem Pferd und einem Esel gemeinsam ist, die nächsthöhere Gattung, trägt keinen Namen. Und dies wäre das, was vielleicht beide sind, so etwas wie Maulesel. Daher ist es offenkundig, ¹⁰³⁴ daß man sich keine Form als Paradigma zurechtzulegen braucht (denn es war vor allem bei diesen Gegenständen, daß man nach einer solchen Form suchte; denn diese Gegenstände werden am ehesten für ousiai gehalten); sondern das Erzeugende reicht völlig aus, um die Sache herzustellen und um Ursache dafür zu sein, daß die Form an der Materie auftritt. Das Ganze zusammen, die Form ^a₅ von dieser Art in diesen Geweben und Knochen, ist dann schon Kallias oder Sokrates. Und sie unterscheiden sich durch ihre Materie (denn die ist verschieden), dasselbe aber sind sie der Spezies nach (denn die Spezies ist nicht weiter teilbar).

KAPITEL 9

Man könnte darin eine Schwierigkeit sehen, warum manche Dinge sowohl durch Kunst als auch spontan entstehen, wie Gesundheit, andere aber nicht, ^a₁₀ wie ein Haus. Der Grund hierfür liegt darin, daß in manchen Fällen die Materie, welche beim Herstellen und beim Entstehen der Dinge, die durch Kunst entstehen, den Ausgangspunkt der Entstehung bildet und in der ein Teil der Sache schon vorhanden ist, — daß diese Materie teils von der Art ist, daß sie sich selbst in Bewegung versetzen kann, teils aber nicht von dieser Art. Und von der ersteren Art von Materie ist ein Teil so, daß sie sich auf diese ganz bestimmte Weise in Bewegung versetzen kann, ein anderer Teil aber so, daß sie dies nicht kann. Denn vieles hat zwar die Fähigkeit, sich selbst ^a₁₅

ὀρχήσασθαι. ὅσων οὖν τοιαύτη ἡ ὕλη, οἷον οἱ λίθοι, ἀδύνατον ὥδι κινηθῆναι εἰ μὴ ὑπ' ἄλλου, ὥδι μέντοι ναί [καὶ τὸ πῦρ]. διὰ τοῦτο τὰ μὲν οὐκ ἔσται ἄνευ τοῦ ἔχοντος τὴν τέχνην τὰ δὲ ἔσται· ὑπὸ γὰρ τούτων κινηθήσεται τῶν οὐκ ἔχόντων
²⁰ μὲν τὴν τέχνην, κινεῖσθαι δὲ δυναμένων αὐτῶν ἢ ὑπ' ἄλλων οὐκ ἔχόντων τὴν τέχνην ἢ ἐκ μέρους. δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει, ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου (οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ἢ ὑπὸ νοῦ· ἢ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος) ἢ ἐξ ἔχοντός τι
²⁵ μέρος, ἐὰν μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γίγνηται· τὸ γὰρ αἷτιον τοῦ ποιεῖν πρῶτον καθ' αὐτὸ μέρος. θερμότης γὰρ ἢ ἐν τῇ κινήσει θερμότητα ἐν τῷ σώματι ἐποίησεν· αὕτη δὲ ἐστὶν ἥτοι ὑγεία ἢ μέρος, ἢ ἀκολουθεῖ αὐτῇ μέρος τι τῆς υγιείας ἢ αὕτη ἢ ὑγεία· διὸ καὶ λέγεται ποιεῖν, ὅτι ἐκείνο ποιεῖ
³⁰ [τῇν ὑγείαν] ὃ ἀκολουθεῖ καὶ συμβέβηκε [θερμότης]. ὥστε, ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοὶ εἰσιν, ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει. τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης, ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ
³⁴^b εἶδος, καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα, ἐστὶ πῶς ὁμώνυμον, ἐὰν μὴ πῆρωμα ἦ. οὐ γὰρ πάντα οὕτω δεῖ ζητεῖν ὥς ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος· καὶ γὰρ γυνὴ ἐξ ἀνδρός. διὸ <καὶ> ἡμίονος οὐκ ἐξ ἡμίονου. ὅσα δὲ ἀπὸ ταυτομάτου ὥσπερ ἐκεῖ γίγνεται,
³⁵ ὅσων ἢ ὕλη δύναται καὶ ὑφ' αὐτῆς κινεῖσθαι ταύτην τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ· ὅσων δὲ μή, ταῦτα ἀδύνατα γίνεσθαι ἄλλως πῶς ἢ ἐξ αὐτῶν. — οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτων κοινὸς ὁ λόγος, οἷον ποσοῦ
⁴⁰ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. γίγνεται γὰρ ὥσπερ ἡ χαλκῇ σφαῖρα ἄλλ' οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός, καὶ ἐπὶ

in Bewegung zu setzen, nur nicht in dieser ganz bestimmten Weise, z. B. zu tanzen. Was nun eine Materie von dieser Art besitzt, wie z. B. die Steine, das kann sich nicht in diese bestimmte Art der Bewegung versetzen, es sei denn unter Einwirkung eines anderen Dinges, in eine andere bestimmte Art von Bewegung freilich sehr wohl. Deswegen kann es die einen Dinge nicht ohne jemanden geben, der über die Kunst verfügt, während es die anderen auch so geben kann. Denn diese können von etwas in Bewegung versetzt werden, das zwar nicht über die Kunst verfügt, aber in der Lage ist, sich entweder unter
²⁰ der Einwirkung eines anderen, das auch nicht über die Kunst verfügt, oder aufgrund eines Teils seiner selbst auf diese Weise zu bewegen. Aufgrund des Gesagten ist aber auch klar, daß in gewisser Hinsicht alles, was entsteht, aus einem Gleichnamigen entsteht, so wie die Dinge, die von Natur aus entstehen, und zwar entweder aus einem gleichnamigen Teil, wie das Haus aus einem Haus entsteht, insofern es unter Einwirkung des Intellekts entsteht (denn die Baukunst ist die Form), oder aus etwas, das einen solchen Teil besitzt, es sei denn, es entstünde bloß akzidentell. Denn das, was primäre und nicht
²⁵ akzidentelle Ursache des Hervorbringens ist, ist ein Teil der Sache. Denn die Wärme, die bei der Bewegung entstand, hat die Wärme im Körper hergestellt. Diese letztere aber ist entweder schon selbst die Gesundheit oder doch ein Teil von ihr, oder es folgt ihr ein bestimmter Teil der Gesundheit oder die Gesundheit selbst. Deshalb sagt man auch von ihr, daß sie die Gesundheit herstellt, weil sie nämlich jenes herstellt, dem die Gesundheit folgt und mit
³⁰ dem sie zusammenfällt. Daraus folgt, daß auch hier, ebenso wie bei den Schlußfolgerungen, aller Dinge Anfang die ousia ist. Denn aus dem „Was etwas ist“ entspringen dort die Schlußfolgerungen, hier die Entstehungen. Mit den Dingen, die von Natur aus zustande kommen, verhält es sich genau wie mit den bisher besprochenen. Denn der Same wirkt in derselben Weise, in der auch die Dinge wirken, die aus Kunst etwas herstellen. Denn auch dieser hat der Möglichkeit nach die Form, und auch dasjenige, von dem der Same stammt, ist in gewissem Sinne namensgleich, es sei denn, es handle sich
³⁴^b um eine Mißbildung. Man darf nämlich nicht alle Fälle nach dem Muster „ein Mensch entsteht aus einem Menschen“ betrachten: Es gibt ja auch den Fall, daß eine Frau aus einem Mann entsteht. Deshalb entsteht auch ein Maulesel nicht aus einem Maulesel. All das aber, was spontan entsteht, entsteht hier auf dieselbe Weise wie dort, nämlich all das, dessen Materie sich von selbst in
³⁵ diejenige Bewegung versetzen kann, welche sonst der Same in Gang bringt. Wessen Materie aber diese Fähigkeit nicht besitzt, das ist auch nicht in der Lage, auf irgendeine andere Weise zu entstehen als aus eben den Dingen, aus denen es entsteht.

Aber nicht nur in Hinsicht auf die ousia macht dieser Gedankengang klar, daß die Form nicht entsteht, sondern dies gilt in gleicher Weise auch von allem Übrigen, was primär ist, d. h. von der Quantität, von der Qualität und allen übrigen Arten von Prädikaten. Denn genauso, wie zwar die eiserne Kugel
⁴⁰ entsteht, nicht aber die Kugel, noch auch das Erz, sondern <die Kugel> an

χαλκοῦ ἐπιγίγνεται (ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), οὕτως [καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἐστὶ] καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως κατηγοριῶν· οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον ἢ ζῶον. ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἀεὶ ἐτέραν οὐσίαν ἐντελεχειαὶ οὖσαν ἢ ποιεῖ, οἶον ζῶον εἰ γίγνεται ζῶον· ποιὸν δ' ἢ ποσὸν
^{b15} οὐκ ἀνάγκη ἀλλ' ἢ δυνάμει μόνον.

^{b20} Ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ¹⁰ ὥς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὐ. ἐνίων μὲν γὰρ φαίνονται ἐνόντες ἐνίων δ' οὐ. τοῦ μὲν
^{b25} γὰρ κύκλου ὁ λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων· καίτοι διαιρεῖται καὶ ὁ κύκλος εἰς τμήματα ὥσπερ καὶ ἡ συλλαβὴ εἰς τὰ στοιχεῖα. ἔτι δὲ εἰ πρότερα τὰ μέρη τοῦ ὅλου, τῆς δὲ ὁρθῆς ἢ ὀξεῖα μέρος καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ζῆφου, πρότερον ἂν εἴη ἢ ὀξεῖα
^{b30} τῆς ὁρθῆς καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ἀνθρώπου. δοκεῖ δ' ἐκεῖνα εἶναι πρότερα· τῷ λόγῳ γὰρ λέγονται ἐξ ἐκείνων, καὶ τῷ εἶναι δὲ ἄνευ ἀλλήλων πρότερα.—ἢ πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος, ὃν εἰς μὲν τρόπος τὸ μετροῦν κατὰ τὸ ποσόν—ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀφείσθω· ἐξ ὧν δὲ ἡ οὐσία ὥς μερῶν, τοῦτο σκεπτέον.
¹⁰³⁵ εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἔστι μὲν ὥς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὥς οὐ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος. οἶον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἔστι μέρος
^{a5} ἢ σάρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίγνεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος τι· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ' ὥς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ (λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἢ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὕλικὸν οὐδέποτε

dem Erz auftritt (denn in jedem Falle müssen Materie und Form bereits vorhanden sein), so auch [beim „Was etwas ist“,] bei der Qualität, der Quantität und gleicherweise bei den übrigen Arten von Prädikaten. Denn es entsteht nicht die Qualität, sondern ein Stück Holz von dieser Qualität, noch auch die ^{b15} Quantität, sondern ein Stück Holz oder ein Lebewesen von dieser Quantität. Aber was man aus diesen Überlegungen als Eigenart der ousia entnehmen kann, ist dies, daß <für die Entstehung einer ousia> in jedem Falle eine andere ousia schon in Wirklichkeit vorhanden sein muß, die sie erzeugt, z. B. ein Lebewesen, wenn ein Lebewesen entstehen soll. Bei der Qualität oder der Quantität ist das dagegen nicht notwendig, hier genügt schon die Möglichkeit.

KAPITEL 10

Da die Definition eine Formel ist, jede Formel aber Teile hat, und sich auch ^{b20} der Teil der Formel zum Teil der Sache so verhält, wie die ganze Formel zur ganzen Sache, entsteht nunmehr die schwierige Frage, ob die Formel der einzelnen Teile in der Formel des Ganzen enthalten sein muß oder nicht. Denn in einigen Fällen sind diese Formeln offenbar enthalten, in anderen aber nicht. Denn die Formel des Kreises enthält nicht die Formel der Segmente, die ^{b25} Formel der Silbe dagegen enthält die der Buchstaben. Und doch zerfällt der Kreis genauso in seine Segmente wie die Silbe in ihre Buchstaben. Ein weiteres Problem aber ist dies: Wenn die Teile Priorität vor dem Ganzen haben, der spitze Winkel aber Teil des rechten Winkels ist und der Finger Teil des Lebewesens, dann müßte der spitze Winkel Priorität vor dem rechten Winkel und der Finger Priorität vor dem Menschen haben. Es scheint aber vielmehr ^{b30} gerade umgekehrt zu sein, daß nämlich jene Priorität vor diesen haben. Denn in der Formel werden diese aus jenen erklärt, und auch, was das unabhängig voneinander Existieren angeht, haben jene Priorität.

Aber es ist doch wohl so, daß vom Teil in mehreren Weisen gesprochen wird. Eine davon ist die, nach der das quantitative Maß ein Teil ist. Aber das wollen wir hier beiseite lassen. Das, was wir jetzt zu untersuchen haben, ist die Frage, aus welchen Dingen die ousia als aus ihren Teilen besteht. Wenn nun die Materie eine Sache ist, die Form eine andere, und ein Drittes das aus ¹⁰³⁵ diesen Zusammengesetzte, und wenn sowohl die Materie als auch die Form und das aus diesen Zusammengesetzte ousia ist, dann gibt es eine Hinsicht, in der auch die Materie Teil einer bestimmten Sache ist, während sie in einer anderen Hinsicht nicht Teil von ihr ist, sondern Teil nur das ist, woraus sich die Formel der Form zusammensetzt. So ist etwa das Gewebe nicht Teil der Konkavheit (denn bei ihm handelt es sich lediglich um die Materie, an der ^{a5} jene auftritt); sehr wohl aber ist es ein Teil der Stupsigkeit. Und das Erz ist Teil des konkreten Standbildes, nicht aber des Standbildes im Sinne der Form. Es kann nämlich als eine bestimmte Sache jeweils nur die Form oder die Sache, insofern sie diese Form hat, bezeichnet werden; das Material aber kann, für

καθ' αὐτὸ λεκτέον). διὸ ὁ μὲν τοῦ κύκλου λόγος οὐκ ἔχει
¹⁰ τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων.
 τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τοῦ λόγου μέρη τοῦ εἶδους καὶ οὐχ ὕλη,
 τὰ δὲ τμήματα οὕτως μέρη ὡς ὕλη ἐφ' οἷς ἐπιγίγνεται.
 ἐγγυτέρω μέντοι τοῦ εἶδους ἢ ὁ χαλκὸς ὅταν ἐν χαλκῷ ἢ
 στρογγυλότης ἐγγένηται. (ἔστι δ' ὡς οὐδὲ τὰ στοιχεῖα πάντα
¹⁵ τῆς συλλαβῆς ἐν τῷ λόγῳ ἐνέσται, οἷον ταδὶ τὰ κήρινα
 ἢ τὰ ἐν τῷ ἀέρι. ἥδη γὰρ καὶ ταῦτα μέρος τῆς συλ-
 λαβῆς ὡς ὕλη αἰσθητή.) καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ οὐκ εἰ διαιρου-
 μένη εἰς τὰ ἡμίση φθίρεται, ἢ ὁ ἄνθρωπος εἰς τὰ ὀστέα
 καὶ νεῦρα καὶ σάρκας, διὰ τοῦτο καὶ εἰσὶν ἐκ τούτων οὕτως
²⁰ ὡς ὄντων τῆς οὐσίας μερῶν, ἀλλ' ὡς ἐξ ὕλης, καὶ τοῦ μὲν
 συνόλου μέρος, τοῦ εἶδους δὲ καὶ οὐ ὁ λόγος οὐκέτι. διόπερ οὐδ'
 ἐν τοῖς λόγοις. τῶν μὲν οὖν ἐνέσται ὁ τῶν τοιούτων μερῶν
 λόγος, τῶν δ' οὐ δεῖ ἐνεῖναι, ἂν μὴ ἢ τοῦ συνειλημμένου.
 διὰ γὰρ τοῦτο ἕνια μὲν ἐκ τούτων ὡς ἀρχῶν ἐστὶν εἰς α'
²⁵ φθείρονται, ἕνια δὲ οὐκ ἔστιν. ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ
 εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστὶν, οἷον τὸ σιμὸν ἢ ὁ χαλκοῦς κύκλος,
 ταῦτα μὲν φθίρεται εἰς ταῦτα καὶ μέρος αὐτῶν ἢ ὕλη.
 ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ ἀλλὰ ἄνευ τῆς ὕλης, ὧν οἱ
 λόγοι τοῦ εἶδους μόνον, ταῦτα δ' οὐ φθίρεται, ἢ ὅλως ἢ
³⁰ οὗτοι οὕτω γε. ὥστ' ἐκείνων μὲν ἀρχαὶ καὶ μέρη ταῦτα
 τοῦ δὲ εἶδους οὔτε μέρη οὔτε ἀρχαί. καὶ διὰ τοῦτο
 φθίρεται ὁ πῆλινος ἀνδριὰς εἰς πηλὸν καὶ ἡ σφαῖρα
 εἰς χαλκὸν καὶ ὁ Καλλίας εἰς σάρκα καὶ ὀστέα, ἔτι δὲ
 ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα. ἔστι γὰρ τις ὃς συνείληπται τῇ
¹⁰³⁵ ὕλῃ. ὁμωνύμως γὰρ λέγεται κύκλος ὃ τε ἀπλῶς λεγό-
 μενος καὶ ὁ καθ' ἕκαστον διὰ τὸ μὴ εἶναι ἴδιον ὄνομα τοῖς
 καθ' ἕκαστον.—εἴρηται μὲν οὖν καὶ νῦν τὸ ἀληθές, ὅμως δ' ἔτι
 σαφέστερον εἴπωμεν ἐπαναλαμβάνοντες. ὅσα μὲν γὰρ τοῦ λόγου
^β μέρη καὶ εἰς α' διαιρεῖται ὁ λόγος, ταῦτα πρότερον ἢ
 πάντα ἢ ἕνια. ὁ δὲ τῆς ὀρθῆς λόγος οὐ διαιρεῖται εἰς
 ὀξείας λόγον, ἀλλ' <ὁ> τῆς ὀξείας εἰς ὀρθήν. χρῆται γὰρ ὁ
 ὀρίζομενος τὴν ὀξείαν τῇ ὀρθῇ. ἐλάττων γὰρ ὀρθῆς ἢ ὀξεία.

sich genommen, nie so bezeichnet werden. Daher kommt es, daß die Formel
 des Kreises nicht die Formel der Segmente enthält, wohl aber die Formel der ¹⁰
 Silbe die der Buchstaben. Denn die Buchstaben sind Teile der Formel für die
 Form und nicht Materie; die Kreissegmente sind hingegen nur in der Weise
 Teile, daß sie die Materie bilden, an denen sie auftritt. Freilich stehen sie der
 Form näher als das Erz, in das die Rundheit eingebracht worden ist. (In einer
 Hinsicht ist es aber so, daß nicht einmal jegliche Art von Buchstaben in der
 Formel der Silbe enthalten sein können, wie z. B. diese bestimmten in Wachs ¹⁵
 eingepprägten oder die als Schall in der Luft sind. Denn auch diese sind schon
 Teil der Silbe als deren wahrnehmbare Materie.) Denn selbst wenn auch die
 Linie, wenn sie in ihre beiden Hälften zerteilt wird, in diese vergeht, und
 ebenso der Mensch, wenn er in seine Knochen, Sehnen und Gewebe zerteilt
 wird, sind sie doch nicht schon deswegen aus diesen auf eine Weise zusammen-
 gesetzt, daß es sich bei ihnen um Teile der ousia handelte, sondern vielmehr ²⁰
 bestehen sie aus ihnen als ihrer Materie, und diese sind Teile des konkreten
 Gegenstandes, nicht mehr aber der Form und dessen, worauf die Formel sich
 bezieht. Deshalb treten sie auch nicht in den Formeln auf. Bei manchen Dingen
 wird also die Formel von Teilen von dieser Art (in ihrer Formel) enthalten
 sein, bei anderen dagegen darf sie nicht enthalten sein, es sei denn, es handle
 sich um die Formel einer Sache, bei der die Materie miteinbezogen ist. Aus
 diesem Grunde nämlich bestehen einige Dinge aus den Dingen, in die sie bei
 ihrem Vergehen zerfallen, als aus ihren Prinzipien, während das bei anderen
 Dingen nicht der Fall ist.

Was immer nun so beschaffen ist, daß Materie und Form miteinbezogen ²⁵
 sind, wie das Stupsige und der eiserne Ring, das zerfällt, wenn es vergeht, in
 seine materiellen Bestandteile, und die Materie ist ein Teil von diesen Dingen.
 Was immer dagegen so beschaffen ist, daß die Materie nicht miteinbezogen
 ist, was vielmehr ohne Materie existiert und dessen Formel sich auf die Form
 allein bezieht, das vergeht nicht, entweder überhaupt nicht oder doch jedenfalls
 nicht auf diese Weise. Folglich sind diese Dinge zwar Prinzipien und Teile von ³⁰
 jenen Dingen, aber weder Teile noch Prinzipien der Form. Und deswegen löst
 sich das tönernen Standbild in Ton auf, und die Kugel in Erz und Kallias in
 Gewebe und Knochen, ferner der Kreis in seine Segmente. Denn es gibt eine
 Art von Kreis, bei dem die Materie miteinbezogen ist. Denn unter einem
 Kreis verstehen wir in homonymer Weise einmal den Kreis überhaupt, dann ¹⁰³⁵
 aber auch den einzelnen Kreis, weil wir keinen eigenen Ausdruck dafür haben.

Die Wahrheit ist in der Tat hiermit schon ausgesprochen; dennoch wollen
 wir den Gedankengang noch einmal aufnehmen und die Sache noch deutlicher
 machen. Was immer Teil der Formel ist und in was die Formel zerfällt, das
 hat entweder insgesamt oder teilweise Priorität. Denn die Formel des rechten ^β
 Winkels zerfällt nicht in die Formel des spitzen Winkels, sondern umgekehrt
 die Formel des spitzen Winkels in die des rechten. Denn wer den spitzen
 Winkel definieren will, macht dabei vom rechten Winkel Gebrauch. Der spitze
 Winkel ist nämlich dadurch charakterisiert, kleiner als ein rechter zu sein.

ὁμοίως δὲ καὶ ὁ κύκλος καὶ τὸ ἡμικύκλιον ἔχουσιν· τὸ
^{b10} γὰρ ἡμικύκλιον τῷ κύκλῳ ὀρίζεται καὶ ὁ δάκτυλος τῷ
 ὄλῳ· τὸ γὰρ τοιόνδε μέρος ἀνθρώπου δάκτυλος· ὥσθ' ὅσα
 μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὡς εἰς ὕλην, ὕστερα·
 ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον,
 πρότερα ἢ πάντα ἢ ἕνια· ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ
^{b15} (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἢ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ
 τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιοῦτῳ σώματι (ἐκάστου
 γοῦν τὸ μέρος, ἐὰν ὀρίζεται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὀριεῖ-
 ται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως), ὥστε τὰ ταύτης μέρος
 πρότερα ἢ πάντα ἢ ἕνια τοῦ συνόλου ζῴου, καὶ καθ' ἕκα-
^{b20} στον δὴ ὁμοίως, τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα
 ταύτης τῆς οὐσίας, καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην
 οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον, — τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα
 ταῦτ' ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὐ (οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωρι-
 ζόμενα· οὐ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ'
^{b25} ὁ μόνυμος ὁ τεθνεώς)· ἕνια δὲ ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν τῷ
 πρώτῳ ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδιά ἢ ἐγ-
 κέφαλος· διαφέρει γὰρ οὐδὲν πότερον τοιοῦτον· ὁ δ' ἀνθρώπος
 καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ,
 οὐκ ἔστιν οὐσία ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τοῦ τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐ-
^{b30} τῆς ὕλης ὡς καθόλου· καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ
 Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως· — μέρος μὲν
 οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἶδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ
 συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς· ἀλλὰ
 τοῦ λόγου μέρος τὰ τοῦ εἶδους μόνον ἐστίν, ὃ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ
¹⁰³⁶ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι
 καὶ ψυχὴ ταῦτό· τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τοῦ
 καὶ τῶν καθ' ἕκαστα τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ — λέγω δὲ νοητοῦς
 μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοῦς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς
^{a5} καὶ [τοῦς] ξυλίνους — τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὀρισμός, ἀλλὰ μετὰ
 νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς
 ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερόν ποτε εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν· ἀλλ'
 αἰεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ· ἡ δ' ὕλη

Genauso verhält es sich mit Kreis und Halbkreis. Denn der Halbkreis wird
 mit Hilfe des Kreises definiert, und der Finger mit Hilfe des Ganzen. Denn ^{b10}
 es ist der so-und-so beschaffene Teil eines Menschen, welcher ein Finger ist.
 Folglich ist all das nachgeordnet, was nur als Materie Teil ist und in was die
 Dinge als in ihre Materie zerfallen. All das aber, was Teil als Teil der Formel
 und der der Formel entsprechenden ousia ist, das ist vorgeordnet, entweder
 in seiner Gesamtheit oder teilweise. Da aber die Seele der Lebewesen (denn
 diese ist die ousia des Beseelten) ihre ousia im Sinne der Formel, die Form ^{b15}
 und das „Was es heißt, ein so beschaffener Körper zu sein“ ist (denn wenigstens
 kann kein Teil eines jeden Lebewesens, wenn man ihn richtig definieren will,
 ohne Bezugnahme auf seine Funktion definiert werden, und die kann ihm
 nicht ohne Wahrnehmungsvermögen zukommen), so folgt, daß die Teile der
 Seele, entweder insgesamt oder teilweise, Priorität gegenüber dem konkreten
 Lebewesen haben. Und beim Einzelding ist es ebenso. Der Körper hingegen ^{b20}
 und seine Teile sind dieser Art von ousia nachgeordnet, und in diese Teile als
 in ihre Materie zerfällt nicht die ousia, sondern das Konkrete. Da dies nun so
 ist, haben in einer Hinsicht diese Teile Priorität vor dem Konkreten, in anderer
 Hinsicht aber auch wieder nicht. Denn abgetrennt können sie nicht existieren.
 Denn ein Finger ist nicht in jedem beliebigen Zustand Finger eines Lebewe-
 sens, vielmehr ist der abgestorbene Finger dies nur dem Namen nach. Einige
 Teile aber sind gleichgeordnet, nämlich die entscheidenden Teile, das, in dem ^{b25}
 die Formel und die ousia unmittelbar präsent sind, so etwas wie das Herz oder
 das Gehirn. Denn es kommt hier nicht darauf an, welches von beiden es
 tatsächlich ist.

Bei dem Menschen aber und dem Pferd und all dem, was zwar in dieser
 Weise auf die Einzeldinge zutrifft, aber doch allgemein ist, handelt es sich
 nicht um eine ousia, sondern um eine Art von Konkretem aus dieser bestimm-
 ten Formel und dieser bestimmten Materie, freilich allgemein verstanden.
 Wenn wir nun zum Einzelding kommen, so besteht der Sokrates bereits aus ^{b30}
 der schlechthin letzten Materie, und bei allem Übrigen ist es genauso. Einen
 Teil nun gibt es sowohl von der Form (unter „Form“ verstehe ich das „Was
 es heißt, dies zu sein“) als auch vom Konkreten, das sich aus Form und der
 Materie selbst zusammensetzt. Aber Teile der Formel sind nur die der Form,
 die Formel aber bezieht sich auf das Allgemeine. Denn das Kreis zu sein und
 ein Kreis und das Seele zu sein und eine Seele sind jeweils dasselbe. Von dem ¹⁰³⁶
 aber, was bereits ein Konkretes ist, etwa von diesem bestimmten Kreis und
 von einem der Einzeldinge, sei es nun wahrnehmbar oder intelligibel — unter
 „intelligiblen“ aber verstehe ich etwa die mathematischen Kreise, unter „wahr-
 nehbaren“ die ehernen und hölzernen —, von diesen Dingen nun gibt es
 keine Definition, sondern sie werden mit Hilfe von Intuition bzw. von Wahr-
 nehmung erfaßt. Wenn sie aber nicht mehr in der Wirklichkeit des Erfassens
 präsent sind, dann ist es auch nicht mehr klar, ob es sie überhaupt noch gibt
 oder nicht. Bezeichnet aber als das, was sie sind, und erfaßt werden sie in
 jedem Fall nur mittels der allgemeinen Formel. Die Materie hingegen ist

ἄγνωστος καθ' αὐτήν. ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστὶν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητή μὲν οἶον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητή
¹⁰ ὕλη, νοητή δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἶον τὰ μαθηματικά. πῶς μὲν οὖν ἔχει περὶ ὅλου καὶ μερῶν καὶ περὶ τοῦ προτέρου καὶ ὑστερου, εἴρηται· πρὸς δὲ τὴν ἐρώτησιν ἀνάγκη ἀπαντᾶν, ὅταν τις ἐρηται πότερον ἡ ὁρθή
¹⁵ καὶ ὁ κύκλος καὶ τὸ ζῶον πρότερα ἢ εἰς αὐτὰ διαιροῦνται καὶ ἐξ αὐτῶν εἰσὶ, τὰ μέρη, ὅτι οὐχ ἀπλῶς. εἰ μὲν γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ ζῶον ἢ ἔμψυχον, ἢ ἕκαστον ἢ ἑκάστου, καὶ κύκλος τὸ κύκλῳ εἶναι, καὶ ὁρθή τὸ ὁρθῇ εἶναι καὶ ἡ οὐσία ἡ τῆς ὁρθῆς, τί μὲν καὶ τινὸς φατέον ὑστερον, οἶον
²⁰ τῶν ἐν τῷ λόγῳ καὶ τινὸς ὁρθῆς (καὶ γὰρ ἡ μετὰ τῆς ὕλης, ἢ χαλκῇ, ὁρθή, καὶ ἡ ἐν ταῖς γραμμαῖς ταῖς καθ' ἕκαστα), ἢ δ' ἄνευ ὕλης τῶν μὲν ἐν τῷ λόγῳ ὑστερα τῶν δ' ἐν τῷ καθ' ἕκαστα μορίων προτέρα, ἀπλῶς δ' οὐ φατέον· εἰ δ' ἐτέρα καὶ μὴ ἐστὶν ἡ ψυχὴ ζῶον, καὶ οὕτω τὰ μὲν
²⁵ φατέον τὰ δ' οὐ φατέον, ὥσπερ εἴρηται.

Ἀπορεῖται δὲ εἰκότως καὶ ποῖα τοῦ εἶδους μέρη καὶ
 ποῖα οὐ, ἀλλὰ τοῦ συνειλημμένου. καίτοι τούτου μὴ δήλου ὄντος οὐκ ἐστὶν ὁρίσασθαι ἕκαστον· τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἶδους ὁ ὁρισμός· ποῖα οὖν ἐστὶ τῶν μερῶν ὡς ὕλη καὶ ποῖα
³⁰ οὐ, ἐὰν μὴ ἢ φανερά, οὐδὲ ὁ λόγος ἐστὶ φανερός ὁ τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν φαίνεται ἐπιγιγνόμενα ἐφ' ἐτέρων τῷ εἶδει, οἶον κύκλος ἐν χαλκῷ καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ, ταῦτα μὲν δῆλα εἶναι δοκεῖ ὅτι οὐδὲν τῆς τοῦ κύκλου οὐσίας ὁ χαλκὸς οὐδ' ὁ λίθος διὰ τὸ χωρίζεσθαι αὐτῶν· ὅσα δὲ
³⁵ μὴ ὁρᾶται χωριζόμενα, οὐδὲν μὲν κωλύει ὁμοίως ἔχειν
 1036^b τούτοις, ὥσπερ καὶ εἰ οἱ κύκλοι πάντες ἐωρῶντο χαλκοῖ.

für sich genommen unerkennbar. Die Materie ist aber teils wahrnehmbar, teils intelligibel; wahrnehmbar wie z. B. Erz und Holz und was es sonst an Materie gibt, die der Veränderung unterworfen ist, intelligibel aber die Materie, die in wahrnehmbaren Gegenständen vorhanden ist, aber nicht, insofern diese wahrnehmbar sind, wie z. B. die mathematischen Gegenstände. Damit ist nun gesagt, wie es sich mit dem Ganzen und dem Teil und mit dem Vorgeordneten und Nachgeordneten verhält.

Wenn also jemand fragt, ob der rechte Winkel und der Kreis und das Lebewesen Priorität haben oder ihre Teile, in die sie zerfallen und aus denen sie bestehen, dann müssen wir darauf entgegnen, daß es hier keine einfache Antwort gibt. Denn wenn auch die Seele ein Lebewesen oder sonst etwas Lebendes ist, insofern die Seele alles Lebenden eben dieses Lebende ist, und ein Kreis das Kreis zu sein und ein rechter Winkel das ein rechter Winkel zu sein und die ousia des rechten Winkels, dann muß man sagen, daß etwas, nur auf eine bestimmte Weise aufgefaßt, etwas anderem nachgeordnet ist, wenn auch dies in einer bestimmten Weise aufgefaßt wird, nämlich, z. B., als etwas, das in der Formel enthalten ist, oder als eine bestimmte Art von rechtem Winkel. Denn ein rechter Winkel ist auch der, der Materie miteinbezieht, der ehernen, aber auch der, der von ganz bestimmten einzelnen Linien gebildet wird. Der rechte Winkel ohne Materie nun ist den Teilen in seiner Formel nachgeordnet, aber vorgeordnet den Teilen im einzelnen rechten Winkel. Daß er aber schlechthin vorgeordnet oder nachgeordnet sei, kann man nicht sagen. Wenn dagegen die Seele etwas anderes und nicht das Lebewesen ist, dann muß man immer noch sagen, daß sie nur in gewisser Hinsicht vorgeordnet ist, in anderer Hinsicht aber nicht, wie das ja erklärt worden ist.

KAPITEL I I

Es wird aus guten Gründen auch als Schwierigkeit empfunden, anzugeben, welcherart Dinge Teile der Form sind und welcherart Dinge Teile nicht der Form, sondern dessen sind, bei dem die Materie miteinbezogen ist. Jedoch ist es unmöglich, auch nur irgend etwas zu definieren, solange das nicht klar ist. Denn die Definition hat das Allgemeine und die Form zum Gegenstand. Solange nun nicht offenkundig ist, welche Teile nur Teile im Sinne von Materie sind und welche nicht, kann auch nicht offenkundig sein, was die Formel der Sache ist.

Was nun offensichtlich an der Art nach voneinander Verschiedenem auftritt, wie der Kreis sowohl an Erz als auch an Stein oder an Holz, bei dem scheint es klar zu sein, daß weder das Erz noch der Stein in irgendeiner Weise zur ousia des Kreises gehören, weil er getrennt von ihnen auftritt. Aber selbst bei den Dingen, bei denen wir nicht beobachten, daß sie getrennt auftreten, spricht doch nichts dagegen, daß es sich auch mit ihnen ebenso verhält wie mit jenen, wie etwa, wenn alle Kreise, die man beobachtete, ehern wären.

οὐδὲν γὰρ ἂν ἦττον ἦν ὁ χαλκὸς οὐδὲν τοῦ εἶδους· χαλε-
 πὸν δὲ ἀφελεῖν τοῦτο τῇ διανοίᾳ. οἷον τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος
 αἰεὶ ἐν σαρκί φαίνεται καὶ ὁστοῖς καὶ τοῖς τοιούτοις μέρεσιν·
^{b5} ἄρ' οὖν καὶ ἐστὶ ταῦτα μέρη τοῦ εἶδους καὶ τοῦ λόγου; ἢ οὐ,
 ἀλλ' ὕλη, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καὶ ἐπ' ἄλλων ἐπιγίγνεσθαι
 ἀδυνατοῦμεν χωρίσαι. ἐπεὶ δὲ τοῦτο δοκεῖ μὲν ἐνδέχεσθαι
 ἄδηλον δὲ πότε, ἀποροῦσι τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ
 τοῦ τριγώνου ὡς οὐ προσήκον γραμμαῖς ὀρίζεσθαι καὶ τῷ
^{b10} συνεχεῖ, ἀλλὰ πάντα ταῦτα ὁμοίως λέγεσθαι ὥσανει
 σάρκες καὶ ὁστὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ χαλκὸς καὶ λίθος τοῦ
 κύκλου· καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, καὶ γραμ-
 μῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναι φασιν. καὶ τῶν τὰς
 ιδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ
^{b15} εἶδος τῆς γραμμῆς, ἓνια μὲν γὰρ εἶναι ταῦτά τὸ εἶδος
 καὶ οὐ τὸ εἶδος (οἷον δυάδα καὶ εἶδος δυάδος), ἐπὶ
 γραμμῆς δὲ οὐκ ἐτι. συμβαίνει δὴ ἓν τε πολλῶν εἶδος
 εἶναι ὧν τὸ εἶδος φαίνεται ἕτερον (ὅπερ καὶ τοῖς Πυθα-
 γορείοις συνέβαινεν), καὶ ἐνδέχεται ἓν πάντων ποιεῖν αὐτὸ
^{b20} εἶδος, τὰ δ' ἄλλα μὴ εἶδη· καίτοι οὕτως ἓν πάντα ἔσται.
 Ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ ἀπορίαν τὰ περὶ τοὺς ὀρισμούς, καὶ
 διὰ τίν' αἰτίαν, εἴρηται· διὸ καὶ τὸ πάντα ἀνάγειν οὕτω καὶ
 ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περιεργον· ἓνια γὰρ ἴσως τόδ' ἐν τῷδ'
 ἐστὶν ἢ ὡδὶ ταδὶ ἔχοντα. καὶ ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζφου,
^{b25} ἣν εἰώθει λέγειν Σωκράτης ὁ νεώτερος, οὐ καλῶς ἔχει·
 ἀπάγει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς, καὶ ποιεῖ ὑπολαμβάνειν ὡς
 ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἀνθρώπον ἄνευ τῶν μερῶν, ὥσπερ
 ἄνευ τοῦ χαλκοῦ τὸν κύκλον. τὸ δ' οὐχ ὁμοιον· αἰσθητ(ικ)ὸν
 γὰρ τι ἴσως τὸ ζφον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι, διὸ
^{b30} οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς. οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀν-
 θρώπου μέρος ἡ χεὶρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἐργον ἀποτελεῖν,
 ὥστε ἔμψυχος οὖσα· μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος. περὶ δὲ τὰ
 μαθηματικά διὰ τί οὐκ εἰσὶ μέρη οἱ λόγοι τῶν λόγων,
 οἷον κύκλου τὰ ἡμικύκλια; οὐ γὰρ ἐστὶν αἰσθητὰ ταῦτα.
^{b35} ἢ οὐδὲν διαφέρει; ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν
 1037^a καὶ παντὸς ὃ μὴ ἔστι τί ἦν εἶναι. κύκλου μὲν οὖν οὐκ

Denn um nichts weniger würde gelten, daß das Erz in keiner Weise zur Form gehört. Es wäre nur schwierig, davon in Gedanken abzusehen. So erscheint auch die Form des Menschen immer an Geweben und Knochen und Teilen dieser Art. Folgt daraus nun, daß auch diese Teile der Form und der Formel ^{b5} sind? Doch wohl nicht, vielmehr sind sie nur Materie. Aber wir sind unfähig, sie von der Materie zu trennen, weil sie nicht auch an anderem auftritt. Da es nun scheint, daß ein solcher Fall vorkommen kann, es aber unklar ist, wann er auftritt, haben einige Philosophen bereits beim Kreis und beim Dreieck Schwierigkeiten und meinen, es sei nicht angemessen, sie durch Linien und das Kontinuum zu definieren, sondern es sollte von allen diesen Dingen so ^{b10} geredet werden wie von den Geweben und Knochen des Menschen und von Erz und Stein des Kreises. Und sie reduzieren alles auf die Zahlen und behaupten, daß die Formel der Linie mit der des Paares zusammenfalle. Und von denjenigen, die behaupten, daß es Ideen gibt, bezeichnen einige die Zweiheit als die Linie selbst, andere hingegen als die Form der Linie. Denn manche Dinge seien von der Art, daß bei ihnen die Form und das, wovon sie ^{b15} die Form ist, zusammenfallen, wie z.B. die Zweiheit und die Form der Zweiheit, bei der Linie sei dies aber nicht mehr so. Dies hat allerdings erstens zur Folge, daß ein und dasselbe die Form von vielen Dingen wird, die der Art nach offenbar verschieden sind (und diese Konsequenz hat sich auch schon für die Pythagoreer ergeben), und zweitens ist es dann möglich, daß man aus dieser Form eine Form für alles macht, und alles Übrige nicht mehr als Formen gelten läßt. Freilich würde auf diese Weise alles eines werden. ^{b20}

Daß nun im Zusammenhang mit den Definitionen gewisse Schwierigkeiten entstehen, das haben wir gesagt, und auch, worauf dies beruht. Deshalb ist es auch vergebliche Mühe, alles in dieser Weise zu reduzieren und von der Materie ganz abzusehen. Denn einige Dinge sind nun einmal ein Dieses an Jenem oder ein Jenes in diesem bestimmten Zustand. Auch der Vergleich, den der jüngere Sokrates hinsichtlich des Lebewesens anzustellen pflegte, ist nicht wirklich ^{b25} treffend. Er führt nämlich vom wahren Sachverhalt ab und macht glauben, der Mensch könne auch ohne seine Teile existieren, wie der Kreis ohne das Erz. Die Fälle liegen aber nicht gleich. Denn das Lebewesen ist doch wohl eine Art von wahrnehmungsfähigen Gegenstand, kann daher auch nicht ohne Rücksicht auf sein Bewegtsein definiert werden, folglich auch nicht ohne Rück- ^{b30} sicht auf den Umstand, daß sich seine Teile in einem bestimmten Zustand befin- den müssen. Denn die Hand ist nicht ohne weiteres Hand des Menschen, sondern nur, wenn sie fähig ist, ihre Funktion zu erfüllen, also nur, wenn sie lebendig ist. Wenn sie aber nicht mehr lebendig ist, ist sie auch kein Teil mehr.

Was nun die mathematischen Gegenstände anlangt, warum sind hier nicht die Formeln der Teile Teile der Formel, etwa bei einem Kreis die Halbkreise? Denn diese Dinge sind nicht Gegenstand der Wahrnehmung. Aber vielleicht macht das gar keinen Unterschied. Denn es können auch einige nicht wahr- ^{b35} nehbare Dinge Materie haben, wie überhaupt alles, was nicht ein „Was es 1037^a heißt, dies zu sein“ ist. Die Halbkreise werden folglich nicht Teil des Kreises

ἔσται τοῦ καθόλου, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα ἔσται μέρη ταῦτα, ὥστε εἴρηται πρότερον· ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ⁵ δὲ νοητὴ. δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὃ δ' ἄνθρωπος ἡ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἀπλῶς ἡ ψυχὴ ἦδε καὶ <τὸ> σῶμα τότε, ὥστε τὸ¹⁰ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. πρότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον. τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ¹⁵ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία· οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικὸν ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον. ἐπὶ δὲ τῶν ὀρισμῶν πῶς μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τί εἰς λόγος ὁ ὀρισμός (δῆλον γὰρ ὅτι τὸ πρᾶγμα ἐν, τὸ δὲ πρᾶγμα τίνι²⁰ ἐν, μέρη γε ἔχον;), σκεπτέον ὕστερον.

Τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ' αὐτό, καθόλου περὶ παντὸς εἴρηται, καὶ διὰ τί τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ ὀριζομένου τῶν δ' οὐ, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια²⁵ ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται—οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐκείνης μόρια τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς συνόλης, ταύτης δὲ γ' ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν· μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γὰρ), κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος· ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς³⁰ ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία, οἷον ἡ κοιλότης (ἐκ γὰρ ταύτης καὶ τῆς ῥινὸς σιμὴ ῥίς καὶ ἡ σιμότης ἐστί, δις γὰρ ἐν τούτοις ὑπάρξει ἡ ῥίς)—ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσίᾳ, οἷον ῥινὶ σιμῇ ἢ Καλλιᾷ, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη· καὶ ὅτι τὸ τί ἦν^{1037b} εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταυτὸ, ὥστε ἐπὶ τῶν πρῶ-

als eines Allgemeinen, wohl aber Teil jedes einzelnen Kreises sein, wie schon gesagt worden ist. Es gibt nämlich zwei Arten von Materie, wahrnehmbare und intelligible.

Es ist aber auch klar, daß die Seele ousia ist, und zwar die primäre; der⁵ Körper aber ist Materie; der Mensch oder das Lebewesen ist dann das aus beidem Zusammengesetzte, wobei beides als allgemein genommen wird. Sokrates aber und Koriskos, gesetzt den Fall, daß man darunter auch die Seele verstehen kann, sind in sich doppelt. Denn die einen verstehen unter ihnen die Seele, die anderen aber das Konkrete. Gesetzt den Fall dagegen, es handle sich bei ihnen einfach um diese Seele mit diesem Körper, dann verhält es sich mit dem einzelnen Lebewesen genauso wie mit dem allgemeinen.¹⁰

Ob es nun aber außer der Materie der so beschaffenen ousiai noch eine andere gibt, und ob man noch nach einer von ihnen verschiedenen Art von ousia suchen muß, etwa Zahlen oder etwas dergleichen, das wollen wir später untersuchen. Denn es ist vor allem auch in dieser Absicht, daß wir die Natur der wahrnehmbaren ousiai zu bestimmen versuchen. Denn die Betrachtung der wahrnehmbaren ousiai ist ja in gewisser Hinsicht eigentlich Sache der¹⁵ Physik und somit der zweiten Philosophie. Der Naturforscher soll nämlich nicht nur über die ousia im Sinne von Materie Erkenntnisse gewinnen, sondern auch über die im Sinne der Formel, und dies sogar in noch höherem Maße. Was nun die Definitionen angeht, so ist später noch zu untersuchen, in welcher Weise das, was Teil der Formel ist, Teil, und warum die Definition *eine* Formel ist. Es ist nämlich klar, daß das so ist, weil die Sache selbst eine ist; aber wodurch ist die Sache eine, wo sie doch Teile hat?²⁰

Was nun das „Was es heißt, dies zu sein“ ist und in welchem Sinne es das ist, was eine Sache von sich selbst aus ist, das ist im Allgemeinen und insofern auch schon für jeden Einzelfall gesagt worden. Auch ist erörtert worden, warum die Formel des „Was es heißt, dies zu sein“ in einigen Fällen die Teile dessen, was jeweils definiert wird, enthält, in anderen Fällen aber nicht; ferner auch, daß in der Formel der ousia die Dinge, die nur als Materie Teile sind, nicht enthalten sein können. Denn es handelt sich ja nicht um Teile jener Art²⁵ von ousia, sondern um Teile der konkreten ousia. Von dieser aber gibt es in einem Sinne eine Formel, in einem anderen Sinne aber wiederum nicht. Wird sie nämlich als mit der Materie zusammengenommen verstanden, so gibt es von ihr keine Formel; denn sie ist etwas Unbestimmtes. Es gibt aber eine Formel in Hinblick auf die primäre ousia. So ist die Formel für den Menschen die Formel der Seele; die ousia ist nämlich die Form, die der Sache einwohnt; und das, was sich aus dieser und der Materie zusammensetzt, wird als konkrete ousia bezeichnet. Von der Art ist die Konkavheit. Denn aus dieser und der³⁰ Nase besteht die Stupsnase und die Stupsigkeit. In diesen nämlich würde die Nase zweimal vorkommen. Aber in der konkreten ousia, wie in der Stupsnase und in Kallias, kann durchaus auch die Materie enthalten sein. Ferner, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ und die jeweilige Sache in einigen Fällen^{1037b} zusammenfallen, wie bei den primären ousiai. Ich verstehe aber unter primärer

των οὐσιῶν [οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ
 πρώτη ἐστίν] (λέγω δὲ πρώτην ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν
 ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλη), ὅσα δὲ ὡς ὕλη ἢ
^b ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλει, οὐ ταῦτό, οὐδὲ κατὰ συμβεβη-
 κὸς ἔν, οἷον ὁ Σωκράτης καὶ τὸ μουσικόν· ταῦτα γὰρ ταῦτα
 κατὰ συμβεβηκός.

Νῦν δὲ λέγωμεν πρῶτον ἐφ' ὅσον ἐν τοῖς ἀναλυτι- ¹²
 κοῖς περὶ ὁρισμοῦ μὴ εἴρηται· ἢ γὰρ ἐν ἐκείνοις ἀπορία
^{b10} λεχθεῖσα πρὸ ἔργου τοῖς περὶ τῆς οὐσίας ἐστὶ λόγους. λέγω
 δὲ ταύτην τὴν ἀπορίαν, διὰ τί ποτε ἐν ἐστὶν οὐ τὸν λόγον
 ὁρισμὸν εἶναι φαμεν, οἷον ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῆον δῖπουν·
 ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος. διὰ τί δὴ τοῦτο ἐν ἐστὶν ἄλλ'
 οὐ πολλά, ζῆον καὶ δῖπουν; ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ ἀνθρώπου
^{b15} καὶ λευκὸν πολλὰ μὲν ἐστὶν ὅταν μὴ ὑπάρχη θάτερον
 θάτερον, ἐν δὲ ὅταν ὑπάρχη καὶ πάθῃ τι τὸ ὑποκείμενον,
 ὁ ἀνθρώπος (τότε γὰρ ἐν γίνεταί καὶ ἔστιν ὁ λευκὸς ἀν-
 θρώπος)· ἐνταῦθα δ' οὐ μετέχει θάτερου θάτερον· τὸ γὰρ
 γένος οὐ δοκεῖ μετέχειν τῶν διαφορῶν (ἅμα γὰρ ἂν τῶν
^{b20} ἐναντίων τὸ αὐτὸ μετεῖχεν· αἱ γὰρ διαφοραὶ ἐναντία αἷς
 διαφέρει τὸ γένος). εἰ δὲ καὶ μετέχει, ὁ αὐτὸς λόγος, εἴ-
 περ εἰσὶν αἱ διαφοραὶ πλείους, οἷον πεζὸν δῖπουν ἄπτερον.
 διὰ τί γὰρ ταῦθ' ἐν ἄλλ' οὐ πολλά; οὐ γὰρ ὅτι ἐνυπάρ-
 χει· οὕτω μὲν γὰρ ἐξ ἀπάντων ἔσται ἔν. δεῖ δὲ γε ἐν
^{b25} εἶναι ὅσα ἐν τῷ ὁρισμῷ· ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν
 εἷς καὶ οὐσίας, ὥστε ἐνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον· καὶ
 γὰρ ἢ οὐσία ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει, ὡς φαμέν.—δεῖ
 δὲ ἐπισκοπεῖν πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρι-
 σμῶν. οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε
^{b30} πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί· τὰ δ' ἄλλα
 γένη ἐστὶ τό τε πρῶτον καὶ μετὰ τούτου αἱ συλλαμβανό-
 μεναι διαφοραί, οἷον τὸ πρῶτον ζῆον, τὸ δὲ ἐχόμενον
 ζῆον δῖπουν, καὶ πάλιν ζῆον δῖπουν ἄπτερον· ὁμοίως δὲ

ousia diejenige, die als das, was sie ist, nicht deshalb bezeichnet wird, weil
 sich etwas an einem anderen findet, das ihm als Materie zugrunde liegt. Bei
 all dem aber, das als Materie ousia ist oder als etwas, bei dem die Materie
 miteinbezogen ist, fallen das „Was es heißt, dies zu sein“ und die Sache selbst
 nicht zusammen. Sie sind aber auch nicht bloß in akzidenteller Weise eines, ^b
 wie Sokrates und das Gebildete. Denn nur im letzteren Fall liegt akzidentelle
 Identität vor.

KAPITEL 12

Jetzt aber wollen wir in einem ersten Durchgang über die Definition
 sprechen, soweit darüber noch nicht in den Analytiken gehandelt worden
 ist. Denn das Problem, das dort aufgeworfen worden ist, kann für unsere
 Untersuchungen über die ousia von Nutzen sein. Ich meine aber die folgende ^{b10}
 Schwierigkeit: Wodurch wohl ist das eines, von dessen Formel wir sagen, es
 sei eine Definition, wie etwa die des Menschen: „zweifüßiges Lebewesen“?
 Es sei nämlich angenommen, dies sei die Formel des Menschen. Wodurch ist
 also dieses eines, und nicht vieles, Lebewesen und Zweifüßiges? Denn im Fall
 von „Mensch und Weißes“ gilt: Es ist vieles, wenn nicht das eine dem anderen ^{b15}
 zukommt, es ist dagegen eines, wenn immer das eine dem anderen zukommt
 und dem Zugrundeliegenden, dem Menschen, etwas widerfährt. Denn dann
 werden sie eines, und es gibt den weißen Menschen. Hier aber ist es nicht so,
 daß das eine am anderen teilhat. Denn nach allgemeiner Ansicht hat die
 Gattung nicht an ihren differentiae teil. Sonst nämlich müßte ein und dieselbe
 Sache an Dingen teilhaben, die einander entgegengesetzt sind. Denn die ^{b20}
 differentiae, mit Hilfe derer die Gattung eingeteilt wird, sind einander entge-
 gengesetzt. Aber selbst wenn die Gattung an den differentiae teilhat, bleibt
 das Argument dasselbe, wenn denn die differentiae mehr als eine sind, etwa
 auf dem Lande Lebendes, Zweifüßiges, Ungeflügeltes. Warum nämlich sind
 alle diese eines und nicht vieles? Jedenfalls nicht deshalb, weil sie in ihr
 enthalten sind. Denn auf diese Weise würde aus allen eines werden. Es muß
 aber wenigstens alles, was in der Definition vorkommt, eines sein. Denn bei
 der Definition handelt es sich um eine einzige Formel, die überdies eine ousia ^{b25}
 zum Gegenstand hat, so daß es sich um die Formel von einer Sache handeln
 muß. Denn es ist auch so, daß mit „ousia“ etwas bezeichnet wird, das eines
 und ein Dies von der Art ist, wie wir sagen.

Wir sollten aber zunächst einmal die Art von Definitionen genauer untersu-
 chen, die mit der Methode der Einteilung gewonnen werden. Denn in der
 Definition kommt nichts anderes vor als die sogenannte erste Gattung und
 die differentiae. Die anderen Gattungen bestehen nämlich aus der ersten ^{b30}
 Gattung und den jeweils mit ihr zusammengefaßten differentiae. So ist etwa
 die erste Gattung Lebewesen, die nächste zweifüßiges Lebewesen, und dann
 schließlich zweifüßiges, ungeflügeltes Lebewesen. Und genauso auch, wenn

1038^a κἂν διὰ πλειόνων λέγεται. ὅλως δ' οὐδὲν διαφέρει διὰ πολλῶν ἢ δι' ὀλίγων λέγεσθαι, ὥστ' οὐδὲ δι' ὀλίγων ἢ διὰ δυοῖν· τοῖν δυοῖν δὲ τὸ μὲν διαφορὰ τὸ δὲ γένος, οἷον τοῦ ζῶον δίπουν τὸ μὲν ζῶον γένος διαφορὰ δὲ θάτερον.
⁵ εἰ οὖν τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἐστίν (ἢ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν), φανερόν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς
¹⁰ διαφορὰν, οἷον ζῶου διαφορὰ τὸ ὑπόπουν· πάλιν τοῦ ζῶου τοῦ ὑπόποδος τὴν διαφορὰν δεῖ εἰδέναι ἢ ὑπόπουν, ὥστ' οὐ λεκτέον τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν περὶ τὸν τὸ δὲ ἄπτερον, ἐάνπερ λέγῃ καλῶς (ἀλλὰ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ποιήσει τοῦτο), ἀλλ' ἢ τὸ μὲν σχιζόπουν τὸ δ' ἄσχιστον· αὐται
¹⁵ γὰρ διαφοραὶ ποδός· ἢ γὰρ σχιζοποδία ποδότης τις· καὶ οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα· τότε δ' ἔσονται τοσαῦτα εἶδη ποδός ὅσαιπερ αἱ διαφοραὶ, καὶ τὰ ὑπόποδα ζῶα ἴσα ταῖς διαφοραῖς. εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, φανερόν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἢ οὐσία τοῦ
²⁰ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, εἴπερ μὴ δεῖ πολλάκις ταῦτά λέγειν ἐν τοῖς ὅροις· περιεργον γάρ· συμβαίνει δὲ γε τοῦτο· ὅταν γὰρ εἴπῃ ζῶον ὑπόπουν δίπουν, οὐδὲν ἄλλο εἴρηκεν ἢ ζῶον πόδας ἔχον, δύο πόδας ἔχον· κἂν τοῦτο διαιρῇ τῇ οἰκείᾳ διαιρέσει, πλεονάκις ἐρεῖ καὶ ἰσάκις ταῖς
²⁵ διαφοραῖς. ἐὰν μὲν δὴ διαφορᾶς διαφορὰ γίνηται, μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· ἐὰν δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ διαιροῖ τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν, τοσαῦται ὅσαι ἂν αἱ τομαὶ ᾧσιν. ὥστε φανερόν ὅτι ὁ ὁρισμός λόγος ἐστίν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευ-
³⁰ ταίας κατὰ γε τὸ ὁρθόν. δῆλον δ' ἂν εἴη, εἴ τις μετατάξειε τοὺς τοιούτους ὁρισμούς, οἷον τὸν τοῦ ἀνθρώπου, λέγων ζῶον

noch mehr Terme bei der Formulierung gebraucht werden. Es kommt aber 1038^a überhaupt nicht darauf an, ob die Definition durch viele oder wenige Terme ausgedrückt wird, also auch nicht, ob durch wenige oder nur zwei. Von diesen beiden wäre dann der eine die differentia, der andere die Gattung. So ist z. B. im Fall von „zweifüßiges Lebewesen“ Lebewesen Gattung, das andere aber differentia.

⁵ Wenn es nun die Gattung neben den Arten (im Sinne der Arten einer Gattung) überhaupt nicht gibt, oder wenn es sie zwar gibt, aber nur als Materie (denn der artikulierte Laut ist sowohl Gattung als auch Materie, und die differentiae machen aus ihm die Arten, d. h. die Buchstaben), dann ist es offenkundig, daß die Definition die Formel ist, die aus den differentiae besteht. Aber weiterhin muß man bei der Einteilung darauf achten, daß man sich an eine differentia hält, die wirklich eine differentia der jeweils vorliegenden differentia ist. So ist etwa das mit Füßen Versehene differentia des Lebewesens; ¹⁰ will man das nun weiter einteilen, dann muß man wissen, welche differentia das mit Füßen versehene Lebewesen eben als ein mit Füßen versehenes hat. Man darf also nicht sagen, daß von dem mit Füßen Versehenen das eine geflügelt und das andere ungeflügelt ist, wenn man denn die Sache angemessen darstellen will – denn solche Fehler macht man nur aus Unfähigkeit –, vielmehr muß man eher sagen, das eine sei spaltfüßig, das andere aber nicht spaltfüßig. Denn diese sind differentiae des Fußes. Die Spaltfüßigkeit ist nämlich eine ¹⁵ Art der Füßigkeit. Und so sollte man jeweils fortschreiten, bis man zu dem gelangt, was keine differentiae mehr hat. Dann aber wird es genau so viele Arten des Fußes wie differentiae geben, und die Zahl der Arten von mit Füßen versehenen Lebewesen wird der Zahl von differentiae entsprechen. Wenn sich dies also so verhält, dann ist es offenkundig, daß die letzte differentia die ousia der Sache und ihre Definition sein muß, wenn wir doch vermeiden müssen, in ²⁰ den Definitionen dasselbe mehrmals zu erwähnen. Denn das wäre redundant. Genau das aber tritt ein: Wenn man nämlich sagt „ein mit Füßen versehenes, zweifüßiges Lebewesen“, dann hat man nichts anderes gesagt als „ein Lebewesen, welches Füße hat, welches zwei Füße hat“. Und wenn man dies weiter nach der treffenden Einteilung einteilt, dann wird man dieselbe Sache noch öfter erwähnen, und zwar ebenso oft, wie es differentiae gibt.

²⁵ Wenn es sich nun so ergibt, daß die differentia jeweils differentia der vorhergehenden ist, dann wird die letzte differentia eine Einheit darstellen, nämlich die Form und die ousia. Wenn dagegen die differentia die jeweils vorhergehende nur akzidentell einteilt, wie wenn man das mit Füßen Versehene in Weißes und Schwarzes einteilt, dann erhielte man eine letzte differentia, die so viele Sachen wäre, wie man Schnitte hat.

Es ist daher offenkundig, daß es sich bei der Definition um eine Formel handelt, die aus den differentiae besteht, und zwar, genau gesagt, aus der letzten von diesen, jedenfalls, wenn man es richtig macht. Das würde einem ³⁰ klar werden, wenn man in solchen Definitionen eine Umstellung vornähme, wenn man z. B. als Definition des Menschen „zweifüßiges, mit Füßen versehe-

δίπουν ὑπόπουν· περίεργον γὰρ τὸ ὑπόπουν εἰρημένου τοῦ δι-
ποδος. τάξεις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ
μὲν ὑστερον τὸ δὲ πρότερον; περὶ μὲν οὖν τῶν κατὰ τὰς διαιρέ-
³⁵σεις ὁρισμῶν τοσαῦτα εἰρήσθω τὴν πρώτην, ποῖοι τινές εἰσιν.

^{1038b} Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἔστί, πάλιν ἐπαν-
έλθωμεν. λέγεται δ' ὥστε τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ
τὸ τί ἦν εἶναι [καὶ τὸ ἐκ τούτων], καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν
οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται (καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ
^{b5}ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἡ τόδε τι ὄν, ὥστε τὸ
ζῷον τοῖς πάθεσιν, ἡ ὥς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ), δοκεῖ δὲ
καὶ τὸ καθόλου αἰτιὸν τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ
τὸ καθόλου· διὸ ἐπέλθωμεν καὶ περὶ τούτου. ἔοικε γὰρ ἀδύ-
νατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτι οὖν τῶν καθόλου λεγομένων. πρῶτον
^{b10}μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἐκάστου ἴδιος ἐκάστου, ἡ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω,
τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν
ὑπάρχειν πέφυκεν. τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἡ γὰρ πάν-
των ἡ οὐδενός, πάντων δ' οὐχ οἷόν τε· ἐνός δ' εἰ ἔσται, καὶ
τάλλα τοῦτ' ἔσται· ὧν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι
^{b15}ἔν, καὶ αὐτὰ ἔν. ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκείμενον,
τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκείμενον τινός λέγεται αἰ. ἀλλ'
ἄρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὥς τὸ τί ἦν εἶναι, ἐν αὐτῷ δὲ
ἐνυπάρχει, οἷον τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ; οὐκοῦν
δηλον ὅτι ἔστι τις αὐτοῦ λόγος. διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ μὴ
^{b20}πάντων λόγος ἔστι τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐδὲν γὰρ ἦττον οὐσία
τοῦτ' ἔσται τινός, ὥς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ
ὑπάρχει, ὥστε τὸ αὐτὸ συμβήσεται πάλιν· ἔσται γὰρ ἐκείνου
οὐσία, [οἷον τὸ ζῷον,] ἐν ᾧ [εἶδει] ὥς ἴδιον ὑπάρχει. ἔτι δὲ καὶ
ἀδύνατον καὶ ἄτοπον τὸ τόδε καὶ οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἐκ τινων,

nes Lebewesen“ angäbe. Wenn man schon „zweifüßiges“ gesagt hat, ist „mit Füßen versehenes“ redundant. Innerhalb der ousia aber gibt es keine Reihenfolge. Denn wie sollte man sich das eine als früher, das andere als später vorstellen? Darüber nun, wie die Eigenart der Definitionen zu bestimmen wäre, die mit Hilfe der Methode der Einteilung gebildet werden, sei im ersten ³⁵Durchgang so viel gesagt.

KAPITEL 13

Da aber unsere Untersuchung die ousia betrifft, wollen wir wieder zu ihr ^{1038b} zurückkehren. So, wie man sagt, daß das Zugrundeliegende ousia sei, aber auch das „Was es heißt, dies zu sein“ [und das aus diesen Zusammengesetzte], so sagt man es auch vom Allgemeinen. Von den ersten beiden ist nun schon die Rede gewesen, sowohl vom „Was es heißt, dies zu sein“ als auch vom Zugrundeliegenden, daß es nämlich zwei Weisen des Zugrundeliegens gibt, ^{b5} einmal in der Weise eines Dies von der Art, so wie das Lebewesen seinen Widerfahrnissen zugrunde liegt, dann aber auch in der Weise, in der die Materie der Wirklichkeit zugrunde liegt. Einige meinen aber, daß auch das Allgemeine Ursache sei, und zwar im höchsten Maße, und daß das Allgemeine auch Prinzip sei. Deshalb wollen wir jetzt auch auf dieses näher eingehen. Es scheint nämlich unmöglich zu sein, daß es sich bei irgend etwas von dem, was allgemein ausgesagt wird, um eine ousia handelt.

Erstens nämlich ist die ousia einer jeglichen Sache etwas, das ihr eigentüm- ^{b10} lich ist und nicht auch irgend etwas anderem zukommt; das Allgemeine hingegen ist gemeinsam. Denn genau das wird ja als Allgemeines bezeichnet, was seiner Natur nach geeignet ist, mehreren Dingen zuzukommen. Wovon nun sollte dies ousia sein? Denn es müßte ousia entweder von allen oder von keinem sein. Es kann aber nicht ousia von allen sein. Für den Fall aber, daß es ousia von einem einzigen sein sollte, müßten auch die übrigen Dinge dieses eine sein. Denn Dinge, deren ousia und deren „Was es heißt, dies zu sein“ eines sind, sind auch selbst eines. Ferner wird als ousia das bezeichnet, was ^{b15} nicht von etwas als ihm Zugrundeliegendem ausgesagt werden kann; das Allgemeine aber wird stets von einem ihm Zugrundeliegenden ausgesagt.

Aber ist es etwa so, daß das Allgemeine zwar nicht auf dieselbe Weise ousia sein kann wie das „Was es heißt, dies zu sein“, doch in ihm so enthalten ist wie das Lebewesen im Menschen und im Pferd? Nun, dann gibt es offenbar eine Formel von ihm. Aber es macht auch nichts aus, wenn diese nicht die Formel von allem ist, was in der ousia enthalten ist. Denn um nichts weniger ^{b20} müßte es sich dabei um die ousia von etwas handeln, so wie der Mensch ousia des Menschen ist, in dem er vorhanden ist, so daß sich wieder dieselbe Folgerung ergeben würde. Denn es müßte [wie das Lebewesen] ousia von jenem sein, in welchem es als ein ihm Eigentümliches vorhanden ist. Ferner ist es unmöglich, ja absurd, daß ein Dieses und eine ousia, wenn sie denn

^b₂₅ μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μὴδ' ἐκ τοῦ τόδε τι ἄλλ' ἐκ ποιού·
 πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιὸν οὐσίας τε καὶ
 τοῦ τόδε. ὅπερ ἀδύνατον· οὔτε λόγῳ γὰρ οὔτε χρόνῳ οὔτε
 γνώσει οἶόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα· ἔσται
 γὰρ καὶ χωριστά. ἔτι τῷ Σωκράτει ἐνυπάρξει οὐσία, ὥστε
^b₃₀ δυοῖν ἔσται οὐσία. ὅλως δὲ συμβαίνει, εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄν-
 θρωπος καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, μὴθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ
 εἶναι μηδενὸς οὐσίαν μὴδὲ χωρὶς ὑπάρχειν αὐτῶν μὴδ' ἐν
 ἄλλῳ, λέγω δ' οἶον οὐκ εἶναι τι ζῶον παρὰ τὰ τινά, οὐδ'
 ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις οὐδέν. ἐκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι
^b₃₅ φανερόν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ
 1039^a ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ
 τοιόνδε. εἰ δὲ μὴ, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρί-
 τος ἄνθρωπος. ἔτι δὲ καὶ ὧδε δῆλον. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν
 ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν [ὧς] ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο
^a₅ οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει
 δύο ᾖ, ἔσται ἐν (οἶον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει
 γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει), ὥστ' εἰ ἡ οὐσία ἐν, οὐκ
 ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον,
 ὃν λέγει Δημόκριτος ὁρθῶς· ἀδύνατον γὰρ εἶναι φησιν ἐκ
^a₁₀ δύο ἐν ἡ ἐξ ἐνὸς δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἅτομα
 τὰς οὐσίας ποιεῖ. ὁμοίως τοίνυν δῆλον ὅτι καὶ ἐπ' ἀριθμοῦ
 ἔξει, εἴπερ ἔστιν ὁ ἀριθμὸς σύνθεσις μονάδων, ὥσπερ λέγε-
 ται ὑπὸ τινων· ἡ γὰρ οὐχ ἐν ἡ δυὰς ἡ οὐκ ἔνεστι μονὰς ἐν
 αὐτῇ ἐντελεχείᾳ.—ἔχει δὲ τὸ συμβαῖνον ἀπορίαν. εἰ γὰρ
^a₁₅ μὴτε ἐκ τῶν καθόλου οἶόν τ' εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν διὰ τὸ
 τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν, μὴτ' ἐξ οὐσιῶν ἐν-
 δέχεται ἐντελεχείᾳ εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν, ἀσύνθετον
 ἂν εἴη οὐσία πᾶσα, ὥστ' οὐδὲ λόγος ἂν εἴη οὐδεμιᾶς
 οὐσίας. ἀλλὰ μὴν δοκεῖ γε πᾶσι καὶ ἐλέχθη πάλαι ἡ
^a₂₀ μόνον οὐσίας εἶναι ὅρον ἢ μάλιστα· νῦν δ' οὐδὲ ταύτης.
 οὐδενὸς ἄρ' ἔσται ὁρισμός· ἡ τρόπον μὲν τινα ἔσται τρόπον

überhaupt aus etwas besteht, nicht aus ousiai, noch auch aus einem Dies von ^b₂₅
 der Art bestehen sollte, sondern aus einer Qualität. Denn in diesem Fall hätte
 etwas, das nicht ousia ist, nämlich eine Qualität, Priorität gegenüber einer
 ousia und dem Dieses. Das aber ist unmöglich; denn weder der Formel
 nach, noch der Zeit, noch der Erkenntnis nach können bloße Widerfahrnisse
 gegenüber der ousia Priorität haben. Denn andernfalls müßten sie auch abge-
 trennt existieren können. Ferner müßte es auch in Sokrates als dessen ousia
 vorhanden sein, so daß es ousia von zwei Dingen wäre. Überhaupt folgt aber, ^b₃₀
 wenn der Mensch und alles, wovon wir auf diese Weise sprechen, ousia ist,
 daß kein Bestandteil der Formel ousia von irgend etwas sein kann und daß es
 auch nicht getrennt von ihnen oder an irgend etwas anderem existieren kann.
 Damit meine ich, daß es z. B. kein Lebewesen gibt, das neben den bestimmten
 Lebewesen existierte, und daß das Entsprechende auch von allen anderen
 Teilen der Formel gilt. Wenn man also die Sache von daher betrachtet, so ist
 offenkundig, daß nichts von dem, was den Dingen allgemein zukommt, eine ^b₃₅
 ousia ist; aber das ist auch offenkundig, wenn man bedenkt, daß nichts, was
 von mehreren Dingen gemeinsam ausgesagt wird, ein Dies von der Art 1039^a
 bezeichnet, sondern immer nur ein Solches. Wäre dies nicht so, so ergäbe sich
 neben vielen anderen Schwierigkeiten auch der Dritte Mensch.

Die Sache kann aber auch noch auf folgende Weise klar werden: Unmöglich
 nämlich kann eine ousia aus ousiai bestehen, die als wirkliche ousiai in ihr
 vorhanden sind. Denn Dinge, die in dieser Weise in Wirklichkeit zwei sind,
 sind niemals in Wirklichkeit eines, sondern sie könnten nur eines sein, wenn ^a₅
 sie bloß der Möglichkeit nach zwei wären. So etwa setzt sich die doppelt
 lange Linie aus zwei halb so langen Linien zusammen, die freilich nur der
 Möglichkeit nach existieren. Denn erst ihre Wirklichkeit teilt die Linie. Daraus
 ergibt sich, daß die ousia, wenn sie denn eines ist, nicht aus ousiai zusammenge-
 setzt sein kann, die in ihr vorhanden sind, und zwar genau in der Weise, die
 Demokrit durchaus richtig beschreibt. Denn er sagt, es sei unmöglich, daß aus
 zweien Eines oder aus Einem zwei werden. Er läßt nämlich seine unteilbaren ^a₁₀
 Größen, und nur sie, ousiai sein. Es ist nun klar, daß es sich genauso auch bei
 der Zahl verhalten wird, wenn die Zahl tatsächlich, wie von einigen behauptet
 wird, ein Komplex von Einheiten ist. Denn entweder ist das Paar nicht eines,
 oder es tritt im Paar keine Einheit auf, die dies in Wirklichkeit wäre.

Doch dies Ergebnis wirft ein Problem auf: Wenn nämlich eine ousia nicht
 aus Allgemeinem bestehen kann, weil das Allgemeine stets ein Solches, nicht ^a₁₅
 aber ein Dies von der Art bezeichnet, und wenn ferner gilt, daß keine ousia
 aus in Wirklichkeit existierenden ousiai bestehen kann, so müßte überhaupt
 jede Art von ousia unzusammengesetzt sein, und daraus würde folgen, daß es
 auch keinerlei Formel für irgendeine Art von ousia gäbe. Und doch ist es die
 allgemeine Ansicht und auch schon längst ausgesprochen, daß es entweder
 überhaupt nur von der ousia eine Definition gibt oder doch von ihr eher als
 von allem anderen. Nun aber gäbe es nicht einmal von ihr eine Definition; ^a₂₀
 folglich gäbe es eine Definition von überhaupt nichts. Es ist doch aber

δέ τινα οὐ. ὁ γὰρ δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐκ τῶν ὑστερον
μᾶλλον.

Φανερόν δ' ἐξ αὐτῶν τούτων τὸ συμβαῖνον καὶ τοῖς ¹⁴
²⁵ τὰς ιδέας λέγουσιν οὐσίας τε καὶ χωριστὰς εἶναι καὶ ἅμα
τὸ εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιοῦσι καὶ τῶν διαφορῶν. εἰ γὰρ
ἔστι τὰ εἶδη, καὶ τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ, ἥτοι
ἐν καὶ ταυτὸν τῷ ἀριθμῷ ἐστὶν ἢ ἕτερον. τῷ μὲν γὰρ
λόγῳ δηλὸν ὅτι ἐν· τὸν γὰρ αὐτὸν διέξεισι λόγον ὁ λέγων
³⁰ ἐν ἑκατέρῳ. εἰ οὖν ἐστὶ τις ἀνθρώπος αὐτὸ καθ' αὐτὸ τόδε
τι καὶ κχωρισμένον, ἀνάγκη καὶ ἐξ ὧν, οἷον τὸ ζῷον καὶ
τὸ δίπουν, τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας.
ὥστε καὶ τὸ ζῷον. εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῷ ἐν τῷ
ἵππῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ, πῶς τὸ ἐν
^{1039^b} τοῖς οὐσι χωρὶς ἐν ἔσται; καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ
ἔσται τὸ ζῷον τοῦτο; ἔπειτα εἰ μὲν μεθέξει τοῦ δίποδος καὶ
τοῦ πολύποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει, τάναντία γὰρ ἅμα
ὑπάρξει αὐτῷ ἐνὶ καὶ τῷδὲ τινι ὄντι. εἰ δὲ μή, τίς ὁ τρό-
^b πος ὅταν εἴπῃ τις τὸ ζῷον εἶναι δίπουν ἢ πεζόν; ἀλλ' ἴσως
σύγκειται καὶ ἄπτεται ἢ μέμικται; ἀλλὰ πάντα ἄτοπα.
ἀλλ' ἕτερον ἐν ἑκάστῳ οὐκοῦν ἄπειρα ὥς ἔπος εἰπεῖν ἔσται
ὧν ἡ οὐσία ζῷον. οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ ζῴου ὁ ἀν-
θρώπος. ἔτι πολλὰ ἔσται αὐτὸ τὸ ζῷον. οὐσία τε γὰρ τὸ
¹⁰ ἐν ἑκάστῳ ζῷον (οὐ γὰρ κατ' ἄλλο λέγεται. εἰ δὲ μή, ἐξ
ἐκείνου ἔσται ὁ ἀνθρώπος καὶ γένος αὐτοῦ ἐκεῖνο), καὶ ἔτι
ιδέαι ἅπαντα ἐξ ὧν ὁ ἀνθρώπος οὐκοῦν οὐκ ἄλλου μὲν ιδέα
ἔσται ἄλλου δ' οὐσία (ἀδύνατον γὰρ). αὐτὸ ἄρα ζῷον
ἔσται ἕκαστον τῶν ἐν τοῖς ζῴοις. ἔτι ἐκ τίνος τούτου, καὶ

vielmehr so, daß es in einer gewissen Hinsicht eine Definition von ihr geben
wird, in anderer Hinsicht dagegen nicht. Das, was ich hier sage, wird aus den
weiteren Ausführungen klarer werden.

KAPITEL 14

Aufgrund eben dieser Überlegungen ist offenkundig, welche Konsequenzen
sich für diejenigen abzeichnen, die sowohl behaupten, die Ideen seien ousiai
und sogar abgetrennt existierende, als auch zugleich die Art aus der Gattung ²⁵
und den differentiae zusammengesetzt sein lassen. Denn wenn die Arten (als
solche) existieren und wenn sich das Lebewesen sowohl im Menschen als
auch im Pferde findet, dann stellt sich die Frage, ob es der Zahl nach ein und
dasselbe ist oder verschieden. Denn daß es der Formel nach eines ist, ist klar.
Denn derjenige, der in beiden Fällen anzugeben versucht, was das Lebewesen
ist, geht genau dieselbe Formel durch. Wenn es nun so etwas gibt wie einen ³⁰
Menschen, der an sich existiert, ein Dies von der Art ist und abgetrennt
für sich besteht, dann müßten auch seine Bestandteile, d.h. das Lebewesen
und das Zweifüßige, jeweils ein Dies von der Art bezeichnen, abgetrennt
für sich existieren können und ousiai sein. Folglich gilt das auch für das
Lebewesen.

Wenn dies nun ein und dasselbe ist, das Lebewesen im Pferde und das im
Menschen, und zwar so, wie du mit dir selbst, wie kann dann das, was in
Dingen vorkommt, die voneinander getrennt sind, eines sein? Und warum
würde dieses Lebewesen nicht auch von sich selbst getrennt sein? Ferner, ^{1039^b}
wenn es am Zweifüßigen und am Vielfüßigen teilhaben soll, dann ergibt sich
etwas Unmögliches: Denn einander Entgegengesetztes würde ihm, das doch
eines und ein Dies von der Art ist, zugleich zukommen. Aber wenn es nicht
teilhaben kann, welches ist dann die Weise, die man im Auge hat, wenn man
sagt, das Lebewesen sei zweifüßig oder auf dem Lande lebend? Aber soll man ^b
vielleicht sagen, sie seien zusammengesetzt und berührten sich oder seien
vermischt? Doch all das ist Unfug.

Nehmen wir also an, das Lebewesen sei in einem jeden etwas anderes. Aber
dann wird es eine unabsehbare Menge von Dingen geben, deren ousia das
Lebewesen ist. Denn es ist ja nicht von ungefähr, daß das Lebewesen ein
Bestandteil des Menschen ist. Ferner wird vieles das Lebewesen selbst sein.
Denn nicht nur ist es so, daß das Lebewesen in einem jeden jeweils eine
ousia ist (denn es wird nicht im Hinblick auf etwas anderes als „Lebewesen“ ¹⁰
bezeichnet; denn andernfalls wäre jenes andere Bestandteil des Menschen und
jenes auch seine Gattung); es ist überdies auch so, daß es sich bei allem, woraus
der Mensch besteht, um Ideen handelt. Folglich wird das Lebewesen nicht
von dem einen Idee, von einem anderen aber ousia sein. Das ist nämlich
unmöglich. „Lebewesen selbst“ wird also ein jedes der Lebewesen sein, die
sich in den verschiedenen Lebewesen finden. Ferner muß man fragen, aus

πῶς ἐξ αὐτοῦ ζῶου; ἢ πῶς οἷόν τε εἶναι τὸ ζῶον, ᾧ οὐσία
^{b₁₅} τοῦτο αὐτό, παρ' αὐτὸ τὸ ζῶον; ἔτι δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν
 ταῦτά τε συμβαίνει καὶ τούτων ἀτοπώτερα. εἰ δὴ ἀδύνα-
 τον οὕτως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν ἰδέα αὐτῶν οὕτως ὥς
 τινές φασιν.

^{b₂₀} Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα τὸ τε σύνολον καὶ ὁ λόγος ¹⁵
 (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἔστιν οὐσία, σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημ-
 μένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέ-
 γονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά (καὶ γὰρ γένεσις), τοῦ δὲ
 λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθίρεσθαι (οὐδὲ γὰρ γένεσις, οὐ
^{b₂₅} γὰρ γίγνεται τὸ οἰκία εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ'
 ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν· δέδεικται γὰρ
 ὅτι οὐδεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ. διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν
 οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπό-
 δειξις ἔστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐν-
^{b₃₀} δέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ'
 ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἢ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ
 ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπι-
 στήμην ὅτε μὲν ἐπιστήμην ὅτε δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ
 τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα
^{1040^a} ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη
 αὐτῶν οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις. ἄδηλά τε γὰρ τὰ φθει-
 ρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως
 ἀπέλθῃ, καὶ σφζομένων τῶν λόγων ἐν τῇ ψυχῇ τῶν
^{a₅} αὐτῶν οὐκ ἔσται οὔτε ὁρισμὸς ἔτι οὔτε ἀπόδειξις. διὸ δεῖ,
 τῶν πρὸς ὅρον ὅταν τις ὁρίζηται τι τῶν καθ' ἕκαστον, μὴ
 ἄγνοεῖν ὅτι αἰεὶ ἀναίρεῖν ἔστιν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται ὁρίσασθαι.

Οὐδὲ δὴ ἰδέαν οὐδεμίαν ἔστιν ὁρίσασθαι. τῶν γὰρ καθ' ἕκα-
 στὸν ἡ ἰδέα, ὥς φασί, καὶ χωριστῇ ἀναγκαῖον δὲ ἐξ ὀνο-
^{a₁₀} μάτων εἶναι τὸν λόγον, ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὁρίζομενος

welchem Lebewesen selbst es bestehen soll, und wie es aus dem Lebewesen ^{b₁₅}
 selbst bestehen kann. Und wie kann es, neben dem Lebewesen selbst, noch
 das Lebewesen geben, dessen ousia es ist, eben dies zu sein? Ferner ergeben
 sich nicht nur genau dieselben Konsequenzen im Fall der wahrnehmbaren
 Gegenstände, sondern sogar noch absurdere als diese. Wenn es nun unmöglich
 ist, daß die Dinge sich so verhalten, dann ist klar, daß es von den wahrnehmba-
 ren Dingen nicht in der Weise eine Idee gibt, wie einige behaupten.

KAPITEL 15

Da es sich nun bei dem Konkreten und der Formel um verschiedene Arten ^{b₂₀}
 von ousia handelt (damit meine ich, daß die eine in der Weise ousia ist, daß
 bei ihr die Formel zusammen mit der Materie miteinbezogen ist, während die
 andere die Formel überhaupt ist), so gilt, daß es von den Dingen, die auf die
 erstere Art als ousia bezeichnet werden, ein Vergehen gibt. Denn es gibt ja
 bei ihnen auch ein Entstehen. Von der Formel hingegen gibt es das nicht in
 dem Sinne, daß sie dem Prozeß des Vergehens unterworfen wäre. Denn in
 diesem Sinne gibt es von ihr auch kein Entstehen. Es entsteht nämlich nicht ^{b₂₅}
 das ein Haus zu sein, sondern nur das dieses Haus zu sein. Vielmehr existieren
 Formeln und existieren dann wieder nicht, ohne Entstehen und Vergehen.
 Denn es ist ja schon bewiesen worden, daß niemand dieser Art Dinge erzeugt
 oder herstellt. Deshalb sind aber auch die einzelnen wahrnehmbaren ousiai
 weder Gegenstand von Definition noch von Beweis, und zwar, weil sie eine
 Materie haben, in deren Natur es begründet ist, daß sie sowohl existieren als
 auch nicht existieren können. Daher sind im Bereich der wahrnehmbaren ^{b₃₀}
 ousiai jedenfalls alle Einzeldinge vergänglich. Nun hat der Beweis Notwendi-
 ges zum Gegenstand, und die Definition ist eine Sache der Wissenschaft; und
 genauso wenig, wie Wissen bald Wissen, bald Unwissen sein kann (vielmehr
 handelt es sich bei derartigem um bloße Meinung), so kann es ebensowenig
 bei Beweis und Definition ein solches Schwanken geben. Vielmehr handelt es
 sich bei dem, was sich auch anders verhalten kann, um bloße Meinung. Daher ^{1040^a}
 ist es klar, daß es von diesen Dingen weder Definition noch Beweis geben
 kann. Denn einmal sind die Dinge, die dem Prozeß des Vergehens unterworfen
 sind, undeutlich selbst für diejenigen, die Kenntnis von ihnen haben, wenn
 sie einmal aus dem Blickfeld verschwunden sind; zum anderen können die
 Formeln bzw. Argumente, auch wenn sie unverändert in der Seele erhalten
 bleiben, dann nicht mehr als Definition oder Beweis gelten. Deshalb sollte ^{a₅}
 man auch, wenn man sich bemüht, ein Einzel Ding zu definieren, nicht verken-
 nen, daß es stets möglich ist, die Definition zunichte zu machen. Denn
 Einzeldinge lassen sich nun einmal nicht definieren.

Folglich kann man auch keine Idee definieren. Denn die Idee gehört, wie
 sie behaupten, zu den Einzeldingen und existiert abgetrennt. Die Formel aber
 muß aus Namen bestehen, und wer definiert, darf nicht als Wortschöpfer ^{a₁₀}

(ἄγνωστον γὰρ ἔσται), τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν· ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλω ταῦτα· οἷον εἴ τις σὲ ὀρίσαιο, ζῶν ἐρεῖ ἰσχνὸν ἢ λευκὸν ἢ ἑτερόν τι ὃ καὶ ἄλλω ὑπάρξει. εἰ δὲ τις φαίη μηδὲν κωλύειν χωρὶς μὲν πάντα πολ-
¹⁵ λῶς ἅμα δὲ μόνῳ τούτῳ ὑπάρχειν, λεκτέον πρῶτον μὲν ὅτι καὶ ἄμφοιν, οἷον τὸ ζῶν δίπουν τῷ ζῳῳ καὶ τῷ δί-
 ποδι (καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τῶν αἰδίων καὶ ἀνάγκη εἶναι†
 πρότερά γ' ὄντα καὶ μέρη τοῦ συνθέτου· ἀλλὰ μὴν καὶ
 χωριστά, εἶπερ τὸ ἄνθρωπος χωριστόν· ἢ γὰρ οὐδὲν ἢ ἄμφο-
²⁰ εἰ μὲν οὖν μηθέν, οὐκ ἔσται τὸ γένος παρὰ τὰ εἶδη, εἰ δ'
 ἔσται, καὶ ἡ διαφορὰ· εἰθ' ὅτι πρότερα τῷ εἶναι ταῦτα
 δὲ οὐ συναναιρεῖται. ἔπειτα δ' εἰ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι
 (ἄσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν), [ἔτι] ἐπὶ πολλῶν δεήσει
 κἀκεῖνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὧν ἡ ἰδέα, οἷον τὸ ζῶν καὶ τὸ
²⁵ δίπουν. εἰ δὲ μὴ, πῶς γνωρισθήσεται; ἔσται γὰρ ἰδέα τις
 ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλειόνων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐνός. οὐ δοκεῖ
 δέ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτὴ· ὥσπερ οὖν εἴρηται,
 λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὀρίσασθαι ἐν τοῖς αἰδίοις, μάλιστα
 δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη. οὐ μόνον γὰρ δι-
³⁰ αμαρτάνουσι τῷ προστιθέναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἔτι
 ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ „περὶ γῆν ἰόν“ ἢ „νυκτικρυφές“ (ἂν γὰρ
 στῇ ἢ φανῇ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος· ἀλλ' ἄτοπον εἰ μὴ ὃ γὰρ
 ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει)· ἔτι ὅσα ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται,
 οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται· κοι-
^{1040^b} νὸς ἄρα ὁ λόγος· ἀλλ' ἣν τῶν καθ' ἕκαστα ὃ ἥλιος, ὥσπερ
 Κλέων ἢ Σωκράτης· ἐπεὶ διὰ τί οὐδεὶς ὄρον ἐκφέρει αὐτῶν
 ἰδέας; γένοιτο γὰρ ἂν δῆλον πειρωμένων ὅτι ἀληθὲς τὸ
 νῦν εἰρημένον.

auftreten (denn dann wäre unverständlich, was er sagt). Die Namen aber, die es gibt, sind allen Gegenständen der betreffenden Art gemeinsam. Daher ist es notwendig, daß diese Namen auch noch auf anderes zutreffen. Wenn z. B. jemand dich definieren wollte, dann wird er von einem Lebewesen reden, das mager ist oder bleich oder irgend etwas anderes, das auch einem anderen zukommen wird. Wenn nun aber jemand behauptete, nichts spreche dagegen, daß alles, einzeln genommen, vielen Dingen, aber zusammen nur diesem einen zukomme, dann wäre zu erwidern, erstens, daß z. B. beim zweifüßigen ¹⁵ Lebewesen diese Kombination auch beiden zukommen wird, nämlich dem Lebewesen und dem Zweifüßigen. Und zwar muß dies jedenfalls im Falle der Dinge so sein, die zeitlos und notwendigerweise sind. Denn das Lebewesen und das Zweifüßige sind ja dem Zusammengesetzten vorgeordnet und Teile von ihm, ja sie existieren sogar abgetrennt, wenn denn der Mensch etwas ist, das abgetrennt existiert. Denn entweder ist keines von beiden oder beides von dieser Art. Wenn nun keines von dieser Art ist, dann kann auch die Gattung nicht neben den Arten existieren. Wenn sie aber so existieren sollte, dann auch ²⁰ die differentia. Ferner gilt dies, weil sie Priorität dem Sein nach haben. Was aber derart ist, geht nicht mit dem zugrunde, vor dem es Priorität hat. Überdies, wenn die Ideen aus Ideen zusammengesetzt sind (denn das, woraus sie zusammengesetzt sind, ist weniger komplex), dann wird es auch so sein müssen, daß jenes, woraus sich die Idee zusammensetzt, wie z. B. das Lebewesen und das Zweifüßige, von <vergleichsweise> vielem ausgesagt wird. Denn wie sollten sie erkannt werden können, wenn es nicht so wäre? Es müßte dann ²⁵ nämlich eine Idee geben, die man von nicht mehr als genau einer Sache aussagen könnte. Aber das ist nach ihrer Ansicht nicht der Fall, sondern jede Idee ist von der Art, daß anderes an ihr teilhaben kann.

Wie nun schon gesagt worden ist, entgeht es einem leicht bei den zeitlosen Dingen, daß man Einzeldinge nicht definieren kann, vor allem, wenn es sich um Einzigartiges handelt, wie Sonne oder Mond. Denn man begeht nicht allein den Fehler, daß man etwas hinzufügt, nach dessen Wegnahme es sich ³⁰ immer noch um die Sonne handeln würde, wie z. B. „die Erde Umwandelndes“ oder „sich nachts Verbergendes“. Denn wenn sie stehen bliebe oder sich nachts zeigte, dann dürfte es sich nach diesen Definitionen nicht mehr um die Sonne handeln. Aber das wäre abwegig. Denn „Sonne“ bezeichnet eine bestimmte ousia. Aber man macht auch den Fehler, daß man in die Definition aufnimmt, was auch auf andere Gegenstände zutreffen könnte, dergestalt daß, wenn ein anderes Gestirn mit denselben Eigenschaften auftreten würde, es sich offenkundig um eine Sonne handeln müßte. Folglich wäre die Formel beiden gemeinsam. Aber es war vorausgesetzt, daß die Sonne ein Einzelding sei, so ^{1040^b} wie Kleon und Sokrates. Und was sollte sonst der Grund sein, warum keiner von ihnen eine Definition einer Idee anbietet? Wenn man es versuchte, dann würde nämlich klar werden, daß wir mit dem soeben Gesagten das Richtige treffen.

KAPITEL 16

^b₅ Φανερόν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖ- 16
 σται δυνάμεις εἰσί, τὰ τε μόρια τῶν ζῶων (οὐδὲν γὰρ κε-
 χωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα
 ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν
 ἐν ἐστίν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῇ καὶ γένηται τι
^b₁₀ ἐξ αὐτῶν ἐν· μάλιστα δ' ἂν τις τὰ τῶν ἐμψύχων ὑπο-
 λάβοι μόρια [καὶ] τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς ἅμω γίγνε-
 σθαι, ὄντα καὶ ἐντελεχεῖα καὶ δυνάμει, τῷ ἀρχᾷ ἔχειν
 κινήσεως ἀπὸ τινος ἐν ταῖς καμπαῖς· διὸ ἐνία ζῶα δι-
 αιρούμενα ζῇ. ἀλλ' ὅμως δυνάμει πάντ' ἐσται, ὅταν ἡ ἐν καὶ
^b₁₅ συνεχὲς φύσει, ἀλλὰ μὴ βίᾳ ἢ συμφύσει· τὸ γὰρ
 τοιοῦτον πήρωσις· ἐπεὶ δὲ τὸ ἐν λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὄν,
 καὶ ἡ οὐσία ἢ τοῦ ἐνὸς μία, καὶ ὄν μία ἀριθμῷ ἐν ἀριθμῷ,
 φανερόν ὅτι οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν
 πραγμάτων, ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχεῖον εἶναι ἢ ἀρχῇ· ἀλλὰ
^b₂₀ ζητοῦμεν τίς οὖν ἢ ἀρχή, ἵνα εἰς γνωριμώτερον ἀναγάγω-
 μεν· μᾶλλον μὲν οὖν τούτων οὐσία τὸ ὄν καὶ ἐν ἢ ἡ τε
 ἀρχή καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ τὸ αἷτιον, οὐπω δὲ οὐδὲ ταῦτα,
 εἴπερ μὴδ' ἄλλο κοινὸν μὴδὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἢ
 οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστίν οὐσία.
^b₂₅ ἔτι τὸ ἐν πολλαχῇ οὐκ ἂν εἴῃ ἅμα, τὸ δὲ κοινὸν ἅμα
 πολλαχῇ ὑπάρχει· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου
 ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρὶς· ἀλλ' οἱ τὰ εἶδη
 λέγοντες τῇ μὲν ὁρῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ
 οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὁρῶς, ὅτι τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος
^b₃₀ λέγουσιν· αἷτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἱ
 τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ
 αἰσθητάς· ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτάς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς
 (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προσ-
 τιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ „αὐτό“. καίτοι καὶ εἰ μὴ

Es ist aber offenkundig, daß selbst von den Dingen, die allgemein für ousiai ^b₅
 gehalten werden, die meisten bloße Möglichkeiten sind; und zwar gilt dies
 von den Teilen der Lebewesen (denn keines von ihnen existiert abgetrennt,
 und wenn man sie tatsächlich abgetrennt hat, so existieren sie auch dann
 sämtlich bloß als Materie) ebenso wie von Erde, Feuer und Luft. Denn keines
 von diesen ist wirklich Eines, sondern sie gleichen einem Haufen, bevor sie
 verdaut sind und etwas, das eines ist, aus ihnen entstanden ist. Am ehesten
 könnte man vermuten, daß die Teile der belebten Wesen, und zwar gerade ^b₁₀
 diejenigen, die der Seele besonders nahe sind, beides seien, nämlich sowohl
 etwas, das der Wirklichkeit nach, als auch etwas, das der Möglichkeit nach
 existiert, und zwar deshalb, weil etwas in ihren Gelenken ihnen Prinzipien der
 Bewegung vermittelt. Deswegen leben ja einige Lebewesen auch dann weiter,
 wenn sie geteilt sind. Und doch wird all das nur der Möglichkeit nach sein,
 solange es von Natur aus eines ist und von Natur aus zusammenhängt, und
 nicht durch Gewalt oder nur weil es zusammengewachsen ist. Denn bei ^b₁₅
 dergleichen handelt es sich um eine Fehlbildung.

Nun wird aber von dem Einigen auf eine Weise gesprochen, die der Weise
 entspricht, wie man vom Seienden redet. Ferner ist die ousia dessen, was eines
 ist, eine einzige, und all das, dessen ousia der Zahl nach eine ist, ist selbst der
 Zahl nach eines. Deshalb ist es offenkundig, daß weder das Eine noch das
 Seiende die ousia der Dinge sein kann, genausowenig wie das Element zu sein
 oder das Prinzip zu sein. Vielmehr suchen wir jeweils danach, worin denn nun
 das Prinzip besteht, damit wir die Sache auf etwas Bekannteres zurückführen ^b₂₀
 können. Von den genannten Dingen könnten schon eher das Seiende und das
 Eine ousia sein, eher als das Prinzip oder das Element oder die Ursache. Aber
 selbst jene sind noch nicht ousiai, wenn es denn so ist, daß auch sonst nichts,
 was Dingen gemein ist, ousia sein kann. Denn die ousia kommt nichts anderem
 zu als sich selbst und dem, was sie hat und dessen ousia sie ist. Ferner dürfte
 das Eine nicht an vielen Stellen gleichzeitig sein können, während das, was ^b₂₅
 Dingen gemein ist, gleichzeitig an vielen Stellen auftritt. Folglich ist klar, daß
 nichts Allgemeines etwas ist, das neben den Einzeldingen getrennt für sich
 existiert.

Diejenigen aber, die die Ideen ansetzen, haben insofern recht, als sie sie
 abgetrennt existieren lassen, wenn es sich denn um ousiai handelt; insofern
 aber haben sie nicht recht, als sie das Eine über den Vielen als Form bezeichnen.
 Der Grund dafür aber ist der, daß sie nicht in der Lage sind, anzugeben, ^b₃₀
 welches denn diese ousiai sind, die unvergänglich neben den einzelnen wahr-
 nehbaren ousiai existieren. Folglich lassen sie sie den vergänglichen Dingen
 artgleich sein (denn mit diesen sind wir vertraut), und schaffen einen Menschen
 selbst und ein Pferd selbst, indem sie einfach das Wort „selbst“ zu den Namen
 der wahrnehmbaren Dinge hinzufügen. Und doch, selbst wenn wir niemals

1041^a ἐωράκειμεν τὰ ἄστροα, οὐδὲν ἂν ἦττον, οἶμαι, ἦσαν οὐσίαι
 ἀτίδιοι παρ' ἃς ἡμεῖς ἤδειμεν· ὥστε καὶ νῦν εἰ μὴ ἔχομεν
 τίνες εἰσὶν, ἀλλ' εἶναι γέ τινας ἴσως ἀναγκαῖον. ὅτι μὲν
 οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία οὐτ' ἐστὶν οὐσία
^a οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον.

Τί δὲ χρὴ λέγειν καὶ ὁποῖόν τι τὴν οὐσίαν, πάλιν 17
 ἄλλην οἷον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν· ἴσως γὰρ ἐκ τού-
 των ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἥτις ἐστὶ κεχω-
 ρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν. ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ
^a10 αἰτία τις ἐστίν, ἐντεῦθεν μετιτέον. ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί
 αἰ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλω τινὶ ὑπάρχει. τὸ γὰρ ζη-
 τεῖν διὰ τί ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος μουσικὸς ἄνθρωπός ἐστιν,
 ἦτοι ἐστὶ τὸ εἰρημένον ζητεῖν, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος μουσικὸς
 ἐστίν, ἢ ἄλλο. τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐδὲν ἐστι
^a15 ζητεῖν (δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα
 —λέγω δ' οἷον ὅτι ἡ σελήνη ἐκλείπει—, αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό,
 εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος
 ἄνθρωπος ἢ ὁ μουσικὸς μουσικός, πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαί-
 ρετον πρὸς αὐτὸ ἕκαστον, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἐνὶ εἶναι· ἀλλὰ τοῦτο
^a20 κοινόν γε κατὰ πάντων καὶ σύντομον). ζητήσῃς δ' ἂν τις
 διὰ τί ὁ ἄνθρωπός ἐστι ζῷον τοιονδί. τοῦτο μὲν τοίνυν
 δῆλον, ὅτι οὐ ζητεῖ διὰ τί ὅς ἐστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπός ἐστιν·
 τί ἄρα κατὰ τίνος ζητεῖ διὰ τί ὑπάρχει (ὅτι δ' ὑπάρχει,
 δεῖ δῆλον εἶναι· εἰ γὰρ μὴ οὕτως, οὐδὲν ζητεῖ), οἷον διὰ τί
^a25 βροντᾷ; διὰ τί ψόφος γίνεταί ἐν τοῖς νέφεσιν; ἄλλο γὰρ
 οὕτω κατ' ἄλλου ἐστὶ τὸ ζητούμενον. καὶ διὰ τί ταδί, οἷον
 πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν; φανερόν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ
 αἷτιον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, ὃ
 ἐπ' ἐνίων μὲν ἐστὶ τίνος ἕνεκα, οἷον ἴσως ἐπ' οἰκίας ἢ κλί-
^a30 νης, ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον· αἷτιον γὰρ καὶ τοῦτο.
 ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον αἷτιον ἐπὶ τοῦ γίνεσθαι ζητεῖται καὶ
 φθείρεσθαι, θάτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι. λανθάνει δὲ μά-

die Gestirne gesehen hätten, so müßte es, glaube ich, um nichts weniger neben 1041^a
 den ousiai, die wir kennengelernt hätten, solche geben, die zeitlos sind. Aber
 so, wie die Dinge nun in Wirklichkeit liegen, ist es also doch wohl notwendig,
 daß es solche ousiai gibt, selbst wenn wir noch nicht sagen können, um welche
 es sich dabei handelt. Daß nun nichts, was allgemein ausgesagt wird, ousia
 ist, und daß es keine ousia gibt, welche sich aus ousiai zusammensetzt, das ist ^a;
 klar.

KAPITEL 17

Wir wollen gleichsam wieder von vorn beginnen und darlegen, wie man
 die Frage beantworten sollte, was und wie beschaffen die ousia sei. Denn auf-
 grund dieser Überlegungen können wir uns vielleicht Klarheit auch über jene
 Art von ousia verschaffen, welche auch immer es sein mag, die von den
 wahrnehmbaren ousiai abgetrennt existiert. Da es sich nun bei der ousia um
 ein Prinzip und um eine bestimmte Art von Ursache handelt, sollte man der
 Sache von daher nachgehen. Die Frage nach dem „Warum“ verfolgt man ^a10
 immer in der Weise, daß man fragt, warum eine Sache einer bestimmten
 anderen zukommt. Denn zu untersuchen, warum der gebildete Mensch ein
 gebildeter Mensch ist, das heißt entweder das, was eben gesagt worden ist, zu
 untersuchen, nämlich warum der Mensch gebildet ist, oder etwas anderes.
 Denn zu untersuchen, warum eine Sache eben diese Sache ist, heißt gar nichts
 zu untersuchen. Denn daß etwas der Fall ist und daß etwas existiert, das muß ^a15
 schon als geklärt gegeben sein, ich meine z. B. daß der Mond sich verfinstert.
 Dafür aber, daß eine Sache eben diese Sache ist, dafür gibt es in allen Fällen
 ein und dieselbe Erklärung und eine einzige Ursache — z. B. warum der Mensch
 ein Mensch ist und warum der Gebildete gebildet ist —, es sei denn, man
 wollte sagen, eine jede Sache sei nicht von sich selbst zu trennen, und daß
 eben darin nach Voraussetzung das eines zu sein bestehe. Aber dies gilt
 gleichermaßen von allem, und dazu ist dann nichts weiter zu sagen. Was man ^a20
 aber untersuchen könnte, ist, warum der Mensch ein so-und-so beschaffenes
 Lebewesen ist. Soviel jedenfalls ist klar, daß man in diesem Fall nicht danach
 fragt, warum das, was ein Mensch ist, ein Mensch ist. Wonach man fragt, ist
 also dies, warum eine Sache an einer anderen vorkommt (daß sie aber vor-
 kommt, muß bereits klar sein; denn, wäre es nicht so, wäre die Untersuchung
 gegenstandslos), z. B. „Warum donnert es?“ d. h. „Warum entsteht ein Getöse ^a25
 in den Wolken?“. Denn auf diese Weise ist das Gesuchte etwas, das an etwas
 anderem vorkommt. Und „Warum ist dieses, nämlich Ziegel und Steine, ein
 Haus?“. Es ist also offenkundig, daß man die Ursache sucht. Dies aber ist,
 abstrakt gesprochen, das „Was es heißt, dies zu sein“. In einigen Fällen, wie
 doch wohl beim Haus oder beim Bett, ist dies die Zweckursache, in anderen
 aber das erste Bewegende. Denn auch dies ist eine Ursache. Nach dieser Art ^a30
 von Ursache aber sucht man im Falle des Entstehens und Vergehens, nach
 jener anderen aber auch im Falle des Seins. Das Gesuchte entgeht einem aber

λιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλων λεγομένοις,
 1041^b οἷον ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται διὰ τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι
 ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε τόδε. ἀλλὰ δεῖ διαρρῶ-
 σαντας ζητεῖν· εἰ δὲ μή, κοινὸν τοῦ μὴ ἐν ζητεῖν καὶ τοῦ
 ζητεῖν τι γίγνεται. ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ
^b₅ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστίν· οἷον
 οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄν-
 θρωπος τοδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο ὧδι ἔχον; ὥστε τὸ αἴτιον
 ζητεῖται τῆς ὕλης [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος] ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο
 δ' ἡ οὐσία. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζητη-
^b₁₀ σις οὐδὲ διδασκίς, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιού-
 των.—ἐπεὶ δὲ τὸ ἐκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἐν εἶναι τὸ πᾶν,
 ἀλλὰ μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή—ἡ δὲ συλλαβὴ
 οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τὸ β̄α ταῦτο τῷ β̄ καὶ ᾱ, οὐδ'
 ἡ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ (διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἔστιν,
^b₁₅ οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβή, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστι, καὶ τὸ
 πῦρ καὶ ἡ γῆ). ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ στοι-
 χεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι, καὶ ἡ
 σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν
 ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι—εἰ τοίνυν ἀνάγκη ἀκαεῖνο ἢ στοιχεῖον
^b₂₀ ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι, εἰ μὲν στοιχεῖον, πάλιν ὁ αὐτὸς ἔσται
 λόγος (ἐκ τούτου γὰρ καὶ πυρὸς καὶ γῆς ἔσται ἡ σὰρξ καὶ
 ἔτι ἄλλου, ὥστ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται). εἰ δὲ ἐκ στοιχείου,
 δῆλον ὅτι οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ πλείονων, ἢ ἐκαῖνο αὐτὸ ἔσται,
 ὥστε πάλιν ἐπὶ τούτου τὸν αὐτὸν ἐροῦμεν λόγον καὶ ἐπὶ τῆς
^b₂₅ σαρκὸς ἢ συλλαβῆς. δόξειε δ' ἂν εἶναι τί τοῦτο καὶ οὐ
 στοιχεῖον, καὶ αἰτιὸν γε τοῦ εἶναι τοδί μὲν σάρκα τοδί δὲ
 συλλαβήν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐσία δὲ ἐκάστου
 μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι)—ἐπεὶ δ' ἔνια
 οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν
^b₃₀ καὶ φύσει συνεστήκασιν, φανείη ἂν ὅτι αὕτη ἡ φύσις οὐσία,
 ἢ ἐστὶν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή—στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ
 διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ ᾱ
 καὶ τὸ β̄.

am ehesten in den Fällen, in denen Dinge nicht voneinander ausgesagt werden,
 wie z. B. wenn danach gesucht wird, was ein Mensch sei, da hier einfach vom 1041^b
 Menschen gesprochen und nicht näher bestimmt wird, daß dieses das ist.
 Vielmehr muß man die Dinge untersuchen, nachdem man sie zergliedert hat.
 Denn wenn man das nicht tut, dann entsteht die Lage, daß man nicht entschei-
 den kann, ob überhaupt noch etwas gesucht wird oder nicht. Da man aber
 von der Existenz der Sache schon Kenntnis haben und diese vorliegen muß,
 ist klar, daß man die Materie daraufhin befragt, aufgrund wovon sie jeweils ^b₅
 diese Sache ist, z. B. „Wodurch ist dies hier ein Haus?“ „Weil an ihm das
 vorliegt, was es heißt, ein Haus zu sein.“ Und „Wodurch ist dies ein Mensch?“
 oder „Wodurch ist dieser Körper etwas, das sich in diesem Zustand befindet?“
 Man sucht also nach der Ursache für die Materie, [das aber ist die Form,]
 aufgrund derer sie jeweils etwas Bestimmtes ist. Dies aber ist die ousia.

Darum ist es offenkundig, daß es im Falle der einfachen Dinge keine
 Untersuchung und auch keine Unterweisung <im angegebenen Sinne> gibt,
 sondern die Untersuchung solcher Dinge von ganz anderer Art sein muß. ^b₁₀

Da nun das, was aus etwas in der Weise zusammengesetzt ist, daß das Ganze
 eines ist, aber nicht wie ein Haufen, sondern wie die Silbe — die Silbe ist aber
 nicht ihre Buchstaben, und die Silbe „BA“ ist auch nicht dasselbe wie „B“
 und „A“ zusammen, noch ist das Fleisch Feuer und Erde. Denn wenn sie
 sich aufgelöst haben, dann gibt es das eine nicht mehr, nämlich das Fleisch
 und die Silbe, wohl aber gibt es noch die Buchstaben und das Feuer und die ^b₁₅
 Erde. Folglich ist die Silbe etwas Bestimmtes und nicht bloß die Buchstaben,
 der Vokal und der Konsonant, sondern noch etwas anderes. Und das Fleisch
 ist nicht bloß Feuer und Erde, oder das Heiße und das Kalte, sondern noch
 etwas anderes. Wenn es nun notwendig ist, daß dies andere auch seinerseits
 entweder ein Element ist oder aus Elementen besteht, dann träte für den Fall,
 daß es ein Element ist, wiederum dasselbe Argument zu. Denn aus diesem ^b₂₀
 und dem Feuer und der Erde müßte dann das Fleisch bestehen und dazu noch
 aus etwas anderem, so daß wir einen unendlichen Regreß erhielten. Wenn es
 aber ein Element zum Bestandteil hat, dann ist klar, daß es nicht aus einem
 einzigen, sondern aus mehreren bestehen wird. (Sonst wäre es nämlich mit
 jenem Element identisch.) Folglich könnten wir auch darauf wieder dasselbe
 Argument anwenden wie vorher auf das Fleisch und die Silbe. Man sollte aber
 meinen, daß es sich dabei um ein Was und nicht um ein Element handelt und ^b₂₅
 daß es die Ursache dafür ist, daß dies hier Fleisch, jenes aber eine Silbe ist.
 Entsprechendes gilt auch in allen übrigen Fällen. Dies nun ist die ousia einer
 jeglichen Sache. Denn dies ist die primäre Ursache für ihr Sein. Da aber von
 den Dingen einige nicht ousiai sind und es vielmehr so ist, daß alle Dinge,
 die ousiai sind, sich gemäß einer Natur und von Natur gebildet haben, dürfte
 wohl einleuchten, daß diese Natur, die kein Element, sondern ein Prinzip ist, ^b₃₀
 die ousia ist. Element aber ist das, in was etwas zerfällt und das in ihm als
 Materie enthalten ist, wie bei der Silbe das „A“ und das „B“.

